F. SPADAFORA

DICCIONARIO BIBLICO

ELE

DICCIONARIO BÍBLICO

DICCIONARIOS E. L. E.

R. Caldentey

ENCICLOPEDIA CATÓLICA

N. Cipriotti

DICCIONARIO DE DERECHO CANÓNICO

P. Parente, A. Piolanti y S. Garófalo

DICCIONARIO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

F. Roberti

DICCIONARIO DE TEOLOGÍA MORAL

P. A. Rullán

DICCIONARIO LITÚRGICO

F. Spadafora

DICCIONARIO BÍBLICO

O. Wimmer

DICCIONARIO DE NOMBRES DE SANTOS

DIRIGIDO POR

FRANCESCO SPADAFORA

Profesor de la
Pontificia Universidad Lateranense

Versión española
sobre la segunda edición italiana
por los Monjes de la Real Abadía de Samos

EDITORIAL LITÚRGICA ESPAÑOLA, S. A.
Sucesores de JUAN GILI
AVENIDA JOSÉ ANTONIO, 531 - BARCELONA

Título original
DIZIONARIO BIBLICO
publicado en su segunda edición el año 1957 por la
Editrice Studium de Roma

LICENCIA DE LA ORDEN

NIHIL OBSTAT
Abadía de Samos, 1 junio 1959
LIC. BASILIO DÍAZ, O.S.B.
Censor

IMPRIMATUR
† MAURO GÓMEZ PEREIRA, O.S.B.
Abad de Samos
Abadía de Samos, 1 junio 1959

LICENCIA DIOCESANA

NIHIL OBSTAT
Censor deputatus
DR. FRANCISCUS VÁZQUEZ SACO
Luci-Agusti, 16 octobris a. 1959

IMPRIMI POTEST
† RAPHAËL, EP. LUCEN.
Luci-Augusti, 16 octobris a. 1959

Depósito legal, B. 14.407. - 1959

© E.L.E., S. A., 1959

Impreso en España

Agustín Núñez, impresor - París, 208 - Barcelona

COLABORADORES

[P. Bo.] - P. PIETRO BOCCACCIO, S. J., Profesor de Lengua Hebrea en el Pont. Instituto Bíblico. Roma.

[G. B.] - P. GINO BRESSAN, Profesor de S. Escritura en el Instituto Teológico «Don Orione». Tortona.

[N. C.] - P. NATALE CAVATASSI, Profesor de S. Escritura en el *Studio Teologico* de los Pasionistas. Teramo.

[S. C.] - Sac. SETTIMO CIPRIANI, Profesor de S. Escritura en el Seminario Regional. Salerno.

[G. D.] - P. GIACOMO DANESI, Profesor de S. Escritura en el Instituto *C. Colombo*. Piacenza.

[S. G.] - Mons. SALVATORE GAROFALO, Doctor en Ciencias Bíblicas, Catedrático de Exégesis en el Pont. Ateneo Urbano de Propaganda Fide y Profesor de Introducción Bíblica en el Pont. Ateneo Lateranense. Roma.

[B. M.] - P. BONAVENTURA MARIANI, O.F.M., Doctor en Ciencias Bíblicas, Catedrático de S. Escritura en el Pont. Ateneo Antoniano. Roma.

[J. T. M.] - Sac. J. T. MILIK, Profesor en la École Biblique de Jerusalén.

[L. M.] - P. LUIGI MORALDI, Doctor en Ciencias Bíblicas, Profesor de S. Escritura en el *Istituto Missioni della Consolata*. Turín.

[B. P.] - Mons. BRUNO PELAIA, Profesor de S. Escritura en el Seminario Regional. Catanzaro.

[A. P.] - Sac. ANGELO PENNA, Doctor en Ciencias Bíblicas. Roma.

[F. P.] - P. FELICE PUZO, S. J., Catedrático de Exégesis del Nuevo Testamento en la Pontificia Universidad Gregoriana. Roma.

[S. R.] - P. SANTINO RAPONI, Profesor de S. Escritura en el Instituto de los Redentoristas. Cortona.

[G. R.] - P. GIOVANNI RINALDI, de la Universidad Católica del S. Corazón. Milán.

[A. R.] - Sac. ARMANDO ROLLA, Profesor de S. Escritura en el Seminario Regional. Benevento.

[A. Rom.] - Mons. Dr. ANTONINO ROMEO, de la S. Congregación de los Seminarios. Roma.

[F. So.] - Mons. FRANCESCO SOLE, Profesor de S. Escritura en el Seminario Regional. Cuglieri.

[F. S.] - Sac. FRANCESCO SPADAFORA, Doctor en Ciencias Bíblicas, Catedrático de Exégesis en la Facultad Teológica «Marianum». Roma. Secretario de la *Associazione Biblica Italiana*.

[G. T.] - Sac. GIUSEPPE TURBESSI, O.S.B., Profesor de S. Escritura, Basílica de S. Pablo. Roma.

[A. V.] - P. ALBERTO VACCARI, S. J., Consultor de la Pont. Comisión Bíblica, Instituto Bíblico. Roma.

[L. V.] - P. LUIGI VAGAGGINI, Profesor de S. Escritura en el *Collegio Alberoni*. Piacenza.

[F. V.] - Sac. FRANCESCO VATTIONI, Licenciado en Ciencias Bíblicas. Roma.

[B. N. W.] - P. BENJAMÍN NESPON WAMBACQ, Doctor en Ciencias Bíblicas, Consultor de la Pont. Comisión Bíblica. Roma.

[S. Z.] - P. SILVERIO ZEDDA, S. J., Doctor en Ciencias Bíblicas, Profesor de S. Escritura en el Instituto Teológico «S. Antonio». Chieri.

[E. Z.] - Prof. EUGENIO ZOLLI, encargado que fué de Hebreo y Lenguas Semíticas comparadas en la Universidad de Roma (†).

INTRODUCCIÓN

Ahora puede ya decirse que, gracias a las iniciativas que se hallarán indicadas en la bibliografía, Italia se ha encuadrado honrosamente en estos últimos años en el movimiento de los estudios bíblicos. Tenemos incluso, desde 1953, una Rivista Biblica, *publicada bajo los auspicios de la* Associazione Biblica Italiana *(A.B.I.), y a las empresas de los doctos y de los Institutos ha correspondido un crecido y laudable interés por parte del gran público, que ha demostrado el deseo que existe de conocer los Libros Sagrados en traducciones y ediciones recomendables por las mejores garantías de seriedad científica y de riqueza espiritual. En medio de semejante clima de resurgimiento cultural se ha visto a las claras la urgente necesidad de una obra cuya consulta resultara fácil y que contuviese en una colección, lo más completa posible, los innumerables elementos que se precisan para obtener una información adecuada y segura. Para responder a tal fin ha parecido que el mejor medio sería la forma de* Diccionario, *dada su naturaleza de utilidad inmediata, y porque en Italia se carecía aún de un* Manual bíblico *moderno y al corriente de los últimos resultados de estos estudios. Y, efectivamente, en el* Diccionario *se hallará toda la materia relativa a la introducción general y especial a los libros de la Biblia y el comentario a los fragmentos más importantes.*

Pero había que compaginar el que los tratados fuesen completos, con la exigencia de hacerlo en un solo volumen cuya consulta resultara práctica, y con tal fin:

1.º) *En la elección de las voces se ha atendido a la calidad o importancia. Hanse omitido, por ej., las que se refieren a la flora y a la fauna de la Biblia, salvo una que otra excepción sugerida por algún motivo especial; v.* Lirio de los campos.

Se ha efectuado una cuidadosa cribadura con los nombres topográficos y geográficos, conservando de entre ellos los más notables arqueológica e históricamente; por ej., Betania, Bétel, Belén, Emaús, Jericó, Gazer, Jerusalén, *y para los otros puede recurrirse a las voces generales* Galilea, Judea, Palestina, *etc.*

2.º) *Con el fin de evitar la excesiva fragmentación e inevitables repeticiones, bajo una sola voz se han agrupado otras análogas o afines que en los grandes diccionarios están desarrolladas por separado. Así en la voz* Inspiración *hallará el lector un pequeño tratado que partiendo del nombre pasa a ocuparse de la existencia, de la naturaleza y de los efectos (inerrancia, extensión, cuestión bíblica).*

En las voces Judá *(reino) e* Israel *(reino) puede seguirse la sucesión de los diferentes reyes hasta la cautividad, con las características esenciales, principalmente las religiosas, de su gobierno; y en la voz* Alianza *se verá teológicamente ilustrada una especie de cuadro histórico de la progresiva infidelidad del pueblo elegido.*

En la voz Dios *se estudian el significado, el uso, la naturaleza de los diferentes nombres (El, Elohim, Yavé, etc.) y los atributos (misericordia, justicia, etc.); lo mismo hay que decir de las voces* Ángeles, Apócrifos, Apóstoles *(a excepción de Juan y Pedro, que se exponen aparte; Santiago, Judas, Mateo, presentados en las voces relativas a sus escritos), etc. En la voz* Pablo *se hallará la vida del Apóstol; sus epístolas tienen cada una su apartado en las voces respectivas, como todos los libros inspirados.*

3.º) *Las voces que se esbozan son unas 500.*

De entre ellas, 61 presentan el origen, las circunstancias históricas, el contenido de los Libros Sagrados, lo que equivale a verdaderas introducciones particulares, que a menudo contienen la exégesis de los fragmentos difíciles (Génesis, Éxodo, Apocalipsis, Actos de los Apóstoles, *etc.).*

La exposición adoptada es la positiva, no teniendo presentes las actitudes críticas más que cuando se juzgan útiles para ofrecer al lector los argumentos de la crítica para la exégesis católica. No se trata aquí ya sólo de economía de espacio, sino también y sobre todo de cuestión de método.

Se ha echado de ver, también recientemente, que el atenerse a los diferentes sistemas y orientaciones de la crítica católica redunda en detrimento de un estudio directo y positivo, que es más fructífero, por cuanto éste, al exponer lo que se deduce tras un examen crítico serio basado en argumentos asentados con rigor científico, sirve más eficazmente para la refutación de aquellos sistemas.

4.º) *Casi 30 voces atañen a los problemas fundamentales que interesan por igual a todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento.*

A) *¿Cuántos y cuáles son los libros de que se compone la Biblia? ¿Cómo se llegó a la lista solemnemente sancionada por la Iglesia en el Concilio de Trento? ¿Por qué los protestantes, siguiendo a los judíos, excluyen de la Biblia nada menos que 7 libros del A. T.?*

A la primera pregunta responde la voz Biblia *(lista de los libros, ediciones, versiones modernas); a las otras, la voz* Canon. *Las voces* Apócrifos y Agrapha *explican cuáles son y qué valor tienen los escritos que rechaza la Iglesia, no obstante el parentesco que ofrecen con los libros sagrados en la forma y en el contenido, y qué debe pensarse sobre los dichos de Jesús contenidos en papiros recientemente descubiertos y que no se leen en los Evangelios inspirados.*

B) *Por qué y en qué sentido son sagrados los libros de la Biblia y no pueden contener errores, explícase en la voz* Inspiración, *donde se remite a* Citas explícitas, Géneros literarios.

C) *Para la historia del texto original, para su valor crítico y para los medios empleados en su reconstrucción sobre los papiros, los códices y las antiguas versiones, etc., véase:* Textos bíblicos, Crítica bíblica, Griegas, Latinas, *etc. (versiones).* Vulgata, Targum, Itala, Papiros.

D) *Qué reglas deberán seguirse en la exégesis científica y católica, se dice en las voces* Hermenéutica, Sentidos bíblicos, Comisión bíblica, Documentos Pontificios, École biblique, Instituto bíblico, Interpretación, *donde se expone incluso la historia de los diferentes sistemas exegéticos.*

5.º) *A la arqueología del Medio Oriente, cuya importancia para la exégesis, especialmente la del A. T., de todos es hoy conocida, aparte la voz de conjunto:* Arqueología bíblica, *dedícanse unas cuantas voces, en las que se examinan los contactos de antiguos pueblos (historia y cultura) con la Biblia* (Asirios, Babilonios, Egipcios, Jorreos, Hammurabí, Salmanasar, Antíoco IV, Nabucodonosor, *etc.).*

6.º) *El lector puede adquirir una idea de conjunto de toda la historia de Israel leyendo por orden las voces* Hebreos, David, Salomón, Israel *(reino),* Judá *(reino),* Judaísmo, Diáspora, Macabeos, Herodes, Herodes *(familia), y también* Abraham, Isac, José, Moisés, Josué, Jueces, *etc. En la voz* Cronología bíblica *se hallarán las fechas más probables, con los relativos argumentos, desde Abraham hasta el fin del s. I desp. de J. C.*

7.º) *Más de 200 voces se refieren a temas de teología bíblica* (unas 80), Predestinación, Dios, Pecado original, Eucaristía, Bautismo, Cuerpo místico, Mesías, *etc., y a argumentos estrictamente exegéticos* (Genealogía de Jesús, Magos, Protoevangelio, Tentaciones de Jesús, Abandono de Jesús en la cruz). *Ésta es la parte más notable del Diccionario.*

Jesús es el centro de la S. Escritura, del Antiguo Testamento como preparación y espera de su venida, y del Nuevo como realización y complemento de su obra.

Se ha tratado, pues, en todo, la manera de poner de manifiesto la unidad del plan salvador divino desde la creación hasta la Redención, incluso en los últimos efectos (por ej., voces Alianza, Romanos *[epístola a los]*, Mesías, Profetismo*), y al mismo tiempo subrayar el proceso íntimo y esencial de la revelación, o sea el desarrollo que procede desde el germen hasta la flor y al fruto, y en muchos puntos desde lo relativo o imperfecto hasta lo definitivo (voces* Eucaristía, Pentecostés, Pascua, Muerte, Fe, Caridad, *etc.).*

Siempre se ha procurado atenerse a los resultados seguros y más recientes de la exégesis. Así, por ej., el lector hallará suficientemente ilustrada la solución recentísima del problema escatológico en las voces Escatología, Anticristo, Parusía, Regeneración *(palingénesis),* Tesalonicenses *(I-II),* Elías.

En la voz Resurrección de Jesús *tendrá el lector la* demostración física *de la resurrección del Redentor.*

FRANCESCO SPADAFORA

A LA SEGUNDA EDICIÓN

El interés por los estudios bíblicos, que, según hicimos resaltar en la introducción, s ha difundido intensamente en nuestro país, ha contribuido, por cierto, a que se hay agotado rápidamente la primera edición del Diccionario.

También ha sido favorable el juicio de la crítica, a la cual tenemos que estar agrade cidos asimismo por las observaciones y las enmiendas señaladas, todas las cuales hemo. procurado tener en cuenta como correspondía.

En esta segunda edición se ha puesto al día la bibliografía con las obras recientemente publicadas, se han completado las referencias a los documentos pontificios, y, como se cita el Enchiridion Biblicum *según la nueva edición, las referencias de antes se han acomodado a la numeración de la misma.*

Una novedad importante es el Índice Bíblico, *no de los pasos simplemente citados, sino de los fragmentos o versículos cuya exégesis se propone positivamente en el* Diccionario. *Al lado de la cita del capítulo y del versículo se pone la palabra o frase que remiten en compendio al argumento tratado.*

Se ha provisto a la obra de un índice de nombres, el cual será, ciertamente, de notable utilidad.

Finalmente, respondiendo al expreso deseo de varios lectores, se han añadido las tres voces: Gracia, Pater noster, Santificación.

F. S.

A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Al acomodar esta obra para presentarla al mundo de habla española hemos procurado completar las notas bibliográficas incluyendo entre ellas un considerable número de citas de artículos de revistas y de obras publicadas en nuestro idioma, las cuales van precedidas de un asterisco.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

DICCIONARIOS

BRLG	K. Galling, Biblisches Reallexicon
BRLK	E. Kalt, Biblisches Reallexicon
DAB	W. Corswant, Dictionnaire d'Archéologie Biblique
DB	Dictionnaire de la Bible
DBs	Dictionnaire de la Bible supplément
DFC	Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique
DThC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Enc. Catt. It.	Enciclopedia Cattolica Italiana
Enc. Ital.	Enciclopedia Italiana
LThK	Lexicon für Theologie und Kirche
PG	Patrología Griega
PL	Patrología Latina
ThWNT	G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament

REVISTAS

AJsL	The American Journal of Semitic Languages and Literatures
* *AS*	Apostolado Sacerdotal
* *ATG*	Archivo Teológico Granadino
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
Biblica	
* *BUG*	Boletín de la Universidad de Granada
BZ	Biblische Zeitschrift
BZatW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
* *CAT*	Catolicismo
* *CB*	Cultura Bíblica
* *Cons.*	Consigna
* *Crist.*	Cristiandad
* *Eccl.*	Ecclesia
* *EF*	Estudios Franciscanos
* *Ejos*	Estudios Josefinos
* *ESC*	Escorial
* *Est*	Estudios (Buenos Aires)
EstB	Estudios Bíblicos
EstE	Estudios Eclesiásticos
ET	The Expository Times
EthL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
* *IC*	Ilustración del Clero
* *IP*	Industrias Pesqueras
JbL	Journal of biblical Literature
* *Manr*	Manresa

* *MC*	Moneda y Crédito
* *MCOM*	Miscelánea Comillas
NkZ	Neue kirchliche Zeitschrift
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
* *Pens*	Pensamiento
RA	Revue Apologétique
RAss	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale
RB	Revue Biblique
RBib	Rivista Biblica
* *RE*	Revista de Espiritualidad
* *REEP*	Revista de la Escuela de Estudios Penitenciarios
REJ	Revue des Etudes Juives
* *RGM*	Revista General de Marina
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RScR	Recherches de Science Religieuse
SC	La Scuola Cattolica
* *SEF*	Sefarad
* *ST*	Sal Terrae
ThBl	Theologische Blätter
ThGl	Theologie und Glaube
ThL	Theologisches Literaturblatt
ThLZ	Theologisches Literaturzeitung
ThRs	Theologisches Rundschau
ThStK	Theologisches Studium und Kritiken
VD	Verbum Domini
* *VV*	Verdad y Vida
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZatW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZdmG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZntW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZwTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

LIBROS SAGRADOS

Abd.	Abdías
Act.	Actos de los Apóstoles
Ag.	Ageo
Am.	Amós
Ap.	Apocalipsis
Bar.	Baruc
Cant.	Cantar de los Cantares
Col.	Colosenses, Epístola a los
I, II Cor.	Corintios, Epístola I, II a los
Dan.	Daniel
Dt.	Deuteronomio
Ecl.	Eclesiastés
Eclo.	Eclesiástico
Ef.	Efesios, Epístola a los
Esd.	Esdras
Est.	Ester

Éx.	Éxodo
Ez.	Ezequiel
Flm.	Filemón, Epístola a
Flp.	Filipenses, Epístola a los
Gál.	Gálatas, Epístola a los
Gén.	Génesis
Hab.	Habacuc
Heb.	Hebreos, Epístola a los
Is.	Isaías
Job	Job
Jds.	Judas, Epístola de S.
Jdt.	Judit
Jer.	Jeremías
Jn.	Juan, Evangelio de S.
I, II, III *Jn.*	Juan, Epístola de S.
Jon.	Jonás
Jos.	Josué
Jue.	Jueces
Lam.	Lamentaciones de Jeremías
Lc.	Lucas
Lev.	Levítico
I, II *Mac.*	Macabeos
Mal.	Malaquías
Mc.	Marcos
Miq.	Miqueas
Mt.	Mateo
Nah.	Nahum
Neh.	Nehemías
Núm.	Números
Os.	Oseas
I, II *Par.*	Paralipómenos (I, II de los)
I, II *Pe.*	Pedro, Epístola de S.
Prov.	Proverbios
I, II *Re.*	Reyes, libros I, II de los (Vulg. III, IV Regum)
Rom.	Romanos, Epístola a los
Rut.	Rut
Sab.	Sabiduría
Sal.	Salmos
I, II *Sam.*	Samuel, libros I, II de (Vulg. I, II Regum)
Sant.	Santiago
Sof.	Sofonías
I, II *Tes.*	Tesalonicenses, Epístola I, II a los
I, II *Tim.*	Timoteo, Epístola I, II a
Tit.	Tito, Epístola a
Tob.	Tobías
Zac.	Zacarías

Los Salmos se citan siempre según la numeración del texto hebreo, que a partir del *Sal.* 10 excede en una unidad a la de los LXX y a la de la Vulgata. Ordinariamente se especifica esta última con un número entre corchetes: *Sal.* 16 [15], 5.

El *Enchiridion Biblicum* [EB] es citado según la numeración de la segunda edición, Nápoles-Roma 1954.

TRANSCRIPCIÓN DEL ALEFATO HEBREO

'	'alef
b	beth
g. *gh*	guímel
d	dáleth
h	he
w	wau
z	záyin
ḥ	jet
ṭ	teth
i	yodh
k	caf
l	lámedh
m	mem
n	nun
s	sámekh
'	'áyin
p o *f*	pe
ṣ	sadhe
q	kof
r	resch
ś	sin
š	schin
t	táu

Por razones de imprenta, la letra *schin* se transcribe con el signo diacrítico š, cuando es minúscula, y por Sh, cuando es mayúscula.

DICCIONARIO

A

AB. — v. *Calendario hebraico.*

ABADDON. — v. *Demonio.*

ABANDONO de Jesús en la Cruz. — Háblase de él en *Mt.* 27, 46; *Mc.* 15, 34: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Mas este lamento no es una expresión formulada por Jesús, sino una cita que corresponde al comienzo del *Sal.* 22 (Vulgata 21). Es una expresión poética de David, que no ha de tomarse a la letra. No puede hablarse de abandono, ya que todo el *Salmo*, que Jesús se aplica a sí por entero, expresa una gran confianza en Dios y certeza de que cuenta con su auxilio y con la victoria. Jesús, que mientras se halla en la Cruz silencia tantas penas, manifiesta que tiene sed *(Jn.* 19, 28; cf. 19, 23-27), y luego se sirve del *Sal.* 22 para enseñar a quienes le crucificaron que, mientras continuaba hasta el fin su misión salvadora, ante sus propios ojos se cumplían exactamente en él, verdadero Mesías, los padecimientos y los ultrajes que habían predicho los profetas. [F. S.]

BIBL. — F. Spadafora, *Gesù morente e il Salmo 21* (Hb. 22), en *Tami di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 392-405.

ABDÍAS. — ('Obadjah, siervo de Yavé). — Cuarto de los profetas «menores». Su libro es el más breve (v. 21) del Antiguo Testamento. «Profeta pequeño en cuanto al número de expresiones, mas no en cuanto a las ideas» (San Jerónimo, PL 25, 1100). Vaticinio contra Edom. Este pueblo incurrió en las amenazas de los profetas por haber aplaudido la destrucción de Jerusalén uniéndose a los extranjeros en el saqueo y en la despiadada persecución de los fugitivos *(Abd.* 10, 14; *Jer.* 49, 7-22; *Lam.* 4, 21; *Ez.* 25, 12 ss.; 35, 1-15; *Sal.* 137, 7). Abdías desarrolla este tema con un bellísimo canto lírico que los críticos alemanes intentaron despedazar, pero cuya armoniosa estructura queda de manifiesto tras un examen literario (A. Condamin, en *R. B.*, 9 [1900] 261-68).

Invitación a las naciones a destruir a Edom: sus poblados serán destruidos: saqueo y matanzas (1-9); pecado de Edom (10-15); en cambio Judá será restaurado y recuperará sus bienes (perpetuidad de la teocracia, elevada y continuada en el reino del Mesías). Edom dejará de ser una nación; el mismo Judá será instrumento del juicio divino.

Sin oposición alguna se admite que en Abdías se trata de la destrucción de Jerusalén ocurrida en el 587 a. de J. C. (cf. *Abd.* 10-14 y especialmente 20, y su relación con los textos de *Jer.*, *Lam.* y *Ez.*). Y a ello no se oponen las dependencias literarias *Jl.* 3, 5 (Vulg. 2, 32) = *Abd.* 17 y *Jer.* 49, 7-22 = *Abd.* 1-9, 18 (en *Abd.* hay más orden, y la forma es más perfecta, por lo que no puede decirse que dependa de *Jer.*), puesto que *Jl.* es profeta posterior a la cautividad, y tanto *Abd.* como *Jer.* utilizan un antiguo vaticinio (A. Condamin, *Jer.*, 3.ª ed., París 1936, p. 327 s.).

Abd. fué, probablemente, contemporáneo de Ezequiel. [F. S.]

BIBL. — M. Rinaldi, en VD, 19 (1939), 148-58, 174-79, 201-06; T. H. Robinson-F. Horst, *Die Zwölf kleinen Propheten*, 2.ª ed., Tübingen 1954. * M. A. Arroyo, *El profeta Abdías* (CB, 11 [1954], 116-17).

ABDÓN. — v. *Jueces.*

ABEL (Hebr. *Hébel;* del sumero *Ibila*, reproducido en el acadio *aplu*, *ablu*, «hijo», «heredero»). Segundo hijo de Adán y Eva, asesinado por su hermano primogénito Caín, labrador *(Gén.* 4, 1-16). El motivo del asesinato fué la divina complacencia en el Sacrificio de Abel, la cual suscitó la rabiosa envidia de Caín, quien, después de haber sido inútilmente amonestado por Dios a que dominase su malvado instinto, mató a Abel *(Gén.* 4, 6-7; 1 *Jn.* 3, 12). Así se inició la lucha del hombre contra el hombre, inmediata consecuencia funesta de haberse rebelado el hombre contra Dios. San Pablo subraya la religiosidad interna del sacrificio de Abel, fruto de la fe *(Heb.* 11, 3), y la actua-

lidad del mismo Abel que, *después de muerto sigue hablando*, pues su sacrificio es un tipo, aunque imperfecto, del sacrificio de Cristo (12, 24). Jesús lo llama *justo* y lo considera como el primero en la serie de los mártires que padecieron por el triunfo del bien en el Antiguo Testamento (*Mt.* 23, 31-35; *Lc.* 11, 49 ss.).

[A. R.]

BIBL. — R. De Vaux, *La Genèse (La Bibl. de Jérusalem)*, París 1951, p. 49 ss.; P. Teodorico da Castel S. Pietro, *L'Epistola agli Ebrei*, Torino 1952, página 188 s. 221.

ABGAR. — v. *Apócrifos*.

ABÍAS. — 1.° v. *Judá* (reino de); 2.° v. *Israel* (reino de).

ABIB. — v. *Calendario hebraico*.

ABIMELEC. — Hijo de *Gedeón* (v.) y de su esposa de segundo rango oriunda de Siquem. A la muerte del anciano y glorioso «juez» o dictador, Abimelec (= 'abi: mi padre [= Dios] es rey; en las cartas de el-Amarna, Abi-milku; en los textos de Ras Shamra, *Abmlk*), con el auxilio de la parentela de su madre, recluta unos aventureros, mata a sus numerosísimos hermanos, usurpa el título de rey que su padre había rechazado, y comienza a reinar en Siquem.

El único hermano que se salvó de la matanza, el joven Jotán, da voces desde una altura que domina a la ciudad y dirige a sus habitantes el célebre apólogo de los árboles del bosque, los cuales, buscándose un rey, ante las negativas de la vid, del olivo, etc., acaban por elegirse una zarza. La moraleja era clarísima: de un rey de cualidades como las de Abimelec no podía esperarse nada bueno (*Jue.* 9, 1-21). Así sucedió que, apenas transcurridos tres años, instigados por Gaal, que es verosímil fuese cananeo de origen, los siquemitas (*Jue.* 9, 22-33) se sublevaron contra Abimelec. Logró éste en un principio derrotar a los insurrectos (*Jue.* 9, 34-41), y con ello asaltar y destruir bárbaramente la ciudad (*Jue.* 9, 42-50). Mas hallándose asediando la torre de Tebes (= Tubas, a unos 16 km. al nordeste de Siquem), una mujer le lanzó a la cabeza un pedazo de rueda de molino y le rompió el cráneo. Entonces Abimelec ordenó a su escudero que desenvainara la espada y acabase de matarlo. He ahí cómo quedó sancionada la ambición y despiadada crueldad de Abimelec y se puso fin a la primera tentativa de monarquía en Israel. [F. S.]

BIBL. — L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 171-77; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 112-17; R. Tamisier, *Le Livre des Juges (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 3), París 1949, pp. 221-32.

ABNEGACIÓN. — Norma fundamental de ascesis propuesta por Jesús: «El que quiera venir en pos de mí, *niéguese a sí mismo* y tome su cruz (diariamente, *Lc.*)» *Mt.* 16, 24 s.; *Mc.* 3, 34-37; *Lc.* 9, 23 s.

El término ἀπαρνήσασθω (*Mc.*) en *Is.* 30, 7, expresa el gesto de los israelitas infieles que, después de la lección recibida con la derrota de los asirios, se desprendieron de los ídolos de oro y plata que se habían fabricado. Este término enérgico demuestra cuál ha de ser la actitud del bautizado que se ha entregado a Cristo. Para él sus ganancias, sus intereses, sus deseos, sus mismos afectos no tienen ya valor alguno (cf. *Flp.* 3, 7 s.): sólo una cosa le importa: vivir y obrar para aquel a quien se ha entregado.

En *Gál.* 2, 19 s. se lee el mejor comentario al precepto evangélico: «Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí». Quien puede decir: «Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, por su cuerpo que es la Iglesia» (*Col.* 1, 24), ese tal está presto para toda clase de sacrificios que de él exige su vocación de cristiano y de apóstol. Eso es lo mismo que participar del estado de muerte de Cristo, pero al fin produce la vida (II *Cor.* 4, 10-12). Es una norma a la vez positiva y negativa que empuja a muy alta perfección: a apartarse del mundo (*Gál.* 6, 14), a crucificar con Cristo las propias pasiones (*Gál.* 5, 24; *Col.* 3, 5), a despojarse del hombre viejo y revestirse del de la gracia (*Ef.* 4, 22 ss.; *Col.* 3, 9); y que, mediante la unión con Cristo, comunica a todos los actos fuerza irresistible y valor de redención. [F. S.]

BIBL. — L. Pirot, *S. Marc (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 9), París 1946, p. 497 s.; J. Bonsirven, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 325 ss.

ABNER. — v. *David*.

ABRAHAM. — Es el padre de los creyentes, raíz genealógica del pueblo hebraico (*Gén.* 11, 26-27). Según las indicaciones bíblicas (*Gén.* 21, 5; 47, 9; *Ex.* 12, 40; I *Re.* 6, 1), Abraham nació hacia el año 2100 a. de J. C., un milenio antes de la destrucción del templo (a. 968 a. de Cristo). El sincronismo Abraham-Hammurabí, que se deduce de *Gén.* 14, aun identificando a Hammurabí con 'Amrafel, es cosa muy incierta, sea por lo tocante a la identificación, sea por la incertidumbre sobre el tiempo en que vivió Hammurabí (v. *Cronología*).

La familia de Abraham era idólatra (*Jos.* 24, 2). Dios mismo se revela a Abraham para hacerle padre de una nación que deberá conservar la idea y el culto del verdadero Dios, y de la cual vendrá la salvación del género humano. Abraham, con sus tiendas y sus rebaños, habitaba en la región de Ur, consagrada al dios-luna, en la Mesopotamia meridional. El Señor dijo a Abraham: «Salte de tu tierra, de tu parentela... para la tierra que yo te indicaré. Yo te haré un gran pueblo... Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra» (*Gén.* 12, 1 ss.).

«Por Abraham y sus descendientes, que culminan en Jesús, la salvación mesiánica se hará extensiva a todos los pueblos. Así va perpetuándose y precisándose la promesa que Dios hizo a Abraham (*Gén.* 3, 15) y la predicción de Noé a Sem» (A. Vaccari).

El Génesis enlaza a Abraham y a los suyos con los *Arameos* (cf. 11, 28: natural de Ur: 25, 20: Batuel y Labán son llamados arameos de Padán-Aram; 31, 47: a su lengua se la llama aramea). Una tablilla cuneiforme de Puznrisdagan (archivo de Drehem) anterior al 2000 a. de J. C., atestigua ya entonces la presencia de los arameos en Mesopotamia (*Rivista Biblica*, I, [1953], 64 s.).

El nombre de Abraham responde al acádico *A-ba-ra-ma* (abu = padre, ra-ma y ra-am = forma verbal de râmu, «amar», atestiguado como nombre de persona en tiempos de Ur III (2070-1963 a. de J. C.). — N. Schneider, en *Biblica*, 33 (1952), 516-19.

La familia de Abraham abandonó a Ur probablemente durante las revueltas ocurridas a la caída de la III dinastía y se trasladó a Jarán hacia el norte. Aquí fué donde recibió la invitación del Señor, después de muerto su padre. Abraham entra en Canán, la región que Dios le había indicado, a la edad de 75 años, y con él Sara su esposa, Lot su sobrino y todos sus siervos y rebaños (cf. *Gén.* 14, 14). Fija la residencia en las cercanías de Siquem, bajando desde Bétel de norte a sur y cambiando de lugar, según costumbre de los seminómadas. Dondequiera que fija sus tiendas siempre erige un altar para inmolar al verdadero Dios (*Gén.* 12, 4-9).

Forzado por el hambre desciende al fértil Egipto. Dios protege visiblemente a Abraham y a Sara contra la corrupción que allí domina (*Gén.* 12, 10-20) y Abraham vuelve a Canán enriquecido.

Es modelo de religiosidad por la fe y la absoluta obediencia a Dios (*Rom.* 4; *Hebr.* 11, 8 s.). En su benevolencia y amor de la paz, que le mueven a evitar lites entre sus pastores y l de Lot, invita a éste a elegir la región que pr fiera. Lot se dirige hacia Sodoma y Gomorra, sur del mar Muerto: Abraham se asienta en región de Hebrón (*Gén.* 13), junto al encin de Mambre.

Tropas en grandes masas procedentes de Mesopotamia, después de haber saqueado la Transjordania de norte a sur, desbarataron los ejércitos de la Pentápolis (región de Sodoma), y además del botín, se llevaron a Lot con su familia y sus bienes (*Gén.* 14, 1-12). Los monumentos hablan de un rey de Larsa = Ellasar, que vivió en aquellos tiempos y tenía por nombre Warad-Sin, en sumero Eriaku = Arioc. Los dos elementos del nombre de Codorloamer = Kudur y Lagamar aparecen repetidas veces en los nombres propios de las antiguas tradiciones elamitas, por más que el nombre así compuesto no se haya visto nunca aún. Tidaal es idéntico a Tudhalias, nombre que en los monumentos cuneiformes se da a varios reyes de los jattos o jeteos.

Informado Abraham, persigue a la retaguardia con 300 de sus siervos, la sorprende con un hábil ataque y la desbarata, y logra recuperar cuanto se habían llevado los salteadores.

Melquisedec, rey y sacerdote, sale al encuentro del vencedor, llevando a los combatientes pan y vino, que antes ofrece, según costumbre, al Altísimo como sacrificio. Abraham le ofreció el diezmo del botín. También el rey de Sodoma sale al encuentro de Abraham: «Dame las personas (combatientes), la hacienda tómala para ti». Mas Abraham, enteramente desinteresado, le devuelve también los enseres (*Gén.* 14, 13-24). Y el Señor premia su rasgo: «Yo soy tu escudo, tu recompensa será muy grande» (*Gén.* 15, 1).

Pero Sara no tenía la fe de Abraham, y por eso le dió por esposa a Agar, esclava suya, con el fin de tener de ella un hijo que, según el derecho de aquel tiempo (código de Hammurabí, art. 144-46), era considerado como hijo del ama. Así nace Ismael (*Gén.* 16), quien llegará a ser padre de un gran pueblo (los árabes). Mas no es él el elegido de Dios para realizar sus designios salvadores, sino el hijo que nacerá más tarde de la estéril Sara (*Gén.* 21; cf. *Gál.* 4, 22-31; *Rom.* 9, 6-9).

Dígnase el Señor concretar su promesa en un pacto solemne con Abraham (v. *Alianza*), en el cual empeña su santidad y su omnipotencia (*Gén.* 15). Abraham descuartiza una ternera y dos cabritos: pone sus respectivas mitades las unas frente a las otras, y un fuego del cielo consume todo aquello. A semejanza de aque-

llas partes que acababan de ser devoradas por el fuego, los miembros contrayentes del pacto quedan indisolublemente unidos.

Abraham por su parte se compromete al culto del verdadero Dios, y se establece la circuncisión como señal exterior del compromiso, de ese enlace sagrado de Abraham y sus descendientes con el Eterno *(Gén.* 17, 1-14).

Tres ángeles enviados por Dios anuncian a Abraham y a Sara el nacimiento de Isac *(Gén.* 18, 1-15).

El amigo de Dios. El Señor descubre a Abraham la inminente destrucción de Sodoma y de Gomorra, merecida por los graves pecados contra la naturaleza y por la falta absoluta de bienobrar *(Ez.* 16, 49). Dios está dispuesto al perdón, en atención a la plegaria de Abraham, mas la perversidad está completamente generalizada *(Gén.* 18, 16-33). Por consideración al justo Abraham, Dios salva únicamente a Lot y a sus hijas, mientras que toda la comarca, rica en azufre y betún, pasa a ser víctima de una erupción, se incendia, se hunde y queda sumergida bajo las aguas del mar Muerto *(Gén.* 19, 15-19). La mujer de Lot se detiene a lamentar la pérdida de su ajuar, preso de las llamas, y perece alcanzada por las emanaciones del azufre. Su cadáver fué recubriéndose de incrustaciones salinas y quedó como una estatua de sal *(Sab.* 10, 7; *Lc.* 17, 32).

De Mambre pasó Abraham al Negueb; cuando ya tenía 100 años de edad tuvo el esperado hijo, Isac, heredero de las promesas divinas. Unos años después Sara pretendió desentenderse de Ismael, lo que Abraham no aceptó sino tras una insinuación del Señor *(Gén.* 21, 1-21), puesto que aquella exigencia era contraria a las leyes y a las usanzas del tiempo (cf. Código de Hammurabí, art. 170).

Santidad de Abraham. Dios le ordena que le inmole a Isac en un monte que le indicará. Abraham obedece, y dejando en la falda del monte el siervo y el asno, coloca a su inocente hijo encima de la leña. Mas en el momento de levantar el cuchillo para sacrificarlo, un ángel le aprisiona el brazo. Al lado se halla enredado un carnero que servirá para el sacrificio. «Ahora he visto que en verdad temes a Dios, pues por mí no has perdonado a tu hijo, a tu unigénito. En tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos de la tierra» *(Gén.* 22).

Sara murió en Hebrón a los 127 años, y Abraham la sepultó en la caverna de Macpela que a tal fin compró entonces a los hijos de Jet, dueños del lugar. Es éste el primer acto de posesión estable de los hebreos en Canán *(Gén.* 23). Entonces envió a su siervo Eliezer que eligiera una mujer para Isac entre sus parientes de Jarán *(Gén.* 24).

Después de la muerte de Sara, Abraham casó con Cetura, de la que nacieron los padres de varias tribus nómadas y seminómadas que discurrían por el sur de Palestina *(Gén.* 25, 1-6). Murió a los 175 años y lo sepultaron Isac e Ismael junto a Sara en la misma caverna *(Gén.* 25, 7, 11).

El puesto que Abraham ocupa en el Antiguo Testamento es único, como también es única su vocación, su misión. Saltan a la vista su fe en Dios, acompañada de una confianza sin límites, su bondad, la delicadeza de su hospitalidad y su intervención en favor de las ciudades nefandas.

«Padre Abraham». Esta expresión del Evangelio *(Lc.* 1, 73; 3, 8; 13, 16, etc.) se halla exactamente en la línea del Antiguo Testamento. Abraham es el primer padre de la raza, el de Israel *(Gén.* 17, 4 s.; *Ex.* 3, 15; *Jos.* 24, 3; *Is.* 51, 2). Uno de los títulos más caros y preciosos de este pueblo es el poderse llamar «estirpe de Abraham» *(Ex.* 32, 13; 33, 1; *Dt.* 1, 8; *Is.* 41, 8, etc.). Padre de una descendencia religiosa *(Gén.* 12, 2), indefinida (13, 3). Siempre que los profetas aluden a la extensión de la bendición de Yavé al mundo entero *(Jer.* 4, 1; *Zac.* 8, 13; *Sal.* 47, 10) reclaman el puesto central que Abraham tuvo ante tales perspectivas.

Cuando Israel medita sobre su vocación en el mundo, sobre la salvación de que es vehículo y nuncio, a su mente afluye espontáneamente el recuerdo y el nombre de Abraham *(Is.* 51, 2 s.; 63, 16; *Ez.* 33, 24-29; 37, 1-14).

La historia de Abraham toma así un sentido profético: anuncio y prenda de las más admirables manifestaciones del poder de Dios, que obra de idéntico modo siempre que se reproducen idénticas circunstancias humanas (cf. *Is.* 54, 1 ss., donde son evidentes las referencias a *Gén.* 28, 14; 22, 17; 24, 60).

Hombre de Dios o «siervo de Yavé» *(Ex.* 3, 13; *Dt.* 9, 27; *Sal.* 105, 2-42). Abraham recibe el título excepcional de «amigo de Dios» *(Is* 41, 8; I *Par.* 20, 7; *Dan.* 3, 35), y a Yavé se le llama «el Dios de Abraham» *(Gén.* 26, 23; 28, 13, etc.; *Ex.* 3, 15 s., etc.), y esta definición procede muchas veces de la misma boca de Yavé. «Dios de Abraham» particularmente por la alianza sancionada con él (cf. *Mc.* 12, 26; *Mt.* 22, 32).

Abraham en realidad permanece en la historia de la salvación como los cimientos en una construcción.

En el Nuevo Testamento Abraham es el más recordado de los Patriarcas y de los santos del

Antiguo Testamento (cerca de 72 veces), particularmente al demostrar que las promesas que a él se hicieron se realizaban en Cristo y en la Iglesia por él fundada (*Lc.* 1, 55-73; *Mt.* 1, 1; *Lc.* 3, 34; especialmente *Gál.* 3, 16 ss., 29; *Rom.* 4). Su fe es loada en *Heb.* 11, 8-19; *Sant.* 2, 21 ss. Padre de todos los creyentes (*Rom.* 9, 7 ss.; *Gál.* 3, 6-9).

El mismo Jesús reclama para Zaqueo el título de «hijo de Abraham» (*Lc.* 10, 9; 13, 16), tan codiciado por los fariseos (*Mt.* 3, 9; *Lc.* 3, 8; *Jn.* 8, 39); mas declara que la descendencia carnal de nada vale, sino que lo que importa es la imitación de las obras de Abraham (*Jn.* 8, 33-34). Abraham acoge en la eterna bienaventuranza a cuantos practican la justicia, sean judíos o gentiles (*Lc.* 13, 28; 16, 22-30).

De la entrevista de Abraham con Melquisedec (*Gén.* 14, 17-24: Melquisedec bendice a Abraham y éste le entrega los diezmos del botín), San Pablo deduce la superioridad del sacerdocio de Cristo, simbolizado en Melquisedec, sobre el sacerdocio hebraico, ya que los levitas eran descendientes de Abraham (*Heb.* 7). [F. S.]

BIBL. — L. Pirot, en *DBs.* I, col. 8-28; P. Dhormes, en *RB.* 37 (1928), 367-85, 481-511; 40 (1931), 364-74, 503-18; R. de Vaux, en *RB.* 53 (1946), 321-48; J. Starcky - J. Guillet - P. Demann, *Abraham, père des croyants*, en *Cahiers Sioniens*, junio 1951, n. 2. ° D. Yubero, *Presencia secular de Abraham* (CB, 12 [1955], 128 s.); Justo Pérez de Urbel, *Leyendo la Biblia: Abraham y su tiempo*, en *Cons.*, 1954, año 14, 156; Füsler R., *Abraham profeta de Dios*, en CB, 9, 1952, 99 s.

ABRAHAM (Apocalipsis de; Testamento de). v. *Apócrifos.*

ABSALÓN. — v. *David.*

ACOMODACIÓN. — v. *Sentidos bíblicos.*

ACTOS de los Apóstoles. — El libro de los Actos se presenta como continuación del tercer Evangelio (v. *Lucas*) empezando por el prólogo. El estilo y el vocabulario delatan la identidad del autor.

La misma afinidad palmaria de léxico y de ideas que existe entre las Epístolas paulinas y los Actos es una prueba de que el autor de éstos ha tenido que ser, según alusión explícita de los Actos, un compañero del gran Apóstol: la admirable correspondencia entre las diferentes partes y la unidad de la obra reclaman un autor único. Desde los orígenes se han venido atribuyendo los Actos a Lucas, autor del tercer Evangelio: Ireneo, Tertuliano, Clemente Alejandrino, Orígenes, los Prólogos y el fragmento de Muratori, Jerónimo y Eusebio de C sarea lo afirman unánimemente.

Propónese Lucas continuar la historia evangélica armonizándola con la del primitivo desarrollo del cristianismo, primero en el mund judaico y luego en el grecorromano (cf. 1, 8 *¡Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra!*). Por el prólogo y por todo el tenor de escrito puede afirmarse, además, que Lucas te nía presentes principalmente a los cristiano: convertidos del paganismo. También en esto se ve al discípulo de Pablo: el cristianismo está abierto a todas las almas de buena voluntad.

El libro está escrito poco antes de haber sido libertado el Apóstol de su primer encarcelamiento en Roma (63 d. de J. C.). En Roma, pues, vieron los Actos la luz. Así lo ha demostrado A. Harnack en su célebre libro: *El médico Lucas*, valiéndose únicamente de los criterios internos.

Es un hecho que la primera fuente de Lucas es su experiencia personal. Así se explica fácilmente lo bien que conoce cuanto se refiere a la cristiandad de Antioquía de Siria, su ciudad natal (cf. 11, 19-30; 13, 1 ss.). De los hechos expuestos en la segunda parte frecuentemente fué testigo ocular como compañero de Pablo (16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-18; 27, 1-28, 16). No es improbable que Lucas haya utilizado algún «diario» suyo para lo que se refiere a los últimos acontecimientos de los Actos. Para los quince primeros capítulos pudo haber utilizado algún documento escrito (15, 23-29), especialmente en los pasajes en que se manifiesta un lenguaje más semítico que griego. En muchos casos — si no en todos — es muy difícil discernir el documento escrito de la parte transmitida oralmente. Pero siempre es cierto que Lucas estuvo en contacto con muchísimos protagonistas de la Historia de la Iglesia primitiva, como Pedro, Santiago, Juan, Pablo, etc.; con el diácono Felipe (12, 8-14) y otros cristianos de Jerusalén, de Cesarea y de Roma.

Todo eso nos ofrece garantías de excepcional valor histórico en favor de los Actos. Dondequiera que sea posible la comprobación de los datos y de los monumentos de la historia profana, el resultado es altamente favorable a los Actos. Que se trate de Chipre o de Filipos, de Tesalónica o de Corinto, de Efeso o de Malta, Lucas está perfectamente al corriente de las condiciones religiosas, políticas o sociales locales. Es una exactitud que desciende hasta los límites geográficos para indicar las diferentes partes del imperio y las diversas autoridades romanas colocadas al frente de ellas. Por otra

parte, las epístolas de San Pablo dan a los Actos un admirable testimonio de verdad y exactitud, ya que ellas no figuran entre las fuentes empleadas por Lucas, como unánimemente se reconoce. «Es admirable la frecuencia de hechos comunes y la armonía general que se comprueba entre las epístolas paulinas y los Actos. Es tal esa armonía, que sin violencia ni esfuerzo alguno pueden las epístolas de San Pablo, escritas en tiempos y en lugares tan diversos, ser encuadradas en el marco histórico bosquejado por el autor de los Actos» (A. Sabatier).

En cuanto a los discursos mismos contenidos en los Actos, debe tenerse en cuenta que se trata de datos tomados por Lucas, y es natural que haya dejado en ellos la impronta personal de su estilo; y como cierto número de ellos ha sido traducido del arameo, no hay motivo para negar su autenticidad sustancial. Un docto alemán, Nösgen, ha parangonado cuidadosamente el lenguaje que San Lucas atribuye a San Pedro y a San Pablo en los Actos con las epístolas de los mismos apóstoles y ha puesto en evidencia la semejanza entre las expresiones y sus características, lo cual constituye una honrosa recomendación de la probidad histórica del hagiógrafo (Renié).

La importancia de los Actos es notabilísima por sus enseñanzas doctrinales. Los Actos demuestran que «el cristianismo primitivo tenía un carácter dogmático; que desde su origen los principales dogmas cristianos formaban parte del depósito de la fe; que el cristianismo de la fe se identifica con el cristianismo de la historia; que la jerarquía, en sus líneas esenciales, se remonta a los apóstoles y por ellos a Jesús; y, en fin, que la Iglesia ha estado siempre en posesión de una forma social» (Brassac-Renié).

Se ha dicho muchas veces que los Actos son el evangelio del Espíritu Santo (cf. Crisóstomo, *Hom.* 1, 5; PG 60, 21). En realidad dan fe de cómo obró el divino Espíritu en la Iglesia primitiva, dirigiendo a los Apóstoles en su cometido misionero.

Todo eso aparece con evidencia por el simple esquema del libro.

Los Actos suelen dividirse en dos partes, precedidas de una *introducción* general (c. 1): la *primera* (cc. 2-12) habla de la fundación de la Iglesia y de sus comienzos en Palestina y alrededores («Actos de Pedro»); la *segunda* (cc. 13-18) narra la difusión de la Iglesia entre los gentiles («Actos de Pablo»).

Introducción (c. 1). Continuación del evangelio (1, 1 ss.); ascensión de Jesús, después de la solemne promesa de enviar el Espíritu Santo (1, 4-12); elección de Matías (1, 12-26).

1. *Fundación de la Iglesia y sus comienzos en Palestina* (cc. 2-12).

a) En Judea (2-8, 3). *Fundación de la Iglesia:* En el día de *Pentecostés* (v.) el Espíritu Santo desciende sobre los Apóstoles, que comienzan a hablar diversas lenguas con admiración de cuantos se encuentran en Jerusalén (2, 1-13). Pedro les demuestra que el Mesías ya ha venido y que es Jesús (2, 14-26). A consecuencia de sus palabras se convierten unos tres mil y reciben el bautismo; todos los creyentes se convierten en un solo corazón y ponen espontáneamente en común todos sus bienes (2, 37-47).

Progreso de la Iglesia en Jerusalén: Al subir Pedro con Juan al templo sana a un tullido, luego habla al pueblo, y demuestra la divinidad de Jesucristo y exhorta a la penitencia (c. 3). Detenidos y presentados ante el Sanedrín, Pedro proclama la resurrección de Cristo y reivindica el derecho de predicar el Evangelio; la comunidad cristiana da gracias por ello al Señor, y el Espíritu Santo se manifiesta en su seno (4, 1-31). La comunidad de Jerusalén se halla en una situación excelente, pues en ella reina la caridad: Ananías y Safira reciben un castigo ejemplar por haber intentado engañar a San Pedro (5, 1-11).

Persecución de la Iglesia por parte de los judíos: Detenidos los Apóstoles y amenazados por el Sanedrín, por intervención de Gamaliel son puestos en libertad, pero no sin antes haber sufrido la pena de la flagelación (5, 12-42). Esteban, el más insigne de los siete diáconos elegidos por los Apóstoles, es apedreado y muere rogando por sus asesinos (6-7). Como la persecución se recrudece, los fieles se dispersan por toda Palestina y esparcen por todo el territorio la semilla del Evangelio (8, 1-3).

b) En Palestina y contornos (8, 4-12, 25). *En Samaria:* Los samaritanos son evangelizados por el diácono Felipe, reciben el bautismo y luego el Espíritu Santo mediante la imposición de las manos de Pedro y de Juan, entre quienes aparece el mago Simón (8, 4-25). El mismo Felipe convierte y bautiza al ministro de la reina de Etiopía (8, 26-40).

Conversión de San Pablo (v.): Aparición de Jesús; intervención de Ananías; predicación en Damasco; huída, visita a Pedro en Jerusalén y luego a Tarso (9).

La Iglesia pasa a los gentiles: En una jira de inspección a las nacientes comunidades cristianas el Príncipe de los Apóstoles realiza dos milagros: En Lida sana al paralítico Eneas (9, 31-35) y en Joppe resucita a Tabita (9, 36-43). Mientras Dios escucha las oraciones del centu-

rión Cornelio y le invita por medio de una visión, a que reciba el bautismo de manos de Pedro (10, 1-8), a éste, mediante la visión del «lienzo» simbólico, le comunica la orden de que admita también a los gentiles en la Iglesia de Cristo (10, 9-16). En Cesarea instruye a Cornelio y a toda su familia en su propia casa, y después de que les ha sido infundido el Espíritu Santo, trata de que sean bautizados (10, 17-40). Al regresar Pedro a Jerusalén debe justificar su extraña conducta ante los hermanos judíos, quienes glorifican a Dios por haber llamado también a los paganos a la salvación (11, 1-18).

En Antioquía se constituye la primera Iglesia de los gentiles, convertidos por los que se habían dispersado a causa de la persecución. Allá mandan de Jerusalén a Bernabé, quien al comprobar la gracia de Dios, se va a Tarso en busca de Pablo. Con ocasión de este relato se dice que en Antioquía fué donde se empezó a dar a los creyentes el nombre de «cristianos». Llega también allí el profeta Agabo, que anuncia la aproximación de una carestía, por lo que se hace una colecta en favor de los hermanos de Judea (11, 19-30).

Persecución de Herodes Agripa: El rey manda dar muerte a Santiago el Mayor y encarcelar a Pedro (12, 1-4), quien durante la noche es puesto en libertad por un ángel y se va de Jerusalén para siempre (12, 5-19). Herodes muere comido por los gusanos, herido por la mano de Dios durante un recibimiento diplomático (12, 20-25).

2. *Difusión de la Iglesia entre los gentiles* (cc. 13-28).

a) Fatigas y viajes de Pablo (13-21, 26). *Primer viaje apostólico:* Por orden del Espíritu Santo, Saulo y Bernabé reciben la consagración episcopal en Antioquía (de Siria) y se van a cumplir con su primera misión (13, 1-3). En Seleucia zarpan con rumbo a Chipre (13, 4-12), de donde pasan a Panfilia (13, 13-52), luego a Licaonia: Iconio, Listra, Derbe (14, 1-21), y siguiendo el mismo itinerario, a la inversa, se embarcan en Atalia y regresan a Antioquía (14, 21-28).

Sigue a esto el *Concilio* (v.) *de Jerusalén* (15, 1-35).

Segundo viaje apostólico: Habiéndose separado Pablo de Bernabé, Pablo recorre Siria y Cilicia en unión de Silas (15, 36-41), vuelve por Licaonia (Derbe y Listra, donde se asocia a Timoteo), cruza Frigia, Galacia, Misia y, guiado por una visión, se embarca en Tróade con dirección a Macedonia (16, 1-10), donde evangeliza a Filipos, Tesalónica, Berea (16, 11-17, 15; v. *Tesalonicenses).* Huyendo de la persecución de los judíos pasa a Acaya (Atenas, Corinto) 17, 16-18, 17. De aquí se va con los cónyuge Aquila y Priscila, se detiene brevemente en Éfeso y va directamente a desembarcar en e puerto de Cesarea en Palestina con el fin de llegarse hasta Jerusalén, para regresar después a Antioquía (18, 18-22).

Tercer viaje apostólico: Tras un breve intervalo, Pablo emprende nuevamente el viaje a Galacia y a Frigia, mientras que un tal Apolo sigue haciendo mucho bien entre los fieles de Éfeso y de Corinto con su elocuencia (18, 23-28). Se va directamente a Corinto, y llegado allí bautiza a algunos discípulos de Juan Bautista, enseña en la sinagoga y luego en la escuela de Tirano, obrando muchos milagros y curaciones de posesos (19, 1-12). Los hijos del sacerdote Esceva intentan remedar los exorcismos de Pablo, pero son maltratados por un poseso, con lo que los efesinos se ven sobrecogidos de un gran temor y reúnen a los pies de Pablo todos sus libros de magia para hacer con ellos una gran hoguera (19, 13-22). En ese mismo tiempo tuvo también lugar el revuelo de los orfebres de Diana que San Lucas describe con vivos colores y fina ironía. De aquí se va Pablo a Macedonia y a Grecia, donde se detiene tres meses (19, 23-20, 32). Viéndose forzado a regresar, atraviesa nuevamente Macedonia, hace una escapada a Filipos y pasa a Tróade; aquí resucita al joven Eutico, muerto de una caída desde un tercer piso (20, 3b-12) mientras se estaba celebrando la sagrada *Eucaristía* (v.), y se detiene en Mileto, adonde manda que vayan los ancianos de Éfeso para darles el último adiós (20, 13-38). Reanudada la navegación pasa por Cos, Rodas y Pátara, toca a Tiro, Tolemaida y Cesarea. No obstante la predicción de su encarcelamiento, sube a Jerusalén, presto a morir «por el nombre del Señor Jesús» (21, 1-16).

b) Doble encarcelamiento de Pablo, en Cesarea y en Roma (21, 17-28, 31). *Detención en Jerusalén:* Después de haber sido acogido por el obispo Santiago y por los hermanos de Jerusalén, Pablo entra en el templo para cumplir un voto, pero aquí le asaltan los judíos del Asia, y, en vista del motín popular, le detiene el tribuno romano (c. 21). Después de haber comparecido ante el Sanedrín, es trasladado a Cesarea (22-23). Aquí permanece preso durante dos años, víctima de la venalidad del gobernador Félix (24). Durante el mando de Festo, Pablo apela a Roma, adonde es enviado (25-26).

Viaje a Roma: Juntamente con otros presos Pablo se da al mar en Cesarea y, pasando por Sidón (Fenicia) y Mira (Licia), llega a Puerto Bueno (Creta). Reanudada la navegación, no

obstante los pronósticos desfavorables, se desencadena una furiosa tempestad que desconcierta a la nave y empuja a la tripulación hacia las costas de Malta (c. 27). Aquí los islcños acogen a Pablo y demás náufragos con delicada humanidad, sale incólume de la mordedura de una víbora, sana al padre del jefe de la isla y a otras personas (28, 1-10). Después de tres meses de permanencia en la isla, parte para Siracusa, Regio, Pozzuoli, y en Tres Tabernas se encuentra con los primeros hermanos de Roma (28, 11, 15). Estando preso en Roma explica a los judíos la causa de su presencia en la capital y les anuncia el Evangelio de Cristo. Pero una vez comprobada la ceguera de éstos, jamás desmentida, predica el Reino de Dios a los paganos durante dos años enteros (28, 16-31).

El texto de los Actos ha llegado a nosotros en tres recensiones:

a) «Oriental», cuyos principales testimonios están representados en los códices Sinaítico, Vaticano, Alejandrino y otros importantes. También la Vulgata de San Jerónimo, que data del 383, la versión siríaca «filoxeniense», la copta, boárica y menfítica, siguen a este texto, así como también antiguos escritores eclesiásticos, como Clemente de Alejandría, Orígenes y todos los Padres del siglo IV en adelante.

b) «Occidental», representada en el códice de Beza, en el Palimpsesto de Fleury del siglo V-VI, en la versión filoxeniense, retocada por Tomás de Heraclea en 616, en las antiguas versiones latinas y también en Ireneo, Cipriano y Agustín.

c) «Mixta», representada en el códice E «Laudianus», grecolatino del s. VI-VII, en el «Gigas» del s. XIII, del minúsculo 137 y, en forma fragmentaria, en el códice de Bobbio del s. V-VI, y en el Parisino del s. XIII de la Bibl. Nacional 321. Hállase en Lucifer de Cagliari y en Beda, especialmente en las *Retractationes in Act. Ap.*

No merece ser considerada la forma mixta, que manifiesta una evidente tendencia a la armonización. De las formas que se conservan, la occidental está caracterizada por numerosas adiciones, por algunas omisiones y por su forma, a veces perifrástica. Los críticos prefieren el texto oriental, que resulta más recomendable, sea por la crítica interna del texto, sea por el valor y el número de los códices que lo representan: tiene en su favor todos los caracteres de la prioridad y de la genuinidad, pese a la gran difusión y antigüedad del texto occidental. Este contiene detalles curiosos y pintorescos, y no menos verídicos. Prat da como posible el que este texto occidental tuviera su origen entre los mismos amigos de Pablo, de Lucas y de los protagonistas de los Actos: para éstos había una tentación muy fuerte de añadir al texto de Lucas alguna noticia y de precisar algún pormenor considerado importante para evitar que cayeran en el olvido. [G. T.]

BIBL. — Boudou, *Actes des Apôtres (Verbum Salutis)*, París 1933; J. Renié, *Actes des Apôtres (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 11), ibíd. 1949. ª Jaubert, *Los hechos apostólicos y la fecha de los Evangelios* (CB, III), p. 22, 1946; Peinador, *Los Apóstoles como testigos de Jesús, según el libro de los Hechos* (IC, 764 s.), 1944.

ADÁN. — Del acadio udmu (Epos de Gilgameš, II, 112) = familia, estirpe: nombre común acertadamente adaptado al primer padre del género humano, como nombre propio suyo.

En *Gén.* 1, 26-30 se describe la *creación* del hombre y de la primera pareja humana.

«Dios creó (bārā') al hombre a su perfectísima imagen. A semejanza de Dios, que es purísimo espíritu, el hombre está dotado de entendimiento y de voluntad. Lo creó macho y hembra», y lo antepuso a todo lo creado. En *Gén.* 2, 7.18.21-24 se describe el modo de esa creación. Para la creación de todos los otros seres, Dios impera: «Produzca la tierra seres animados»; para sacar de la nada al primer hombre interviene de un modo especial. Plasma su cuerpo «del polvo de la tierra» y para ese cuerpo crea un alma y se la infunde directamente: «le inspiró en el rostro aliento de vida, y fué así el hombre ser animado» (v. 7). Mediante la infusión del alma espiritual en el cuerpo material el hombre comienza a existir. «Un hombre no puede vivir solo en el mundo: necesita ayuda y compañía (v. 18). Para tal efecto Dios crea a la mujer, compañera indivisible y como complemento del hombre» (A. Vaccari). El *Génesis* pone de manifiesto la absoluta superioridad de la naturaleza humana sobre todos los otros seres creados (2, 19 s.). Adán expresa su dominio sobre ellos imponiéndoles un nombre: acto de inteligencia y ejercicio de poder supremo. Dios forma el cuerpo de Eva (hawāh = vida, como madre de todos los vivientes: *Gén.* 3, 20), arrancando algo del lado (sēlā', siempre igual a «lado») o costado de Adán dormido, e infundiéndole el alma. Adán reconoce en la mujer a un ser de su misma naturaleza y de su misma hechura («Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne»).

Mediante las palabras inspiradas a Adán, «el hombre y la mujer formarán así como una persona, un solo cuerpo», Dios consagra el matrimonio, su primitiva unidad (monogamia) y su indisolubilidad (cf. *Mt.* 19, 4 ss., 9).

No cabe dudar de que el alma humana haya

sido creada de la nada. Mas acerca de la formación del cuerpo ¿es posible alejarse del sentido obvio del *Génesis?* Es notorio que la narración bíblica presenta antropomorfismos (Dios que forma a Adán del polvo de la tierra). Los mismos Padres lo han acusado, mas todos han mantenido la intervención directa y particular de Dios, incluso en la formación del cuerpo humano sacado de materia orgánica (Card. E. Ruffini, *La teoria dell'evoluzione).* En realidad el antropomorfismo es una metáfora y expresa algo que se deduce de los términos empleados. Cuando, por ejemplo, la Biblia habla del brazo de Dios, todos entendemos que se trata de su omnipotencia. Aquí el antropomorfismo no significa nada, si se excluye la intervención especial y directa de Dios en la formación del cuerpo con materia inorgánica. Idénticas observaciones caben para la formación particular y directa del cuerpo de Eva con algo sacado del costado de Adán. Con razón, pues, el Concilio de Colonia (1860), aprobado por la Santa Sede, condenó la opinión de cuantos suponen que el cuerpo de Adán siguió una evolución natural hasta llegar a ser apto para que le fuera infundida el alma.

Y la Comisión Bíblica sancionaba en 30 de junio de 1909 (*EB*, n. 338): «No puede ponerse en duda el sentido literal histórico en los tres primeros capítulos del *Génesis* siempre que se trate de los hechos que atañen a los fundamentos de la religión cristiana, entre los cuales... la creación particular del hombre y la formación de la primera mujer sacada del primer hombre». Al expresarse así condenaba la evolución mitigada que en aquel entonces había sido adoptada por algunos autores católicos (S. G. Mivart [1871], M. D. Leroy [1891], Zahm [1896]). Semejante tesis había sido ya considerada por el Santo Oficio como insostenible (cf. Ceuppens, p. 172 s.).

La cuestión ha sido propuesta nuevamente, si bien bajo una forma diferente. En cuanto a evolución natural, es la misma; mas se admite que Dios haya intervenido en el feto adaptándolo — con una pequeñísima intervención sensible — hasta capacitarlo para recibir el alma humana (V. Marcozzi, P. Leonardi; *SC*, 76 [1948] 270 ss.; 77 [1949] 17-45; 79 [1951] 121-60.201-22).

¿Puede conciliarse semejante hipótesis con el texto bíblico? El P. Ceuppens *(De historia primaeva.* Roma, 1934, pp. 130-33) así lo cree; y del mismo parecer es L. Pirot *(DBs,* I, col. 94 s.). Ambos traducen *Gén.* 2, 7: «Dios formó al hombre del polvo de la tierra y le infundió el soplo de vida y así se hizo el hombre una *persona* viviente». El efecto de la infusión alma espiritual no sería ya el comenzar a vi («ser animado», como se ha traducido anteri mente), sino «hacerse una persona human «Polvo de la tierra», elemento material empl do por Dios, equivaldría a «¡un animal crea primero del polvo!»

Mas el hebreo nefés hajjah siempre se empl en el *Gén.* 1, 21-24; 2, 19; 9, 10.12.15 signi cando «ser viviente» aplicado a los mism animales, y siempre para significar el princip de la existencia, el paso del no ser al ser. Tod los diccionarios hebreos lo reconocen. El mi mo tenor de la narración no deja lugar a duda Es completamente absurdo atribuir una sutile filosófica y una expresión amañada y tan velad a Moisés, que no pensaba, ni de lejos, que hombre hubiera tenido su origen del mon cuando hablaba del hombre formado «del po vo de la tierra». No existe motivo alguno par alejarse del sentido natural de *Gén.* 1, 26 s. 2, 7. Dios creó el cuerpo de Adán de materi inorgánica. Cómo sería en concreto tal crea ción, el texto no lo dice. La Iglesia deja liber tad para la investigación científica y para l discusión, en esta última forma (cf. *AAS*, [1941] 506; A. Bea, en *Biblica*, 25 [1944], 77 ss.), reservándose el derecho de pronunciarse, si llegara a darse el caso, ya que no se trata de cuestión teológica, sino de un hecho enlazado con las verdades fundamentales de la fe. La Iglesia misma ha declarado que la respuesta de la Comisión Bíblica tiene aún hoy el mismo valor, así por lo que se refiere a la «creación particular del hombre», como a la «formación de la primera mujer sacada del primer hombre» (Encícl. *Humani Generis*, en *AAS*, 42 [1950], 561-78; cf. *EB*, n. 616).

Científicamente la evolución sigue siendo una pura hipótesis objeto de estudio y de investigación (cf. Lecomte de Nouy; el Prof. Cotronei, *Trattato de Zoologia e Biologia*, Roma, 1949). Las modernas investigaciones sobre el hombre fósil son una condenación del esquema que sostenían los evolucionistas (cf. S. Sergi, en Biasutti, *Razze e popoli della terra*, Torino, 1941, p. 127 ss.): mono, sinántropo (en el pleistoceno inferior); Hombre de L. N. (en el pleistoceno medio); Homo sapiens (en el pleistoceno superior, o más reciente), enlazado con las actuales razas humanas.

Hanse hallado restos de hombres, tipo Sapiens, anteriores al Neandertal, en Swanscombe en Inglaterra, en Keilor (Melbourne) en Australia, en Crimea, en el Africa Oriental (Canam Olirgesailie), Olmo, Quinzano, en Italia, y recientemente (1947) en Fontéchevade en Fran-

cia. Y eso sin hablar del Homo sapiens de Piltdown en Inglaterra (1912) que con Canam es probablemente el fósil humano más antiguo de cuantos se han descubierto, con lo cual se fortalece la hipótesis de una transformación regresiva de la especie humana (E. Ruffini, *Osservatore Romano*, 3 de junio de 1950).

El texto sagrado enseña claramente el monogenismo: toda la especie humana desciende de Adán y Eva *(Gén.* 2, 7-30; 4, 20). Con tal hecho va enlazada la verdad revelada del pecado original *(Gén.* 3; *Rom.* 5, 12-21), como lo recuerda expresamente la Encíclica *Humani Generis* (M. Flick, en *Gregorianum*, 28 [1947], 555-63; F. Ceuppens, en *Angelicum*, 24 [1947], 20-32). El poligenismo es contrario a la fe.

Dones sobrenaturales. No se limitó Dios a hacer del hombre el ser más perfecto del mundo, sino que quiso colmarle de beneficios y dones especiales enteramente superiores a su naturaleza. Colocó a Adán en un amenísimo vergel o jardín, que se describe con una imagen de los jardines orientales, para que lo cultivase, lo que sería para él una ocupación placentera. Allí transcurriría su vida feliz e inmortal en una fácil amistad con Dios (cf. *Gén.* 2, 17; 3, 3-19), sin experimentar dolor ni temor alguno *(Gén.* 2; v. *Paraíso Terrenal).*

Con tal fin creó un árbol que con su fruto conservase la vida del hombre y renovase sus energías y sus fuerzas vitales. La inocencia, efecto de la amistad con Dios, era la resultante del perfecto orden que reinaba en el hombre, *inmune de la concupiscencia:* «Estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, sin avergonzarse de ello» *(Gén.* 2, 25). El pudor, reacción y defensa contra la concupiscencia, surgirá con el pecado. «Son como niños que no han experimentado la concupiscencia; y, con todo, no son niños, pues Adán y su mujer están dotados de una inteligencia tan segura» (M. J. Lagrange, en *RB*, 1897, p. 350).

El pecado. Dios exige de Adán un acto de obediencia y de sumisión. Le ha dado la libertad precisamente para que coopere a la propia salvación mereciéndola. El mandato está expresado y concretado en esta forma: «Dios prohibió a Adán, bajo pena de perder la inmortalidad, que comiera del árbol de la ciencia del bien y del mal» *(Gén.* 2, 17), que fué así llamado a causa de los efectos producidos por la desobediencia.

Es un mandato de Dios «encaminado a hacer reconocer al hombre que no es posesor y dueño absoluto, sino dependiente de Dios, incluso en cuanto al uso de los bienes que le han sido concedidos». Por lo mismo aun cuando la materia de la prohibición tenía un valor insignificante, atendiendo al fin que Dios se proponía, el precepto era gravísimo, según lo demuestra la pena con él relacionada (A. Bea). Sobre este punto no cabe la menor duda.

¿Es aceptable apartarse del sentido propio y sostener que el árbol y su fruto no son más que una representación plástica y popular del verdadero precepto dado por Dios? Nada se opone a una exégesis semejante, que también es literal; pero no está demostrada. Actualmente desconocemos cuál sería exactamente el precepto dado por Dios y violado por nuestros primeros padres. La explicación según la cual aquel pecado habría sido de orden sexual, que con diferentes matices de vez en cuando ha salido a relucir a través de los siglos y nuevamente ha sido puesto de actualidad: Filocristiano, 1920 (cf. *Biblica*, 2 [1921], 481 s.); J. Coppens (cf. F. Asensio, en *Gregorianum*, 31 [1950]; *EstB*, 9 [1950], 174-91); aun tomada según la única forma compatible con el contexto, cual sería la simple prohibición del uso del matrimonio hasta haber recibido una orden divina (P. Marhofer, en *Theologie und Glaube*, 28 [1936], 133-62; cf. J. Miklik, en *Biblica*, 20 [1939], 387-96), en el mejor de los casos no pasa de mera posibilidad.

Dados los dones sobrenaturales que aseguraban el perfecto orden interno, una mala sugestión sólo puede provenir del exterior. El demonio empuja al hombre a la desobediencia excitando la curiosidad y ese sentimiento de reacción que cualquier prohibición provoca en la voluntad *(Rom.* 7, 7-13). «No moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis, como Dios, conocedores del bien y del mal» *(Gén.* 1-5). Adán y Eva estaban dotados de una perfecta inteligencia y de una ciencia recibida directamente de Dios. Faltábales la triste experiencia (conocimiento experimental) del mal. Tal fué el funesto «conocimiento del bien y del mal» que alcanzaron desobedeciendo al precepto divino. «Abriéronse los ojos de ambos y vieron que estaban desnudos *(Gén.* 3, 6 s.). Sienten en sus miembros movimientos y apetitos contrarios a la razón y tratan de esconderlos.

El castigo. Estaban habituados a conversar familiarmente con Dios, a confiarse a él como a Padre, y ahora en cambio tiemblan y procuran ocultarse a su mirada. «Oyeron a Yavé Dios, que se paseaba por el jardín al fresco del día; y se escondieron de Yavé Dios Adán y su mujer en medio de la arboleda del jardín» (3, 8; U. Cassuto, *La questione della Genesi*, Firenze, 1934, p. 94 ss.).

Dios interviene y castiga *(Gén.* 3, 9-19). «Esta escena judicial es admirable por su contenido psicológico y moral. El interrogatorio procede por orden de responsabilidad: el hombre, la mujer, la serpiente. No pudiendo negar, los acusados se culpan mutuamente. La sentencia de la pena es pronunciada según el orden seguido en la ejecución del pecado: serpiente, mujer, hombre» (A. Vaccari).

El hombre sentirá el peso del trabajo, la mujer los dolores de la maternidad y la sumisión al hombre. Les atormentará el pensamiento de la muerte con el desmoronamiento del cuerpo. Arrojados del Paraíso iniciarán la dolorosa historia de las humanas desventuras. «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo» *(Sab.* 2, 24).

Así como un general que se rebela contra su rey es desheredado y pierde títulos y dignidades para sí y para sus descendientes, así Adán al pecar perdió todos los dones recibidos. Transmitirá a sus hijos, a toda la humanidad, la vida física íntegra, perfecta en su naturaleza, pero desprovista de la gracia y de los dones sobrenaturales. Más aún; a causa de las malas inclinaciones, los pecados irán en aumento (v. *Pecado original).*

Pero que no se alegre por eso el demonio. También él será humillado y confundido. Dios en su bondad anuncia solemnemente a Adán la completa victoria que, mediante el Redentor, reportará el género humano sobre el malvado tentador *(Gén.* 3, 14 s.; v. *Protoevangelio).*

Los ángeles ejecutan la divina condenación pronunciada contra Adán y Eva. Teniendo en la mano una espada, vibrante como el rayo, arrojan al hombre del Paraíso perdido. Adán aceptó la pena con humilde penitencia *(Sab.* 10, 2), y alentado con la promesa de la victoria, dió a su mujer el nombre de Eva, esto es vida, pues será «madre de todos los vivientes» *(Gén.* 3, 20). Entre los hechos históricos afirmados en los tres primeros capítulos del *Génesis,* enlazados con las verdades reveladas, la Comisión Bíblica (v. arriba) enumera estos otros: la unidad del género humano; la felicidad original de los primeros padres en estado de justicia, integridad e inmortalidad; el precepto dado por Dios al hombre para probar su obediencia; la transgresión de ese precepto por instigación del demonio bajo la forma de serpiente; pena consiguiente y promesa del Redentor.

Estas verdades aparecen de nuevo confirmadas en los otros libros así del Antiguo como del Nuevo Testamento:

Gén. 2, 7 = *Tob.* 8, 8; *Job* 10; 8-11; *Eclo.* 17, 1; I *Cor.* 15, 45 ss.

Gén. 2, 20-23 = I *Tim.* 2, 13; I *Cor.* 11, 7-12; *Ef.* 5, 28 ss.

Gén. 3, 1-5 = *Sab.* 2, 23 s.; *Jn.* 8, 14; *Ap.* 12, 9; 20, 2.

Gén. 3, 3-19 = *Rom.* 5, 12-14; I *Cor.* 15, 21 s.

Gén. 3, 1-6 = II *Cor.* 11, 3; I *Tim.* 2, 14.

Gén. 3, 19 = *Job* 34, 15; *Eclo.* 17, 1; 33, 10.

Gén. 2, 24 = *Mt.* 19, 4 ss.; *Mc.* 10, 6 ss.; *Ef.* 5, 28-31; I *Cor.* 6, 16 (A. Bea).

Y no existen motivos para apartarse del sentido literal, aun teniendo en cuenta la índole popular de la narración. En la literatura babilónica no aparece alusión alguna a la formación de la mujer, al estado de felicidad de Adán y Eva, a su pecado, ni la explicación del dolor, de la miseria y de la muerte. En cambio se conocen tradiciones de muchos pueblos, tanto primitivos como progresistas, de religiones muy distintas entre sí y de cultura muy diferente, que presentan ideas afines a la narración bíblica de la creación y de la caída de los primeros padres. Semejantes tradiciones no pueden explicarse si no se consideran como vestigios de aquella tradición primitiva que por especial cuidado y providencia de Dios se conservó pura e intacta entre los Patriarcas y luego quedó fija con Moisés (A. Bea).

San Pablo llama a Adán «tipo» de Cristo *(Rom.* 5, 14-21); y a Cristo «el Adán futuro» o «el segundo Adán». Trátase en realidad de un auténtico paralelismo antitético: la primera creación y el orden de la resurrección; la primera creación y la nueva: el orden sobrenatural de la gracia.

Adán es principio único y transmisor de la vida física o natural destinada a la muerte: Jesucristo principio y dador único de la vida sobrenatural y de la inmortalidad, incluso para el cuerpo resucitado (I *Cor.* 15, 21 s., 44-49). La desobediencia de Adán y la obediencia de Cristo: por un lado la muerte y el pecado; por otro justicia y vida.

Con este paralelo el Apóstol ilustra la extensión y la eficacia de la Redención de Jesucristo. Toda la humanidad estaba sometida al pecado y a la muerte que son su herencia como solidaria que es del único Adán; y esa solidaridad es necesaria, pues se funda en la participación de la naturaleza.

Cristo es la única fuente, realmente eficaz y poderosa, de justicia y de vida, para toda la humanidad que es solidaria con él; y ésta solidaridad actúa en favor de todos los hombres que no la rechazan *(Rom.* 5, 12-21). [F. S.]

BIBL. — A. Bea, *De Pentateucho,* 2.ª ed., Roma 1933, pp. 147-67; F. Ceuppens, *Quaestiones selectae*

ex historia primaeva, 2.ª ed., Turín-Roma 1948, páginas 85-242; P. HEINISCH, *Problemi di Storia primordiale biblica*, Brescia 1950, p. 51-118; Id., *Teologia del Vecchio Testamento (La S. Bibbia, S. Garofalo)*, Torino 1950, pp. 175-90; V. JACONO, *Le Epistole di s. Paolo* (ibíd), 1951, pp. 139-43. 390 s. 398 s.; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Paul*, París 1951, pp. 176-87; G. BONSERVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 109-12; F. SPADAFORA, *Temi d'esegesi*. Rovigo 1953, pp. 45-169.

ADIVINACIÓN. — v. *Religión popular.*

ADONAI. — v. *Dios.*

ADONÍAS. — v. *Salomón.*

ADONIS (Tammuz). — Héroe mítico, numen y símbolo de la vegetación anual que crece y muere. El término semita ('adon = señor) revela su origen.

Los poemas babilónicos festejan a Tammuz (= el sumero Dumuzi), joven pastor, esposo de Ištar, muerto o asesinado en la flor de la edad. La diosa desciende a los infiernos para traerlo de nuevo a la vida. El célebre poema *El descendimiento de Ištar a los Infiernos* era leído en la fiesta dedicada a la muerte del héroe (2 de junio, o sea el cuarto mes, precisamente el llamado Tammuz) cuando el espíritu de la vegetación parecía muerto, después de la siega.

Este culto pasó de Babilonia a Siria, donde a Ištar-Tammuz corresponde Astarte (o Baalath)-Esmun (Adon); y por Siria entró ya en el siglo VI-VII a. de J. C. en Grecia: Afrodita-Adonis. En el mito griego (Paniasis, s. V a. de J. C.; cf. Ovidio, *Met.*, 10) Adonis es hijo de Mirra, princesa que se volvió árbol. Por su extraordinaria belleza se lo disputaron entre Afrodita (Venus) y Perséfone, diosa de los infiernos. Pasa con ésta un tercio del año bajo la tierra, mientras se preparan las mieses, y el resto con Afrodita. Herido por un jabalí en las selvas del Líbano, Adonis muere desangrado, y de su sangre nace la anémone, frágil como el soplo, que convierte en sangre al arroyuelo cercano.

El mito y el culto de Adonis tiene su centro en Biblos, monte cercano al manantial (Afka: hoy Nahr Ibrahim) donde murió Adonis, y cuyas aguas frecuentemente se vuelven rojas a causa del terreno ferruginoso. En Biblos durante los ocho días de la fiesta sembrábanse en pequeños vasos semillas de trigo, de anémone, etc., que rápidamente brotaban y se marchitaban. Eran los «jardines de Adonis», emblemas de la brevedad de la vida, y particularmente de la de Adonis. En Alejandría las adonías duraban tres días (Teócrito, *Idilio* 15).

En el mundo grecorromano (Luciano, *De Dea syria*, 6), en Palestina y en Oriente esas fiestas tenían un carácter exclusivamente funerario; y otro tanto hay que decir de Biblos y Alejandría, por más que en el último día de aquellas adonías se hiciese alusión a la vida celestial de Adonis, lo que tal vez fuera por influencia del mito de Osírides, puesto que los escritores paganos desconocen la idea de resurrección, que aparece relacionada con Adonis en Orígenes (PG 13, 800) y en San Jerónimo (PL 25, 82), en sus comentarios a *Ez.* 8, 14, por la influencia del misterio cristiano. El culto de Adonis, campestre y naturalista, no se eleva a categoría de misterio.

El culto de Tammuz es mencionado en *Ez.* 8, 14: en la puerta septentrional del templo, las mujeres lloran la muerte del héroe. *Is.* 17, 10, habla de los «jardines de Na'aman» (= ἀνεμώνη, sobrenombre de Adonis). En *Zac.* 12, 19, tal vez haya que reconocer una alusión al luto de las adonías. Quedaron naturalmente sin eco las tentativas de relacionar el mito de Adonis con los himnos del siervo de Yavé (cf. J. S. van der Ploeg, *Les chants du serv. de Jahweh*, París 1946, pp. 123.138.168-73) o cón la muerte voluntaria y redentora y la resurrección de Jesucristo (cf. L. de Grandmaison, *J. C.*, II, 3.ª ed., París 1931, pp. 520-24, 531 ss.). [F. S.]

BIBL. — DARENBERG-SAGLIO, *Dict. des antiquités gréco-romaines*, I, 1, pp. 72-75; W. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911; C. VIROLLEAUD, *Légendes de Babylone et de Canaan (L'Orient ancien illustré*, 1), París 1949, pp. 104-20.

ADOPCIÓN. — Es la institución jurídica cuya finalidad es el tránsito de un individuo de un linaje a otro con pleno derecho al nombre y a la herencia. Es conocida en todo el Oriente (tablillas de Nuzu); los babilonios la ordenaron jurídicamente (Cód. de Hammurabi), los griegos consagraron el término υἱοθεσία empleado por San Pablo, mas sólo el derecho romano la sistematizó fundamentalmente (Cód. de Justiniano, VIII, XLVIII; *Inst.* I, XI; *Dig.* I, VII).

Con toda seguridad, la adopción fué conocida en la edad patriarcal (*Gén.* 15, 1 ss.; 21, 10 con 16, 2; 30, 3-6; 30, 9-13; 48, 5.12.16), a través de los contactos del derecho patriarcal con el derecho de Nuzu. La ley de Moisés la desconoce. Y aunque conocida por los hebreos, parece que se la miraba como subversión de la sucesión hereditaria, detalladamente fijada por Moisés (*Núm.* 27, 8-11). Y no era necesaria para remediar la infecundidad del matrimonio, pues era legal y estaba en uso la poligamia (*Lev.* 8, 18; *Dt.* 21, 15). Entre los pueblos polígamos (árabes) la adopción es desconocida. La adop-

ción no puede equipararse al *levirato* (v.), porque es una imitación de la paternidad y supone en el adoptante un acto libre de su voluntad.

Los hebreos admiten una adopción por parte de Dios: el privilegio de Israel es único *(Rom.* 9, 4). Dios, por su bondad, considera a la colectividad israelítica como «hijo primogénito» *(Ex.* 4, 22; *Os.* 11, 1), porque es una especial «propiedad entre todos los pueblos», «reino de sacerdotes» *(Ex.* 19, 5; *I Pe.* 2, 5-9). Cada uno de los israelitas es considerado como término de esta adopción de «hijo» *(Is.* 1, 2; 43, 6; *Dt.* 32, 19; *Os.* 1, 10); y de un modo especial el rey de Jerusalén (II *Sam.* 7, 14; I *Par.* 28, 6). Aparte el carácter preferentemente colectivo, trátase de una denominación puramente extrínseca, metafórica, que indica derecho a la predilección divina ante los otros pueblos.

En el Nuevo Testamento el término υἱοθεσία sólo se halla en San Pablo, que lo tomó del vocabulario jurídico grecorromano de la época helenística *(Rom.* 8, 15; *Gál.* 4, 5; *Ef.* 1, 5). Siempre expresa la adopción divina expuesta en *Jn.* 1, 12: «A cuantos creen en él, el Verbo da poder para venir a ser hijos de Dios».

Es una adopción individual distinta de la divina filiación natural, que pertenece exclusivamente a Cristo, e igualmente distinta de la adopción jurídica humana que es una simple denominación extrínseca, en virtud de la cual no queda transformada la naturaleza del adoptado. Es un término medio entre las dos; pero se acerca más a la filiación divina que a la humana adopción jurídica. El análisis de la adopción neotestamentaria resulta posible partiendo del análisis de la filiación natural humana: *a)* un hijo es engendrado por el padre; *b)* en consecuencia, participa de la misma naturaleza; *c)* entra a formar parte de la familia del padre; *d)* se convierte en heredero natural a la muerte de éste.

a) Los justos son engendrados por Dios: *Jn.* 1, 13; *Sant.* 1, 18; *Jn.* 3, 5; I *Jn.* 3, 9; 5, 18; *Tit.* 3, 5; I *Pe.* 1, 3, 23. Habiendo sido engendrados por Dios mediante el Bautismo, «lavatorio de regeneración», son Hijos suyos. Es una verdadera filiación, sea porque los textos insisten enérgicamente en ella, sea porque indican la causa en el nuevo nacer y en la nueva vida recibida de Dios (I *Jn.* 3, 1; cf. *Rom.* 8, 14-17; *Gál.* 3, 26; 4, 4 ss.; *Rom.* 5, 2).

b) Los que han nacido de Dios participan de la naturaleza de Dios: «partícipes de la divina naturaleza» (II *Pe.* 1, 4). Esto no supone identidad sustancial con la naturaleza de Dios, ni conversión de la naturaleza humana en la divina, sino participación análoga y accidental, como efecto de la gracia santificante, imperfecta en la fase terrena y más perfecta en la fase celestial.

c) Participando de la naturaleza divina se entra a formar parte de la familia de Dios *(Ef.* 2, 19).

d) Siendo hijos de Dios se posee un derecho a la herencia de Dios (κληρονομία). «Si hijos también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo» *(Rom.* 8, 17; cf. *Gál.* 3, 29; 4, 7; *Tit.* 3, 7; I *Pe.* 3, 22; *Sant.* 2, 5). La gloria del cielo, que es visión intuitiva, amor y posesión de Dios, no se propone únicamente como premio, sino también como herencia (I *Pe.* 1, 3 s.; *Ef.* 1, 18; 5, 5; *Col.* 3, 34; *Heb.* 1, 14; 9, 15). [A. R.]

BIBL. — J. Bellamy, en *DTbC*, I, col. 423-37; I. M. Laorange, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, en *RB*, 5 (1908), 481-99; E. M. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, París 1938; D. Buzy, *L'adoption surnaturelle*, en *Vie Spir.*, 1943, 388-99; J. Bonsirven, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 355 ss.; J. Huby, *La mistica di s. Paolo e di s. Giovanni* (trad. it.), Firenze 1940, p. 20 ss. 54 ss. 185-206.

ADORACIÓN. — Palabra derivada del latín *adorare* (LXX y N. T. προσκυνεῖν = T.M. hištaḥăwāh, forma hitpael de la raíz šāḥāh). Expresa el acto de poner en tierra las dos rodillas e inclinar la cabeza hasta la tierra ante la persona a quien se dirige el homenaje, besándole los pies o simplemente tocando el suelo con la frente. Es el acto máximo de veneración para un oriental, distinto de otros actos de veneración menos absolutos, como son la simple genuflexión o la moderada inclinación del cuerpo. Este acto, sumamente corriente en todo el oriente de ayer y de hoy (Egipto, Asiria, Persia) está en consonancia con el carácter ceremonioso de los orientales. La adoración tiene en la Biblia un significado religioso y profano, y por tanto tiene una acepción más amplia que la adoración entendida en el sentido teológico, exclusivamente religiosa (acto de culto externo tributado a Dios o a las criaturas teniendo en cuenta la especial relación de ellas con Dios).

Antiguo Testamento. La adoración con significado religioso se tributa a Yavé *(Gén.* 24, 26-48; *Ex.* 20, 5, etc.). Muchas veces se sobreentiende el término de adoración. Con significado profano, impuesto por la urbanidad oriental, se tributa a soberanos como David (II *Sam.* 9, 6-8; 14, 22-23) o también a hombres, si no insignes por la dignidad, al menos objeto de una veneración especial, como los tres visitantes desconocidos *(Gén.* 18, 2) honrados por Abraham; el suegro, Jetró, honrado por Moisés *(Ex.* 18, 7); Jonatán, hijo de Saúl, reverenciado tres veces por David (I *Sam.* 20, 41); Esaú, re-

verenciado siete veces por su hermano Jacob (*Gén.* 33, 3). Entre el acto religioso y el acto de urbanidad no existe más que una identidad material, y difieren grandemente bajo el aspecto formal o intencional.

En el *Nuevo Testamento* son bastante comunes los dos aspectos, religioso y profano, que se encuentran en el Antiguo:

a) La adoración va dirigida ante todo a Dios (*Mt.* 4, 20; *Lc.* 4, 8; *Jn.* 4, 21 s.; I *Cor.* 14, 25; *Ap.* 4, 10, etc.). Es el reconocimiento del poder supremo, de la infinita majestad de Dios.

b) La adoración que se dirige a Jesucristo durante su vida mortal no *siempre* ha de considerarse como un manifiesto reconocimiento de la Divinidad, puesto que hubo progreso hacia una fe plena en Jesús, Mesías y verdadero Dios.

El homenaje que los magos orientales tributan al Niño Jesús cuando se postran (προσκυνεῖν) ante él, no implica necesariamente un reconocimiento de la divinidad (*Mt.* 2, 2, 8, 11; J. Lagrange, S. *Mt.*, pp. 24-31). El leproso se postra (προσκυνεῖν, *Mt.* 8, 2 = πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον, *Lc.* 5, 12) para exteriorizar su veneración por el Cristo taumaturgo.

Jairo implora la curación de su hija moribunda con el acostumbrado gesto reverencial (προσκυνεῖν, *Mt.* 9, 18). A los apóstoles los vemos postrados en la barca a los pies de Jesús que ha caminado sobre las aguas, ha calmado la tempestad (*Mt.* 14, 33), manifestando un reconocimiento confuso (υἱὸς θεοῦ sin artículo) de su Divinidad (Lagrange, S. *Mt.*, p. 297). El endemoniado geraseno se postra bajo el influjo demoníaco reconociendo el origen divino de Cristo (*Mc.* 5, 6 s.), lo mismo que la confesión de Pedro (*Mt.* 16, 16). La madre de Santiago y de Juan subraya con la adoración su vehemente deseo de ver a sus dos hijos en la gloria de un reino terreno (*Mt.* 20, 20). El ciego de nacimiento, recobrada la luz de los ojos, acompaña a su acto de fe con la adoración, que en este caso traspasa los límites de una simple finalidad obsequiosa (*Jn.* 9, 38). Contienen un reconocimiento abiertamente consciente de la divinidad de Jesús la adoración de las mujeres que regresan del Sepulcro después de la Resurrección (*Mt.* 28, 9), y las adoraciones de los Apóstoles en Galilea (*Mt.* 28, 17) y después de la Ascensión (*Lc.* 24, 52). Y principalísimamente en los *Actos* y en las epístolas de San Pablo se manifiesta y se tributa a Jesús una adoración plena, como al Padre (cf., por ej., *Flp.* 2, 5-11; *Act.* 7, 55 ss., 59 s.).

c) También como acto de reverencia civil (*Mt.* 18, 26); pero cuando en estos actos se mezcla alguna intención religiosa, o aunque sólo exista el peligro de una valoración religiosa, el cristiano reacciona (*Act.* 10, 25 s.). En el *Ap.* se prohibe la postración hecha en homenaje a las criaturas, como reacción contra el culto divino que se tributaba a los emperadores con la adoración (*Ap.* 19, 10; 22, 8). A un acto en sí lícito y que se ha divulgado tanto, sólo puede ponérsele el veto cuando lo inspira un intento de polémica. [A. R.]

BIBL. — S. Many, en *DB*, I, col. 233-38; F. Zorell, *Lex. Graecum N. T.*, París 1931, col. 1943 s.; S. Loesch, *Deitas Jesus und antike Apotheose*, Rottenburg 1933.

ADULTERIO. — v. *Matrimonio*.

ÁGAPE. — v. *Eucaristía*.

AGEO. — (Haggaj = festivo). Primero de los profetas posteriores al cautiverio, y décimo en la serie de los «menores», quien, juntamente con Zacarías, animó a los repatriados a reconstruir el templo (*Esd.* 4, 24-5, 1; 6, 14). Los trabajos, apenas iniciados después del regreso (537 a. de J. C.), presto hubieron de suspenderse a causa de la hostilidad de los samaritanos y del veto de los persas. En el segundo año de Darío I (520 a. de J. C.), que sucedió al duro Cambises, unos dieciséis años más tarde, reanudáronse los trabajos y se llevaron a feliz término (520-516 a. de J. C.).

Ageo pronunció cuatro vaticinios. En el primero (neomenia = principio del sexto mes: agosto-septiembre, 520) recrimina a los repatriados el que se preocupen de sus propias comodidades, y contrapone el lujo de algunas casas a las ruinas del templo. La carestía asoladora del país es un castigo por el abandono en que tienen la casa del Señor (1, 1-11). Es una invitación a emprender con tesón los trabajos, a la cual respondieron de buen grado los repatriados (vv. 12-15).

Segundo vaticinio (día 21 del séptimo mes, septiembre-octubre, último día de la fiesta de los tabernáculos; cf. *Lev.* 23, 33-36). Según iba creciendo la fábrica, el edificio aparecía ruin comparado con el grandioso esplendor del templo de Salomón. Había ancianos que lo advertían con pena. Ageo los alienta. Yavé está con ellos, y el templo tendrá una gloria superior al esplendor precedente con la venida del Mesías (A. Skrinjar, en *VD*, 15 [1915] 355-62).

Tercer vaticinio (dos meses después: noviembre-diciembre). La bendición de Yavé se manifiesta a las claras sobre los repatriados. Hasta ahora todo había estado contaminado por aquel

impío abandono que, cual fruto podrido, dañaba toda buena obra practicada de acuerdo con la Ley (2, 1-9; A. Fernández, *en Biblica*, 2 [1921] 206-15).

Cuarto vaticinio (en la misma fecha). Seguridad y perpetuidad de la teocracia. El nuevo Israel durará eternamente, mientras las otras naciones perecerán, porque será elevado y absorbido por el reino del Mesías. En Ageo (2, 20-23) se renueva la idea del rey mesiánico, del nuevo David (*Jer.* 23, 5; 30, 9; *Ez.* 34, 23, etc.) bajo la forma y el tipo de Zorobabel. San Pablo se basa en Ageo (2, 6 s.) para demostrar la perennidad de la nueva revelación que viene a ocupar el puesto de la antigua Ley (*Heb.* 12, 26 ss. Médebielle, *Ep. Hébr.* [*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 11], 1938, 365 s.). [F. S.]

BIBL. — H. Junker, *Die zwölf Kleinen Propheten*, II. Hälfte: Nahum-Malachias (*Bonner Bibel*, 8). Bonn 1938; Höpfl-Miller-Metzinger, *Introductio spec. in V. T.*, 5.ª ed., Roma 1946, p. 526 ss.; T. H. Robinson - F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Profeten*, 2.ª ed., Tübingen 1954.

AGONÍA de Jesús. — Último padecimiento del Redentor (*Mt.* 26, 36-44; *Mc.* 14, 32-40; *Lc.* 22, 39-42, 45-46; *Jn.* 18, 1) en Getsemaní, huerto al que iban frecuentemente Jesús y sus discípulos (*Jn.* 18, 2; *Lc.* 22, 39), olivar provisto de lagar (de donde viene su nombre: gath Semánin en arameo = «prensa de aceite»), adonde fué Jesucristo después de la oración sacerdotal en el Cenáculo, bajando de la ciudad alta en el Tiropeion por la antigua escalera recientemente descubierta. Los únicos testigos de la agonía son los apóstoles Pedro, Santiago y Juan, que lo fueron ya de la gloriosa Transfiguración (*Mt.* 17, 1 y par.). Asaltan a Jesús el miedo y el angustioso tedio producidos por la clarividencia de la Pasión inmediata y de tantos pecados que la harían inútil para muchos. Siente una tristeza mortal. Después de haber buscado en vano la compañía de sus predilectos, se aleja nuevamente y, viéndose solo como a unos treinta metros de distancia (*Lc.* 22, 41), se postra con el rostro en tierra en actitud de profunda adoración pidiendo al Padre que le libre de aquellos tormentos («cáliza», expresión rabínica metafórica).

Aparición del ángel y sudor de sangre (*Lc.* 22, 43 s.). *Mt.* y *Mc.* relatan la triple súplica de Jesús al Padre y el triple llamamiento a la solidaridad de los apóstoles en medio de su dolor. *Luc.* recuerda la oración y el llamamiento, y añade, además, la aparición del ángel y el sudor de sangre. Después de la aparición sensible del ángel consolador, Cristo entra en agonía (ἐν ἀγωνίᾳ). Este término expresaba entre los griegos la denodada lucha de los atletas para la consecución del premio, lo cual requiere desgarradores esfuerzos de los miembros y del espíritu, temor y temblor ante expectativa. De aquí vino a significar cualquier temblor grave, y especialmente el que acompaña al que está luchando con la muerte en los últimos momentos. La oración es más intensa que la primera vez. Y en virtud de tensión del espíritu y del cuerpo, Cristo baña en sudor, y aquel sudor vino a ser «como gruesas gotas de sangre» (ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος) que corrían hasta la tierra. El sudor de sangre (hematidrosis) es un fenómeno natural, conocido ya de Aristóteles (*Hist. Anim* III, 19). Es una expulsión de sangre, sin lesión alguna de la continuidad de la piel, a través de las glándulas sudoríparas que se dilatan, que están esparcidas por toda la superficie cutánea. Por alteraciones de la sangre o por impresiones nerviosas algo intensas, vasodilatadoras, los capilares sanguíneos del aparato sudoríparo se congestionan y se rompen, con lo cual provocan un esparcimiento de sangre por la superficie subepitelial de las glándulas sudoríparas y el consiguiente vencimiento de la sutilísima barrera epitelial con expulsión de sangre a la superficie cutánea.

Si bien es cierto que se omite *Lc.* 22, 44 en los códices griegos mayúsculos BWANRT, en algunos minúsculos (579, 13, 69, 124), en los mejores códices coptos, en las versiones armenia y siríacosinaítica y en varios Padres (Atanasio Ambrosio, Cirilo de Alejandría), están por su autenticidad la mayor parte de los códices griegos mayúsculos y minúsculos, las versiones siríacas, latina prejeronimiana, vulgata latina y los otros Padres. La crítica interna, por su parte, es decisiva, ya que la omisión se explica por el motivo aducido, en tanto que una añadidura eventual sería inexplicable. [A. R.]

BIBL. — Dr. Baradan, en *DThC*, I, col. 621-4; Bonnetain, *La cause de l'a. de Jésus*, en *RA*, 50 (1930), 681-90; 53 (1931), 276-95; M. Vosté, *De Passione et Morte Jesu C.*, Roma 1937, pp. 43-52; U. Holzmeister, *Exempla sudoris sanguinei*, en *VD*, 18 (1938), 73-81; 23 (1943), 71-6.

AGRAPHA. — Con esta palabra se significan, en un sentido muy restringido, las frases pronunciadas por Jesús durante su vida terrestre y *no escritas* en los Evangelios canónicos. Aparte la única del N. T. (*Act.* 20, 35: «Mejor es dar que recibir»), citaremos las de los escritos siguientes: *Los manuscritos evangélicos*, especialmente el códice D — de Beza o cantabrigense — que, por ej., añade después de *Lc.* 6, 4: «En aquel mismo día, viendo a uno

que estaba trabajando en sábado, le dijo (Jesús): Oh hombre, si sabes lo que haces, te felicito; mas, si no lo sabes, eres maldito y transgresor de la ley».

La literatura patrística. En muchos Padres se lee, por ej.: «Sed cambistas dignos de aprobación»; «Tal como te haya hallado, así te juzgaré» (San Justino, *Diál.* 47, y otros).

Los evangelios apócrifos (cf. *Ev. según los Hebreos*, en Orígenes, PG 13, 1993 s.).

Los papiros (especialmente de Oxirrincos y de Egerton). Ej.: «Dice Jesús: Estuve en medio del mundo y me mostré a ellos corporalmente y los hallé a todos ebrios, y no hallé ninguno que tuviera sed; y apena a mi alma el estado de los hijos de los hombres que tienen la mente obcecada y no ven su miseria.»

Los libros litúrgicos. — *Los escritos rabínicos* (sólo dos ágrafos en el Talmud babilonense: Aboda Zara, 16b, 17a; Shabbat, 116) y *los islámicos* (A. Palacios, *Logia et Agrapha*, I, París 1916, ha recogido 103 tomándolos de escritos del s. XII).

Excluídas estas tres últimas fuentes, que son demasiado recientes y han sido aducidas para garantizar la autenticidad de sus *ágrafos*, los escritores han recogido los *ágrafos* de las fuentes sobredichas y las han discutido. A. Resch, un entusiasta de los mismos, enumera 177 (*Agrapha*, Leipzig 1889), de los cuales da por auténticos 77, y en la segunda edición de 1906 solamente 36. J. H. Ropes (*Die Sprüche Jesu...*, ibid. 1886) retiene 13 de valor probable, 14 auténticos. E. Jacquier, en *RB*, 27 (1918) 93-135, auténticos 13, probables 26, dudosos 15. J. Jeremías (*Unbekannte Jesusworte*, Zurich 1948), 21 de valor histórico. L. Vaganay se muestra mucho más reservado en su óptimo artículo *Agrapha* en *DBs*, I, col. 159-98. «Fuera de 4 ó 5 más seriamente refrendados, y aun ésos dudosos, el único ágrafo cierto es el citado por San Pablo en *Act.* 20, 35» (A. Romeo, *Enc. Catt.*, I, 568 ss.).

En realidad los criterios de que disponemos, el contenido y la forma, de suyo no son suficientes para decidir la cuestión de la autenticidad, sino únicamente para poder descartar muchos ágrafos de origen herético o imaginario. La autenticidad sólo puede decidirse estribando en el valor histórico de las fuentes. El texto breve, desgajado del contexto, las más de las veces difícil de entender, no permite un juicio seguro. «Aun en los pocos casos en que los testimonios externos ofrecen especial solvencia por su número y su autenticidad, surgen dudas más o menos fundadas sobre la posibilidad de que el ágrafo sea un texto bíblico, erróneamente atribuido a Jesús, o un pensamiento evangélico en el que se haya intercalado algún comentario humano» (L. Randellini). D. Merezkowskij, *Gesù sconosciuto*, trad. it., Florencia 1933, pp. 84-95, da a los *ágrafos* excesiva importancia. [F. S.]

BIBL. — L. Randellini, *Le parole estraevangeliche di Gesù*, en *Palestra del Clero*, 29 (1950), 1121-27; 30 (1951), 9-17, 193-99, 241-48, 289-94.

AGRIPA I y II. — v. *Herodes (Familia de).*

AHIKAR. — v. *Tobías.*

AJAB. — v. *Israel (Reino de).*

AJAZ. — v. *Judá (Reino de).*

AJIAS. — ('Ahijah). Oriundo de Silo. Único profeta en el tiempo de Salomón y de la escisión del reino. Con un acto expresivo anunció a Jeroboam su futuro gobierno sobre las diez tribus del norte (I *Re.* 11, 29-40). Anciano ya y ciego, predijo a la mujer de Jeroboam, que había ido disfrazada a consultarle, la muerte de su hijo enfermo y la destrucción de su casa, por su actuación política. Entre las fuentes escritas acerca del reino de Salomón, II *Par.* 9, 29 cita la *profecía* (Vulgata = los libros) de Ajías, cuyo contenido se desconoce. [F. S.]

BIBL. — L. Desnoyers, *Hist.*, III, París 1930, páginas 61. 128 s. 145. 151. 170. 189.

AJIMELEC. — ('Ahimelek, hermano del *rey*: I *Sam.* 21 s., y 'Ahijah, hermano de Yavé; ibíd. 14, 3-18, son equivalentes; melek se pone frecuentemente en lugar del nombre divino). Bisnieto de Helí por Finés, su abuelo, y Ajitob, su padre. Hace una consulta en favor de Saúl por medio del efod (I *Sam.* 14; cf. v. 18 con las versiones griegas; en vez del arca [cf. Vulgata], entonces [v. 3] en poder de los filisteos). Siendo sumo sacerdote en Nob, dió, de buena fe, a David, hambriento, desarmado y fugitivo, los panes de la presentación y la espada de Goliat, conservada allí como trofeo; hizo también una consulta a su favor mediante el efod. Saúl, enfurecido, dió orden de matarlo juntamente con todos los sacerdotes. Sólo se libró su hijo Abiatar.

Jesús apela a este episodio para inculcar la caridad evangélica contra el avaro legalismo farisaico (*Mc.* 2, 26). En el Evangelio en vez de Ajimelec se nombra a Abiatar por ser más conocido y más célebre.

BIBL. — *I.* M. Lagrange, *S. Marc*, 5.ª ed., París 1929, p. 53; L. Desnoyers, *Hist.*, II, ibid. 1930, pp. 55 s., 98-103.

ALCIMO. — v. *Macabeos.*

ALEGORIA. — v. *Sentidos bíblicos.*

ALEJANDRINA (Escuela). — v. *Interpretación.*

ALEJANDRINO (Códice). — v. *Textos bíblicos.*

ALFA y OMEGA. — Expresión alegórica (*Ap.* 1, 8; 21, 6; 22, 13) que aproxima la primera letra y la última del alfabeto griego. Es sinónima de las expresiones: el principio y el fin; el primero y el último. Significa la divina trascendencia de Jesús, su eternidad, su causalidad universal. Es un eco de *Is.* 41, 4; 46, 6; 48, 12: todas las profecías se cumplirán porque el Eterno, el inmutable y el omnipotente vela por su cumplimiento. [F. S.]

BIBL. — A. Romeo, *Enc. Catt. It.*, I, 842; A. Skrinjar, *Ego Sum A et Ω*, en *VD*, 17 (1937), 16-20.

ALFABETO. — Los súmeros y los egipcios, probablemente influídos por los primeros, usaron en un principio la escritura pictográfica o pintura de los objetos. Teóricamente, a cada objeto debía corresponder un signo, pero en realidad un mismo signo, mediante ciertas determinaciones, servía para varios objetos y conceptos. Posteriormente, con el fin de perfeccionar tan complicado sistema de ideogramas, se dividieron las palabras en grupos más elementales de signos consonantes (sílabas) que respondían a ideogramas ya conocidos, y que, por tanto, perdían su valor de ideogramas independientes para significar únicamente un fonema. Así pudieron expresar igualmente los elementos morfológicos.

Los babilonios desarrollaron este sistema sumérico, que, junto con el otro, les permitió escribir incluso las vocales, lo que no llegó a realizarse hasta mucho más tarde y secundariamente en otras lenguas semíticas.

Los egipcios desarrollaron de un modo particular el sobredicho sistema. No sólo representaron las vocales, sino que también propulsaron el sistema de expresar las sílabas, e incluso las simples consonantes durante un breve período.

El principio del alfabeto consiste en el empleo de un determinado signo en la escritura para cada sonido, no ya sólo para cada idea ni para cada grupo de sonidos. Como los sonidos son relativamente pocos (en las lenguas semíticas, que excluyen las vocales, son unos treinta, según las diversas lenguas), los signos quedan reducidos a muy pocos, y así la escritura y la lectura se facilitan en grado sumo. El mérito de haber descubierto el alfabeto pertenece a los semitas occidentales del norte. La historia de este invento ofrece muchísimos puntos oscuros. Tenemos, no obstante, algunos datos.

1) Parece que los pueblos semitas se pusieron en contacto con los egipcios en los comienzos del año 2500 a. de J. C. Dadas las peculiaridades del alfabeto semítico, resulta que no tomaron del egipcio más que una vaga idea. Idea que se desarrolló en Palestina y se perfeccionó en Fenicia.

2) En un principio se desarrollaron dos tipos de alfabeto:

a) un tipo mixto de escritura pictográfica lineal: inscripciones sinaíticas, s. XV a. de J. C. (Albright, en SASOR, 110, 12), y acaso entre el 1850 y el 1500 (Driver, *Semitic Writing*, Londres 1948, p. 194); las inscripciones de Gezer, Laquis, Siquem, entre el 1800 y el 1550 (Albright, l. c.);

b) un tipo cuneiforme en Ugarit, desde el 1450 al 1350 a. de J. C. aproximadamente. Parece ser que se intentó adaptar la escritura cuneiforme al alfabeto fenicio (Driver, *op. cit.*, página 104). No obtuvo resultados, como tampoco la precedente tentativa. A no ser que se quiera decir en favor del primero que constituye el tránsito de la escritura pictórica a la alfabética;

c) el tipo fenicio (de 22 letras, sin vocales), que tomó la delantera y pasó a través de Grecia (s. IX: Albright, en BASOR, 118, 12) al mundo occidental. Probablemente este tipo tuvo sus principios en las cercanías de Egipto (Driver, *op. cit.*, p. 187). No obstante, las inscripciones que atestiguan ya el pleno desarrollo de este tipo se hallan en Fenicia: inscripciones de Shaphatba'al (1700? a. de J. C.), de 'Abda (prob. del s. XVIII a. de J. C.). Vienen luego las de Ahiram (s. X), Iehimilk (s. X) y otras. Al mismo tiempo en el territorio de Canán figura el calendario de Gezer (h. el 1000 a. de J. C.) y también una gran colección de sellos y moldes (1000 al 600 a. de J. C.). En Moab la gran estela de Mesa (h. 850) se junta a las cartas de Laquis (590-585), que constituyen, por lo que a Palestina se refiere, los textos más extensos que han llegado hasta nosotros en caracteres fenicios.

3) La forma de las letras fenicias tiene en su origen cierta semejanza (al menos en algunas letras) con el objeto que designan. La relación de su nombre con las mismas letras está regulado por el principio de la acrofonía, es decir,

que, si bien estos signos alfabéticos indican un objeto determinado en su forma compendiosa y en el mismo nombre que llevan, eso no obstante no expresan más que el primer sonido inicial de los nombres de cada letra. Por ejemplo, la letra *be(h)t* en su forma primitiva representaba rudimentariamente una casa, pero como letra del alfabeto no representaba más que el sonido *b*. Pero también en este punto estamos todavía muy lejos de poseer una luz completa.

4) El orden de las letras, tal como hoy lo tenemos, es antiquísimo. Así lo prueban los textos acrósticos del Antiguo Testamento, el grafito de Laquis (h. 600 a. de J. C.), que contiene cinco letras por orden, y, sobre todo, el alfabeto descubierto en Ugarit (s. XIV, cf. Albright, en BASOR, 118, 12; Gordon, en *Orientalia*, 1950, p. 374; Speiser, en BASOR, 121, 17).

5) Entre los hebreos estuvo en uso hasta después del cautiverio el antiguo alfabeto fenicio; luego fueron adoptándose lentamente los caracteres llamados *cuadrados*, de origen arameo. Parece que aun en época del Nuevo Testamento existió el uso de escribir, al menos algunos libros sagrados, con caracteres antiguos (cf. los fragmentos del Levítico de las grutas de Qumrân).

El alfabeto *griego* procede del semítico de tipo fenicio. No estamos seguros de la fecha en que se dió el paso. De escritos fechados muy remotamente (s. XIV-XII) se desciende hoy hasta el s. IX a. de J. C. (Albright: h. el 800, en BASOR, 118, 12; Diver: h. 850, *Semitic Writing*, p. 176). Fué adaptado, naturalmente, a las necesidades fonéticas de un pueblo indoeuropeo.

Nótese:

1) a causa del sentido estético griego, las letras adquieren formas simétricas y ortostáticas;

2) la escritura, que primero fué, como entre los semitas, de derecha a izquierda, se convirtió en bustrofédica y acabó por dirigirse de izquierda a derecha, lo cual explica la forma opuesta y simétrica que ofrecen varias letras griegas respecto de las fenicias;

3) principalmente adaptaron los signos a los sonidos típicamente griegos. El alfabeto semítico no tenía vocales y abundaba en aspiradas y sibilantes. Los griegos emplearon las aspiradas y las semivocales para indicar las vocales y retuvieron todas las sibilantes; introdujeron nuevos signos para las aspiradas y, finalmente, notaron con diversos signos las vocales largas y breves. [P. Bo.]

BIBL. — D. Diringer, *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze 1937; R. Driver, *Semitic Writing*, London 1948; ° Nieto, *¿Con qué alfabeto se escribió el Pentateuco?*, en EstB, (1933), 49-52.

ALFEO. — Es el padre de Santiago el Menor (*Mt.* 10, 3 y paralelos) y de José (*Mc.* 15, 40; *Mt.* 27, 56), «hermanos, esto es, primos del Señor». En *Jn.* 19, 25 (= *Mc.* 15, 40) a María, madre de Santiago y de José, se la llama «(esposa) de Cleofás y (en sentido más o menos propio) hermana de la Madre de Jesús».

De ahí proviene la identificación de Alfeo con Cleofás, sostenida por los antiguos de un modo preponderante. Tendremos dos transcripciones o pronunciaciones del mismo hebreo Halpai (cf. Κλοπᾶς, en *Jn.* 19, 25), o dos nombres diferentes (cf. la otra forma Κλεόπας, *Lc.* 24, 18, abreviatura del griego Κλεόπατρος) que correspondían a la misma persona (cf. Saulo-Paulo, Juan-Marcos).

El historiador palestinense Hegesipo llama a Cleofás hermano de San José (Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 11: PG 20, 247; en tal caso la mujer sería «hermana» [*Jn.* 19, 25] = cuñada de María Santísima) y padre de Judas y de Simón, éste elegido para suceder a Santiago el Menor en el episcopado de Jerusalén, ambos descendientes de la casa de David, como hermanos del Señor.

Afirma Eusebio (*Hist. eccl.*, III, 23, 6) que a Santiago el Menor le era lícito entrar en el Santuario del Templo, y que era de la estirpe de Leví. Y la mayor parte de los escritores modernos en torno a este testimonio distinguen a Alfeo, de estirpe levítica, padre de Santiago y de José, de Cleofás, hermano de San José y por tanto de la estirpe de David. Y este Cleofás sería el padre de Simón y de Judas Tadeo, «hermanos del Señor» igualmente (*Lc.* 6, 16; *Jud.* 1, 1). [L. V.-F. S.]

BIBL. — A. Romeo, en *Enc. Catt. It.*, I, col. 841 s.; II, col. 1858 s.; M. J. Lagrange, *Evangile selon S. Marc*, París 1929, p. 40; D. Buzy, *S. Matthieu* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 9), ibid. 1935, pp. 125-166 s.

ALIANZA. — Es el pacto estipulado por Dios con Israel, cuyo último fin fué la salvación de la humanidad por obra del Mesías, realización de la victoria vaticinada en el protoevangelio (*Gén.* 3, 15). Es incierta la etimología que se propone como del hebreo berîth, sin paralelos en las lenguas semíticas. (¿Vendrá de barah, sinónimo de kârath, «cortar, hacer pedazos»?) La expresión habitual kârath berîth [Vulg. = *pangere* o *percutere foedus*, etc.] = «concertar, contraer una alianza», probablemente es incompleta, por faltar el objeto propio del verbo, cual es la víctima, que, según la antigua usanza, era

sacrificada para sancionar la alianza (*Gén.* 15, 10, 17 s.; *Jer.* 34, 18). Pero el sentido resulta claro por el uso frecuente: berith expresa el lazo perpetuo, inviolable, sancionado por la divinidad, y por tanto fuente de derecho, concertado entre dos personas, frecuentemente en representación de los respectivos grupos solidarios: familia, parentela, nación.

Muchos son los ejemplos de tales alianzas en el Antiguo Testamento. Es típica la concertada entre Labán y Jacob (*Gén.* 31, 44-54) en todos los elementos característicos de esta antiquísima usanza de los nómadas y seminómadas semitas, que aún hoy se conserva sustancialmente entre los beduinos. Tales elementos son: la expresión del kârath berîth para indicar la simultaneidad del acto descrito; la parte preponderante que en el acto tiene la religión; la irrevocabilidad de la alianza; la formulación clara de los mutuos derechos y deberes; el juramento con que cada uno de los contrayentes invoca a su propio Dios, tutor y celador de la alianza, de suerte que la violación de la misma es una impiedad que Dios castiga directamente (cf. el célebre ejemplo de los gabaonitas, a quienes mandó matar Saúl, violando la alianza que les había jurado Josué; el castigo divino y la reparación de David (II *Sam.* 21, 1-14; *Jos.* 9, 3.15.19); el sacrificio y la cena de los contrayentes, *hermanos* desde entonces. Estos dos últimos actos eran sin duda alguna los más importantes y los más expresivos. El reparto de las víctimas (cf. *Jue.* 19, 29; I *Sam.* 9, 7) es un reclamo, un llamamiento a la responsabilidad, responsabilidad que proviene del hecho de que, en virtud de haber comido las carnes del mismo animal y de haber tomado parte en la misma mesa (II *Sam.* 3, 20 s., 28 s. entre Abner y David, y fraudulenta violación por parte de Joab), resulta una hermandad, se penetra en el recinto común de una parentela, de una familia, se llega a formar parte viva de un mismo organismo (*Jue.* 9, 2 s.). Así como las partes de la víctima (*Gén.* 15) constituían un solo organismo antes de ser separadas, de igual modo las partes contrayentes, después de establecida la alianza, forman una sola unidad solidaria, sangre común.

La berîth es, por tanto, un contrato bilateral con los respectivos derechos y deberes, cuya violación constituye un perjurio que acarrea la venganza divina. Adaptándose Dios benévolamente a la mentalidad solidaria entonces vigente, expresó y concretó sus relaciones con Israel en la forma de la berîth. El griego διαθήκη (empleado por los LXX para la berîth divina) no tiene el significado jurídico de «testamento» o disposición benévola, sino que, pasando a la forma del mismo contenido, expresa el plan de Dios, la manifestación de la voluntad suprema de Dios en la historia, conforme al cual ajusta Dios sus relaciones con el hombre; es un orden autoritario de Dios que lleva consigo la correspondiente disposición de los acontecimientos. Este término fué elegido por los traductores alejandrinos probablemente para atenuar de algún modo el sentido de bilateralidad que aparece con toda su fuerza en la berîth.

Inmediatamente después del diluvio estableció Dios una alianza con Noé, representante de la nueva humanidad (*Gén.* 9-10). El Antiguo Testamento, preparación a la venida de Cristo, rezuma en todas sus páginas la idea de la alianza de Dios con Israel: la alianza por excelencia. Toda la historia de Israel es un fragmento de la historia divina: Dios e Israel trabajan en una misma empresa. Sus relaciones están expresadas en la alianza y son reguladas por ella. Es un conjunto armonioso que se desarrolla y se determina en un tríptico: una triple alianza o mejor tres formas de una sola alianza. Cada parte ilumina inmediata y directamente a cada uno de los tres largos períodos que le corresponden. La alianza con Abraham — período patriarcal, de Abraham a Moisés; la alianza con Israel en el Sinaí, por mediación de Moisés — del éxodo a David; la alianza con David (y con David la tribu convertida luego en el reino de Judá), preparación inmediata al Mesías. Siempre es de Dios la iniciativa; el primer paso es su acto o intervención: libre elección y vocación de Abraham (*Gén.* 12, 1); del pueblo de Israel (*Ex.* 19-20; *Am.* 3, 1 s.; *Ez.* 16, etc.), de David (II *Sam.* 7, 8 ss.). De ahí la formulación concreta de los compromisos recíprocos: aceptación por parte del elegido: sanción y ratificación.

La alianza con Abraham se inaugura en el *Gén.* 15, tras una larga preparación (*Gén.* 12-14), en la que Dios manifiesta su omnipotencia y su continua protección. Esta alianza estará siempre presente en toda la tradición judaica y cristiana (cf. *Lc.* 1, 53. 73; *Gál.* 3; *Rom.* 4). Dios se compromete a formar una nación con la descendencia de Abraham, para lo cual destina la tierra de Canán (= *tierra prometida*); a colmarle de sus bendiciones; a hacer de ella el vehículo de la salvación (fuente de bendición) para todas las gentes (*Gén.* 12, 2; 15; 17; 18, 8). Por parte de los elegidos Dios exige el culto exclusivo (monoteísmo: *ibid.* 17, 7), la obediencia a su voz, a su voluntad (*ibid.* 17, 1; 18, 19; cf. 15, 2-5; 17, 17 ss.; 18, 10-14). Las nuevas relaciones cambiadas entre los contrayentes quedan expresadas en el cambio de los

nombres: Abram en Abraham *(ibid.* 17, 5) y probablemente El, Elohim en El Shaddai = el omnipotente *(Gén.* 17, 1; *Ex.* 6, 3), nombre divino que se encuentra sobre todo en la historia de los patriarcas. La circuncisión es para los hebreos la señal exterior de la alianza *(ibid.* 17, 9-14). El nuevo nombre contenía la expresión de la promesa de Dios (Abraham = padre de una muchedumbre) y juntamente la misión para la que era escogido Abraham: padre de todos los creyentes: el nombre divino expresa la garantía absolutamente segura del cumplimiento de las extraordinarias promesas.

La alianza es renovada por Dios con Isac *(Gén.* 26) y Jacob *(ibid.* 28, 12 ss., célebre visión de Bétel; 35, 9, lucha misteriosa con el Ángel y cambio del nombre por el de Israel, epónimo de la nación, expresión sensible de las promesas divinas). El Génesis (12-50) es la historia de la Providencia, firme en realizar las promesas de la alianza, protegiendo visiblemente a los Patriarcas y utilizando todos los acontecimientos para que concurran a la formación de la nación judaica. Los hijos de Jacob se habrían dispersado, de no haberlos acogido la hospitalaria tierra de Gosen, en Egipto (cf. *Gén.* 45, 5-10; 47, 2 ss.), y no habrían vuelto a pensar en la tierra prometida, ni en la misión especial a que estaban llamados, de no haber surgido la dura persecución de los faraones.

También a la alianza del Sinaí precede la elección de Moisés y la múltiple manifestación de la omnipotencia de Dios *(Ex.* 1-18: plagas de Egipto, paso del mar Rojo, primeros milagros en el desierto) en favor de las tribus de Israel, que son las herederas de las promesas divinas sancionadas en la alianza precedente. La alianza del Sinaí con la elevación de Israel a la categoría de pueblo-nación da cumplimiento a la alianza con Abraham, reanudándola, precisándola en parte y dándole un nuevo impulso; con ella se inicia la nueva cooperación entre Dios y la nación. Estas relaciones tienen su expresión en el nuevo nombre divino: Yavé *(Ex.* 3, 14; 6, 3), el que existe eternamente, siempre igual a Sí mismo, y por eso infalible en mantener sus promesas (U. Cassuto, *La quest. della Genesi*, p. 85).

La redacción completa de la alianza (anunciada en *Ex.* 6, 2-8) se halla en *Ex.* 19-23. Se resume esencialmente en la libre elección de Israel por parte de Yavé para pueblo suyo, con el solemne compromiso de introducirlo en el país de Canán para que lo posea como dueño, de protegerlo después contra sus enemigos y darle toda clase de bienes. A tal compromiso corresponde la obligación, libremente aceptada por la nación, de tributar a Yavé un culto exclusivo, y de observar los preceptos morales. «Si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad (o reserva real) entre todos los pueblos.» Y el pueblo acepta: «Nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yavé» *(Ex.* 19, 4 ss., 8). Yavé da los estatutos de la alianza *(ibid.* cc. 20-23): 1) el Decálogo *(ibid.* 20, 1-17 = *Dt.* 5, 6-21): monoteísmo y nuevos preceptos morales, esencia de la alianza, con el complemento pertinente a la erección del altar *(Ex.* 20, 22-26), a lo que podríamos añadir las leyes que regulan las tres principales fiestas anuales (21, 10-19); 2) el código de la alianza (= *ibid.* 24, 7) que regula las relaciones entre los miembros de la naciente nación.

De esta suerte la alianza abarca y regula toda la vida de Israel (toda la legislación va guiada por la luz de la alianza); no hay lugar a ninguna división (perfecto acuerdo con la antigua mentalidad semítica o, lo que sería peor, oposición entre religión y política, entre religión y derecho. Al primer mandamiento (el monoteísmo) sigue la sanción *(Ex.* 20, 2-6): de generación en generación («padres», «hijos», indican las generaciones precedentes y las sucesivas, como ocurre frecuentemente en los profetas: *Am.* 2, 4 s.; *Lam.* 5, 7, etc.) se acumulan los méritos así como las infidelidades; Yavé rechaza la rotura de la alianza (destrucción de la nación y destierro de los sobrevivientes: *Dt.* 28; *Lev.* 26; A. Causse defiende el valor histórico de estas fórmulas de maldiciones y bendiciones que acompañan a la alianza); en un momento dado castigará al pueblo, incluso por la infidelidad de las generaciones precedentes. Pero en cambio premiará indefinidamente la fidelidad a la alianza (méritos de Abraham, de los otros Patriarcas, de Moisés, cf. *Ex.* 32-34, y de los justos de todas las generaciones). Por tanto, su bendición se prolongará más allá que el castigo, el cual queda así circunscrito en el tiempo y en los efectos y, según enseñanza de los profetas, servirá al Señor para purificar a Israel, manifestar a las naciones su santidad, y a los supervivientes su justicia y su misericordia (*Ez.* 36, 16-38; cf. 14, 16.20; *Jer.* 1.3.16, etc.).

La ratificación solemne (*Ex.* 24, 1-11; = *Heb.* 9, 18-22) después de renovada aceptación del pueblo, se efectuó con el sacrificio de las víctimas, con el característico sacrificio de la sangre y la cena sagrada. Por una parte Yavé (= el altar), por otra las doce tribus (= los doce túmulos), representadas por los ancianos: Moisés es el intermediario. Tomada la sangre de las víctimas, una parte la esparce sobre el altar (= la parte que pertenece a Yavé), con la

otra asperja al pueblo; los ancianos que lo representan consumen las carnes del sacrificio después de haber sido inmoladas (= la porción de la divinidad). Así como en la alianza con Abraham (*Gén.* 15) Dios entraba en el recinto solidario de la familia de Abraham, sin mengua alguna de sus propiedades de Ser supremo, y las partes de los animales que eran divididas o quemadas significaban la unión inquebrantable entre los contrayentes; de igual modo Yavé entra ahora en un recinto solidario más amplio, la nación, que tiene en la alianza el acto de su nacimiento, causa formal de su existencia. Como sucede con todas las otras comunidades (familia, parentela, tribu) más que la sangre es la misma divinidad, el mismo culto lo que la consolida y la anima. En virtud de la alianza con Yavé, las tribus de Israel forman un solo organismo. Yavé es su padre (*Ex.* 4, 22 s.; *Os.* 11, 1), su protector. Los ancianos se sientan en el banquete sagrado, participan de la mesa de la divinidad. Así se manifiesta la estrechísima, indisoluble y real unión que surge entre Dios y la nación. El pueblo comprendía perfectísimamente todo esto, y libremente se obligó al cumplimiento de la alianza.

Basada en los acontecimientos que la precedieron (*Ex.* 19, 4; 20, 2, etc.), la alianza del Sinaí se presenta en los orígenes de la nación como la causa respecto del propio efecto. Además del *Exodo*, hablan de ella, y a ella hacen referencias los otros libros históricos del Antiguo Testamento; los profetas la presentan como base y culmen de su predicación. Por otra parte responde a los usos del tiempo el que Moisés haya expresado mediante un pacto adecuado este lazo fundamental entre Yavé y el pueblo de Israel, determinando al propio tiempo las obligaciones que de tal pacto se originaban para los contrayentes (cf. Toussaint, Behm, etcétera). Todo el Antiguo Testamento narra las vicisitudes por que atravesó la actuación de la alianza del Sinaí desde el desierto, en Canán, hasta la venida de Jesús. Así en *Ex.* 32-34 (el episodio del becerro de oro): infracción del primer precepto y castigo temporal, por la misericordia divina; en *Núm.* 14, 1-38, rebelión del pueblo contra Moisés, portavoz de Yavé; y en 16-17, la rebelión de Coré, Datán y Abirón. El libro de Josué narra cómo Yavé cumple las condiciones de la alianza (cf. *Jos.* 2, 43 ss.; Vulg. 41 ss.) dando a los israelitas la tierra de Canán. Israel toma solemne y oficialmente posesión de Palestina en nombre de Yavé (cf. *Jos.* 22, 19).

Jos. 8, 30-35: en presencia de las tribus sobre el Ebal, Josué erige un monumento con gruesas piedras y un altar. En las piedras, blanqueadas con cal viva, escribe la parte principal de la ley (A. Clamer) o, por mejor decir, el Decálogo, esencia de la alianza (A. Fernández), después de haber ordenado que los levitas proclamasen las bendiciones y las maldiciones (= *Dt.* 27, 15-26), a las que el pueblo respondía prestando su asentimiento. Luego inmola sacrificios sobre el altar. Es la aceptación formal, por parte del pueblo, de las obligaciones de la alianza (R. Tourneau, en *RB*, 1926, 98-109).

Dios mantiene sus promesas (*Jos.* 24, 1-13). Josué recuerda las sanciones (*Ibid.* 24, 19 s.) y exhorta al pueblo a que guarde los estatutos de la alianza, lo cual promete el pueblo formalmente (*ibid.* 24, 14-18, 21 s.).

El libro de los Jueces hace resaltar la protección de Yavé y las periódicas infidelidades de la nación. Israel se siente oprimido por sus enemigos siempre que se olvida de la alianza y se aleja de su Dios, y se ve liberado por el mismo Dios, apenas vuelve, arrepentido, a la observancia de la ley. En los momentos más tristes, el recuerdo de la alianza reanima los espíritus, anima y conserva el sentimiento nacional (*Jue.* 5, 11-13; 7-18).

Son muy instructivos a este respecto los libros: *Sam.-Re.* con referencias explícitas a *Ex.* 19-20; II *Sam.* 7, 23; I *Re.* 6, 11 ss.; 8, 22-53; elección de Israel, estatutos de la alianza y sanciones: I *Re.* 19, 10-14; II *Re.* 11, 17 ss.; íntima relación entre Yavé y el pueblo: II *Sam.* 10, 1-11. A la violación de la alianza se atribuye la ruina de Samaría (II *Re.* 17, 7-23; 18, 11 s.) y la de Judá (*ibid.* 21, 11-16; 23, 26 s.; 24, 3 s.).

La nota característica que mejor hace resaltar la superioridad y la trascendencia del yavéismo comparado con todas las otras religiones antiguas está en el hecho de que Yavé en sus relaciones con Israel y con las naciones se inspira en los principios de la moral y de la justicia. Según la mentalidad antigua, cada una de las divinidades compartía la suerte de la nación o de la ciudad que le tributaba el culto. Por tanto el sentido de la propia defensa, exigía el velar para que los adoradores, que las recreaban con sus sacrificios, no sufrieran una derrota definitiva. Yavé, en cambio, castiga con igual rigor las violaciones de la ley religiosa (I *Sam.* 15; II *Sam.* 6; cf. *Núm.* 4, 15-20) y las faltas morales de sus adoradores (II *Sam.* 12, 11 s., 14 s.; 13, etc., con los pecados de David), y se constituye en juez de los extranjeros inocentes (II *Sam.* 11-12; 21, 1-9). Llega incluso a abandonar el reino del norte y el mismo reino de

Judá por la violación de los preceptos del Decálogo.

La alianza con David (II *Sam.* 7; I *Par.* 17). Al celo de David que quiere construir un gran templo, responde Yavé con la célebre profecía de Natán. Es proclamada de nuevo la antigua alianza estipulada entre Yavé e Israel, y ahora la dinastía de David participa de la estabilidad de la alianza: la obra de Moisés se completa con la de David. La alianza era irrevocable y la dinastía se estabiliza inamoviblemente, pues deberá colaborar en la obra de Yavé sobre la tierra: sus destinos quedan ligados para siempre. La alianza con David (*Sal.* 89, 35: berîth), va encaminada a la realización del plan divino, el reino de Yavé sobre la tierra, sobre todos los hombres (cf. *Sal.* 2; 110 [109]; 89 [88], 28-38). La profecía de Natán tiene una gran importancia en el desarrollo de las ideas mesiánicas y halla un eco inmenso así en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En ella se anuncia que el Mesías será hijo de David (I *Par.* 17, 11; *Is.* 9, 6; *Jer.* 23, 5, etc.), rey de Israel, y su reino será eterno (*Sal.* 89, 37; *Mt.* 1; *Lc.* 1, 32 s.) (L. Desnoyers, III, 305-16; A. Médebielle, *La ste. Bible*, Pirot, 3, pp. 490-95). Los profetas escritores que desde el siglo VIII hasta Malaquías llenan la historia del pueblo de Israel (v. *Profetismo*), reasumen la triple forma de la alianza desarrollando con el mesianismo la última revelación hecha a David. Al combatir las desviaciones concretistas e idolátricas (v. *Religiones populares*), entonces en pleno vigor en el reino del norte e incluso en el de Judá, nos ofrecen, a veces sistemáticamente (*Ez.* 14. 15. 16. 20. 22. 23), la teología de la alianza ilustrando su naturaleza, revelando sus características y reconstruyendo su historia.

La alianza es obra de la libre elección por parte de Yavé: Israel debe a la alianza su ser como nación. Si Yavé ha escogido a los descendientes de Abraham y de Jacob para pueblo suyo, ha sido por su infinita misericordia. Como contrapartida estableció para la nación preceptos religiosos y morales que Israel ha olvidado, y por eso sufrirá el castigo. Yavé lo aniquilará, pues su existencia es enteramente independiente de la de la nación. Yavé anulará también la alianza que por la infidelidad de la nación había resultado estéril e injuriosa para la santidad y majestad de Yavé.

Pero la alianza no puede morir (v. *Amós*; A. Neher). El plan salvador de Yavé será realizado por su omnipotencia y su misericordia, mediante la conservación y la conversión de los «residuos» durante la larga tribulación del destierro (*Os.* 2; *Jer.* 7, 23; 11, 4; 24, 7; 30, 31: *la nueva alianza* [= I *Cor.* 11, 25; *Heb.* 8, 8-13]; *Ez.* 11, 20; 14, 11; 36, 28; 37, 23-27; *Is.* 40-66). Con estos «residuos» devueltos a Palestina, Yavé renovará la alianza cuyas obligaciones cumplirá el nuevo Israel (la comunidad posterior al destierro) como nunca lo había hecho antes del destierro. La alianza restablecida será eterna porque será elevada y absorbida en el reino del Mesías, actuación del plan divino de salvación. La alianza es, pues, en su funcionamiento, preparatoria para el Mesías: *Is.* 7, 14-25; 8, 8 ss., 23; 9, 1-6; 11, etc. Los profetas describen la era mesiánica como complemento de la antigua alianza y como definitiva (*Jer.* 31). Por todo esto es fácil reconocer como preponderante la acción de Dios en los acontecimientos humanos ocurridos desde la elección de Abraham (remontándose a la historia de los orígenes: *Gén.* 1, 11) hasta la muerte de *Antíoco Epífanes* (v.), el gran perseguidor. Esta acción se encamina directamente a conservar a Israel y además la dinastía davídica (Judá) para la preparación y la venida del Mesías. Cf. especialmente el libro de *Daniel* (v.). Este carácter preparatorio nos explica el particularismo de la alianza del Sinaí, que por otra parte no es más que una fase, un aspecto de la alianza inicial estipulada con Abraham, y de igual manera se nos explica el desarrollo del mesianismo a partir de la profecía de Natán (alianza con David), y las alusiones a la idea de universalidad que ampliarán los profetas, especialmente la 2.ª parte de Isaías. Cf. *Is.* 2, 2 ss.; *Mt.* 4, 1-5; *Ez.* 16, 60-63, etc.

Estas mismas ideas serán desarrolladas más en concreto y en formas más distintas en los libros posteriores al destierro: en los históricos (*Esd.-Neh.*; *Par.*), en los proféticos (de *Ag.* a *Mal.*) y en el *Cantar* (v.). Los repatriados (= tribu de Judá-Benjamín) son el Israel heredero de las promesas divinas (*Mal.* 1, 1 = 3, 4; *Joel* 2, 27; *Par.*), el «residuo» vaticinado (*Ag.* 1, 12; *Zac.* 2, 16; *Esd.* 2, 2b; 9, 8-13 ss.); el «pueblo santo» (*Zac.* 2, 5-17; Vulg. 2, 1-13). Para ellos está vigente la alianza del Sinaí (*Ag.* 2, 5) que es renovada solemnemente (*Neh.* 9, 38-10, 39). Pero el nuevo Israel con toda su gloria no es más que una sombra de la futura grandeza del reino mesiánico (*Ag.* 2, 6-9) del cual es preparación inmediata (*Ag.* 2, 20-23; *Mal.* 1, 11; 3, 1; *Jl.* 3, 1-5; 4). Particularmente I-II *Par.* es el libro de la teocracia resurgida. La alianza con Abraham inicia y determina las relaciones entre Yavé e Israel (I *Par.* 16, 15 ss.), de la que la alianza del Sinaí representa una fase, y por eso sólo hallamos en el libro una leve alusión a ella (II *Par.* 5, 10; 6, 11).

La antigua alianza se reduce a Judá o a la alianza con David (*I Par.* 28, 4-8; 17, 16-27), que va dirigida de lleno al Mesías (*I Par.* 17, 10-14). David es el rey predilecto, el iniciador de una dinastía en cuyo seno se realizará la promesa mesiánica, realización de la antigua alianza.

En la literatura apócrifa (s. II-I a. de J. C.) se manifiesta el acentuado particularismo judaico que se originó de la opresión sciéucida, del triste fin de la dinastía Asmonea y de la intervención de Roma. Aparece asimismo el concepto de un Mesías, rey victorioso, con miras esencialmente nacionalistas y temporales, y la semejanza de esos conceptos con lo que se afirma en Daniel (2, 7-9, 12). Cf. F. Spadafora, *Gesù e la fine di Jerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 63. 32-37. Ese particularismo estriba en la alianza del Sinaí en cuanto excluye de la salvación a las gentes. En contra de semejante mentalidad el Nuevo Testamento se remonta a la enseñanza de los profetas y del Cronista, exponiendo, con la luz más clara que proviene de los hechos consumados, el plan salvador de Dios pronosticado en la alianza con Abraham, continuado en la alianza del Sinaí (fase transitoria, por cierto), precisado en la alianza con David, explícitamente mesiánica. Tal plan queda plena y definitivamente realizado en la redención (muerte y resurrección de Jesús, Mesías, verdadero hijo de Dios). Éste es, ni más ni menos, el tema desarrollado en la *epístola a los Romanos* (v.) (cc. 1, 11). La promesa hecha a Abraham y su cumplimiento en Cristo tienen un idéntico carácter universal y definitivo. En cambio la ley, «la ley de las obras» que viene después (*Gál.* 3, 15 ss.) entre dos acontecimientos, tiene un carácter secundario, particular y provisional (*Gál.* 3, 19). Sólo se dió para el pueblo de Israel, al que separó profundamente de los otros pueblos, para desempeñar para con él, en beneficio de toda la humanidad, el oficio de *pedagogo* (*Gál.* 3, 23-26) y llevarlo hasta Cristo. Desde el momento en que la promesa se cumplió en Cristo, el cometido de pedagogo ha cesado (*Gál.* 3, 10-14. 23-26). El régimen de pedagogo y su particularismo no prevalecerán contra el universalismo del régimen de la gracia que se manifiesta en la promesa y en su realización (*Gál.* 3, 15-18; *Rom.* 4, 16).

Cristo pone fin al régimen provisional de la ley y realiza en toda su plenitud lo que la promesa que recibió Abraham tiene de gratuito y de universal (cf. *Ef.* 2, 11-22).

Ya en los sinópticos (*Lc.* 1. 72) aparece la salvación mesiánica como cumplimiento de la alianza con Abraham (διαθήκη, en el mismo sentido que indican los LXX: «el plan salvador divino»; cf. *Act.* 3, 25; 7, 8). Lo expresan de un modo especial las palabras de Jesús en la última cena (*Mc.* 14, 24: τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης), y sobre todo en la forma en que las presenta *Lc.* 22, 20, y *I Cor.* 11, 25: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.

Esas palabras responden a la célebre profecía de *Jer.* 31, 31 ss.; cf. *Heb.* 8, 8-13, y también II *Cor.* 3, 6; «los apóstoles son ministros καινῆς διαθήκης». El plan salvdaor abarca a todas las gentes (*Mt.* 8, 11 s., etc.); el particularismo de la alianza del Sinaí sólo se refería a aquel período histórico y no podía en manera alguna desbancar a la alianza con Abraham que la precedió y de la que ella misma formaba parte (cf. *Gál.* 3, 7 ss., 15-29; 4, 1-7). Tanto la una como la otra tendían a Cristo (*Ibid.*: *Rom.* 1, 1-6, etc.), al cual, según frase lapidaria de Pascal, se refieren el Antiguo y el Nuevo Testamento: el primero como al objeto de su espera, el segundo como a su centro. Tanto el Antiguo como el Nuevo narran la historia de la salvación o la historia del plan salvador divino formulado en la alianza de Dios con Israel y realizado por Jesucristo Señor nuestro. [F. S.]

BIBL. — Behm, *ThWNT*, II. pp. 106-37; Schrenk, *ibid.*, pp. 194-214; A. Nogorzeli, *Les intentions du Chroniste*, en *RB*, 49 (1940), 161-68; S. Lyonnet, en *VD*, 25 (1947), pp. 23-34. 129-44. 193-203. 257-63; A. Feuillet, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains*, en *RV*, 57 (1950), 336-87. 489-529; A. Romeo, *Dio nella Bibbia* (en *Dio nella ricerca umana*), Roma 1951, pp. 284-308; *l'Alleanza*; F. Spadafora, *Coletitivismo e Individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953; F. Asensio, *Yahweh y su pueblo* (Analecta Gregoriana, 58), Roma 1953; Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach den Alten Testament*, Zürich 1953.

ALMA. — v. *Hombre*.

ALTAR. — Especie de mesa de tierra, madera, piedra o metal, sobre la cual se ofrecían los sacrificios (hebr. *mizbeah* = lugar donde se inmola, de *zābāh*, pero el sentido etimológico ha sido superado ampliamente por el uso). El término hebreo *bāmāh* (*altura*. v.) está reservado normalmente para designar los altares y el conjunto de construcciones destinadas al culto idolátrico (cf. I *Re.* 11, 7; II *Re.* 23, 8. 15. 19) y al culto ilegal) (cf. I *Re.* 3, 2 ss.; II *Re.* 12, 3; 14. 4. 35). En *Ez.* 43, 15 llámase *ari'el* (hogar) a la parte alta del altar. El primer altar de que habla la Sagrada Escritura es el erigido por Noé (*Gén.* 8, 20); luego viene el que erigió Abraham para sacrificar en él a su hijo (*Gén.* 29, 9). La primera prescripción sobre el altar

(*Ex.* 20, 24 ss.) establece que sea únicamente de tierra o de piedras sin labrar, y que para su acceso no haya gradas. Son célebres el altar de los holocaustos y el altar del incienso en el Tabernáculo y en el Templo. El primero (cuyo nombre venía del sacrificio principal que en él se ofrecía) era de madera de acacia revestido totalmente de bronce, y tenía forma cuadrangular; cada uno de sus ángulos terminaba en una prominencia, agudizada hacia arriba, y por eso llamada «cuerno», que era del mismo material e igualmente forrado de bronce. Los «cuernos» o esquinas tenían especial importancia (cf. *Lev.* 4, y 1 *Re.* 1, 50; 2, 28); por la rotura de alguno de ellos quedaba execrado el altar (*Am.* 3, 14).

La solemne consagración del altar duraba siete días. Lo ungían con óleo y lo rociaban con sangre de las víctimas (*Ex.* 29, 12 s.; 36 s.; 30, 25-29; *Lev.* 8, 10-15; *Ez.* 43, 18-27). Sobre él debía estar ardiendo continuamente el fuego del sacrificio (*Lev.* 6, 13; *Núm.* 28, 3-8). En el tabernáculo de Moisés el altar estaba delante de la tienda de la alianza. El altar erigido para el templo de Salomón, llamado «el altar de bronce» (I *Re.* 8, 64; II *Re.* 16, 14 s.), era notablemente mayor que el de Moisés (I *Re.* 8, 64; II *Par.* 4, 1), y estaba emplazado en el departamento interior (*Il.* 2, 17). Éste aparece de nuevo en el templo de Zorobabel (cf. *Esd.* 3, 2-6; *Neh.* 13, 10; I *Mac.* 1, 23, 57; 4, 38, 44 s. 47, 53). Había un altar llamado *del incienso o de los perfumes* por estar reservado para quemar sustancias aromáticas en honor de Dios (*Ex.* 30, 1-10). Era de madera de acacia revestida de oro y terminada con un borde de oro que impedía la caída de los perfumes y de las brasas. Sus proporciones eran muy reducidas (*Ex* 39, 38; 40, 5.26). Lo mismo que el anterior, iba éste adornado con cuatro «cuernos» y estaba provisto de dos anillos para ser fácilmente transportado. Se le consagraba con óleo (*Ex.* 30, 25 ss.); y su lugar era el interior del tabernáculo de la alianza (el Santo) (*Ex.* 30, 6). En él se quemaban los aromas por la mañana y al atardecer (*Ex.* 30, 7 ss., 31-36), y en sus «cuernos» se efectuaba un solemne rito de expiación (*Ex.* 30, 10; *Lev.* 4, 2-14; 16, 12).

En el templo de Salomón el altar del incienso fué fabricado con madera de cedro y revestido de oro, de donde vino el llamarlo «altar de oro» (I *Re.* 7, 48) o, según Ryckmans, «altar de los aromas». Sobre el altar del incienso en el templo de Zorobabel cf. I *Mac.* 1, 23; 4, 49; II *Mac.* 2, 5. [L. M.]

BIBL. — A. Clamer, *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 2), París 1940, pp. 61 ss. 78 s.; E. Kalt, *Archeologia Biblica*, 2.ª ed., Torino 1944, pp. 109-12, 117 s. * A. Colunga, *El altar único en la religión mosaica*, en *CB*, IX (1952), 93.

ALTURA. — Lugar de culto o santuario, construido en punto elevado (hebr. bāmāh, pl. bāmôth: Vulg. *excelsa*), que presto adquirió un sentido peyorativo, como nombre genérico de todo santuario, aunque estuviese construido en un valle (*Jer.* 7, 31), en un camino o en una plaza (*Ez.* 16, 24.31.39). Los cananeos construían sus alt. en lugares solitarios y elevados, junto a alguna fuente, bajo la sombra de un árbol frondoso, en medio de algún bosque seductor por su plácida lozanía (cf. *Dt.* 12, 3; y en cuanto a Israel: *Ez.* 6, 13, etc.). Eran muy numerosos los que tenían, y las excavaciones han descubierto muchos vestigios de ellos, especialmente en Gezer. En ellos desarrollaban su culto cómodo y sensual a los Baal y a la diosa Astarte, Ašerah.

La altura constaba de un *altar* (v.) de piedra; de una o varias massebôth (pl. masseböth: del v. nasal «erguir» = piedra erguida, cipo), gruesas piedras de la talla de un hombre y aun mayores (en Gezer las hay de hasta 3 metros de altura), sucias o gastadas, efecto de los besos y unciones a que estuvieron sometidas durante siglos, colocadas a distancias iguales, frecuentemente en dirección norte a sur. El número no era constante. Los altares del campo probablemente sólo tenían una. No aparece claro qué relación pudieran tener con la divinidad, ni si eran su morada o un símbolo de ella. Por detrás y en la parte superior del altar estaban las piedras consagradas al sol (cf. *Is.* 17, 8, etcétera; hebr. hammanîm sólo en plural; en hebr. al sôl se le llama también hamman). Finalmente a los lados del altar y aventajándolo notablemente en altura, se erguían, elevadas en el suelo, las ašerîm (ašerah, en singular, del nombre de la diosa, cuya presencia parecían reclamar y de la cual debían de ser símbolo): tratábase de una o varias piezas de madera, sacadas de árboles o de troncos de árboles — quitados los ramos — apenas desbastados, ligeramente modelados en forma humana o con los emblemas del sexo femenino, más o menos rudimentariamente labrados. Si no había una fuente se abrían cisternas para proveerse del agua necesaria para las abluciones de los fieles, purificación del altar, etc. Había también unas fosas destinadas a la deposición de las cenizas y restos de los sacrificios.

Las alturas mayores poseían algunos edificios: un pequeño templo o «casa del dios» (I *Re.* 13, 32; II *Re.* 17, 29-32, etc.), un nicho, un baldaquino que cubría un ídolo o una pie-

dra sagrada; una sala para la cena del sacrificio; dormitorios para quienes buscaban alguna respuesta durante el sueño; un armario para las vestiduras litúrgicas; cámaras para los sacerdotes y directores del culto; cobertizos para los peregrinos; almacenes para vino, aceite, harina e incienso que se vendían a los que acudían de lejos para sacrificar. De todo esto constaba una altura, cuyo recinto era más o menos espacioso, considerado como sagrado y cercado por uno o varios muros.

Muchas de estas alturas cananeas que estaban en pie en el momento de la conquista fueron ocupadas por los hebreos, que las conservaron casi intactas, no obstante la orden formal de Yavé (*Núm.* 32, 52; *Dt.* 12, 2-5). Además los hebreos erigieron en honor de Yavé santuarios que sin duda se parecían bastante a los cananeos, con su altar, la piedra consagrada al sol o stela, el árbol sagrado y, como cosa más importante, una sala para la cena (*I Sam.* 9, 22). Estas alturas, heredadas de los paganos o erigidas conforme al modelo de las mismas, debieron de perder muy presto su primitivo significado.

Conservábanse los ritos, los objetos sagrados consagrados por un uso secular, pero su destino se había cambiado, lo mismo que el sentido de sus ritos y el significado de las ofertas: las formas externas de la religión de los Baal cananeos se empleaban ahora para el culto de Yavé. Algo así como lo ocurrido con muchos templos paganos que fueron transformados en iglesias cristianas. Hubo así algunas alturas que fueron frecuentadas por fervorosos yaveístas (Samuel en Gabaa; Salomón en Gabaón: *I Sam.* 9, 22; 10, 5; 22, 16; *I Re.* 3, 4).

El mismo fraccionamiento y a veces aislamiento de las tribus menores que siguió a la ocupación discontinua de Canán, con la consiguiente dificultad para desplazarse y concentrarse, contribuía a que se considerase como natural esta multiplicación de las alturas para el culto de Yavé. Ya no era posible, como lo fuera en el desierto, el reunirse en torno al *arca* (v.), único símbolo sensible de la presencia divina. No era posible entonces realizar el plan de Moisés sobre la unicidad del lugar del culto (*Dt.* 12; cf., por lo que se refiere al desierto, *Lev.* 17, 8 s.). Esta acomodación de las alturas cananeas al culto de Yavé constituía un gravísimo peligro para la pureza del yaveísmo. Efectivamente, la masa popular se dejó vencer por la tentación de acercar los Baal a Yavé, de frecuentar a veces las alturas que conservaban los cananeos y de aceptar, juntamente con las formas externas, ritos y prácticas idolátricas y condenadas por la ley (cf. *Jue.* 2, 11 s.; 3, 7; 6, 1; 10, 6). Era el comienzo fatal de aquel largo movimiento sincrético, unas veces lento, otras rápido, de desviación de la religión legítima (cf. *Os.* 9, 10; 10, 1; 11, 1 ss.; 13, 5 ss.; *Jer.* 2, 1 ss.; *Ez.* 20, 28), que llegará a su colmo en el s. VIII, primero en Samaría y luego en Judá, y que Dios castigará con la destrucción y el destierro (v. *Religión popular*).

En las alturas se desarrollaba entonces y seguirá desarrollándose la casi totalidad de la piedad de Israel, y con el correr de los años y de los siglos Israel se adherirá cada vez más firmemente a ellas. El mismo templo de Salomón con todo su esplendor y grandeza no será capaz de apartar al pueblo de sus viejas alturas. El cisma, con la política religiosa de Jeroboam y de sus sucesores, consolidará este secular alejamiento (alturas de Bétel, Dan, etc.; *I Re.* 14, 9; cf. *ibid.* 15, 14; 22, 44; *I Re.* 12 4; 14, 4; 15, 4. 35), completándose entretanto la transformación en alturas idolátricas con todas las consiguientes prácticas abominables. Los profetas (*Am.* 5, 21-26; 7, 9; *Os.* 2, 5-13. 16 s.; 3, 4 en Israel; los otros en Judá, cf. *Jer.* 2, 20; 3, 6. 13) protestarán enérgicamente contra ellas, pero no les prestarán atención. Las destruirá el piadoso rey Josías (*II Re.* 23, 8-20; *II Par.* 34-35), mas pronto serán reconstruidas por el fanatismo del pueblo secundado por los sacerdotes, interesados en recuperar la libertad y las ganancias que les proporcionaban sus propias alturas. Será preciso que el mismo Yavé desencadene sobre el país la desolación de la guerra, como sabrán hacerlo los asirios y los caldeos, para que al fin caigan en el olvido las alturas desmoronadas, sepultadas entre el polvo de los escombros y perdidas bajo las ruinas (*Ez.* 6, 3-6. 13; 16, 23-31. 39 ss.; 20, 28 s.). [F. S.]

BIBL. — L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I. París 1922, pp. 230-36. 274-86; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 62 ss., 66. 81 s., 205 s.; en *DAB*, v. *sanctuaires, achéra*.

ALLEL. — Bajo este título (hebr. = alabanza, himno) está comprendido el grupo de los salmos 113-118 (Vulg. 112-117), de contenido laudativo. Cantábase en las tres grandes solemnidades (*Pascua, Pentecostés, Tabernáculos*, v.), en la fiesta de la Dedicación y en las neomenias. Pero por ser característico de la Pascua se le llamaba «Allel egipcio» (Allel miṣrî) porque se cantaba durante la inmolación del cordero pascual en memoria de la liberación de Egipto. Lo cantaban también en familia durante la cena pascual dividiéndolo en dos par-

tes: la primera (Salmos 113-114) al principio de la primera copa, la segunda (115-118) al fin cuando se bebía la última (4.ª) copa ritual. El que quería tomar una quinta copa recitaba el salmo 136, llamado «el gran Allel» (Allel haggadhol), nombre que se hace extensivo también al grupo de salmos 120-136. Al lado del Allel por excelencia (egipcio) y del Allel haggadhol estaba el «pequeño Allel», Salmos 146-50, himnos de alabanza caracterizados por el doble aleluya, que formaban parte de la de la mañana. El uso del Allel es muy antiguo. Tal vez se cantase ya en tiempos de Josías (II *Par.* 35, 15) y de Ezequías (*ibid.* 30, 21). A él se hace alusión en *Sab.* 18, 9, donde αἴνοις (alabanzas) es la traducción del Allel. Jesús lo cantó con los Apóstoles en la última cena (*Mt.* 26, 30; *Mc.* 14, 26). [S. R.]

BIBL. — F. VIGOUROUX, en *DB*, III, col. 404; H. SIMÓN - G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, 7.ª ed., Torino 1947, pp. 877 s.

AMALECITAS. — Pueblo muy antiguo, cuyo nombre procede del colectivo arcaico Amalec (*Núm.* 24, 20; I *Sam.* 27, 8). Se hace ya mención de ellos en la historia de Abraham (*Gén.* 14, 17). Nómadas, célebres bandoleros de la región septentrional de la península del Sinaí, hasta el Negueb (*Núm.* 13, 30; *Jue.* 1, 16, etc.). Estableciése una colonia de ellos en los montes de Efraím (*Jue.* 12, 15). En *Gén.* 36, 12. 16 un tal Amalec, hijo de Elifaz, nieto de Esaú, es nombrado como jefe de una rama secundaria de las tribus idumeas. Figuran entre los más encarnizados enemigos de Israel, y fueron los primeros en atacar a los hebreos después del Éxodo (*Ex.* 17), impidiéndoles la entrada en Canán del sur (*Núm.* 14, 43 s.). Después de la ocupación de Canán no cesaron de instigarlos con frecuentes incursiones (*Jue.* 3, 13; 6, 4-33; 7, 12). Balam predijo su destrucción (*Núm.* 24, 20), y *Dt.* 25, 17 ss. ordena que sean exterminados. Fueron vencidos por Saúl (I *Sam.* 15) y luego por David (*ibid.* 27, 8; 30, 1-20). El único superviviente quedó aniquilado en tiempo de Ezequías en la región de Seir (I *Par.* 4, 42 s.). [P. S.]

AMARNA (Tell El'Amarnah). — Localidad del valle del Nilo, a unos 304 kms. al sur de El Cairo, en la cual se halló en 1887 el archivo diplomático de Amenofis IV (1377-1360), el monarca que por odio al dios Amón abandonó la ciudad de Tebas, a él consagrada, y edificó un aquel lugar una nueva capital, Akhetaton (= horizonte de Aton). Los documentos del archivo son un conjunto de 350 tablillas de arcilla que contienen en su mayoría la correspondencia diplomática entre la cancillería egipcia y los diferentes príncipes de Babilonia, Asiria, Asia Menor, Chipre, Siria y Palestina durante un período que comprende los reinados de Amenofis III y IV (1413-1358). Es incalculable la importancia histórica de estos documentos, actualmente en posesión de los principales museos de Europa. Gracias a ellos ha sido posible reconstruir el ambiente geográfico, histórico y cultural de todo el período que precede inmediatamente a los episodios del Éxodo.

La correspondencia descubierta casi toda tiene por destinatarios a los dos faraones (ya que sólo hay nueve fragmentos que contienen los detalles de las misivas de éstos a otros príncipes). En ella se destaca la posición de preeminencia de Egipto: solamente los príncipes de Babilonia, de Hatti, de Mitanni, de Chipre (Alašia) y de Cilicia (Arzawa) son tratados como iguales y llamados «hermanos»; todos los otros corresponsales son vasallos sirios y palestinos que escriben al faraón con expresiones de máxima sumisión. Tenemos, pues, una Palestina y una Siria vasallos de Egipto. Tanto si a Palestina se le llama *Kinaḫḫi* (Canán), como si a Siria se le da el nombre de *Amurru*, una y otra están divididas en numerosas ciudades-estados independientes y rivales. Aparte la isla de Arwad (Arwada), allí vemos nombradas las ciudades costeras de *Sumur* (*Gén.* 10, 18), *Irqat* (*Gén.* 10, 17), Biblos (*Gubla*), Beirut (*Bêrûta*), Sidón (*Siduna*), Tiro (*Surri*), Akko (*Akka*), Saron (*Sharuna*), Jaffa (*Japu*), Ascalón (*Ashqaluna*), etc. Del interior se mencionan Magedo, Shunem, Beisan, Siquem, Jerusalén (*Urusalim*), Gezer, Ajalon, etc. Todas estas ciudades están gobernadas por ciudadanos locales vigilados por hombres de la confianza del faraón, llamados *Rabisu*, pero pueden tener correspondencia directa con el mismo faraón.

Egipto mantiene en estas ocasiones buenas relaciones con las grandes potencias de Babilonia, Asiria y Mitanni; no así con los Jatos (= jeteos), ya que esta gran potencia, hostil a Egipto, favorece, entre otras cosas, una gran insurrección en Amurru. Un tal Abdi-Aširta, después de haber logrado del faraón el principado de Amurru, promueve un alzamiento nacionalista que opera con tropas armadas llamadas Habiru. El príncipe de Biblos, Rib-Abdi, siempre leal a Egipto, se pone al lado de éste, y en íntima correspondencia denuncia al faraón los peligros de la insurrección. Los jatos apoyan a los insurrectos y Egipto interviene, pero con debilidad. Los habiru extienden rá-

pidamente sus conquistas, en tanto que Rib-Abdi, abandonado de Egipto y de los suyos, muere asesinado. Bajo el hijo de Abdi-Aširta, Aziru, todo el Amurru será liberado y constituido en confederación, sin el influjo de Egipto. Poco después los jatos, en alianza con Amurru, favorecerán igualmente la insurrección de las ciudades de Canán, con lo que también estas ciudades pasarán una tras otra a estar bajo la inspección de los habiru. Egipto intenta desquitarse bajo el imperio de Ramsés II, pero por breve tiempo, ya que se impone la retirada ante la invasión de «aquellos pueblos del mar» que en el s. XII fuerzan a Egipto a defenderse en las propias deltas.

Situación cultural. J. H. Breasted llamó acertadamente «Primer internacionalismo» al período de El-Amarna. Es la primera vez que se estrechan relaciones entre pueblos de razas diversas. El acadio se convierte en una verdadera «lengua franca» que se enseña por todas partes en escuelas especializadas y con ayuda de vocabularios. Las mismas tablillas de El-Amarna están escritas en acadio, menos una que lo está en la lengua arzawa y otra en la de Mitanni. No se trata, naturalmente, del acadio clásico, sino de un acadio amañado a su manera por cada una de las escuelas que lo enseñan y que dan así origen a diferentes dialectos.

El internacionalismo de este período, que se manifiesta incluso en los grandes intercambios culturales entre los pueblos mediante traducciones de obras literarias e intercambio de doctores, especialmente de médicos entre las diferentes cortes, se hace sentir igualmente en torno a la religión. Pasan de unos pueblos a otros nombres e ideogramas de divinidades. Amenofis III trata de proveer a su propia curación mandando que vayan en busca de Ištar de Nínive. Se nos revela, pues, un nuevo mundo en este período, y los testimonios que a este propósito nos dan los documentos de El-Amarna se confirman, al menos en parte, con documentos de Boghazköy. [G. D.]

BIBL. — J. A. Knutzon, *Die El-Amarna Tafeln*, 2 vol., Leipzig 1907 y 1915; E. Dhorme, en *DBs*, I, col. 207-225; Id., *Les nouvelles Tablettes d'El-Amarna*, en *RB*, 33 (1924), 5-32; W. F. Albright, *From the stone Age to Christianity*, Baltimore 1946, pp. 157-60; S. Moscati, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 42-45.

AMASIAS. — v. *Judá (Reino de)*.

AMENOFIS III-IV. — Soberanos de Egipto (1413-1358). El primero fué hijo de Tutmosis IV y de una princesa de Mitanni, y sucedió a su padre cuando sólo contaba unos doce años. Fué un soberano entregado por entero a obras de paz. Algunas inscripciones recuerdan su primera caza y una expedición militar dirigida por él a los diecisiete años de edad contra unas tribus rebeldes. La capital del reino en aquella época era la ciudad de Tebas, consagrada al dios Amón. Tuvo también entonces un gran desarrollo la ciudad de Menfis. Descúbrense asimismo en las excavaciones labores artísticas de gran importancia, con el lujo característico de esta época, que aparecen en casas señoriales y sobre todo en los templos, entre los que figura el de Luxor.

Se comprueba, no obstante, una grave situación que fermentó en este tiempo. El imperio egipcio se veía amenazado en el exterior por el poderío creciente de los jeteos, en tanto que en el interior las disensiones religiosas fomentaban serias revueltas. El clero rígido y nacionalista del dios terrible de Tebas, Amón, bajo cuya influencia estaba el rey, forcejeaba contra la religión del dios Sol (conocido con el nombre de Atón), que era la que profesaban en Hellópolis y que era una religión más tolerante y más contemporizante con la situación del imperio, por lo que muy presto se captó la simpatía de muchos cortesanos y de la misma reina. El fuerte quebranto creado por las dos corrientes religiosas alcanzó la fase más aguda bajo Amenofis IV. Amenofis III desapareció de la escena política y murió después de haber mandado llevar por dos veces la milagrosa estatua de Ištar de Nínive.

El sucesor de éste fué su hijo Amenofis IV (1377-1358), célebre por la reforma religiosa que intentó. Fué educado en la religión de su madre, y enemigo declarado del dios Amón, a cuyo clero hostigó así como al culto que seguían su mujer Nefertiti y su corte. Llegando hasta el fanatismo en su culto a Atón, cambió su propio nombre por el de Ekhnaton («Amado de Atón»), abandonó Tebas, consagrada a Amón, e hizo construir en la zona de El-Amarna una nueva ciudad, Akhetaton («Horizonte de Atón»). Doctrinalmente el nuevo culto fué muy superior a las religiones paganas contemporáneas: fuera de que tenía una clara idea del monoteísmo, predicaba bondad y amor para todos. Mas la despiadada lucha contra el dios Amón acarreó al rey muchos enemigos que a la muerte del soberano lucharon hasta el completo desquite.

Políticamente el reinado de Amenofis IV fué desastroso: el imperio egipcio sufrió pérdidas en Asia, como resultado de los hábiles manejos de los jeteos para sacar partido de las conocidas cuadrillas de habiru. Las vicisitudes de la lucha nos son conocidas a través de los documentos de El-*Amarna* (v.).

A Amenofis IV le sucedió su segundo yerno Tutankhaton (1358-1349), que, a consecuencia del triunfo del culto de Amón, cambió el nombre en Tutankhamon. [G. D.]

BIBL. — A. WEIGALL, *Histoire de l'Egypte Ancienne*. París 1949. pp. 126-54; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*. Milano 1952, pp. 43-50, con abundante bibliografía.

AMIATINO (Códice). — v. *Vulgata*.

AMONITAS. — *Gén.* 19, 39 los enlaza con Lot y por ende con los arameos. La nomenclatura confirma semejante parentela con los hebreos (cf. los nombres de Nahaš [I *Sam.* 11, 1], Hamūn, Na'amah). Su dios Milcom (I *Re.* 11, 5-33; II *Re.* 23, 13) es el cananeo Malcum, que se transformará en Melek, Molek y finalmente Molok. En sus principios habitaron la región del desierto hasta el Jordán-mar Muerto y desde el Arnón hasta el Yaboc (hoy el-Beqā).

Expulsados por los amorreos perdieron la parte occidental, que más tarde fué ocupada por las tribus israelitas de Rubén y de Gad (*Jos.* 13, 15-19; *Jue.* 11, 13-19 s.). Su capital fué Rabath-'Ammôn (hoy 'Amman). Fueron tenaces enemigos de Israel (cf. *Jue.* 3, 13) e intentaron recuperar el terreno perdido, pero fueron desbaratados por Jefté (*Jue.* 10, 11), Saúl (I *Sam.* 11, 1-11) y David (II *Sam.* 10, 12). Poco antes del reinado de Jeroboam II se ensañaron contra Israel (*Amós* 1, 13 s.) y después de la deportación de los israelitas (734 a. de J. C.) invadieron la tierra de Galad (II *Re.* 15, 29; *Jer.* 49, 1 s.). En 601 a. de J. C. se lanzan con tropas caldeas contra Jerusalén y se regocijan por su destrucción (587 a. de Jesucristo. II *Re.* 24, 2; *Ez.* 25). En los siglos VIII-VII fueron tributarios de los asirios, cuyos documentos hablan de los reyes amonitas (Bit-ammana): Sanipu bajo Teglatfalasar (728), Paduel vencido por Sanherib (701) y vasallo de Asaradón (673). Los amonitas se opusieron a la reconstrucción de Judá con miras a adueñarse de todo el país: el asesino de Godolías es dirigido por Baalis, rey amonita (*Jer.* 40, 14; 41, 2). Infiltráronse profundamente en su territorio los árabes (benê-qedem; *Ez.* 25). Se opusieron a Nehemías (*Neh.* 2, 19; 4, 7) y, después de la conquista macedónica, a Judas Macabeo. El asesino de Simón, último de los Macabeos (I *Mac.* 5, 5) se refugió al amparo de su tirano Gotila. [F. S.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I. París 1933, p. 277 s.

AMOR. — v. *Caridad*.

AMORREOS. — Con este nombre se designa frecuentemente en la Biblia (*Gén.* 15, 21; *Ex.* 3, 8; 13, 5; 23, 23, *etc.*) una de las poblaciones que ocupaban a Palestina antes de ser ocupada por Israel, y a veces (*Gén.* 15, 16; *Jos.* 24, 15; *Am.* 2, 9) el conjunto de aquéllas, a causa de la influencia que sobre ellas ejercía el grupo étnico propiamente amorreo. Los amorreos procedían del alto desierto sirioarábigo, al oeste de Mesopotamia. Así se desprende del análisis del ideograma *(Kur) Martu* (KI) (= *país occidental*) con que los de Mesopotamia designaban a *Amurru*, y del análisis de formas verbales y de los nombres personales de la primera dinastía de Babel, que fué amorrea, y finalmente de la religión amorrea, que presenta divinidades típicamente occidentales, como el *Dagôn* de los filisteos, el Tešub de los jeteos.

Hacia el fin del tercer milenio los amorreos se difundieron en torno a aquella región: en Mesopotamia hallamos la dinastía de Larsa (s. XXII a. de J. C.), con reyes cuyos nombres son amorreos; los textos egipcios de Proscripción (s. XIX) los señalan como los enemigos de Faraón en Canán, donde los halla Abraham poco más adelante (*Gén.* 14, 7-13). En la baja Mesopotamia al apogeo de las actividades amorreas (primera parte del segundo milenio) se le hace coincidir con la fundación de la primera dinastía babilónica, célebre por su quinto monarca, Hammurabi. Casi al mismo tiempo estaba floreciente otro gran estado amorreo en Mari (la actual el-Hariri), en el Eufrates medio, donde las recientes excavaciones han dado a conocer el grandioso palacio real de Zimri-Lim y unas 20.000 tablillas que, en su mayoría, contienen correspondencia mantenida entre la corte de Mari y príncipes amigos y vasallos. Mari, destruida más tarde por Hammurabi, fué durante largo tiempo el más poderoso estado de Mesopotamia por su perfecta organización de gobierno y de la vida social, y en cuanto a cultura y religión fué, en virtud de su posición geográfica, uno de los mayores centros sincretistas del segundo milenio.

Después del paréntesis silencioso de los siglos XVIII-XV los amorreos reaparecen en escena en los documentos de El-*Amarna* (v.). En este período (1500-1300), *Amurru* es un estado limitado al territorio de la futura Siria: habiendo sido dividido, pasó a depender de Egipto. Con la ayuda de los jeteos recobra la independencia, pero es aliado y tributario de éstos. Fírmase un primer tratado de alianza entre Aziru y el rey jeteo Shuppiluliuma (1380-1346), y la renovación que de ella hizo Tubbi-Tešub de Amurru con Mursilis II fué el máximo

fruto de tal servilismo. Cuando Ramsés II atacó a Zades (1287), los jeteos y los amorreos intentaron recobrarse, pero en vano. Su suerte no mejoró, ni mucho menos, con la avanzada asiria. Luchando contra los amorreos, Teglatfalasar I da el golpe de gracia incluso a Amurru. En Qarqar (854) también figura Amurru entre los de la coalición, pero su caída es definitiva. Con el engrandecimiento de Babilonia vemos a los amorreos como fieles servidores de Nabucodonosor II.

Costumbres y religión. Los más antiguos documentos nos presentan a los amorreos como nómadas. Y aquel nomadismo, que se servía del asno, pues el camello no había sido todavía domesticado, se veía constreñido por las exigencias naturales de este animal, que no permite largos viajes por el desierto.

Una descripción del s. XIX presenta a los amorreos como muy primitivos, coincidiendo con un himno sumero que los llama violentos, indóciles, salvajes, despiadados. Pero una vez que se sujetaron a la vida sedentaria, alcanzaron un gran progreso, principalmente en Babilonia (primera dinastía) y en Mari. En cuanto a la religión, sábese que los amorreos adoraban sobre todo al dios Amurru, semejante en todo al Hadad occidental: era el dios de la montaña del oeste, del temporal y de las inundaciones. Ašerah, señora de la llanura, es la compañera de Amurru, al que estaba consagrado el macho cabrío. El asno era un animal empleado frecuentísimamente en sus sacrificios.

Contactos con los hebreos. Según textos bíblicos, que no dejan lugar a duda *(Gén.* 10, 16; 15, 21; *Ex.* 3, 3; *Ez.* 16, 3), los amorreos precedieron en Palestina a los hebreos. Durante la invasión de los elamitas, los amorreos aparecen establecidos en las cercanías del mar Muerto y próximos a Hebrón, donde moraba también Abraham *(Gén.* 14, 7-13). En los tiempos del Éxodo son señalados por los exploradores entre los pueblos fuertes de las montañas *(Núm.* 13, 29). Pero en su viaje los hebreos se echaron sobre los amorreos ya en el Arnón y ocuparon sus tierras después de la negativa de Seón *(Núm.* 21). Además del Jordán *(Dt.* 3, 8 s.; 4, 47 s.; *Jue.* 11, 22), los amorreos dominaban los territorios sitos entre el Arnón y el Hermón. Pasados los primeros momentos difíciles de la ocupación hebraica, los mismos amorreos pudieron vivir tranquilamente junto a los hebreos durante toda la época de los Jueces. Sólo Salomón los reducirá prácticamente a servidumbre imponiéndoles un tributo (I *Sam.* 7, 14; I *Re.* 9, 20; II *Par.* 8, 7). [G. D.]

BIBL. — E. Dhorme, *Les Amorrhéens*, en *RB*, 37 (1928), 63-79. 161-80; 39 (1930), 161-78; 40 (1931), 161-84; *(Recueil «Edouard Dhorme»*. París 1951, páginas 81-165); A. Bea, *Il movimento «amorritico»*; I «*Testi di Proscrizione*», en *Biblica*, 24 (1943), pp. 239-47; W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2.ª ed., Baltimore 1948, pp. 239, 247; S. Moscati, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 28-35.

AMÓS. — El más antiguo de los profetas escritores. Judío de Tecua, cerca de Belén, propietario, pastor, dedicado al cultivo y a la corta de sicómoros. Fué tomado de improviso por Yavé para destinarlo a ser profeta, particularmente en Israel *(Am.* 1, 1; 7, 9 ss.; 14 ss.; cf. 3, 7 s.), en los tiempos de Jeroboam II (783-743) y de Ozías, rey de Judá (783-757), dos años antes del terremoto que sobrevino durante el reinado de Ozías (cf. *Zac.* 14, 5). Probablemente predicó hacia el año 762 al 750 a. de J. C., según parece desprenderse de las referencias de Amós a las riquezas y a las conquistas que se dieron *(Am.* 6, 14; cf. II *Re.* 14, 25-28). Los acontecimientos parecen preparar el advenimiento de la dinastía de Jehú (842-815). Estando ausente Egipto y viéndose la indolente Asiria en otros compromisos después de haber postrado a Damasco, Jeroboam aprovechó la ocasión y, con afortunadas y fáciles conquistas, restableció los límites de Israel desde Jamat hasta el mar Muerto (II *Re.* 14, 25). Por el sur, Ozías sometía los pueblos colindantes. Las victorias desarrollaron las condiciones sociales y religiosas que ya venían fermentando. A los ricos *(Am.* 2, 14 ss.), a las clases privilegiadas (6, 4 ss.; 7, 12), ávidas de lujo (3, 12-15; 6, 4 ss., 10) y de lucros (5, 11; 8, 5 s.), contrapónense las masas de pobres, de quienes indignamente se aprovechan los mercaderes y propietarios (2, 6 s.; 5, 11; 8, 4 s.), los magistrados y funcionarios sin conciencia (5, 12; 4, 1). Reinan el odio, la desidia (2, 12), los placeres (6, 4 s.; 4, 1). No se mencionan las orgías que acompañaban al culto de Baal: el antibaalismo, instrumento de política, era el programa oficial de la dinastía de Jehú y sirvió para someter la religión a su imperio (1, 13). Las alturas sagradas, Bétel, Dan, Beer-Sheba, Guilgal, son muy frecuentadas (4, 4 ss.) y hay en ellas un culto rico (5, 21 ss.); pero todo es simple formulismo e hipocresía *(ibid.* 8, 5), pues se da la coexistencia de ritos extranjeros, idolatría (5, 26), incestos (2, 7), libertinaje (6, 4 ss.). La mentalidad no es religiosa, sino laica: presuntuosa exaltación del hombre y de su poder (6, 13), alimentada por un clero servil (4, 4 s.; 7, 12), que no iba encaminada hacia Dios. Era la negación de la *Alianza* (v.) del Sinaí.

Amós se levanta contra semejantes desvaríos; reclama enérgicamente los derechos de Yavé y los deberes de Israel: monoteísmo y observancia de los preceptos morales. La justicia de Dios castigará a la dinastía, destruirá la nación, sancionará a los ricos, hará desaparecer aquel culto vacío e idolátrico, aquel sacerdocio venal, y así conseguirá que Israel vuelva a la alianza mediante el castigo. Amós proclama audazmente estas terribles verdades en Bétel (7). Sólo un débil *residuo* será objeto de misericordia (3, 11 s.), el cual, unido al *residuo* de Judá (9, 9), continuará la alianza en la casa de David (9, 10-15) hasta la llegada del reino mesiánico. Amós dejó escritas en su libro las ideas esenciales de su predicación, cuyo tema central es la omnipotencia de Dios y la perpetuidad de la alianza, que desarrolla en tres partes.

1 (cc. 1-4). Reclama la alianza de Dios con Noé (*Gén.* 9, 1-17), sintetizada en el respeto a la persona humana para con todos los hombres. Así Yavé castigará los crímenes cometidos por Damasco, los Filisteos, Tiro, Edom, Amón, Moab («por haber quemado los huesos del rey», 2, 1 ss.), contra Judá-Israel (probablemente durante la anarquía que precedió a los reinados de Jeroboam II y Ozías). Pero castigará más aún los pecados de los benê-israel, ligados con Yavé con una alianza especial (3, 4 s.; 4, 12 s.).

2. A la nación o estado (beth-israel), Amós propone la elección entre una existencia con Dios o una existencia sin Dios (cc. 5-6, discursos y lamentaciones). Si Israel persiste en prescindir de los lazos de la alianza, en la conducta mundana, el destierro y el enemigo que asoma (Asiria) pondrán fin a todo y establecerán los derechos de Dios (5, 27; 6, 14).

3. Finalmente inculca al pueblo de Israel que es una comunidad divina ('ammi, «pueblo mío»; cc. 7-8, las visiones que corresponden a los discursos precedentes). Quebrantada tal relación, la omnipresencia de Dios lo aprisionará como en un aro mediante el grave castigo inminente, después de haber buscado en vano el atraerlo con penas menores y limitadas. La conclusión (9) resume los tres aspectos. Israel no puede sustraerse a la alianza, porque pertenece a Dios (9, 1-15); ora viva como los cušitas, porque todas las gentes, incluso los cušitas, son criaturas suyas (9, 7a): ora se forje un estado laico, porque El es quien hace la historia, y Él hará que perezcan todos cuantos se imaginaban una historia autónoma (9, 7b.8 ss.). Y si llegare a ilusionarse con una misión «religiosa» respaldada por un culto impuro, por un sacerdocio hipócrita, por un soberano ambicioso, y por eso se creyere protegido contra el «mal», Israel seguirá siendo el «pueblo de Dios»: «Vosotros sois los únicos a quienes por amor he elegido de entre todas las tribus de la tierra» (3, 1 s.). Dios destruirá la ilusión y hará resurgir de las ruinas los símbolos de la alianza: David, el Templo, la tierra prometida (9, 10-15). Entonces será el retorno a la alianza concordada en el tiempo de la salida de Egipto (9, 14), que llegará a su perfección en el reino eterno del Mesías, su último fin.

Amós es la última llamada de la divina justicia antes del desastre. La escuela de sociología (D. Koigen, Max Weber, K. Cramer, A. Neher) demuestra con el método crítico, filosófico e histórico la naturaleza artificiosa y antihistórica del sistema wellhauseniano, que ignoraba en absoluto la alianza del Sinaí y, con generalizaciones contrarias al texto, creaba la confusión entre culto, sacerdocio e inspiración profética, religión interior, hablando de Amós como de un innovador, ¡fundador del monoteísmo y de la moral! Es preciso dejarse de esquemas apriorísticos y estudiar las profecías en el ambiente en que fueron pronunciadas. [F. S.]

BIBL. — J. TOUZARD, *Le livre d'Amos*, París 1919; A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, ibíd. 1950; G. RINALDI, *Amos* (Biblia Garofalo), Torino 1953; * J. PRADO, *Amós el profeta pastor*, en *EstB*, X-3, 1950-1951).

AMRAFEL. — v. *Abraham, Hammurabi.*

AMRI (hebr. Omri). — v. *Israel (reino de).*

ANA. — 1. *Madre de Samuel.* En la aflicción de la esterilidad se dirige con fervorosa oración hacia el Señor y hace el voto de consagrar al servicio divino la criatura que le naciese, como ya lo había hecho la madre de Sansón (*Jue.* 13, 1-5). Ejemplo de piedad y de gran fe. Obtenida la gracia, apenas destetado el niño (o sea, a los tres años: cf. II *Mac.* 7, 27), Ana cumple su voto y, después de ofrecer al Señor su hijo Samuel, lo deja en Silo, donde está el arca y el tabernáculo en que se custodia, con el anciano sacerdote Helí. Con un cántico de admiración y devoto agradecimiento celebra el poder, la sabiduría y la bondad de Yavé (I *Sam.* 1-2; 1-11). De él se hace eco el *Magníficat.* Al volver a Silo para la peregrinación anual, la piadosa Ana llevaba siempre a su hijito una túnica nueva, tejida por ella misma. Fué generosamente bendecida por el Señor, que le concedió otros hijos (*ibíd.* 2, 19 ss.; cf. San Juan Crisóstomo, PG 54, 631-75).

2. *Esposa de Tobías.* v. *Tobías.*

3. *Madre de la Santísima Virgen.* según los apócrifos: *Protoevangelio de Jacob* (s. II) y sus derivados, que describen los pormenores siguiendo los pasos de la madre de Samuel: después de mucho tiempo de esterilidad, Ana, piadosa esposa de Joaquín, obtiene de Dios con su ardiente plegaria el nacimiento de María Santísima, a la que lleva al templo a los tres años para consagrarla al Señor. Si es que existe algún fundamento histórico lo han revestido falsamente de tales elementos secundarios. El culto de Ana es muy antiguo en Oriente (cf. Gregorio Niseno; Epifanio PG 42, 728; Juan Damasc. PG 96, 708). La Iglesia Latina celebra su fiesta el 26 de julio.

4. *La anciana y piadosa viuda de la tribu de Aser,* inspirada por Dios (ochenta y seis años, viuda desde el séptimo año de su matrimonio). Iba frecuentemente al Templo, donde pasaba la mayor parte del tiempo dedicada a la oración y a la mortificación. En el momento de la presentación, se acerca, por divina inspiración, a la sagrada Familia reconociendo al Mesías en el Niño; alaba a Dios por ello y apresúrase a comunicar la noticia a cuantos esperaban la liberación de Jerusalén (= la salvación mesiánica: liberación temporal, prenda de la restauración religiosa, como se canta en el *Benedictus* (v.). *Lc.* 2, 36 ss. [F. S.]

BIBL. — A. Vaccari, *La S. Bibbia,* III, Firenze 1947, pp. 165-71; 2. A. Médebielle *(La Ste. Bible,* Ed. Pirot, 3), París 1949, pp. 349-59. 3 F. Vigouroux, en *DB,* I, col. 629 s. 4. L. Marchal, *S. Luc. (La Ste. Bible,* ed. Pirot, 10). París 1946, p. 49 s.

ANANÍAS y Safira. — En la Iglesia apostólica de Jerusalén hubo no pocos que practicaron el consejo evangélico desprendiéndose de los propios bienes *(Mt.* 19, 21; cf. 6, 24-34) y entregando su precio a los Apóstoles para mantenimiento propio y de los pobres *(Act.* 4; 32-37). Los dos esposos Ananías y Safira vendieron su propiedad, retuvieron, de común acuerdo, parte de su valor, y lo restante se lo presentaron a San Pedro, simulando dar todo. San Pedro descubre el fraude a cada uno de los cónyuges y les pronostica la muerte inmediata como castigo que Dios les infligía *(Act.* 5, 1-11). Ananías y Safira pecaron por hipocresía queriendo aparecer desinteresados y generosos; pecaron contra la justicia, pues con su simulación adquirían derecho al socorro de la comunidad; pecaron sobre todo mintiendo a los Apóstoles y, por lo mismo, al Espíritu Santo (= Dios: v. 3 s.) que los iluminaba y dirigía. Mediante aquel castigo Dios proveyó a dar testimonio de la autoridad divina de los Apóstoles, jefes de la Iglesia (v. 11). El v. 4: «Ananías era libre para vender la propiedad y para retener su precio» eliminó la tesis del comunismo en la Iglesia primitiva. [F. S.]

BIBL. — *I.* Renié, *Actes des Ap. (La Ste. Bible,* ed. Pirot, II, 1). París 1949, pp. 87-91.

ANÁS. — Sumo sacerdote (6-15 a. de J. C.) nombrado por Quirino y depuesto por Valerio Grato. Vió a cinco hijos y al yerno Caifás entre sus sucesores (Fl. Josefo, *Ant.* 20, 9, 1; cf. 12, 2, 7). Detestábalo el pueblo a causa de la rapiña que ejercía y por los monopolios de todo lo necesario para los sacrificios en el Templo (Strack-Billerbeck, *Kommo z. N. T. aus Talmud u. Midrasch,* II, pp. 568-71). Tan pronto como prendieron a Jesús lo llevaron ante Anás (*Jn.* 18, 13 con el cual se enlaza lo que después se dice en el v. 24). Esta audiencia era impuesta por la deferente cortesía, pues Caifás (h. 18-36 desp. de J. C.) era un dócil instrumento en manos de su hábil e influyente suegro. Por otra parte el cargo «comunicaba cierto carácter indeleble, en virtud del cual el sumo sacerdote, aunque depuesto, conservaba gran parte de sus derechos y de sus deberes, además del título» (Schürer, 274). Así San Lucas llama aún «sumo sacerdote» al depuesto Anás. (*Lc.* 3, 2; *Act.* 4, 6.) [F. S.]

BIBL. — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* III, 4.ª ed., Leipzig 1907, pp. 167-77; F. M. Braun, *S. Jean (La Ste. Bible,* ed. Pirot, 10) París 1946, pp. 455 s.; J. Renié, *Actes* (ibid. 11, 1) 1949, p. 79 s.

ANATEMA. — El término griego ἀνάθεμα de suyo significa lo mismo que exvoto, objeto puesto sobre el ara, ofrecido a la divinidad (II *Mac.* 9, 16; *Jdt.* 13, 23; *Lc.* 21, 5), traduciendo el hebreo herem (del verbo hâram = separar, reservar) que de suyo expresa la «separación», la «prohibición» de un objeto. «Reserva que puede darse o para que el objeto (abominable) no contamine a otras cosas, o para que el objeto (santo o consagrado a Dios) no sea profanado. Existe por tanto un doble anatema: de abominación *(Lev.* 27, 29) y de oblación *(ibid.* 27, 28; *Núm.* 18, 44).

El primero exige la total destrucción. Dios lanza el anatema contra los cananeos para evitar el contagio de la idolatría: derrotadas las ciudades, a los hombres y a los animales se les da muerte, lo restante se hace pasto de las llamas (*Dt.* 7, 24 s.; 20, 16 s.; 25, 17 s.). Otros pueblos enemigos de Israel son asimismo objeto de anatema (I *Sam.* 15; *Is.* 34, 2; 43, 28; *Jer.* 26, 9; *Mal.* 4, 6). Algunas veces se compro-

tía Israel a cumplir tal voto a Yavé en orden a la ciudad que se pensaba atacar (*Núm.* 21, 2 s; cf. I *Par.* 4, 41). Otras veces sólo se quitaba la vida a los hombres, y el botín se repartía (*Jos.* 10, 28-40), o se preservaban las vírgenes (*Núm.* 31, 18; *Jue.* 21, 11). Era ésa una costumbre de guerra, de actualidad entre los semitas (cf. stela de Meša, I, II s.; con referencia a los asirios: II *Re.* 19, 11; *Is.* 37, 11; en cuanto a otros pueblos: Tácito, *Ann.* 13, 57; César, *De Bell. Gall.* 6, 17).

El mismo israelita podía convertirse en anatema por el pecado de idolatría (*Ex.* 22, 19: ley del talión: quien hubiere sacrificado a los falsos dioses, será sacrificado, consagrándolo a Yavé; *Dt.* 13, 12-17); y si violaba el anatema apropiándose algún objeto (*Jos.* 7, 1.13-25; *Dt.* 7, 15 s.; II *Mac.* 12, 40), o respetando alguno que debiera ser destruido (ley del talión: vida por vida: I *Re.* 20, 38-42; cf. I *Sam.* 15, 32 s.).

Después del destierro se atenúa el anatema: en vez de la muerte del culpable se ordena la confiscación de sus bienes y el ser excluido de la comunidad (*Esd.* 10, 8), como se practicaba en tiempo de N. S.: era una especie de excomunión: ser echado fuera de la sinagoga (cf. *Jn.* 9, 22; 12, 42; 16, 2; *Lc.* 6, 22; *Mt.* 18, 15 ss.).

En el Nuevo Testamento se conserva la idea del anatema, pero el término ha desaparecido, si se exceptúa *Gál.* 1, 8 s. «maldito, execrado»; I *Cor.* 12, 3 «separado» de Cristo; I *Cor.* 16, 22 para expresar el horror que debe experimentar quien no ama a Jesús. En I *Cor.* 5, 5; I *Tim.* 1, 20 en la pena de «entregar a Satanás» hay una alusión al anatema; mas la finalidad es absolutamente diferente, pues se trata de una pena medicinal para que el pecador se convierta.

El anatema de oblación es «la forma más solemne de donación, en la que el oferente no se reservaba nada para sí, sino que todo lo cedía irrevocablemente a Dios» (A. Vaccari). Así podían convertirse en anatema los animales y los objetos, que por eso pasaban a ser propiedad de los sacerdotes (*Lev.* 27, 21; *Ez.* 44, 29). Tal vez haya de reconocerse una alusión a tal oferta en *Mc.* 7, 11 (qorban). [F. S.]

BIBL. — P. Vigouroux, en *DB*, I, col. 545-50; A. Fernández, en *RScR.* 5 (1914), 297-388; *id.*, en *Biblica*, 5 (1924) 3-24; J. Behm, en *TWNT*, I, p. 356 s.

ANDRÉS. — v. *Apóstoles.*

ÁNGELES. — Es transcripción del griego ἄγγελος equivalente a «nuncio», «mensajero». Además de este significado (cf. *Núm.* 20, 14; *Jos.* 7, 22...) en los LXX toma también el de «nuncio celestial enviado por Dios» (p. ej., *Gén.* 16, 7 ...), lo mismo que en la Vulgata, si se exceptúan algunos pasajes (*Eclo.* 5, 5; *Is.* 18, 2; 33, 3; *Mal.* 2, 7).

Se les llama: ángeles de Dios (*Gén.* 28, 12; 32, 1): hijos de Dios (no porque hayan sido engendrados por Dios, sino porque forman parte de su familia (cf. los hijos de los profetas) (*Job* 1, 6; 2, 1; 38, 7); ejército de Yavé (*Jos.* 5, 14); ejército del cielo (I *Re.* 22, 19; *Gén.* 19, 1, 15, donde sólo son los ángeles que aparecen); forman parte de la corte de Dios (*Job* 1, 6; 2, 1; I *Re.* 22, 19); lo alaban (*Job* 35, 7); se comunican con él (*Gén.* 28, 12) y constituyen su ejército (*Gén.* 32, 7; *Jos.* 5, 13, 14; II *Re.* 6, 17).

Es distinto de éstos «el ángel del Señor» (mal' ak Yavé) que aparece aisladamente y comunica a los hombres los preceptos de Dios (*Jue.* 6, 11-16); los socorre (*Gén.* 16, 7-13; I *Re.* 19, 7; cf. II *Sam.* 14, 17); es sabio (II *Sam.* 14, 20); es protector del pueblo de Israel (*Ex.* 14, 19; *Jue.* 6, 11-14; 13, 2-5; II *Re.* 19, 35...), sólo una vez se opone a él (II *Sam.* 24, 16). En algunos textos se nota la distinción que hay entre él y Yavé (*Núm.* 22, 31; II *Sam.* 24, 16. *Ex.* 33, 2, 3), y en otros muchos aparece como si fuese el mismo Yavé manifestándose bajo forma sensible (*Gén.* 16, 7-13; 21, 7-20; cf. B. Stein, en *Biblica*, 19 [1938] 286-307).

Los ángeles son seres que están entre Dios y los hombres (*Tob.* 12, 12 ss.); muchas veces tienen un nombre específico: Gabriel (*Dan.* 9, 21), Miguel (*Dan.* 10, 13; 12, 1), Rafael (*Tob.* 12, 5); y también una encomienda determinada (Gabriel explica a Daniel cómo sucederá la plena restauración desde la vuelta del destierro hasta la venida del Mesías: *Dan.* 9, 21 s.; cf. 8, 15; Miguel interviene: *Dan.* 10, 13; 12, 1). Los ángeles instruyen a los profetas (*Ez.* 49, 3; *Zac.* 1, 9), protegen al pueblo elegido (*Dan.* 10, 13; 12, 1), a los individuos (*Tob.* 12, 3), pero son meros ministros de la venganza divina (*Gén.* 19, 11; II *Sam.* 24, 17); intervienen en la promulgación de la ley entre los judíos (*Act.* 7, 53) (cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuven Testament aus Talmud und Midrasch*, III, München 1952, pp. 554 ss.). Los ángeles se comunican con Dios (ofrecen las oraciones: *Tob.* 12, 12), constituyen su corte (I *Re.* 22, 19; *Job* 2, 1; 33, 23; *Tob.* 12, 15), tienen naturaleza diferente de la humana (*Tob.* 12, 19; cf. I *Re.* 19, 21; II *Mac.* 3, 24; *Sab.* 7, 23, donde se les llama espíritus), pero son inferiores a Dios y deben obedecerle

(*Tob.* 12, 20). Su santidad (*Sal.* 88 [89], 8; *Job* 5, 1) no es comparable con la de Dios (*Job* 4, 18; 15, 15).

El número de los ángeles es elevadísimo (*Gén.* 32, 1 s.; *Heb.* 2, 3; *Dan.* 7, 10); están divididos en jerarquías (*Jos.* 5, 13.15; *Dan.* 10, 13; 12, 1; *Job* 12, 15), p. ej., el grado de los Serafines (*Is.* 6, 2) que tienen la misión de alabar a Dios. Tal vez deban incluirse entre éstos los Querubines, los cuales, no obstante, se manifiestan bajo un aspecto no acostumbrado entre los otros ángeles del Antiguo Testamento. En *Ez.* cada uno tiene cuatro «sagomes» o aspectos, como los genios de Babilonia. Es seguro que también éstos son ángeles, pues están en comunicación con Dios y rigen su trono (cf. «Tú que te sientas sobre los Querubines»...).

En el Nuevo Testamento aparecen en el evangelio de la infancia, en la narración de las tentaciones en el desierto y de la consolación de Cristo en Getsemaní. Son también los testigos de la resurrección de Cristo, pero jamás se muestran en su vida pública.

Asisten a la Iglesia naciente y la comunican los mandatos divinos (*Act.* 8, 26; 10, 3; 27, 23); ayudan a los apóstoles y son destinados a servir a los cristianos (*Heb.* 1, 14; *Mt.* 18, 10; *Lc.* 15, 10). Son inferiores a Cristo y a él están sujetos (*Col.* 1, 15 s.); serán ministros suyos al fin de los siglos, disponiendo las cosas para el juicio (*Mt.* 13, 41; 24, 31); ejecutarán la sentencia (*Mt.* 13, 39) y formarán el cortejo de Cristo a su regreso triunfante (*Mt.* 24, 31; *Lc.* 12, 8; II *Tes.* 1, 7).

Manifiéstanse bajo formas humanas, vestidos de blanco, como de un velo que deja transparentar su naturaleza trascendental (cf. *Mt.* 17, 2-11).

En cuanto a las categorías angélicas es de notarse que en el N. T. se habla de un arcángel cuyo nombre se silencia (I *Tes.* 4, 16). Otros nombres se leen en San Pablo, como los tronos, dominaciones, principados, potestades. En algunos lugares léense las virtudes en vez de los tronos (*Col.* 1, 16; *Ef.* 1, 21). Si a estos nombres añadimos los que están ya en uso en el Antiguo Testamento: ángeles, arcángeles, querubines y serafines, tendremos las nueve jerarquías angélicas. Pero esta opinión no tiene fundamento serio en la Sagrada Escritura ni en la tradición patrística (cf. F. Prat, *La teología de San Pablo*, II, México 1947, pp. 472 ss.).

[B. N. W.]

BIBL. — J. Touzard-A. Lemonnyer, en *DBs.* I, col. 242-62; ThWNT. I, 72-86; P. Heinisch, *Teología del Vecchio Testamento*, Torino 1950, pp. 139-47.

ANIMALES, puros e impuros. — Distinción establecida en *Lev.* 11 (cf. 20, 24 ss.), *Dt.* 14, 3-21. Son impuros y sobre ellos está la prohibición de comerlos (mas no el utilizar sus servicios, como en el caso del asno, del caballo, del perro, etc.) y de tocar sus cadáveres:

a) los cuadrúpedos que no tienen la pezuña hendida y no rumian (*Lev.* 11, 4-8): liebre, conejo — llamados rumiantes según el concepto popular respecto de los movimientos de la boca — que no tienen la uña hendida; el puerco que no rumia;

b) los animales acuáticos que no tienen aletas ni escamas (*Lev.* 11, 9-12): cetáceos, anguila, etc.;

c) de las aves (*ibid.* 11, 13-25): las de rapiña, el avestruz, los insectos, a excepción de cuatro especies de langostas;

d) los reptiles (*ibid.* 12, 29-38.41 s.).

Trátase de prohibiciones muy antiguas (*Gén.* 7, 2-8; 8, 20; 43, 32), numerosísimas en la legislación mosaica, para la pureza moral de la que es símbolo la pureza ritual (*Lev.* 11, 44), por razones de higiene y para desterrar usos y ritos idolátricos (cf. *Ex.* 23, 19; *Dt.* 14, 21: «no cuezas un cabrito en la leche de su madre», rito campestre cananeo que nos ha sido revelado por los textos de Ras Shamra, poema de los dioses graciosos, 18 ss.); pero principalmente para establecer una barrera más entre Israel y las gentes idólatras.

En el tiempo de Jesús estaba fuertemente arraigada tal separación. Critican a N. Señor porque come con los publicanos (*Mc.* 2, 16; *Lc.* 15, 2); cf. especialmente la visión de los animales impuros que se le representó a San Pedro en relación con la conversión de los gentiles (*Act.* 10, 28; 11, 3), y el episodio de Antioquía (*Gál.* 2, 11 s.): los mismos judíos convertidos se oponen a tomar parte en la mesa juntamente con los gentiles. Tal separación entre Israel y las gentes fué abolida por el Redentor (*Ef.* 2, 14), y la ley citada queda también abolida (*Act.* 10, 13 ss. 28; 11, 1-8; *Rom.* 14, 11-20; *Col.* 2, 16.20 s.; I *Tim.* 4, 1-5; *Heb.* 9, 9). [F. S.]

BIBL. — A. Clamer, *Lév.*; *Deutér.* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 2). París 1940, pp. 80-100.604-608.

ANTICRISTO. — Contrincante de Cristo y de su reino. En toda la literatura canónica y apócrifa no se ve este nombre fuera de las epístolas de San Juan.

En su discurso sobre la destrucción de Jerusalén, Jesús amonesta a sus discípulos para que estén atentos contra los engaños con que tratarán de atraerlos los seudocristos o seudo-

había cometido ciertos desmanes para destronar a Menelao (II *Mac.* 5, 2-10). Antíoco apeló a la crueldad y saqueó el Templo (I *Mac.* 1, 21-29; II *Mac.* 5, 11-20), y llegado que hubo a Antioquía determinó imponer el helenismo por la violencia.

Un ejército siriaco pasó a cuchillo a parte de la población, se puso asedio a Jerusalén, y se recibió la orden de ejecutar el plan de Antíoco. Impúsose el culto idolátrico bajo pena de muerte. Los judíos habían de inmolar víctimas a Júpiter en las aras que se habían erigido por toda la Judea. Eligióse el puerco, animal inmundo entre los judíos, para que, después de sacrificado, lo comieran. Prohibióse la circuncisión, la festividad del sábado y todas las otras fiestas, e incluso la lectura de los libros sagrados, que debían ser entregados y quemados (I *Mac.* 1, 30-2, 70; II *Mac.* 5, 21-7, 42).

En el Templo erigióse una estatua de Júpiter Olímpico, y sobre el altar de los holocaustos se inmolaron sacrificios. Ésta es la horrenda abominación «abominatio desolationis» *(Dan.* 9, 27; 12, 11. Mediados de dic. 168: I *Mac.* 1, 57). Los judíos tenían que helenizarse o morir. Muchos apostataron, pero brilló el heroísmo de los mártires y el épico valor de los *Macabeos* (v.).

En el año 165 Judas Macabeo, victorioso, purificó el Templo y restableció el culto (I *Mac.* 4, 36-61; II *Mac.* 10, 1-8). Antíoco en guerra con los partos tuvo noticia de la derrota de sus generales en Judea, y poco después de un intento de saquear un templo de Elam, murió miserablemente por las montañas de Persia en la primavera del 164-163 a. de J. C. (I *Mac.* 6, 1, 16; II *Mac.* 9, 1-28; se contradice *ibid.* 2, 10-17, pero se trata de una simple cita). Esto fué el triunfo del judaísmo, señal manifiesta de que Dios asistía a Israel.

Ez. 38-39 había pronosticado simbólicamente la persecución de Antíoco y la victoria de Dios. *Dan.* 7, 20-25; 8, 1-27; 9, 24-37; 11, 36-45; 12, 1-11 la había predicho detalladamente. Eso explica cómo Antíoco se convirtió, así en la literatura canónica como en la apócrifa (cf. *Enoch etiop.* 83-90), en el tipo del opositor, de la oposición al reino de Dios, y por qué los términos empleados por Daniel al hablar de la persecución de Antíoco fueron repetidos por N. Señor *(Mt.* 24 y pasajes paralelos) y por San Pablo (II *Tes.* 2, 1-11) para predecir la gran persecución del judaísmo contra la Iglesia naciente, el terrible fin de Jerusalén y la victoria del reino de Dios (cf. *Ap.* 20 y *Ez.* 38-39), y por qué los Padres vieran en Antíoco el tipo más exacto del anticristo. [F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE. *Le judaïsme a. J.-C.*, 3.ª ed., París 1931, pp. 50-56. 117; F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, 8 s. 31-37. 61-134. 10., en *Enc. Catt.*, IV, 544-47.

ANTIOQUENA (Escuela). — v. *Interpretación.*

ANTROPOMORFISMOS. — Representación literaria (= expresiones metafóricas) de Dios en forma humana. Es la única manera de poder hablar concretamente del Infinito y del Invisible. Como ha habido que representar a Dios en el tiempo y en la historia, la Biblia ha hablado de Dios trayéndolo a un marco accesible a los hombres. Cf. Dante, *Par.* 4, 45-50:

> Así conviene hablar a vuestro ingenio
> que sólo en lo sensible ve y entiende
> lo que de inteligible hay en el mundo.
> Por eso la Escritura condesciende
> con vuestra facultad, y pies y manos
> a Dios también le pone y no las tiene.

Cf. San Jerónimo, PL, 25, 56, etc.; Sto. Tomás, *Summ. Theol.*, I, q. 1 a. 9.

Por eso se habla de ojos, de boca, etc., en Dios para expresar la omniaciencia, la revelación. Igualmente se le atribuye toda la gama de los sentimientos humanos. [F. S.]

BIBL. — A. ROMEO, *Dio nella Bibbia*, en *Dio nella ricerca umana* (direc. de G. Ricciotti), Roma 1950, pp. 356-63; F. MICHAEL, *Dieu à l'image de l'homme. Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1950; cf. *RB.* 58 (1951) 473 s.

AÑO. — v. *Calendario hebraico.*

AOD. — v. *Jueces.*

APOCALIPSIS. — Es el libro profético del Nuevo Testamento que cierra el canon bíblico. Apocalipsis (1, 1) = revelación, que es lo mismo que «manifestación de Jesucristo como soberano y como juez» (cf. I *Cor.* 1, 7; II *Tes.* 1, 7; en el mismo sentido se toma en *Lc.* 17, 30; A. Romeo).

Esta última referencia es notable. En realidad el tema del Apocalipsis tiene mucha afinidad con el discurso de N. S. en *Lc.* 17, 22-18, 8, no tanto por la predicción del fin de Jerusalén, cuanto por la de las persecuciones que sobrevendrán a los fieles, y de la perenne victoria del reino de Dios, así como por la exhortación a la oración y a la perseverancia.

Del mismo modo el Apocalipsis se sirve de la enseñanza de N. S. según el otro discurso acerca del fin de Jerusalén *(Mt.* 24 y lugares paralelos). «En la lucha violenta, sangrienta y sin tregua, que el judaísmo sostendrá contra la

Iglesia, no será ésta la que sucumbirá sino el otro».

Es un aviso que vale para todos los tiempos, y que San Juan ha repetido y desarrollado en el Apocalipsis. «La persecución acompañará siempre a la Iglesia, la cual saldrá siempre victoriosa y purificada» (F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, 1950, p. XI, 62-72).

«El fin del Apocalipsis es esencialmente práctico. La persecución que se hizo oficial hacia el fin del imperio de Nerón, se desencadenó violentamente incluso en el Asia Menor... Y a las iglesias de aquella región, con las cuales estaba especialmente en contacto, les escribió el apóstol para que no se desalentaran y perdiesen la fe. Escribe con la afirmación grandiosa y segura del triunfo final de Dios y de su reino» (G. Luzzi).

El paganismo del imperio romano, y particularmente el culto que se mandaba tributar al emperador (*Ap.* 13, 11-18; 14, 9 ss.; 16, 2) hallaba en el cristianismo una oposición irreductible.

Después de la persecución de Nerón empeoró la situación: había señales manifiestas de otra inminente tempestad contra la Iglesia, y principalmente en el Asia Menor, donde más fuertemente se había consolidado el cristianismo, pero donde también se daba la floreciente de tantos otros cultos paganos. Era, pues, natural que allí se tramase una formidable coalición de todas las fuerzas del panteísmo pagano contra la adoración del Dios único y trascendente, y de Jesús, único Señor y Salvador. Éste era el gran peligro externo, y en realidad pronto se dió la persecución de Domiciano.

Los peligros internos provenían de las herejías incipientes, de las defecciones de los pusilánimes (2, 3-7.10 ss., etc.).

Los fieles que podieran haber deducido del Evangelio que una vez desaparecido el primer enemigo acérrimo, el judaísmo, la Iglesia habría hallado la paz (cf. *Mt.* 24), ahora después del año 70 debían comprobar que el reino de Dios encontraba obstáculos y persecuciones por todas partes. No habían sido suficientes las persecuciones precedentes; ¿por qué no manifestaba su poder contra los enemigos de su reino?

Y aquí viene la respuesta de San Juan. El triunfo del Redentor, de su Iglesia es seguro; la Iglesia será siempre perseguida; la lucha de los poderes de las tinieblas contra ella durará por siempre en este mundo: pero la Iglesia saldrá siempre triunfante.

San Juan parte del enemigo que entonces estaba de actualidad, el imperio romano (la bestia, instrumento histórico del Dragón-Satanás, la prostituta, Babilonia = Roma) para anunciar su futura derrota y completa ruina (12, 18-c. 13; 14, 9 ss.; 15-19), y afirmar el triunfo de la Iglesia, única que quedará victoriosa (14, 1-5. 11-20; 19, 1-10; 21-22, 5).

En torno a esta profecía central, San Juan pone en claro cuál es el plan de Dios acerca del desarrollo de su Iglesia, de los acontecimientos ya pasados (persecuciones de los judíos, destrucción de Jerusalén, persecución de Nerón, violenta, sangrienta, pero vencida), de la historia de Israel, que después del destierro experimentó la intervención del Señor contra sus enemigos (cf. *Ez.* 38-39, Gog y Magog = *Ap.* 20; el período de las persecuciones: tres años y medio = 42 meses ante la perennidad del triunfo de Cristo, se toma de la duración de la persecución de Antíoco Epífanes: *Dan.* 7, 25; 8, 14; 9, 27; 12, 7 = *Ap.* 11, 2 s.; 12, 6-14; 13, 5; y todas las otras imágenes tomadas de los profetas, especialmente de *Zac.* y de los evangelios sinópticos).

Lo que los fieles necesitan es la perseverancia (cf. *Lc.* 17, 26-37; *Mt.* 24, 13; I *Tes.* 5, 1-11), y deben saber que todo castigo es enviado por Dios como pena vindicativa para los malos, medicinal para todos, y purificadora para los elegidos (*Ap.* 6-9). ¡Ay del que pierde la fe y del que decae de su primitivo fervor!

La venida de Cristo para cada uno de nosotros está próxima: «Yo vengo como un ladrón: bienaventurado el que está en vela» (*Ap.* 16, 15 = *Lc.* 12, 37 s.; *Mt.* 24, 42 s.). El premio, la felicidad completa está en el cielo (2, 3-7).

«Sé fiel *hasta la muerte* y te daré la corona de la vida. El vencedor no sufrirá daño de la muerte segunda» (2, 10 s.).

«Solamente la que tenéis, tenedla fuertemente hasta que yo vaya» (2, 25, etc.).

«He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras» (22, 12).

El tema se expresa varias veces, cf. p. ej.: «Pelearán (los reyes de la tierra, los poderes de Satanás) con el Cordero, y el Cordero los vencerá, porque es el Señor de los señores y el Rey de los reyes; y también los que están con él, llamados y escogidos, y fieles» (17, 14).

Todo esto es un eco de la promesa de Jesús a sus discípulos: «En el mundo tendréis que sufrir, pero no temáis, yo he vencido al mundo» (*Jn.* 16, 33; y *Lc.* 18, 7 s.). San Juan procede por cuadros que frecuentemente se corresponden, repitiendo y desarrollando en las visiones posteriores los temas esbozados en las precedentes.

He aquí el esquema del Apocalipsis. Después de la visión de introducción a todo el libro (1, 9-20), en la que el apóstol, desterrado en Patmos, recibe del Redentor (presentado como un «Hijo del hombre» bajo un aspecto que muestra su carácter regio, sacerdotal y divino) la orden de escribir a las siete Iglesias de Asia para revelarles cosas presentes (su estado interior) y todo el porvenir (del mundo y de la Iglesia), siguen las siete cartas (cc. 2-3) que nos revelan los méritos y los deméritos de aquellas Iglesias, los peligros de las nacientes herejías, el odio de los judíos (sinagoga de Satanás), sembradores de errores, y exhortan a abrazarse con las tribulaciones, a perseverar ante la consideración del premio eterno.

La 2.ª parte (4-21, 8) comprende dos secciones. También ésta tiene su introducción majestuosa: Juan trasladado al cielo ve allí el trono de Dios y la corte celestial (c. 4; cf. *Is.* 6; *Ez.* 1-10; *Dan.* 7, 9 s.): entronización de Jesús Redentor, bajo la figura de un Cordero «como degollado», a quien compete la dignidad de Juez Supremo (sólo él abre el libro «de los siete sellos» o decretos divinos; c. 5; cf. *Jn.* 5, 22).

1.ª sección de las profecías (6-9, 21) sobre las plagas que afligen y afligirán a los hombres en general, malos y buenos, aunque con una suerte muy distinta que les espera después de la muerte. No se trata de fuerzas ciegas sino de instrumentos de los divinos designios.

Apertura del libro de los siete sellos: al abrirse el primero, aparece un jinete coronado, montado en caballo blanco = la soberbia, el espíritu de conquista (algunos, como Allo, ven en él una representación de Cristo victorioso, pero en desacuerdo con el contexto); a los sellos 2.º, 3.º y 4.º responden tres jinetes funestos que son otros tantos ministros de la divina justicia: guerra, hambre, peste. Al 5.º responde la oración de los mártires: «¿Hasta cuándo, Señor, Santo, Verdadero, no juzgarás y vengarás nuestra sangre en los que moran sobre la tierra? Y a cada uno le fué dada una túnica blanca, y les fué dicho que estuvieran callados un poco de tiempo aún, hasta que se completaran sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos» (6, 10 s.).

De esta suerte también la persecución y el martirio entran en los admirables designios divinos. Estos castigos obran de un modo muy distinto sobre los buenos y sobre los malos. Para éstos son la ruina (6, 12-17; cf. *Lc.* 23, 30); para los buenos nunca falta la divina protección acá en la tierra, y luego la gloria eterna (7, 1-17). En cuanto a la imagen de los preservados en virtud de la señal, cf. *Ez.* 9, 4; los elegidos *de Israel* son todos los cristianos piadosos: el *Israel de Dios (Gál.* 6, 16) es lo mismo que la Iglesia.

Cuando se abrió el 7.º sello se produjo en el cielo un silencio de media hora, lo que revela la terrible solemnidad del momento. En la siguiente visión de las siete trompetas las plagas anteriormente reseñadas en el cielo se muestran ahora en la tierra con sus devastaciones (8, 2-9, 21). Su sucesión no es cronológica; de ordinario estas plagas caen simultáneamente; en el Apocalipsis la sucesión es sólo descriptiva y sistemática. Visión introductiva: los siete ángeles reciben siete trompetas; un ángel ofrece a Dios el perfume de las oraciones de los santos (cf. *Gén.* 18, 22-32) y luego entrega la tierra al castigo echando sobre ella el incensario en llamas (8, 2-6).

Al sonar las cuatro primeras trompetas llueven calamidades sobre la tierra y su vegetación, sobre el mar y las aguas dulces y sobre los astros. Un águila anuncia «tres maldiciones» — las tres últimas trompetas — que afligen directamente a la humanidad (8, 13).

La quinta trompeta anuncia la primera maldición. Brotan del infierno nubes de langostas diabólicas, capitaneadas por el Ángel del Abismo, para atormentar moralmente a los hombres. Imagen de los pecados y de los remordimientos. De esta plaga se ven preservados los fieles (9, 1-12).

La sexta trompeta — segunda maldición — llega al colmo en las calamidades temporales. Jinetes diabólicos dan muerte a la tercera parte de la humanidad; pero *el resto no se convierte* (9, 13-21).

Así se subraya el fin que se propone la Justicia y la Providencia divinas al mandar plagas tan crueles: castigar y amonestar. Por eso se repiten tales plagas.

Un ángel poderoso desciende del cielo y trae un pequeño libro que da al Apóstol para que lo coma (= *Ez.* 3, 1-3). En él se contienen las profecías de los cc. 11-20. Con eso se confía a San Juan una nueva misión profética (*Ap.* 10). Y aquí tenemos la visión introductoria de la segunda sección (11-21, 8).

A esta segunda sección sirve de preludio inmediato la visión de los dos *testigos* que luchan durante 42 meses (tres años y medio) contra la Bestia (cuya descripción figura en el c. 13), que llegará a darles muerte, pero resucitan victoriosos, para triunfar por siempre en el cielo (11, 1-14). Es el ejemplo de la persecución de Nerón, en la que perecen el Príncipe de los

Apóstoles y San Pablo; pero la Iglesia permanece y se establece purificada y victoriosa (= 7.ª trompeta: 11, 15-18). Y sucederá en lo futuro como sucedió en lo pasado (J. Munck, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis*, Copenhaguen 1950; M. E. Boismard, en *RB*, 56 [1949] 540; P. Benoit, en *RB*, 58 [1951] 627 s.).

Un nuevo ejemplo. La feroz persecución del judaísmo, igualmente vencida por el reino de Dios, llegando incluso hasta el aniquilamiento del perseguidor. Una mujer celestial (la Iglesia, desde los Patriarcas) trae al mundo un Hijo (Jesucristo, ejecutor de la alianza establecida entre Yavé y Abraham), al que el Dragón, la antigua serpiente (cf. *Gén.* 3; en este caso el judaísmo), quiere devorar y engullir, sin lograrlo, pues es raptado y llevado al cielo. En vano se perseguirá a la mujer, que se refugia en el desierto (señal de las luchas y de los sufrimientos) durante tres años y medio. Al fin queda ella victoriosa y el coro celeste canta la caída del Dragón y el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra (12, 1-17; cf. *Mt.* 24, 31 s.; *Lc.* 21, 28.31).

Ahora es cuando comienza la sección estrictamente profética sobre la continua lucha y la ruina del imperio romano. Aun después de haber caído el imperio romano habrá reyes, etcétera, que continuarán la lucha contra la ciudad de Dios, pero siempre con el mismo resultado.

Las fuerzas contrarias salen al combate (12, 18-24, 5). El Dragón llama a los representantes que tiene entre los hombres con el fin de apoderarse de la Iglesia: manda salir del mar (del occidente) a la Bestia de las siete cabezas, soberbia y blasfema, que dominará al universo durante cuarenta y dos meses y perseguirá a los santos (12, 18-13, 10).

Sale de la tierra (de Asia) una segunda Bestia para inducir a los hombres, mediante la persuasión, a adorar a la primera, que está significada con el número 666 (valor numérico de las letras hebraicas Nron Qsar = Nerón); al que la rechaza se le proscribe y se le da muerte (13, 11-18).

Frente a la Bestia y sus adoradores se mantiene firme el Cordero sobre el monte Sión con sus fieles, vírgenes, sus primicias (14, 1-5). Unos ángeles anuncian sucesivamente la caída de Babilonia (preparación para los cc. 17-18), amenazan con la condenación a los que adoran a la Bestia y exhortan a los santos a que tengan paciencia y se mantengan firmes en la verdad de la futura felicidad (14, 6-13). En el juicio del Hijo del Hombre se hará la selección (14, 14-20).

Anuncio y ejecución de los castigos que afligirán al perseguidor: siete copas de las que se vierten otras tantas plagas. Los reyes de la tierra se congregan en Harmágedon (monte de Magedo: nombre simbólico que anuncia el aniquilamiento de ellos); pero Cristo anuncia su venida y promete la felicidad a quienes están en vela y conservan sus vestidos. La gran ciudad, Babilonia, se desmorona (anticipación): cc. 15-16.

La ruina de la ciudad y del imperio, anunciada ya en 14, 8, e indicada en la séptima copa (16, 17-21), aparece ahora de nuevo y se desarrolla ampliamente en los cc. 17-19, 10.

El canto de triunfo en el cielo subraya la victoria de Cristo (19, 1-8). Igual suerte correrán las bestias (19, 11-21).

El cuadro siguiente (c. 20), con el famoso milenio, no describe lo que sucederá con el aniquilamiento del imperio romano y de los otros ministros temporales de las potencias infernales que luchan contra la Iglesia; no se trata de una sucesión cronológica sino únicamente de una recapitulación de los precedentes, si bien no una simple repetición, ya que no se dan tales repeticiones en este libro tan sabiamente ordenado.

La lucha contra la Iglesia (considerada siempre en su doble aspecto: militante y triunfante) aquí se considera en su causa invisible y espiritual: el mismo Dragón, o sea Satanás. No es nada nuevo, ni un episodio diferente de los precedentes que haya de sobrevenir allá al fin de los tiempos, sino siempre la misma lucha desde la encarnación del Verbo (c. 12) hasta el final de la fase terrestre de la Iglesia. Sólo que, en vez de pararse en los subalternos, San Juan se remonta hasta la misma cabeza invisible.

Los mil años del reino de Cristo son una cifra simbólica que indica únicamente una larga duración. De este reino participan todos cuantos, mediante el bautismo, pasan de la muerte a la vida del espíritu. Ésta es la *primera resurrección* (cf. *Ef.* 5, 14; *Col.* 3, 1; *Jn.* 5, 24 s.). Satanás, aunque amarrado y virtualmente vencido (cf. *Ap.* 12; *Mt.* 12, 29; *Lc.* 11, 21), sigue obrando por medio de sus satélites en la tierra (Gog y Magog: 20, 8), y hará cuanto pueda por recuperar el dominio perdido, pero será aniquilado. Al fin tendrá lugar la resurrección general (llamada *segunda resurrección*), que será la clausura de la lucha para la Iglesia. Los justos estarán en el cielo con Cristo (cf. *I Cor.* 15, 22-25.51-57), en tan-

to que los malos se irán al fuego eterno con el cuerpo recuperado (*Ap.* 20, 11-21, 4).

El milenarismo no es más que una interpretación material y errónea del sobredicho milenio. Desconoce el simbolismo aquí dominante y sueña con una doble resurrección corporal, oponiéndose abiertamente a todo el Nuevo Testamento (F. Spadafora, *Testimoni di Geovà*, Rovigo 1951, p. 64-77).

3.ª parte. Visión de la Jerusalén celestial, esposa del Cordero (21, 9-22, 5). Es el lugar de todos los bienes espirituales; es la ciudad de Dios, el santuario celeste (7, 15; 11, 19), la *Mujer* del c. 12, la montaña de Sión (c. 14), la ciudad predilecta (c. 20). Aquí se la considera solamente en su gozo triunfante (en el Apocalipsis jamás se separan las dos fases de la Iglesia terrestre y celeste), gozo que comienza aquí abajo y se desarrolla en la eternidad. Es una imagen trascendente de la Iglesia, en la tierra y en el cielo, bajo el régimen de la gracia y de la gloria, en el tiempo y en la eternidad. Pero lo que proyecta la luz sobre toda la descripción es la gloria de su estado definitivo en la eternidad, en oposición con lo que se observa en las escenas de los cc. precedentes (11.12, etc.), donde se presenta a la Iglesia en su estado militante.

Conclusión y epílogo de todo el libro: 22, 6-21.

«La teología del Apocalipsis se resuelve en un poema cristosoteriológico. El Cordero inmolado y glorioso es el blanco de la contienda en esta lucha entre la ciudad de Dios y la ciudad de Satanás: a él irán el cielo y la tierra. El Apocalipsis es la síntesis conclusiva de las ideas, de las esperanzas del Nuevo Testamento, y la profecía de los tiempos nuevos y últimos, o sea de la era mesiánica, era definitiva, iniciada con la Encarnación del Verbo» (cf. A. Romeo; J. Bonsirven, p. 58).

Toda la tradición (respecto a las dudas de algunos Padres, v. *Canon*), con sus testimonios históricos, y el mismo examen interno, están plenamente de acuerdo en reconocer al Apóstol San Juan como autor inspirado del Apocalipsis (1, 1) y del IV Evangelio (Allo).

«Las dificultades alegadas por los "críticos" modernos para negar la identidad de autor entre el IV Evangelio (las epístolas) y el Apocalipsis son las mismas que en el s. III alegó Dionisio de Alejandría: diferencias de composición, de ideas, de estilo. No puede negarse la diversidad, pero se explica en gran parte por la diferencia del género literario y de la materia expuesta. En cambio, aparecen entre las dos obras características afinidades (múltiples y muy significativas) de pensamiento y de forma. La doctrina de ambas desemboca en una escatología trascendente, estriba en las ideas básicas de vida (eterna), luz, Cordero y Pastor, Verbo de Dios (sólo *Jn.* 1, 1-14; I *Jn.* 1, 1, y *Ap.* 19, 13), juicio divino, dos reinos opuestos (Dios y Satanás, cielo y mundo). Es común la índole y la visual del autor, la concepción dramática y espiritual, el procedimiento literario del paralelismo progresivo y de la concatenación entre las partes, comunes varios términos propios o particulares de San Juan (vida, verdad, ἐντολή, μαρτυρεῖν, etc.). Por eso críticos como A. Harnack y W. Bousset reconocen tal afinidad y procedencia en el IV Evangelio y en el Apocalipsis» (A. Romeo).

El género literario es el profético; basta recordar las imágenes que San Juan toma de los profetas y el tema del Apocalipsis. El término de Apocalipsis, «revelación», y la manera de recibir las comunicaciones divinas: visiones imaginativas y simbólicas, por más que se multipliquen, no son ajenas de dicho género (v. *Profetismo*; cf. *Is., Ez., Zac., Dan.*), aun cuando hayan sido regustadas y exageradas hasta el ridículo por la *literatura apocalíptica* (v.), voluble y falsaria.

San Juan tuvo la celeste visión en Patmos, adonde había ido desterrado (1, 9), y allí escribió el Apocalipsis hacia el fin del imperio de Domiciano (h. 95 desp. de J. C.; según Eusebio y San Jerónimo, siguiendo a San Ireneo).

«El estilo es inconfundible: sencillísimo y solemne, majestuoso, muchas veces incluso patético; la monotonía alterna con el énfasis; el canto se transforma periódicamente en toque de trompeta; las frases van colocadas unas tras otras sin coordinación; el período se basa en el paralelismo. En las escenas simbólicas que se suceden, el paralelismo cede el puesto a una progresión característica hacia la espiral: la descripción, primero esbozada, aparece nuevamente para ser desarrollada e integrada» (A. Romeo).

Pese a tentativas, incluso recientes, en contrario (cf. M. E. Boismard, en *RB*, 56 [1949] 507-51), la crítica interna no deja dudas acerca de la unidad del Apocalipsis. «Es evidente la unidad arquitectónica del libro, en el que cada una de sus partes es inseparable del conjunto, ligadas como están por la ley de la concatenación, y salpicadas con la constante reaparición de algunos símbolos dominantes (Allo, LXXII-LXXV), que no se pueden separar. El Apocalipsis contiene una doctrina coherente y homogénea: el estilo, con sus extrañas anoma-

lías, es idéntico desde el principio hasta el fin; el lexicón presenta por doquier los mismos términos característicos: παντοκράτωρ, δούλος, etcétera). Expresiones singulares y temáticas enlazan la introducción con la conclusión (1, 1, y 22, 6; 1, 3, y 22, 7-10, etc.) y las otras secciones entre sí (1, 6, y 5, 10; 3, 8, y 16, 15, etcétera: Th. Zahn, en *Neue kirch. Zeitschrift*, 37 [1926] 749-68)» (A. Romeo).

Si se tiene en cuenta la naturaleza particular del libro — los símbolos tan frecuentes y las referencias a los libros proféticos — no hay que extrañarse de que existan divergencias en la interpretación del Apocalipsis desde la antigüedad hasta nuestros días.

A) Los primeros escritores, incluso Victorino de Pettau, quien por otra parte inauguró la teoría de la recapitulación, casi todos, por no decir todos, remitieron el Apocalipsis al fin del mundo. Según ellos tendríamos en el libro la predicción de los acontecimientos que precederán inmediatamente y acompañarán a la aparición del anticristo, su lucha, su derrota definitiva y el juicio final. Muchos cayeron en el error del milenarismo literal (Papías, San Ireneo, etc.). Esta orientación o sistema exegético (que es el más antiguo) es llamado «escatológico». Aun hoy anda muy extendido (L. C. Fillión, M. Sales, J. Sickenberger, etc.).

B) La escuela jesuita española del s. XVII (en particular L. de Alcázar) restringe el ciclo profético del *Ap.* a los ss. IV y V. Así tendríamos una descripción simbólica de la lucha del judaísmo y del paganismo contra la Iglesia y la caída de la Roma pagana. J. Bousset (*L'A.*, 1689) precisa diciendo que la ruina del imperio está pronosticada hasta Alarico (*Ap.* 18) y solamente el milenio (c. 20) une los acontecimientos precedentes con el fin del mundo.

Entre los acatólicos modernos (E. Renán, H. J. Holtzmann, A. Loisy, cf. J. Luzzi), y en cierto modo los católicos P. Touilleux (*L'Apoc. et les cultes de Domitien et de Cybèle*, París 1935) y A. Gelin, el intervalo histórico a que alude el Apocalipsis está limitado únicamente al período contemporáneo (segunda mitad del siglo I).

C) Del s. XII (Ruperto de Deutz) en adelante, especialmente durante la edad media, se ve descrita en el *Ap.* toda la historia de la Iglesia, con especificaciones y aplicaciones imaginarias y arbitrarias que por su propia naturaleza muestran que semejantes tentativas exegéticas carecen de toda seriedad. Según Joaquín de Fiore (s. XII) habríamos de distinguir siete épocas de la Iglesia, coronadas con un milenarismo espiritual: la primera bestia sería el Islam; y bien conocida es la enorme influencia que ejerció Joaquín en la edad media.

Para Nicolás de Lira, O. F. M. (1329), el milenio, verdadera edad de oro, comienza con las órdenes mendicantes.

«Este sistema superficial resulta sumamente arbitrario cuando desmenuza la profecía hasta convertirla en noticias de crónica, siguiendo un método que aún hoy seduce a muchos exegetas improvisados (p. ej., P. Clangor, *La grande guerra, massoneria, bolscevismo e l'avvenire del mondo nelle visioni profetiche dell'Ap.*., Brescia 1937; S. A. Jucker, *L'Ap. svelata*, Milano 1948)» (A. Romeo).

D) Finalmente, el *recapitulativo* explícito o implícito que se ve en los mejores representantes del primer sistema (Beda, Alcuino) es el único que, juntamente con el escatológico, puede llamarse tradicional. El Apocalipsis no expone acontecimientos futuros que se suceden cronológicamente, sino que, mediante diversos cuadros, que frecuentemente reproducen y desarrollan los precedentes, ofrece una visión profética de la lucha perenne entre Cristo y Satanás, con la victoria del reino de Dios militante y triunfante (así Victorino, Ticonio, San Agustín, *De civitate Dei*, XX; San Jerónimo). Siguiéronla Casiodoro, Ambrosio, Autperto, y ha sido sellada por el P. Allo (cf. A. Merk en *VD*, 8 [1928] 211-17; H. Höpfl-B. Gut-A. Metzinger, *Intr. N. T.*., 5.ª ed., Roma 1949, páginas 532-36; entre los protestantes: E. Lohmeyer, H. E. Hill).

«Este sistema, que es sin duda el que mejor salvaguarda el carácter profético y unitario del Apocalipsis, debe acoger el fondo de verdad de los tres primeros» (A. Romeo). Y ésta es la exégesis anteriormente propuesta, que ahora es común entre los exegetas católicos, aunque con algunas divergencias respecto de ciertas perícopes: A. Romeo, H. Simon-J. Prado, 465-68; J. Bonsirven; M. E. Boismard, etc. (*v. Anticristo*). [F. S.]

BIBL. — A. Romeo, en *Enc. Catt. It.*, col. 1660-1616; E. B. Allo, *L'A.*., 3.ª ed., París 1933 (el mejor comentario); A. Gelin, *L'A.* (*La Sc. Bible*, ed. Pirot, 12), ibid. 1938, pp. 383-667; H. Simon-J. Prado, *NT*, 6.ª ed., Torino 1948, pp. 447-511; J. Bonsirven, *L'A.* (*Verbum Salutis*, 16), París 1951. * Minuesa, *Apocalipsis*, en *EstB*. (1935) 10-21 y 99-106; J. C. Cereda, *Esencia y marco del Apocalipsis*, en *CB*. XII (1955), pp. 128 s.

APOCALIPTICA (Literatura). — Género literario perfectamente determinado que comprende los apócrifos «proféticos» del Antiguo Testamento (s. II desp. de J. C.). Aunque coinciden con los apócrifos «históricos y didácticos» en que dependen y proceden, en cuanto a la ma-

teria y la forma, de los libros proféticos del Antiguo Testamento, los proféticos se alejan y se distinguen de los mismos hasta el punto de crear un género aparte. El término «apocalipsis» = «manifestación», «revelación» (*Ap.* 1, 1), reservado en el canon bíblico a la única «revelación profética» de San Juan, atribúyese, desde el siglo pasado, a los escritos del género sobredicho por razón de su contenido. Muchos de esos escritos llevan ya ese título desde el año 50 después de J. C. En atención a la claridad, vale más hablar de *apocalíptica* o género apocalíptico, puesto que en realidad se trata de una simple ficción literaria de supuestos vaticinios posteriores a los acontecimientos, que no merecen mayor crédito que el que merecen los oráculos sibilinos. Por eso es mejor evitar la mímica, aunque sólo sea verbal, que nos induce a hablar de «apocalipsis sinóptico» (*Mt.* 24, etcétera) o de «apocalipsis de Daniel», por cuanto tenemos en ellos solamente una *verdadera profecía*, aun cuando en la forma se hallen algunos elementos (imágenes grandiosas, símbolos, etc.) desarrollados y exagerados por la apocalíptica.

Esta literatura nace en el s. II a. de J. C. El Israel renaciente atraviesa por el período más borrascoso.

El helenismo, que ha conquistado e invadido todas las regiones del gran imperio de Alejandro, se ensaña con todos sus atractivos y recursos contra el yavehismo, que tiene su hogar en Jerusalén en el Templo restaurado. Los Seléucidas, desde *Antíoco IV* (v.; 168-164 a. de Jesucristo), intentan sofocar sangrientamente el yavehismo, y en su tarea cuentan con no pocos traidores, incluso sacerdotes y sumos sacerdotes, que se convierten en sus odiosos instrumentos (cf. I, II *Mac.*). Tales situaciones trágicas se repetirán bajo el dominio romano (del 63 a. de J. C. en adelante) hasta la ruina de Jerusalén (70 desp. de J. C.). Piadosos y celosos yavehistas sentirán la necesidad de coadunar los corazones de sus compatriotas resolviendo las fuertes antinomias existentes entre las divinas promesas relativas al nuevo Israel (v. *Is.*, 2.ª parte, *Joel*, *Ageo*, etc.) y la dura opresión y miserable estado presente; entre la Providencia y las desdichas naturales. «La apocalíptica nace para justificar los caminos de la Providencia, alimentar el legítimo orgullo judaico quebrantado por las contrariedades, orientándolo hacia futuras auroras» (A. Romeo).

Todo el presente había sido «revelado», y se desarrolla conforme al plan divino; pero también ha «revelado» Dios su próxima intervención. «Pronto visitará y ensalzará Dios a su pueblo; irán cumpliéndose todas las promesas de gloria futura...; Israel será liberado y vengado; bajo la dirección de Yavé y de su Mesías se verá saturado de paz y de abundancia; volverán las doce tribus para ejercer su dominio sobre las naciones dominadas y pisoteadas» (A. Romeo).

Substancialmente el tema es el profético del «día del Señor»: de condenación para las gentes y para los malos, y de salvación para Israel. Pero queda enteramente limitado al campo nacionalista y temporal, si no exclusivamente, por lo menos con preponderancia (v. *Mesías*). Este tema esencial va englobado en una serie de numerosos y variados temas que miran al pasado y al presente, y que también se dicen «revelados» para así dar mayor crédito al resto. Formación del mundo material, creación de los ángeles, caída de los mismos, diluvio; constitución de los cielos; diferentes categorías de ángeles; secretos astronómicos y cosmogónicos; morada de las almas después de la muerte; prisión de los ángeles malos, etc. Y en cuanto al tema central: intervención todopoderosa de Dios descrita plásticamente y en sus detalles, última lucha de los enemigos contra Israel, victoria final de los justos, la nueva Jerusalén, la resurrección, suerte final de los buenos y de los malos. Las preocupaciones por el futuro ocupan un puesto preponderante; pero no es posible reducir la apocalíptica a la escatología: la apocalíptica es mucho más amplia (J. B. Frey).

No pudiendo presentarse como profetas, pues la época de éstos se consideraba como cerrada hacía tiempo (I *Mac.* 4, 46; 9, 7), los autores apelan a un procedimiento literario no del todo desconocido (los pitagóricos, p. ej., lo conocían) y se esconden con nombres de patriarcas y de grandes profetas, presentando sus escritos como «revelaciones» antiguas, escondidas hasta entonces (esoterismo) y dejadas a la posteridad por Adán, Enoc (especialmente por éste, dada la creencia en su asunción al cielo estando aún en vida), Moisés, Elías (en igual situación que Enoc), Esdras (el gran restaurador del nuevo Israel), etc.

El autor finge, por ejemplo, que Enoc recibe las noticias que luego entrega al escritor (seudonimia) mediante un ángel que a veces le acompaña durante su demora entre los bienaventurados. De esta manera incluso el pasado y el presente son presentados como «revelación» para el futuro y no como narración histórica. Aparece como comunicada al antiguo patriarca o profeta ordinariamente a guisa de «visión». Las descripciones van amañadas con

una terminología indeterminada, vaga, propia de semejantes visiones, con frecuente uso, que llega a ser abuso, de *símbolos*, a propósito para poder anunciar con la misma vaguedad y oscuridad el inminente futuro. A la vista del cumplimiento de cuanto se refería al pasado y al presente, animábase al lector a esperar con firme confianza la realización de las promesas extraordinarias de liberación y el triunfo para un futuro inmediato.

Trátase de composiciones estudiadas, de bufete, fruto de una erudición adquirida con los libros, hilvanes de imágenes y motivos, en su mayoría tomados de los libros proféticos (*Ez.* 1, 38-48; *Zac.*; *Dan.* 2.7-8.11-12), pero agrandados, exagerados, como fruto de una fantasía encendida, rayanos en la monstruosidad y en el ridículo. Los símbolos, que en los libros proféticos aparecen breves, eficaces y aplicados con claridad, en la apocalíptica carecen frecuentemente de todas estas dotes: son oscuros, como las alegorías y otras imágenes, fatigan por su continuidad y prolijidad, y a veces por el mal gusto que ha privado en la elección, en el realismo exagerado y en la falta de lógica. La fantasía está a la altura de la inspiración divina y del talento poético.

«La apocalíptica desmenuza y da visos de novela a las profecías con una sutileza mezquina y cerril que desembocará en la especulación cabalística» (A. Romeo). La apocalíptica es en comparación con la profecía lo que la Mišnah en comparación con la Torah (A. Sabatier). «El vidente ha de ser sublime, pues el asunto que trata lo exige, y muchas veces no es más que enfático o erudito; en su estilo es cualquier cosa, menos naturalidad y sencillez. Sólo es sincero y eficaz el autor cuando en él asoma el hombre con las pasiones de su tiempo, cuales son el odio, a veces atroz, contra los gentiles, una ardiente simpatía hacia Israel, la angustia por una fe que quiere sea inquebrantable» (M. J. Lagrange). El mejor en cuanto al estilo es el *IV de Esdras*.

Mientras el profeta peca por su realismo y pone al desnudo, a veces con rudeza, las calamidades colectivas e individuales, haciendo converger el presente, el pasado y el mismo futuro en una lección eficaz, en una apremiante exhortación a que se procure un cambio eficaz y práctico en la conducta moral de sus contemporáneos, la apocalíptica se evapora en la morbosa espera de la revolución y de la consiguiente liberación; es una visión estática, un monólogo medio lanzado a los vientos. La apocalíptica nació en el s. II a. de J. C. y se desarrolló y acrecentó en los dos siguientes, durante los cuales ejerció un enorme influjo. A ella se debe, como a causa principal, la formación progresiva de ese fogosísimo nacionalismo que desembocará en la rebelión contra el imperio romano. De ella procede el descenso de las visuales universalistas y espirituales de los profetas en orden a la salvación mesiánica, y así se explica la ciega confianza de los judíos en que vendrían extraordinarias reivindicaciones nacionales vaticinadas por falsos mesías y seudoprofetas.

No se ha logrado identificar el círculo judaico del que salió la apocalíptica. Es considerado como probable el que muchos «apocalipsis» hayan sido debidos a los *esenios* (v.). Para su elenco v. *Apócrifos*. Fuera de la dependencia literaria de la epístola de *Judas* (v.), no aparece en el Nuevo Testamento ninguna cita ni alusión a la apocalíptica. «Pero es innegable la influencia de la apocalíptica judaica en los escritores judíos de escatología: de ella proviene el milenarismo de Papías, Hipólito y otros» (A. Romeo), la esperada venida de Enoc y de Elías al fin del mundo, la mitigación de las penas de los condenados, etc.

Como género literario tuvo muchos imitadores cristianos. Se han perdido los numerosos apocalipsis de los gnósticos. Se conservan, entre los más antiguos, el apocalipsis de San Pedro, el de San Pablo, el de la Santísima Virgen (v. *Apócrifos*). Pero aquí todo es muy diferente. Nos hallamos con las visiones, los viajes y las descripciones del pasado, pero con el fin, común con los otros apócrifos, de satisfacer la piadosa curiosidad, con intenciones didácticas y preocupaciones parenéticas. «El esquema apocalíptico sobrevivirá en la edad media vivificado por la fe y por el arte» (A. Romeo). [F. S.]

BIBL. — J. B. Frey, en *DBs*, I, col. 326-54; E. Amann, *ibid.*, col. 525-33; A. Romeo, en *Enc. Cat.*, II, I, 1615-26; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4.ª ed., Leipzig 1911, pp. 268-468; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 2.ª ed., París 1931, pp. 70-90; E. B. Allo, *Apocalypse*, 3.ª ed., ibid. 1933, pp. XXVI-XXXIV.

APÓCRIFOS. — Para los católicos los apócrifos son escritos que, por no haber sido inspirados, no fueron admitidos en el canon de los libros sagrados, a pesar de que, o por el título o por el contenido, ostentasen autoridad divina e inspiración, y no obstante haber sido considerados como canónicos algún tiempo, al menos por algunos escritores o por alguna iglesia particular. Los protestantes llaman apócrifos a nuestros deuterocanónicos (v. *Canon*) y seudoepígrafes a nuestros apócrifos. Este concepto responde a la denominación de «libros

extraños» *(hisonim)* aplicada por los hebreos a partir del s. II desp. de J. C. a los libros que no figuraban en el canon palestinense y cuya lectura había sido prohibida. Pero el nombre ἀπόκρυφος, «desconocido, metido en un escondrijo», es igual a *genuzim*, «rótulos retirados de la circulación, y el *genizah*, escondrijo». Entre las sectas religiosas y filosóficas de la antigüedad se aplicó el término a los escritos fundamentales que contenían las doctrinas esotéricas.

Apócrifos del Antiguo Testamento. El procedimiento literario que consiste en atribuir una composición a un personaje bíblico, frecuente después de la cautividad *(Job, Cant., Eclo.)*, se hace muy corriente a partir del s. II después de J. C. Aun sin excluir la probabilidad de que ciertos escritos datan de la época persa y helenista, el florecimiento de esta literatura seudónima abarca los dos siglos anteriores y los dos posteriores a Jesucristo. El género literario predominante es el apocalíptico. Mas no faltan composiciones con tendencia haláquica o jurídica, con el fin de explicar la ley mosaica o precisar sus aplicaciones; escritos haggádicos o morales, para ampliación seudohistórica de las narraciones bíblicas, que sirven de base a pías exhortaciones, es decir, a la enseñanza y especulaciones éticas; las composiciones nómico-sapienciales; comentarios... Luego es característica la mezcolanza de géneros diferentes en una misma composición. Estos libros, traducidos del hebreo o del arameo al griego y aceptados, al menos en parte, por los cristianos, frecuentemente por conducto de los judíocristianos, han llegado hasta nosotros en la versión griega y en las recensiones latinas, etíopes, siríacas, paleoslavas, etc. Muchos fueron retocados por los cristianos, y hasta reconstruidos a fondo, si no compuestos íntegramente, y con visibles referencias a las traducciones judaicas.

Se ha convenido en excluir del cuerpo de los apócrifos del Antiguo Testamento a los escritos hebraicos, entre los cuales las palabras de Ahiqar (pap. de Elefantina, s. V a. de J. C.), las obras de Flavio Josefo y de Filón de Alejandría. Exclúyese igualmente la literatura puramente sectaria de los esenios de Kh. Qumrân, pero no los libros apócrifos sin impronta esénica hallados en las mismas grutas. Los apócrifos así delineados se dividen en Palestinenses (I) y Alejandrinos (II), pero, por razones de comodidad, los libros homónimos deben colocarse juntos.

Libro de Enoc (el I *Enoc*, *Enoc* etíope) es el más importante y el que más influencia ha ejercido: es típico de la teología judaica en los últimos siglos a. de J. C. Está dividido, por el mismo autor, en cinco partes. En la primera (cc. 1-36), Enoc anuncia el juicio final, narra la caída de los ángeles y describe los viajes de ultratumba. La segunda (cc. 37-69) presenta los novísimos en tres magníficas «parábolas»: la suerte de los justos y de los malos, el juicio mesiánico realizado por el Hijo del Hombre, la felicidad de los elegidos. La tercera (cc. 72-82) contiene un tratado de astronomía. En la cuarta (cc. 83-90) se describe el diluvio y la historia del mundo, ésta bajo los símbolos de bestias, y análoga, por su contenido, al «apocalipsis de las semanas» en los cc. 91 y 93. La quinta (cc. 91-101) contiene exhortaciones a los justos y maldiciones contra los malos. Hay en él también algunos pasajes tomados del libro de Noé (p. ej., c. 106 s.), apenas retocados.

Los comienzos de la literatura de Enoc se remontan a época antigua. La redacción de sus partes debe encuadrarse en los dos siglos anteriores a Jesucristo. El último retoque y compilación definitiva del «corpus» heterogéneo actual debe atribuirse a un esenio, tal vez del s. I desp. de J. C., aunque sin excluir el ambiente judíocristiano que medió entre las dos guerras (70-132).

Entre los ms. de Qumrân parece que falta el original del I de *Enoc*, no obstante haberse hallado fragmentos de la I parte y de la IV; fragmentos de un amplio tratado de astrología, resumido en la III parte; fragmentos de las parábolas de Enoc, diferentes de las de la II parte; del libro de Noé (en hebr., en tanto que los otros están en arameo). Hasta el s. III después de J. C. circulaban separadamente unas partes del libro de *Enoc*, desde entonces traducido al griego, y especialmente la V parte bajo el título de «La epístola de Enoc», conservada en el pap. Chester Beatty-Michigan (ed. C. Bonner, Londres 1937).

Libro de los secretos de Enoc (el II de *Enoc*). Describe el viaje de Enoc a través de los siete cielos, representando así un conjunto característico de las creencias de un ambiente hebraico de la diáspora alejandrina en el s. I desp. de Jesucristo, que pudiera ser atribuida a los *Terapeutas* (v.), egipcios hermanos de los esenios. Este libro, escrito en griego, conocido de Orígenes y de los talmudistas, luego perdido y olvidado, fué hallado a fines del siglo pasado en la versión paleoeslava.

Jubileos (Leptogénesis). Así llamado porque divide la historia del mundo según los períodos de cuarenta y nueve años: desde la creación

hasta la velación del monte Sinaí habría cuarenta y nueve jubileos. Bajo la forma de las revelaciones que hizo Dios a Moisés contiene la paráfrasis del *Génesis* y de los primeros capítulos del *Éxodo*. La primera redacción tal vez se remonte al s. III a. de J. C., y la definitiva a mediados del II. Este escrito gozaba de gran autoridad entre los esenios, quienes se guiaban por el calendario característico en él contenido. Entre los manuscritos de Qumrân se han hallado hasta ahora fragmentos de cuatro ejemplares de los *Jubileos*, que exhiben un texto hebraico notable por su identidad con las versiones secundarias que se han conservado, la etíope y la latina. Hay también restos de una recensión siríaca (E. Tisserant, en *RB* 30 [1921] 55-86.206-32).

Testamento de Leví. Este escrito aramaico sólo se ha conservado en los fragmentos de la Geniza de El Cairo (en JQR, 12 [1900] 651-61; 19 [1907] 566-83; R. H. Charles en la edición de los *Testamentos de los Patriarcas*, juntamente con un fragmento griego) y de las grutas primera y cuarta de Qumrân. Es muy antiguo, quizás de la época persa. Hacen uso de él el I de *Enoc* y *Los Jubileos*, y aparece resumido en el *Testamento de Leví* del apócrifo siguiente. La parte principal contiene las prescripciones rituales para el servicio del templo.

Testamento de los XII Patriarcas. Se presenta bajo la forma de amonestaciones dadas por los hijos de Jacob en el lecho de muerte, sistemáticamente divididas en tres partes: historia, parenesis, profecía. Este libro contiene «summam theologiae moralis» de los ambientes pietistas del judaísmo, poco antes de asomar la era cristiana. Las consideraciones éticas sobre las virtudes y los vicios, y las especulaciones dualísticas acerca de la existencia de dos espíritus y de dos vidas, van entrelazadas con elementos haggádicos (p. ej., guerras de Patriarcas en el Testamento de Judá), rituales, polemistas (contra el sacerdocio oficial), escatológicos (los dos Mesías, tres o siete cielos). Los prototipos de algunos de los testamentos son probablemente bastante antiguos. Una fase de esta literatura ha sido fijada por E. J. Bickerman en los comienzos del s. II a. de J. C. (en *JBL*, 69 [1950] 245-60). La compilación actual data, como de ordinario, de los comienzos del s. II a. de J. C., y se remonta más bien al período de entre las dos guerras judaicas, pues parece que faltan los ejemplares de los *Testamentos* entre los manuscritos de Qumrân. Del texto original, probablemente hebreo, se ha conservado la versión griega, de la cual proceden la aramea y la eslava.

Salmos de Salomón. Colección de 18 salmos redactados en hebreo por uno o varios autores de cariz farisaico, entre los años 80 y 40 del s. I a. de J. C., bajo la impresión de la ocupación de Jerusalén por Pompeyo (a. 63). La versión griega se halla en las ediciones de los LXX; la siríaca en la edición de J. R. Harris y A. Mingana, Mancheater 1916-1920. (En los manuscritos siríacos figuran entre ellos las *Odas de Salomón*, escrito cristiano sectario del s. III después de J. C.).

Asunción de Moisés. Antes de morir, Moisés revela a Josué las vicisitudes de Israel desde la conquista de Palestina hasta la muerte de Herodes el Grande (4 a. de J. C.). Sólo queda de él la traducción latina en un manuscrito de la Ambrosiana.

Ascensión de Isaías. En un escrito cristiano del s. III-IV se incorporó la narración del martirio de Isaías, de origen judaico (s. I desp. de J. C.). Se conserva completo en la versión etíope y fragmentariamente en la griega (pap. Amherst 1) y en la latina.

Vidas de los Profetas. Las breves narraciones de las vidas de los profetas, recogidas entre las tradiciones populares hebreas, fueron ampliadas con rasgos doctrinales y exegéticos en los ambientes judiocristianos hacia el fin del s. I desp. de J. C. Existe una reciente edición del texto griego, debida a C. C. Torrey, Filadelfia 1946.

Antigüedades Bíblicas de Salmos — Filón. Resumen haggádico de los primeros libros de la Biblia con la historia de los judíos tratada por extenso. Probablemente fueron escritas en los últimos años del s. I desp. de J. C. Consérvanse en la versión latina (G. Kisch, *Notre-Dame*, Indiana 1949).

IV de Esdras. Tal vez sea éste el libro más bello que nos ha transmitido la literatura apócrifa hebrea. Fué grandemente difundido tanto en el Oriente como en el Occidente cristiano, y en el curso de su transmisión recibió algunas añadiduras cristianas. El apócrifo judío no contiene más que los cc. 3-14 de la versión latina (en el apéndice de la Vulgata). Los cc. 1-2 constituyen el *V de Esdras*, y los cc. 15-16 el *VI de Esdras*. Divídese en siete visiones. Con un lenguaje enérgico, el autor, que es un hebreo ortodoxo de la escuela moderna (h. el año 100 desp. de J. C.) pregunta a Dios la causa de las calamidades que oprimen al pueblo elegido, discute el problema del mal sin llegar a soluciones satisfactorias, contempla la era escatológica inminente, el juicio (del que salen pocos que se salven), la gloria futura de Jerusalén. De él dependen los escritos homónimos, cristianos y

muy posteriores, como *El apocalipsis griego de Esdras* y *La visión* del mismo Esdras.

II de Baruc (Apocalipsis siriaca de Baruc). Este libro, que no tiene divisiones escuetas, trata los mismos problemas que el *IV de Esdras*, si bien presenta una escatología diferente y ofrece un apocalipsis original de la historia del mundo (cc. 53-76). Su autor debió de vivir bajo el imperio de Trajano o el de Adriano, pues pertenecía a la escuela rabínica más rigurosa. No se ha conservado más que en un manuscrito, el de la Peshitto milanesa, juntamente con el *IV de Esdras*. En cambio se halla en varios manuscritos, *La epístola de Baruc a las nueve tribus y media* (cc. 78-87). Un poco posteriores son dos escritos homónimos: el *III de Baruc (Apocalipsis griego de Baruc)* y el *IV de Baruc (Restos de las palabras de Baruc, Paralipómenos de Jeremías)*. Parecen ser también del s. II desp. de J. C. el *Testamento de Job*, conservado en griego, y la *Vida de Adán y Eva*, en latín, griego, armenio, eslavo (publicada bajo el título erróneo de *Apocalipsis de Moisés)*.

III de Esdras. Presenta las traducciones griegas de varias secciones de los libros canónicos: *Par.-Esd.-Neh.* y además un punto propio (cc. 3, 1-5, 6): la disputa de los tres guardias del cuerpo en presencia de Darío I; en la tercera disputa sale victorioso Zorobabel con el encomio de la Verdad-Sabiduría. En los LXX se le coloca en el primer puesto como *I de Esdras*, en la Vulgata va en el apéndice como *III de Esdras*.

Libro III de los Macabeos. Esta novela edificante expone una supuesta persecución de los hebreos alejandrinos por parte de Tolomeo IV Filopátor (221-204), concluída con un rescate milagroso, del que se hace una conmemoración anual. Fué compuesto en Alejandría en el s. I o II desp. de J. C. Es considerado como canónico en las iglesias griega, siríaca y armenia.

IV de los Macabeos. Diatriba estoica, escrita al aparecer la era cristiana, para demostrar que «la razón directa de la piedad (ὁ εὐσεβὴς λογισμός) posee el poder supremo sobre las pasiones». Después de las pruebas teóricofilosóficas, se proponen ejemplos históricos: Onías y Apolonio, martirio de Eleazar, martirio de los siete hermanos y de su madre. Hállase en varios manuscritos de los LXX, de la Peshitto, de la Vulgata.

Epístola de Aristea. Es una apología del judaísmo, escrita hacia el año 100 a. de J. C., atribuída a un pagano, Aristea, oficial de Tolomeo II Filadelfo (285-245). El tema central es la historia de la traducción griega del Pentateuco llevada a cabo por los 72 traductores hacia el año 250. No puede negarse un fondo histórico a la narración.

Oráculos sibilinos. Al lado de la vasta literatura sibilina pagana circulaban desde el s. II a. de J. C. los escritos sibilinos de los hebreos alejandrinos. Entre los 12 libros que se conservan de origen judío y que están relativamente inmunes de añadiduras cristianas figuran el III (s. I a. de J. C.), el IV (posterior al año 79 desp. de J. C.) y el V (en tiempo de Marco Aurelio). En los otros libros andan mezclados elementos judaicos, paganos, cristianos, judeocristianos, gnósticos y heréticos. También es de origen alejandrino la *Oración de Manasés*, que se halla en el apéndice de la Vulgata.

P. Benoit publicó (en *RB* 58 [1951] 549-65) un fragmento papiráceo de un escrito hebreo del s. I desp. de J. C.

Mencionaremos, por último, los apócrifos cristianos de los siglos III y IV, que utilizan las tradiciones judaicas: varios libros de Adán y Eva, *Apocalipsis de Abraham, Testamentos de Abraham, Isaac y Jacob, Apocalipsis de Elías y de Sofonías, Apocalipsis de Sidraj, Apocalipsis de Ezequiel, Historia de José y de Asenet*. [J. T. M.]

BIBL. — Ediciones de los textos traducidos: E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.* Tübingen 1900 (anticuado); R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, Oxford 1913 (el mejor); P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928 (cat., el más completo, poco crítico), Introducciones: J. B. FREY, en *DBs*. I, 354-459; C. C. TORREY, *The Apocryphal Literature*, New Haven 1945; R. H. PFEIFFER, *Id guidaismo nell'epoca neotestamentaria*, Roma 1951. — F. ASENSIO, *El espíritu de Dios en los apócrifos judíos precristianos*, en *EstB*., VI (1947), 1.

Apócrifos del Nuevo Testamento. Los apócrifos son una imitación de los libros sagrados en cuanto al asunto y en cuanto a la forma. Por lo mismo se les distingue según el *canon* (v.) de estos últimos, formando con ellos grupos de Evangelios, Actos, Epístolas, Apocalipsis. Trátase de satisfacer con ellos la curiosidad, completando omisiones, desarrollando alusiones de los libros inspirados — conservando quizás alguna rara vez tradiciones antiguas —; así los evangelios apócrifos se alargan especialmente dando detalles de la infancia del Redentor, de la vida de la Virgen, de la de San José, y de la Pasión del Redentor y de su descendimiento a los infiernos.

En estas narraciones suele tomar la primacía algún motivo dogmático, como el hacer resaltar la virginidad de Nuestra Señora, la Divinidad del Niño Jesús, etc., insertando milagros de toda especie, imaginarios y muchas veces gro-

tescos cuando no irreverentes, todo ello en abierta oposición con la lozanía, la sencillez y la insuperable precisión y concisión de los escritos inspirados.

No hay, pues, que extrañarse del rigor con que reaccionó la Iglesia desde el s. v en adelante contra los apócrifos que se habían multiplicado al correr de los primeros siglos, mandando y procurando que fueran destruidos. Por eso son muy pocos los llegados hasta nosotros, y raras veces en su lengua original. De muchos de ellos conocemos algo, y a veces sólo el nombre, a través de los escritos patrísticos, por lo que resulta harto difícil el definir su contenido y su naturaleza. Los apócrifos comúnmente catalogados son los siguientes:

I. *Evangelios apócrifos.* — *Evangelio de los Nazarenos*, sobre el cual Schoeps (1949) sigue sosteniendo que es un *targum* aramaico de *Mt.* en griego, traducción libre, pero sin tendencia herética, que un grupo judiocristiano perteneciente a la Iglesia de Palestina hizo en el s. I para uso propio. San Jerónimo († 420) pudo conocer y traducir al griego y al latín una copia de este texto en Berea (Aleppo).

Evangelio de los Ebionitas, llamado también *Evangelio según los Hebreos*, o *Evangelio de los doce Apóstoles*. Según Schoeps, sería una traducción griega amañada del *Evangelio de los Nazarenos* con añadiduras heréticas para defender y propagar las doctrinas ebionitas. Este apócrifo nos es conocido por las citas de San Epifanio, pero pueden hallarse numerosos trozos del mismo en las homilías atribuidas a San Pedro (Κερύγματα Πέτρου), documentos ebionitas de la literatura seudoclementina (Waitz; Schoeps). Cf. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga 1949; *RB.* 57 (1950) 604-9.

Evangelio según los Egipcios. Lo mencionan los escritores eclesiásticos de los siglos III y IV, como en uso en los ambientes heréticos de su tiempo. Según San Epifanio (377), los sabelianos del s. III sacaban de él la doctrina sobre la existencia de una sola persona bajo tres aspectos o modos. Los naassenos (*Philosophumena* V, 7) apoyaban también en él sus especulaciones sobre la constitución del alma. Orígenes (*Hom. I in Lc.*) lo coloca a la cabeza de los evangelios heréticos. Clemente Alejandrino es el padre más antiguo que cita este apócrifo, del que ha conservado el único fragmento que conocemos (*Strom.* III, 6.9a. 13), y del cual sacaban los encratíticos la condenación del matrimonio. «¿Hasta cuándo seguirán muriéndose los hombres?», pregunta Salomé. A lo que Jesús responde: «Mientras tengan hijos las mujeres». «Luego he hecho bien en no tener hijos». Y Jesús agrega: «Come de toda clase de plantas, pero no comas de la planta que contiene la amargura (el matrimonio)». Fué escrito en griego en Egipto hacia mediados del s. II.

Protoevangelio de Jacobo. Es el mejor representante de los evangelios de la infancia. El título con que se le conoce le viene de su descubridor Jacobo Postel (s. XVI). En los manuscritos griegos leemos este otro: *Historia de Santiago sobre el nacimiento de María*. El desconocido autor finge ser el Santiago «hermano» (primo) del Señor.

Este apócrifo consta de 25 cc. En los 17 primeros se presenta la historia de la Sma. Virgen antes de la Anunciación, y se da a sus padres el nombre de Joaquín y Ana: se describe la presentación de María en el Templo, sus esponsales con José, etc. En los siguientes capítulos (18-25) se reproduce la narración de los evangelios canónicos sobre la infancia (*Mt.* 1-2; *Lc.* 1-2), añadiendo o ampliando pormenores, como, p. ej., la prueba de la virginidad de María después del nacimiento de Jesús, por medio de dos comadronas; la muerte de Zacarías en manos de Herodes por no haber querido manifestar el paradero de Isabel y del niño Juan, que lograron librarse de la matanza de los inocentes, etc.

Estos mismos temas se hallan en el *Evangelio del seudo Mateo* (42 cc.) que con semejante título se presenta como una versión que San Jerónimo había hecho de un protoevangelio hebreo de Mateo. Es una adaptación latina (s. VI) del *Protoevangelio de Santiago*, con correcciones y añadiduras.

El Evangelio de la Natividad de María es una simple revisión del precedente presentado en 10 cc. (s. IX).

El Protoevangelio de Jacobo. Consta de dos escritos independientes que datan de la primera mitad del s. II; uno sobre la infancia de María, otro sobre el nacimiento de Jesús. La compilación actual no es anterior al s. V. Propagóse enormemente y fué muy afortunado, ya que fué inspirador de la liturgia, de poetas y de pintores. Existen tres traducciones en italiano: E. Pistelli (1919 Lanciano); L. Bonaccorsi (Firenze 1948); C. Rotunno (Venezia 1950). De él ha tomado la liturgia los nombres de S. Joaquín y de Sta. Ana y la fiesta de la Presentación de María Santísima en el Templo. Pero la narración del apócrifo, calcada sobre los hechos del nacimiento y de la ofrenda de Samuel (*1 Sam.* 1) no ofrece grandes garantías de historicidad (cf. J. J. Weber, *La Vierge Marie dans le N. T.*, París 1951).

Evangelio de Tomás, señalado por los antiguos como obra de herejes gnósticos del s. II. Ha llegado hasta nosotros en dos recensiones en griego, una de 19 cc. y otra de 11. Estas recensiones no ofrecen ideas gnósticas, pero cuentan numerosos milagros, casi todos pueriles, atribuidos a la infancia de Jesús, desde los cinco hasta los trece años, con los que pretenden ensalzar la omnipotencia y la omnisciencia del Divino Niño. El texto primitivo debió de sufrir ciertas transformaciones, incluso por parte de algún autor católico del s. III.

Evangelio de Pedro. Es mencionado por vez primera (h. el año 190) por Serapión, obispo de Antioquía, que lo atribuye a los docetas. En 1887 fué hallado en la tumba de un monje de Akmim (Alto Egipto) un papiro con un fragmento de este apócrifo, que contiene la narración de la Pasión desde el momento en que Pilatos se lava las manos hasta la aparición del ángel a las piadosas mujeres después de la resurrección de Jesús. Hállanse en él rasgos de docetismo. La narración sigue la de los libros sagrados, salvo lo añadido por la fantasía.

El *Evangelio árabe de la infancia* consta de 55 cc. Los 9 primeros siguen la narración de *Mt.* y *Lc.* desde el nacimiento de Jesús hasta la huida a Egipto. Los cc. 10-25 narran numerosos episodios maravillosos que dicen haberse realizado en la huida y estancia en Egipto. Los restantes narran el retorno a Judea y los prodigios que se dicen obrados por Jesús hasta la edad de doce años, en los cuales depende del *Evangelio de Tomás*. Las historias se suceden como los cuentos de las *Mil y una noches:* háblase en ellas de sortilegios y de dragones, de príncipes y de princesas. Fué redactado en el s. IV o en el V, y se hallan vestigios de él en el *Corán*.

Historia de José el carpintero, que se nos ha conservado en árabe y en latín. En 32 cc. expone la vida, muerte y funerales de San José, afirmando que así se lo dijo Jesús a sus discípulos en el monte de los Olivos. Fué escrito en griego en el s. IV o en el V, en Egipto.

Evangelio de Nicodemus, conocido con este título desde el s. XIII. Consta de dos partes primitivamente independientes. La primera *(Actos de Pilatos)* ofrece un recuento detallado — atribuido a Nicodemus — del proceso de Jesús ante Pilatos (cc. 1-11), de la resurrección y de la conducta del Sanedrín después de la Crucifixión (cc. 12-16). La segunda *(Descendimiento de Cristo a los Infiernos)* es una descripción pintoresca del descendimiento de Jesús a la mansión de los difuntos, atribuida a dos testigos oculares, Lucio y Casinio, hijos del anciano Simeón, resucitados por el Resucitado. Ambos escritos son del s. IV.

La recensión latina refiere, en su fondo, una carta (s. XIII) de Lucio Léntulo (presunto sucesor de Pilatos) al Senado romano, y en ella se describe la fisonomía de Jesús.

Tránsito o Muerte de María, que en los manuscritos lleva el título de *Narración de San Juan el teólogo sobre la dormición de la Santa Madre de Dios*. Es una composición en griego, del s. IV o del V, sobre la muerte y asunción de Nuestra Señora.

II. *Actos apócrifos*. — *Actos de Pedro*. En su origen (fines del s. II) este apócrifo era una extensa narración de la vida y del martirio de San Pedro. En los fragmentos que se conservan cuéntase el viaje de San Pablo a España (1-5); la venida de San Pedro a Roma, por orden del Señor para luchar contra Simón Mago (como un complemento de *Act.* 8, 9-23). Efectivamente el Apóstol consiguió con sus oraciones que el mago cayese precipitado del aire, adonde se había elevado por medio de sus artes mágicas, aplastándose contra el suelo (6-32). (1.ª p.: *Actus Petri cum Simone. Códice Vercellense*, s. VII; lo restante es del s. III).

Como consecuencia de su predicación sobre la continencia, muchas mujeres se separan de sus esposos, y Pedro huye de Roma ante el temor de la muerte que le asedia; pero apenas ha salido de la ciudad se encuentra con Jesús, a quien pregunta: «Señor, ¿adónde vas?» — «Domine, quo vadis?» Y el Señor le responde: «Voy a Roma para ser crucificado otra vez.» Pedro entiende la lección y se vuelve alegremente. Lo prenden y es crucificado; y ruega y obtiene que lo pongan con la cabeza hacia abajo (33-41). Ésta es la 2.ª p.: *Martyrium beati Apostoli*, texto griego que parece ser el original (s. II) escrito en Asia Menor. De él procede el texto latino «*Martyrium b. Petri ap.*» *a Lino episcopo conscriptum*, con muchas añadiduras.

Hay quien afirma que la 1.ª p. contiene errores gnósticos, lo que niegan Vouaux y James. Ciertamente favorece los errores de los encratitas (según ellos la Eucaristía se consagra con pan y agua). L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, introducción, textos, traducción y comentario, París 1922.

Actos de los Apóstoles, ebionitas. Este apócrifo, que parece haber sido conocido por San Epifanio, exponía las disputas que se supone hubo en el Templo siete años después de la muerte de Cristo, entre los jefes de la comunidad cristiana y los representantes de los diferentes grupos judaicos y saduceos, samaritanos (!), escribas, fariseos, seguidores de San

Juan Bautista y finalmente el sumo sacerdote Caifás, a quien responde Santiago con un largo discurso. Al fin de estas disputas sobre la persona y la misión de Jesús, la turba impresionada se muestra dispuesta a recibir el bautismo, pero interviene *el «Inimicus homo»* (es decir, Pablo) que entretiene a la turba e impone silencio a Santiago, a quien arroja por la escalinata abajo, dejándolo medio muerto, ahuyenta a los Apóstoles y obtiene del sumo sacerdote la comisión de ir a Damasco para perseguir allá a los seguidores de Jesús.

Así ha reconstruido Schoeps este apócrifo, cuya existencia habían vislumbrado algunos críticos a través de las *Homilías de Pedro* (Κηρύγματα Πέτρου), obra ebionita, y especialmente leyendo el libro VII.

Aparte de esta sección, cree el mismo escritor hallar en otras partes de las *Homilías* algún reflejo de otros pasajes, abiertamente antipaulinos, de estos *Actos de los Apóstoles*, los cuales, según el mismo Schoeps, se remontan al primer tercio del s. II; conocen los *Actos* y las *Epístolas* canónicos, de los que son una deformación, una caricatura que quiere hacer triunfar la tesis judiocristiana y rebajar a San Pablo (H. J. Schoeps, *op. cit.*, Excursus V).

Actos de Pablo. Obra muy extensa en su origen, escrita en honor de Pablo. Consérvanse de ella varias partes, de las cuales las principales son las tres siguientes: 1) *Actos de Pablo y de Tecla.* Durante la predicación de Pablo en Iconio hácese cristiana la joven Tecla, la cual abandona a su prometido Tamírides para conservarse virgen. Por causa de eso es arrojada en una hoguera, pero cae una lluvia y extingue el fuego. Tecla, ilesa, sigue a Pablo a Antioquía, donde es expuesta a las fieras, de las que un nuevo milagro la salva.

2) *Martirio de Pablo.* Expone el glorioso fin del Apóstol tras una serie de milagros y conversiones obradas en la misma familia de Nerón.

3) *Epístolas de Pablo a los Corintios* (v. más adelante). Estos *Actos* datan de los años 160-170 aproximadamente, en el Asia Menor. Consérvanse en griego, latín y otras lenguas. No contienen nada que sea herético; pero, según cuenta Tertuliano *(De bapt.* 17), el sacerdote que los compuso fué depuesto por su obispo en castigo de esta impostura. (Texto griego y traducción íntegra; L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocriphes*, París 1913; M. Zappalá, *Il romanzo di Paolo e Tecla*, Milano 1924.)

Los *Actos de Pedro y de Pablo* son una reconstrucción de los *Actos de Pedro* y *Actos de Pablo.* Ponen de relieve la fraterna concordia de los dos Apóstoles, narran el viaje de Pablo a Roma, y el martirio almultáneo de Pablo, decapitado en Roma, y de Pedro crucificado con la cabeza hacia abajo. (Traducción inglesa de los textos de James.)

Los *Actos de Juan.* Cuentan muy prolijamente los viajes, la doble estancia del apóstol en Éfeso con muchos milagros allí realizados; los discursos sobre la vida del Salvador, y finalmente la muerte del apóstol. Es un escrito gnóstico de mediados del s. II, retocado y ampliado en los comienzos del V.

Actos de Andrés. Según los escritores antiguos son de origen gnóstico, y aproximadamente del s. III. Hanse perdido en gran parte. Contaban los viajes del apóstol a la India, su predicación, milagros y martirio. En el s. V fueron retocados por un escritor católico. Entre los fragmentos conservados figura el martirio de Andrés, crucificado en Acaya. No es posible discernir en ellos las partes primitivas de las posteriores.

Actos de Tomás. En su origen era una obra gnóstica que se divulgó bastante entre los herejes. Se ha perdido casi por completo. Han llegado a nosotros dos revisiones de ellos, una siríaca y otra griega, debidas a autores católicos, las cuales han conservado, no obstante, muchos rasgos gnósticos. Cuentan muy por extenso los viajes de Tomás a la India, su predicación (generalmente con tendencias a inculcar a las mujeres la continencia separándose de sus maridos), sus milagros y su martirio. La actual recensión siríaca es del s. IV; en la griega, más breve, se halla la doctrina gnóstica: en ella se enseña un rigidísimo encratismo.

Estos *Actos* apócrifos de Juan, de Pablo, de Pedro, de Andrés y de Tomás, coleccionados en un solo volumen por los maniqueos, constituían para ellos los *Actos de los Apóstoles* canónicos.

III. *Epístolas apócrifas. — Cartas de N. S. Jesucristo y de Abgar, rey de Edesa.* Refiere Eusebio *(Hist. eccl.* I, 13) que vió el original siríaco de estas dos cartas y que las tradujo al griego. He aquí su contenido, según el mismo Eusebio: Hallándose enfermo Abgar, escribe a Jesús, de cuyos milagros había tenido noticias, rogándole que llegue hasta él para curarlo, e indicándole que así se vería libre de los ataques de los judíos. El Salvador contestó diciendo que debía realizar su misión en Judea. Después de la Ascensión le mandó uno de sus discípulos, al parecer el apóstol Tadeo, «uno de los 72 discípulos», quien, después de haber

curado al rey, predicó el evangelio a los edesinos.

Eusebio las da por auténticas, pero son espurias (cf. el decreto Gelasiano). Fueron compuestas entre fines del s. II y comienzos del III, inmediatamente después de la conversión de aquel reino al cristianismo, siendo rey Abgar IX (179-216).

Hállase una narración más amplia de la adhesión de los edesinos a la fe cristiana en la *Doctrina de Addai* (= Tadeo), escrita en lengua siríaca entre el 390 y el 430, impresa por G. Phillips, con una traducción inglesa, Londres 1876.

Carta de los Apóstoles. Trátase en realidad de *Discursos de N. S. a los Apóstoles*, presentados bajo la forma aparente de carta encíclica de los Apóstoles. Después de haber descrito la vida, pasión y resurrección de Jesús, el apócrifo pone en labios del Resucitado, al aparecerse a sus discípulos, ciertos vaticinios sobre el futuro de la Iglesia, las señales de la parusía, la resurrección final y la retribución. La verdadera fe y las buenas obras son las condiciones indispensables para la vida eterna. Fuera de la Iglesia no hay salvación. Fué escrita en griego (s. II o III), y en la parte dogmática se descubren vestigios de gnosticismo.

Epístola de Pablo a los Laodicenses. Está escrita en griego (s. IV) con palabras tomadas de las epístolas genuinas de San Pablo (especialmente de *Flp.*). Da ocasión a ello la referencia de *Col.* 4, 16. (Eb. Nestle, *Novum Test. graece et latine*, XII, 11.ª ed., Stuttgart 1932).

Epístolas de Pablo a los Corintios y de los Corintios a Pablo. El autor estriba en 1 *Cor.* 7, 1 («me escribisteis») y 5, 9 («os escribí»). Los corintios denuncian a Pablo dos falsos doctores, y Pablo confuta sus errores. Forman parte de los *Actos de Pablo* (hac. el año 170).

Cartas de Pablo a Séneca y de Séneca a San Pablo. Ocho de Séneca y seis de San Pablo, escritas en latín, carentes de valor tanto en la forma como en el fondo. El filósofo alaba la doctrina de Pablo cuya imperfección literaria lamenta. Probablemente son del s. IV. Se han conservado en muchas ediciones críticas de los escritos de Séneca. Las editó, con introducción y traducción, L. Vouaux, *op. c.*, pp. 332-69.

IV. *Apocalipsis apócrifos.* — *Apocalipsis de Pedro.* Clemente de Alejandría admitía como sagrado este antiguo apócrifo (s. II) muy divulgado y estimado, y que luego llegó a perderse completamente. Apareció a principios de siglo su texto íntegro en la versión etíope (S. Grébaut, texto y traducción francesa en *Revue de l'Orient chrétien*, 1910).

Estando en el monte de los Olivos, preguntan los Apóstoles a Jesús por el tiempo de su venida (*Mt.* 24, 3); Jesús les anuncia la aparición de Enoc y de Elías y su lucha contra el anticristo; las diferentes penas de los condenados, las alegrías de los elegidos. Luego Cristo es raptado al cielo, acompañado de Moisés y de Elías.

Apocalipsis de Pablo. Se presenta como una exposición de aquellas misteriosas palabras que oyó Pablo cuando fué arrebatado al cielo (II *Cor.* 12, 2 ss.). El autor finge que su escrito fué hallado en Tarso, en los cimientos de la Casa de Pablo, siendo emperador Teodosio (379-395).

En su visita de ultratumba hállase Pablo con una parte de la nueva Jerusalén con cuatro ríos por los que corre miel, leche, aceite y vino. Es la morada de los justos, entre los cuales ve a los profetas, a los inocentes muertos por Herodes, a los patriarcas, a David, a la Madre del Señor. Por el otro lado ve un río de fuego y dentro de él una multitud de hombres y de mujeres castigados por los pecados que cometieron; ve suplicios especiales para aquellos que no admitieron la Divinidad de Jesús, su nacimiento de María Virgen y la presencia real de Jesús en la Eucaristía. Es de notar la idea particular de la cesación temporal de las penas concedida por Jesús a los condenados, por intercesión del arcángel Gabriel y de Pablo: todos los años cesan los padecimientos en el día de Pascua (cc. 44). En el apócrifo siguiente (c. 29) concédese la misma cesación «para los días de Pentecostés». Esta doctrina está tomada de los judíos, los cuales enseñaban que los condenados disfrutan de paz el día del sábado, en el que se suspenden sus tormentos. El apócrifo es del s. IV o del V. La versión siríaca ha sido publicada por G. Ricciotti, *Ap. Pauli syriace... cum versione latina*, Roma 1932; id., *L'Ap. di Paolo Siriaca*. Introducción y Comentario. Brescia 1932.

Apocalipsis de la B. V. María. Son dos: a) *Ap. de la B. V. María sobre las penas*, escrito en griego en el s. IX. Estando en el monte de los Olivos la Virgen tiene visión de las penas de los condenados. Sube al cielo e intercede en unión con los Santos y alcanza de Dios una tregua en las penas para los días de Pentecostés, para que puedan alabar a la Santísima Trinidad; b) *Ap. o visión de María Virgen*, no anterior al s. VII. Depende en gran parte del *Ap. de Pablo*. María es raptada al cielo hallándose en oración en el Gólgota. Hace una visita al paraíso donde habla con Enoc y con Elías, a los cuatro ríos en cuyas márgenes están los

bienaventurados y al infierno con el río de fuego. La Virgen comunica esta revelación al apóstol Juan para que la escriba.

Otros *Apocalipsis:* de Tomás; de Esteban; de Juan (tres); de Bartolomé (sobre el cual, cf. U. Moricca, *Un nuovo texto dell'Evangelo di Bartolomeo*, in *RB.* 30 [1922], 20-30; etc. [F. S.]

BIBL. — E. Amann, *Apocryphes du N. T.*, en *DBs*, I, col. 460-533; M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924; G. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi*, I, Firenze 1948; M. Lepin, *Vangeli canonici e Vangeli apocrifi* (trad. it.), Roma 1911. ° Enciso, *La influencia de Jesús en los apócrifos*, Ecc. (1942), 2 en p. 77; M. Ayuso, *Un apócrifo español del s. VI, de probable origen judeocristiano*, en *SEF.* (1944), año IV.

APOLO. — v. *Corintios.*

APÓSTOLES. — El significado neotestamentario de «enviado» de Cristo a predicar el Evangelio (ἀπόστολος de ἀποστέλλω), que difiere del clásico de «armada», «expedición naval» (cf. *Leipzig*, 19, 21) proviene de los LXX que están en la línea semántica de Herodoto (I, 21; V, 38). Es el título de los «doce colaboradores de Cristo», y también el de Bernabé y Pablo.

El primer encuentro y llamamiento de Jesús tuvo lugar en Judea junto al Jordán. Son los primeros Juan Evangelista y Andrés, discípulos del Bautista, quienes llevan al Maestro sus respectivos hermanos: Simón (= Pedro) y Santiago. Luego vienen Felipe y Natanael (*Jn.* 1, 35-51). El llamamiento definitivo se dió unos meses más tarde a la orilla del lago de Galilea: Simón y Andrés, Santiago y Juan se apartan de sus padres y lo abandonan todo para seguir constantemente a Jesús. Sigue un período de iniciación doctrinal más que de actividad apostólica (*Mt.* 4, 18-22; *Mc.* 1, 16-20; *Lc.* 5, 1-11). En Cafarnaúm se une al grupo privilegiado el recaudador de impuestos Leví-Mateo (*Mt.* 9, 9; *Mc.* 2, 14; *Lc.* 5, 27). La elección oficial se realiza en el monte de las Bienaventuranzas, según la indicación cronológica de *Mc.* y *Lc.* en junio del año 28 de J. C. (*Mc.* 3, 13-19; *Lc.* 6, 12-17; *Mt.* 10, 1-4). Los elegidos son doce, y esta determinación se repite de manera fija en los Evangelios (*Mt.* 10, 1-5; 11, 1, etc.; *Mc.* 3, 14 ss.; 4, 10, etc.; *Lc.* 6, 13; 8, 1; 9, 1. 12, etc.; *Jn.* 6, 68-70 s.). Una de las primeras preocupaciones de la comunidad cristiana reunida en el Cenáculo de Jerusalén fué la de restablecer ese número después de la defección de Judas (*Act.* 1, 15 ss.), ya que era un número típico querido por Jesús, para expresar que la Iglesia era el nuevo Israel, el verdadero Israel de Dios («las doce tribus») heredero de las divinas promesas.

No todos los catálogos de los «doce» (*Mt.* 10, 2 ss.; *Mc.* 3, 16-19; *Lc.* 6, 14 ss.; *Act.* 1, 13) presentan los nombres por el mismo orden. Solamente son fijos el puesto de Pedro, que es siempre el primero; el de Judas Iscariotes, que siempre es el último; el de Felipe, que es el quinto, y el de Santiago Alfeo, que es el noveno. Los doce son: Pedro (v.); Andrés, su hermano, natural de Betsaida (*Jn.* 1, 44); él es quien en la multiplicación de los panes hace la presentación de un niño que tiene unos panes de cebada y unos peces (*Jn.* 6, 8); sirve de intermediario para llevar a feliz término el deseo que los helenistas de Jerusalén tienen de ver a Jesús (*Jn.* 12, 22); con su pregunta invita a Jesús a preanunciar el fin de Jerusalén (*Mc.* 13, 3).

Juan (v.) y Santiago, hijos de Zebedeo y de Salomé, pescadores de Betsaida (*Mc.* 1, 20), dotados de carácter impetuoso, hasta el punto de merecer ser designados por Cristo «hijos del trueno» = los que hacen tronar (*Mc.* 3, 17; 10, 35; *Lc.* 9, 54), aparecen frecuentemente en la historia evangélica (*Mt.* 4, 21 y paral.; *Mc.* 5, 37 y paral., etc.). Santiago fué martirizado por orden de Herodes Agripa (*Act.* 12, 1 y siguiente).

Felipe, oriundo de Betsaida (*Jn.* 1, 44-49), sigue a Jesús desde el principio (*ibid.*); en la multiplicación de los panes advierte la imposibilidad de proveer de alimento a aquel gentío (*Jn.* 6, 5 ss.); hace de intermediario, juntamente con Andrés, entre Jesús y los helenistas (*Jn.* 12, 21 ss.); recibe de Jesús la clara afirmación de la identidad sustancial del Verbo y del Padre (*Jn.* 14, 8 s.).

Bartolomé (hijo de Tolmai o Tolomeo) es, con toda probabilidad, el mismo Natanael, oriundo de Caná de Galilea (*Jn.* 21, 2), a quien vió Cristo de lejos bajo una higuera (*Jn.* 1, 45-50); es testigo de la aparición de Jesús en Galilea (*Jn.* 12, 2).

Tomás (= gemelo, cf. *Jn.* 11, 16: de la raíz hebraica tā'am, redoblar) quiere afrontar la pasión juntamente con el Maestro (*Jn.* 11, 16); arranca a Jesús su sintética autodefinición: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (*Jn.* 14, 5); por su incredulidad da ocasión a poder comprobar experimentalmente la realidad de Cristo resucitado, concluyendo con la explícita afirmación de la Divinidad (*Jn.* 20, 24-28); es testigo de la aparición de Galilea (*Jn.* 12, 2).

Mateo (v.). Santiago, hijo de Alfeo, es Santiago el Menor (v.). Tadeo, llamado también *Judas* (v.). (hermano) de Santiago (*Lc.* 6, 16; *Act.* 1, 18). Simón es llamado Cananeo o Celotes (*Lc.* 6, 15) a causa de su celo por las

tradiciones hebreas (ζηλωτής — *Gál.* 1, 14 —, que corresponde al verbo aramaico qane'ănā). JUDAS (v.) Iscariotes, el traidor.

Con su inimitable pedagogía el Redentor se ocupó de su formación e instrucción, curando sin extorsiones los prejuicios que compartían con sus contemporáneos acerca del Mesías y de su reino. La existencia de los «doce» debe ser común con el Maestro: es el gran deseo y deber de todo discípulo hebreo, según los cánones de las escuelas rabínicas. Más que escuchar el discípulo debe observar a su maestro en todas sus acciones. Los doce son siempre los oyentes a quienes tiene más en cuenta: a ellos principalmente dirige Cristo el sermón de la montaña (cf. *Lc.* 6, 17); las parábolas oscuras son aclaradas para la inteligencia de los doce (*Mc.* 4, 10); propóneseles con insistencia el misterio del Mesías paciente, que es escándalo para los judíos (*Mt.* 17, 21-27 y paral.; 20, 17 ss. y paral.); para ellos quedan reservadas las últimas efusiones del Cenáculo (*Jn.* 13-17); por las apariciones que se interponen entre la Resurrección y la Ascensión (*Mt.* 28, 17-20; *Lc.* 24, 33-49) resultan los testigos de la Resurrección de Cristo.

Después de una misión especial entre los judíos, caracterizada por los milagros, por la pobreza y por el desprendimiento, por la prudencia y la sencillez, pero no realizada inmediatamente después de la elección, como podría sugerir *Mt.* 10, 5-11, 1, sino hacia marzo del año 29 de J. C. (*Mc.* 6, 7-13; *Lc.* 9, 1-6), los doce reciben el mandato definitivo, en calidad de plenipotenciarios de Cristo, subordinados a Pedro, cabeza de la Iglesia (*Mt.* 16, 18 s.; *Lc.* 21, 16 s.) e investidos del poder judicial y coercitivo (*Mt.* 18, 17 ss.; *Jn.* 20-21 y siguientes), de enseñar y de santificar (*Mt.* 18, 18 ss.; *Mc.* 16, 15 ss.). Se les asegura la continua asistencia del Espíritu Santo (*Jn.* 16, 13) y el poder de obrar milagros para confirmación de su misión (*Mc.* 16, 17 s.; *Act.* 2, 1-43; 3, 6 ss.; 5, 1 ss.).

El apóstol MATÍAS es elegido de parte de Cristo mediante sorteo, después de la presentación que de él hace la comunidad. San Pedro da las normas: ha de ser un testigo de Jesús desde el bautismo de Juan hasta la Resurrección.

Los Apóstoles Pablo y Bernabé. Son los únicos reconocidos como tales por los *Actos* (14, 4; 14, 14) fuera de los «doce». En el epistolario paulino, que emplea a veces el término en acepción carismática (v. *Carismas*), es aplicado a Pablo en sentido riguroso unas veinte veces (asociado a Bernabé, I *Cor.* 1, 1; II *Cor.* 1, 1). Las tres narraciones de la conversión de Pablo (*Act.* 9, 1-19; 22, 3-21; 26, 9-20) insisten en dos elementos como básicos en el concepto de apostolado: la visión sensible de Cristo, que da al mensaje el carácter de testimonio de lo que ha oído y visto, y la elección por parte de Cristo. En la polémica contra los que negaban su mandato apostólico, Pablo se verá constreñido a insistir en los siguientes elementos fundamentales de su apostolado: la vocación inmediata por parte de Cristo, único Revelador inmediato del Evangelio paulino (*Gál.* 2, 11-21). Pablo tiene la plenitud del poder apostólico, la universalidad de la misión; predica primeramente a los judíos, mas su campo de especialización son los paganos, por voluntad de Cristo (*Act.* 9, 15), reconocido por los Apóstoles (*Gál.* 2, 9). Regula la organización de las Iglesias y el desarrollo de las reuniones religiosas, reprende los abusos, castiga y perdona, excomulga y reconcilia (I *Cor.* 5, 3 ss.; I *Cor.* 2, 5-11; 12, 21; 13, 1-10; I *Tim.* 1, 20; 5, 19 s.). También es él, como los demás apóstoles, testigo visible de la Resurrección de Cristo, hecho fundamental del cristianismo (I *Cor.* 15, 1-10; I *Cor.* 9, 1). Su apostolado está autenticado con el milagro (II *Cor.* 12, 12; I *Cor.* 2, 4 s.; *Gál.* 3, 1-6; etcétera). [A. R.]

BIBL. — A. MÉDEBIELLE, en *DBs.* 1, col. 533 ss.; K. H. RENGSTORF, en *ThWNT.* 1, p. 406 ss.; J. M. BRAUM, *Nouveaux aspects du problème de l'Eglise*, Paris 1942.

AQUILA. — v. *Griegas (Versiones).*

AQUIOR. — v. *Judit.*

AQUIS. — v. *David.*

ÁRABES. — El término, procedente de la raíz ʿarab, que evoca la estepa, es descriptivo más que etnográfico. Aún hoy el árabe por excelencia es el nómada, el badawi (beduino), el habitante de la badija o campo raso. Primeramente se le atribuyó a las tribus nómadas y seminómadas del desierto sirio y de los yermos de la parte septentrional de la Arabia, esa inmensa península de 3 millones de kilómetros cuadrados, lo equivalente a casi ¼ de Europa, desde el océano Índico al sur, hasta Siria y Palestina al norte. Luego se hizo extensiva la denominación a todos los habitantes de Arabia. Aparece por vez primera este término en la inscripción de Salmanasar III sobre la batalla de Qarqar (854 a. de J. C.), en la que toma parte Gindibuʿ de Arbaa con mil camellos. Bajo el mando de Teglatfalasar III, Ara-

bia (Mat Aribi) recibe un gobernador asirio. Sargón (715) lucha contra los tamudeos y los sabeos. Senaquerib (703), Asaradón (673) y, más fundadamente, Asurbanipal penetran en Arabia, y este último derrota a los árabes, a los cidarenos y a los nebateos.

La Arabia septentrional fué el dominio preferido de los nómadas y de los caravaneros, entre cuyos grupos se advierten tres caracteres étnicos principales, que son el arameo, el yemenita, mezclado con mineos, etc., y el beduino propiamente dicho, que entre sus más famosos representantes cuenta a los palmirenos, los nabateos y los itureos. En el centro está el desierto, con alguno que otro oasis. En el sur es donde principalmente se hallan las poblaciones sedentarias, que forman los reinos mineos y sabeos, sin hablar de los estados de Qataban, de Hadramut, etc.

Los nómadas del desierto siriocarábigo aparecen más de una vez en el Antiguo Testamento como «hijos de Oriente», Bêne-Qedem *(Ez.* 25, 4, 10; *Job.* 3; *Gén.* 29, 1), término al que corresponde la expresión bizantina Σαρακηνοί, Sarracenos.

En *Ez.* 23, 42, «los bebedores procedentes del desierto» son las tribus árabes próximas a Palestina, al otro lado del Jordán, con las que se alió Judá (cf. *Jer.* 27, 9 ss.). *Is.* 13, 20, emplea la palabra ʿarab como simple apelativo equivalente a «nómadas», y lo mismo *Jer.* 3, 2. En *Jer.* 25, 14, se lee como nombre de pueblo. En *Ez.* 27, 21, ʿarab es enumerado, en su sentido étnico, juntamente con Cedar, Saba y Reʿema. El nombre racial ʿarabi, ʿarbi, empléase frecuentemente después del destierro. Nehemías tuvo que sufrir mucho por la hostilidad de los árabes (= los nabateos, y las antiguas poblaciones de Moab y de Amón). Tal denominación se hizo usual y corriente entre los judíos, en tanto que los antiguos nombres de Madián, Cedar, Saba, etc., iban cayendo en desuso (cf. *I, II Par.*).

De entre las familias semíticas enumeradas en *Gén.* 10, 26-29, hallamos que pertenecen a la Arabia meridional Ioqtan, Hasarmawet (= Hadramaut), Seba (reino de Saba), Diqlâh (Daklân, al este de Adén).

En *Ez.* 27, 21 s., nombra los príncipes de Cedar (nombre propio del hijo de Ismael), tribu de nómadas del desierto siriocarábigo *(Is.* 21, 16; *Jer.* 2, 10; Plinio, *Hist. Nat.* V, 12: Cedreos); en los textos cuneiformes Qidri y Qidarri. V. *Ismael. Madián. Saba.* [F. S.]

BIBL. — F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 288-97; II, ibid. 1938, p. 122 s.; S. Moscati, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari 1949, p. 1-6. 175-219.

ARAMEO (Idioma). — Pertenece al tronco semítico del noroeste, y, debido a su gran difusión histórica, más que una lengua es un grupo de idiomas, provistos de peculiares propiedades fonéticas, morfológicas y de sintaxis fundamentalmente semejantes.

Hácese mención de los arameos en el siglo XXIII, pero su historia propiamente dicha comienza en el tiempo en que se establecen en Mesopotamia y Siria (ss. XI-X). Entonces aparecen los Estados arameos independientes entre sí, pero señalando el período de mayor influencia y esplendor político de los arameos (cf. Aram Sôbah, Aram Maʿakah y sobre todo el reino de Damasco). Los documentos llegados hasta nosotros muestran en las gentes que hablaban esta lengua una incertidumbre inicial, en cuanto se comprueba la tendencia a usar la lengua del lugar conquistado. Pero al sentirse más autónomos también su misma lengua gana en autonomía, y entonces es cuando aparecen los textos propiamente arameos. Puede, pues, dividirse la historia del arameo en los períodos siguientes:

1) *Arameo dialectal* (atestiguado únicamente en el s. VIII). En él se hallan las típicas formas aramaicas mezcladas con formas cananeas, fenicias y, en general, aloglóticas (cf. Inscripciones en Zengirli de la estatua de Hadah y de Panammu; Cook, *North-Semitic Inscriptions*, nn. 61, 62, con examen de los elementos arameos y cananeos, p. 134).

2) *Arameo clásico* desde el tiempo en que están florecientes los reinos (s. X) hasta la conquista de Ciro (539).

Los textos que han llegado hasta nosotros no son numerosos ni extensos, pero sí suficientes para darnos a conocer esta lengua literaria y sobre todo la inmensa difusión de la misma.

a) Asiria. El episodio que tuvo lugar entre los emisarios de Senaquerib y el rey Ezequías (II *Re.* 18, 17 ss.) es una prueba de que en Asiria era conocida la lengua aramaica. Ostraca, inscripciones en pesas, otros epígrafes y tablillas cuneiformes con notas aramaicas son documentos que demuestran, especialmente para el período del imperio babilónico, cómo se impuso siempre el arameo como lengua diplomática.

b) Siria. Es evidente que permanece el arameo como lengua hablada y literaria (cf. las inscripciones halladas en Nerab del s. VII, Cooke, nn. 64, 65).

c) Palestina. El papiro de Saqqara (carta de un tal Adon, rey de Ascalón (?), al faraón Necao II (610-95) confirma que la lengua di-

plomática era la aramea (en *Biblica*, 30 [1949] 514 ss.).

d) Egipto. Del papiro sobredicho se desprende que el arameo debía ser conocido en la corte, e indudablemente también en otros círculos.

3) *Después de Ciro hasta Alejandro Magno* (323). Con haberse constituido el inmenso imperio de los Aqueménidas (desde el Nilo hasta el Indus), con Susa por capital, el arameo se convierte en lengua oficial, aunque no única. En todas las satrapías del imperio se descubren textos arameos. El papiro de Turín, estudiado por Clermont-Ganneau, nos da cuenta de un egipcio que escribe a un persa en lengua aramea. En Egipto pertenecen a este período los famosos papiros de Elefantina, que contienen, ya en escritura cuadrada, contratos y una importante correspondencia entre una comunidad judaica de Elefantina y las autoridades de Jerusalén. Parte de ellos fueron publicados por Cowley (*Aramic Papyri of the fifth Century b. C.*, Oxford 1923). Otros 17 acaban de ser publicados (cf. *Biblica*, 34 [1953] 265; dos distintos volúmenes, uno de E. Kraeling y otro de S. R. Driver). Son igualmente dignos de notarse 14 manuscritos en pergamino (s. v) que contienen la correspondencia de Aršam, gobernador persa de Egipto (en *Orientalia*, 22 [1953] 445). El arameo egipcio tiene una excelente gramática debida a P. Leander, *Laut-und Formenlehre des Aegyptisch-Aramäischen*, Göteborg 1928.

Son célebres los ideogramas (o mejor metagramas) arameos de Persia. Trátase de elementos aramaicos mezclados con elementos iránicos. Los aramaicos tenían valor de ideogramas (metagramas), que por lo mismo no eran pronunciados como palabras aramaicas sino inmediatamente trasladados durante la misma lectura en vocablos iránicos (Dupont-Sommer, *Les Araméens*, p. 95). Tenemos en esto una nueva prueba de lo extendido que estuvo el uso de la lengua aramea.

4) *Después de Alejandro Magno*. La lengua griega toma la delantera como lengua oficial, y entonces comienza para el arameo el proceso de diversificación entre arameo occidental y arameo oriental, que en la época de N. S. Jesucristo será ya definitiva. La escritura pasa definitivamente al empleo de las letras llamadas cuadradas, que serán las que prevalecerán después, incluso en las inscripciones de textos hebraicos. Entre tanto se concreta un hecho de grande importancia para el arameo occidental y para su consiguiente fortuna, y es que los hebreos llevan hasta el fin el fenómeno comenzado en los tiempos de Esdras y usan ya siempre el arameo como lengua propia, abandonando el hebreo. Así ya hay derecho a afirmar que precisamente por este acontecimiento fué posible al arameo occidental contar con una grandiosa literatura que no tuvo, o al menos no llegó hasta nosotros, en el período precedente. Los hebreos usaron el arameo en el período que siguió inmediatamente al destierro.

Nos han llegado algunos fragmentos en arameo del texto bíblico, los más notables del libro de Daniel y del de Esdras y Nehemías, escritos cuando no existía diferencia entre arameo occidental y oriental, pero que reproducen las particularidades gramaticales que serán después propias del arameo occidental (H. Baur-P. Leander, *Gramatik des Biblsh-Aramäischen*, Halle 1927).

Estaban traducidos al arameo los textos bíblicos hebraicos que se leían, pero que no eran entendidos por el pueblo en las funciones de la sinagoga. Ahí tuvieron su origen los *Targumin* (versiones o más bien párrafos arameos de los textos bíblicos).

La distinción entre arameo occidental y oriental está determinada por ciertas particularidades gramaticales, como el estado enfático, el prefijo de la tercera persona singular masculino del futuro, etc.

1) El arameo occidental comprende:

a) arameo *palestinense* (Dalman, *Grammatik des Jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1905);

b) arameo de los *Targum* (v.);

c) arameo del Talmud palestinense;

d) arameo de los samaritanos (traducción del Pentat.);

e) arameo de los inscripciones de Palmira (mezcladas).

2) El arameo oriental:

a) arameo babilonense con el célebre Talmud (Margolis, *Lehrbuch der Aramäischen Sprache des Babylonischen Talmuds*, München, año 1910);

b) arameo de la literatura mandaica y maniquea;

c) el dialecto de Edesa, conocido ya por textos preciistianos, dió origen a la grandiosa literatura sirfaca cristiana con dos ulteriores divisiones (del s. v), la sirfaca jacobita y la sirfaca nestoriana. Esta literatura sirfaca (arameo oriental) rivaliza con la oriental y acaso la supere.

El arameo se mantiene actualmente en pequeñas islas lingüísticas en las cercanías de Damasco, Mosul y lago Urmia.

El conocimiento del arameo es de suma im-

portancia para el biblista, sea porque algunos textos están escritos en arameo, sea porque fué la lengua de Jesús y de los Apóstoles, por lo que el sustrato de los libros del Nuevo Testamento se halla notablemente impregnado de ella. [P. Bo.]

BIBL. — BOWMAN, *Armenians, Aramaic, and the Bible*., en *INES*, 7 (1948) 65-90; P. KAHLE, *Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch*, en *TRu*, 17 (1949) 201-16; A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, Paris 1949.

ARAMEOS. — Habitantes de Aram, nombre que en el A. T. se da a la Mesopotamia septentrional y a Siria. Para significar a Mesopotamia (la región bañada por el Eufrates y por el Habur), la expresión bíblica más usual es *Aram-Naharajim* (*Gén.* 24, 10; *Dt.* 23, 5; *Jue.* 3, 8; I *Par.* 19, 6, etc.), o sea, la región aramea de los dos ríos. Tal expresión es a veces reemplazada por *Paddan-Aram* (*Gén.* 25, 19; 31, 20, etc.), que señala directamente la región de Jarán, morada de los Patriarcas antes de su entrada en Canán. La expresión *Naharaim* significando a Mesopotamia septentrional aparece en documentos egipcios desde los tiempos de Tutmosis I (h. 1500 a. de J. C.) bajo la forma de *Nahrin*, que en las tablillas de El-Amarna está en lugar de Mitanni.

Para significar Siria, Aram aparece siempre unido con otra determinación geográfica más estrictamente especificada, como *Aram-Sôbah* (I *Sam.* 10, 6), Aram-Rehob (*ibid.*), Aram-Dammeseq (II *Sam.* 8, 5).

Una inscripción de Teglatfalasar I (1114-1076), confirmada más tarde por el monolito de Asurnasirpal II (884-859), juntamente con otros datos históricos, nos induce a mantener que la aparición de los arameos está íntimamente relacionada con una gran afluencia de nómadas: los *Sutû* y los *Ahlamu* (probablemente *nómadas* y confederados), mencionados en inscripciones que se remontan a los tiempos de Rim-Sin (h. 1750 a. de J. C.). Y mientras se estuvo afirmando erróneamente durante mucho tiempo que el nombre de Aram era de fecha más bien reciente, resulta que lo contiene claramente una inscripción de los tiempos de Naram-Sin (h. 2400 a. de J. C.) y dos tablillas de la tercera dinastía de Ur (h. 2070-1960).

La hipótesis más aceptable señala como lugar de origen de los arameos el desierto sirio-arábigo. De allí se habría dirigido una infiltración de nómadas hacia las fértiles regiones de Babilonia, donde Kadašma-Harbe y sus sucesores no fueron capaces de impedir que se establecieran las tribus caldeas. Casi en el mismo tiempo se van estableciendo en el norte otros grupos nómadas con la misma religión (culto del dios lunar) y casi idénticas costumbres, y éstos precisamente serán los llamados arameos. Está perfectamente confirmada la afirmación bíblica (*Gén.* 22) que reconoce un estrecho parentesco entre los arameos y los caldeos.

Al separarse de los caldeos, los arameos se dirigieron hacia Asiria y ejercieron presión por el suroeste con el intento de pasar el Éufrates y el Habur.

Adad-Nirari I (1364-1273) los rechaza, pero en los tiempos de Salmanasar I (1272-1243) los vemos ya establecidos en los bordes del estado asirio, contra el cual se aliaron con los jeteos. Teglatfalasar I los rechazó en no menos de veintiocho campañas; con todo, nos es dado a conocer, a través de los reportajes relacionados con este monarca, que ya entonces los arameos estaban firmemente asentados en varias localidades. Y si bien el período de debilidad que siguió en Asiria al reinado de Teglatfalasar I no fué provocado con nuevas oleadas de arameos, lo cierto es que favoreció el que éstos consolidasen las posiciones tomadas. Surgen por doquier, y en Mesopotamia misma, centros arameos que reciben diversos nombres de los respectivos jefes de tribus, y al mismo tiempo se completa la penetración aramea en Siria. Los centros más famosos establecidos en Mesopotamia son *Bit-Adini* (*Am.* 1, 5; II *Re.* 19, 12, etc.), en la región de Til Barsip, junto al Éufrates, y con las excavaciones de Tell-Halft ha podido ser localizado el centro de *Bit-Bahiani*, hacia las fuentes del Habur. Al mismo tiempo se va completando la penetración aramea en Babilonia, donde poco más adelante se da a Adad-apal-iddin I (1063-1042) el calificativo de «usurpador arameo». No obstante estos enormes progresos, los arameos siguen fraccionados en tribus, en pequeñas ciudades estados, lo que explica su ineficacia como potencia política y su rápida caída. Todos los diminutos estados arameos de Mesopotamia quedarán reabsorbidos como resultado del contraataque asirio en los comienzos del primer milenio, desde Adad-Nirari II hasta Salmanasar III.

Los centros arameos de Siria resisten por más tiempo, y sobre todo Damasco, que después de Duvid logró desarrollar una política independiente, constituyéndose en polo de atracción para los otros centros arameos vecinos. Unas veces en alianza y otras en guerra con los vecinos estados de Israel o de Judá, Damasco se mantuvo hasta que Teglatfalasar III (745-727) dió muerte a su rey Rasín y la ocupó.

Entonces desaparece por completo la potencia política aramea, mas no el influjo de su lengua y de su cultura, lo que, al contrario, continúa acentuándose, y cuando los próximos parientes de los arameos, los caldeos, hayan instaurado con Nabopolasar la gran dinastía neocaldea en Babilonia, tomará tal incremento la aramaización del Asia occidental que en los comienzos del período persa será ya absoluta.

Cultura y religión. — El carácter fundamental de la cultura aramea fué indudablemente su propiedad de asimilación y *fusión*. Careciendo de gran originalidad le cabía responder a la misión histórica de llevar comprensión y compenetración a pueblos que vivían en continuo antagonismo. Este espíritu sincretista, que sin duda fué favorecido por la organización de los arameos, repartidos en pequeñas ciudades estados, se revela en el arte, donde es evidente que se dieron fuertes influjos mesopotamios (excavaciones de Tell-Halaf), jeteos y jurritas (excavaciones de Sam'al), y no menos se revela en la religión, que está caracterizada por un fuerte sincretismo mesopotámicocananeo. Una divinidad que en la religión aramea parece sobresalir es la de Hadad con su hijo Ben-Hadad, dios del temporal y de la lluvia, pero que asume también otras funciones. Como divinidad femenina aparece Atagartis, diosa de la fecundidad. También parece de origen arameo el culto del dios Bethel, tan popular desde el s. VI en adelante, y el del dios Tammuz lo estuvo igualmente, de una manera muy arraigada, entre los arameos.

Pero la mayor contribución que los Arameos aportaron a la cultura fué la de su lengua (v.).

Relaciones con los hebreos. — Los primeros contactos entre hebreos y arameos se remontan a la época de los patriarcas. La primera frase aramea de la Biblia es la que pone en boca de Labán, tío de Jacob, residente en Jarán, después de la narración de la permanencia de Jacob en Arán (*Gén.* 31, 47). Los descendientes de Jacob se llamarán a sí mismos (*Dt.* 26, 5) hijos de un arameo errante. El traslado de los terajitas de Ur a Jarán, así como las primeras vicisitudes de la vida de los primeros patriarcas, coinciden perfectamente con lo que las fuentes históricoarqueológicas nos dicen de las poblaciones arameas. Más adelante, antes de entrar en la tierra de Canán, pónense los hebreos en contacto con Balam, arameo de Mesopotamia (*Núm.* 22, 5). En el tiempo de los Jueces (*Jue.* 3, 8-10) parece ser que los hebreos se vieron oprimidos por un bando de arameos capitaneados por un tal Kušan Rišathaim. Hallámonos en el período en que la presión asiria obliga a tribus arameas a desplazarse hacia el oeste y fijarse en Siria, donde los arameos van ocupando las regiones más fértiles, fundando en ellas pequeños principados. Pero el estado arameo, que en los tiempos de Saúl y David es mencionado como estado potente al oeste del Éufrates, es Aram-Sôbah (I *Sam.* 14, 47; II *Sam.* 8, 3-12, etc.), que extendió su dominio por el norte hasta Berthai, la actual Bereitan, al sur de Bᵉ'albek. Contiguo a Aram-Sôbah debe colocarse otro estado arameo mencionado en II *Sam.* 10, 6, *Aram-Bêth-Rehôb*, y entre el Hermón y el lago de Hule habría que localizar el *Aram-Maᶜkâh*, mencionado en II *Par.* 19, 6. Todos estos estados arameos se presentan unidos contra David (II *Sam.* 10, 6-9): en la lucha tiene las riendas Sobah, que es derrotado. A estos estados únese más adelante contra David también el de Damasco (II *Sam.* 8, 8), el Aram por excelencia. También esta vez saldrá David victorioso, y Damasco quedará subyugada, aunque sólo por breve tiempo. Recobrada la independencia, Damasco reunirá en torno suyo a los estados arameos de Siria y formará el gran estado que resistirá hasta los tiempos de Teglatfalasar III. Otro pequeño estado arameo nombrado por la Biblia (II *Sam.* 15, 8) es Guesur-Aram, probablemente emplazado al mediodía del Aram-Macac a través del Golán.

[G. D.]

BIBL. — E. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, en *RB*, 37 (1928) 367-85.481-511; 40 (1931) 364-74.503-18 (Recueil Ed. Dhorme, Paris 1951, pp. 191-272); R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Roma 1949; S. Moscati, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari 1949; Id., *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 77-82.

ÁRBOL de la ciencia; de la vida. — v. *Paraíso terrenal*.

ARCA de la alianza. — Caja (hebr. ᵓarôn) de madera de acacia, de 1'30 m. de longitud por 0'78 de altura, revestida de oro por dentro y por fuera: el borde superior coronado con una guirnalda de oro y los lados provistos de cuatro anillas de oro, que permitían su transporte mediante cuatro barras de acacia forradas de oro (*Ex.* 25, 10-22; 35, 10 ss.; 37, 1-9; I *Re.* 8, 7 s.). Sobre el arca había una lámina de oro, llamada *propiciatorio* (v.) por su relación con el rito de expiación (*Lev.* 4-16), sobre cuyos bordes estaban colocados dos *querubines* (v.) de oro batido, probablemente arrodillados el uno frente al otro. En el arca se guardaban las dos tablas del Decálogo, estatuto de la alianza sancionada entre Yavé e Israel, cierta cantidad de maná y la vara de

Arón (*Ex.* 16, 34; *Núm.* 17, 10; *Jer.* 3, 16; 8, 21; *Hebr.* 9, 4).

El lugar propiciatorio comprendido entre las alas de los querubines era considerado como trono del Dios invisible, que manifestaba su presencia con una nube tenue (šekina, cf. *Lev.* 16, 2; *Ex.* 4, 16). El arca era el objeto visible o expresión de la presencia de Yavé, la cual, sin peligro de idolatría, suplía la falta de toda imagen del Eterno.

Es, pues, el arca el testimonio del puro monoteísmo mosaico, que, por guardarse en ella el Decálogo, era el perenne reclamo de la alianza solemnemente sancionada en el Sinaí, por lo que se la llamó arca de la alianza, y por eso mismo es el símbolo de la unidad nacional.

Habiendo sido fabricada poco después de la salida de Egipto (*Ex.* 37, 1-9), siguió a Israel en las peregrinaciones por el desierto, custodiada en el tabernáculo que hacía veces de santuario. Luego permaneció en Silo hasta el tiempo de Samuel (I *Sam.* 1, 3. 21. 24; 2, 14), en que fué capturada por los filisteos en la batalla, quienes hubieron de devolverla a causa de las calamidades que se cernían sobre las ciudades adonde era llevada (I *Sam.* 4-6).

Y estamos en el período oscuro de la disgregación de los israelitas en Canán.

El arca permaneció así olvidada en Quiriat-Jearim (I *Sam.* 6, 12-7, 2), hasta que David, el verdadero libertador y unificador de Israel, la transportó solemnemente al monte Sión (II *Sam.* 6), de donde Salomón la traslada al lugar Santísimo, la parte más sagrada del Templo (I *Re.* 8, 3-11).

De esta suerte David se pone nuevamente en relación con la más pura tradición mosaica.

El arca desapareció definitivamente en la primera destrucción del Templo (587 a. de Jesucristo). [L. M.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 211-21, 326; II, 1930, 189-202; III, p. 112 s., 191-96; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953, pp. 213 s. 218. 232. 287.

ARCA de Noé. — v. *Diluvio.*

ARISTEA (Carta de). — v. *Griegos (Versiones); v. Apócrif. V. T.*

ARMENIA (Versión). — Es la obra más representativa de la primitiva literatura armenia, nacida en el s. V, cuando prevaleció el alfabeto armenio, ideado por el santo monje y doctor Mesrop para ocupar el puesto del siríaco y del griego. Aunque fué llevada a efecto por el patriarca Isaac el Grande (390-440) y por Mesrop sobre códices griegos de Constantinopla, los códices que nos la han transmitido no son anteriores al s. XIII, si se exceptúan los códices evangélicos, que se remontan al año 887.

La versión del A. T. sigue a la recensión de los LXX; en cambio, la del N. T. se basa en la de Cesarea (Θ).

La índole de la lengua, igual si no superior al griego de la aristocracia, permitió reproducir el original griego con elegancia de estilo y escrupulosa fidelidad. La edición completa corrió a cargo de J. Zoharab (Venecia 1805). En ella se indican las variantes del texto en el margen inferior de cada página. Ediciones de los evangelios: *Evangile traduit en langue arménienne ancienne et écrit en l'an 887*, Moscú 1890 (edición fototípica); F. Macler, *L'évangile arménien*, París 1920 (ed. fototípica cod. Etchmiadzin 229). [A. R.]

BIBL. — ST. LYONNET, *Les versions arménienne et géorgienne*, en M. LAGRANGE, *Critique textuelle* (París 1935), pp. 342-75; 454-60; 525-8; 622-5; 10., *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, Roma 1950.

ARÓN. — Primer sumo sacerdote hebreo, de la tribu de Leví y padre de Nadab, Abiú, Eleazar, Itamar (*Ex.* 16-23). Hermano de Moisés, a quien le fué propuesto por Dios como portavoz para la misión cerca de Faraón (*ibid.* 7, 1). Contaba ochenta y tres años cuando se presentó a competir con los magos egipcios con su vara, después de haberse frustrado la primera tentativa de persuadir a Faraón para que dejase salir a los hebreos de Egipto (*ibid.* 5, 1 ss.; 7, 7). La vara se convirtió en serpiente al ser arrojada en tierra, lo que imitaron los magos por medio de sus trucos, pero las serpientes de éstos fueron devoradas por la de Arón (*ibid.* 7, 3-12). Por orden de Moisés, Arón obró los prodigios de las tres primeras plagas y cooperó con el hermano en la sexta plaga, la de las úlceras (*ibid.* 7, 14 ss.). Ordinariamente obraba como intermediario del hermano; pero alguna vez (*ibid.* 9, 8; 12, 1, 28, 43, 50) recibió a una con él directamente de Dios disposiciones varias, razón por la que alguna vez (*Sal.* 72, 21) la liberación de Egipto se atribuye a ambos.

Durante la caminata a través del desierto de Sin, Arón es acusado, junto con Moisés, como responsable de las dificultades por que atravesaba el pueblo (*Ex.* 16, 1 ss.). Cuando aconteció el milagro del maná, Arón recogió un *gomor* del mismo para guardarlo en el Tabernáculo (*ibid.* 16, 33 s.). Este es el primer indicio de su misión sacerdotal.

En el Sinaí, Arón fué designado para subir con Moisés al monte, pero con la obligación de quedarse alejado del lugar de la visión *(ibid.* 19, 24; 24, 1 s.). Pudo, no obstante, contemplar la gloria de Dios *(ibid.* 24, 10). Estuvo al frente del pueblo, juntamente con Jur, durante todo el tiempo que pasó Moisés en el Sinaí *(ibid.* 24, 14). Tuvo la debilidad de consentir en el deseo de la multitud de hacerse una imagen de Dios: el famoso becerro de oro *(ibid.* 32, 1 ss.). No se trataba de idolatría, puesto que el pueblo intentaba venerar en aquel símbolo al verdadero Dios *(ibid.* 32, 5), sino más bien de la violación del precepto que prohibía toda representación de la divinidad *(ibid.* 20, 4 s.). En castigo Dios mandó exterminar un elevado número de israelitas *(ibid.* 32, 28: 3.000 según el texto hebreo). Arón, designado ya para el sumo sacerdocio *(Ex.* 28, 1 ss.; *Hebr.* 5, 4), fué duramente reprendido, pero se libró del exterminio por la súplica de Moisés *(Dt.* 9, 20).

La consagración sacerdotal de Arón y de sus hijos se efectuó con gran solemnidad *(Lev.* 8, 1 ss.), según un ceremonial minuciosamente trazado por Dios a Moisés *(Ex.* 28-29; 40, 13 ss.). Terminado el rito se mostró la «gloria» divina por medio de una llama que consumió el holocausto *(Lev.* 9, 23 s.), señal palpable de la complacencia del Altísimo. Después de la narración del tremendo castigo infligido a los dos primeros hijos de Arón, Nadab y Abiu, por haber abusado de sus poderes ofreciendo «fuego ajeno» *(ibid.* 10, 1 ss.), el *Levítico* enumera detalladamente los derechos y los deberes sacerdotales, refiriéndose casi siempre a Arón; pero es evidente que no se trataba precisamente de su persona sino de la legislación sobre el *sacerdocio* (v.) en general.

Aun siendo sumo sacerdote quedó siempre en segundo rango respecto de Moisés. Por haberse dejado influir por las críticas de María, su hermana, contra Moisés, es reprendido por Dios *(Núm.* 12, 1 ss.). Dios mismo defendió la legitimidad de su sacerdocio contra los intentos de rebelión de Coré y de sus secuaces, dando muerte a los de la oposición *(ibid.* 16, 1 ss.), y mostró con el milagro de la vara de Arón que éste era el único elegido de entre la tribu de Leví para ejercer el culto en Israel *(ibid.* 17, 1 ss.).

Por haber dudado, como Moisés, sobre la posibilidad de una intervención divina para proveer milagrosamente de agua al pueblo *(ibid.* 20, 7 ss.), Dios lo castigó excluyéndolo de la posesión de la Tierra Prometida. Habiendo subido al monte Or, en las cercanías de Cades, perteneciente al macizo llamado Moseroth *(Dt.* 10, 6), murió después de que Moisés lo despojó de sus vestiduras sacerdotales para ponérselas a su hijo Eleazar. Todo el pueblo guardó luto por él durante treinta días *(Núm.* 20, 29).

Arón fué tenido por muy grande y semejante a Moisés *(Eclo.* 45, 6 ss.), y pasó a la posteridad como prototipo de sacerdotes. A veces se emplea su nombre metafóricamente *(Sal.* 133, 2) para significar el sumo sacerdocio.

En la *Epístola a los Hebreos* se le menciona frecuentemente cuando se describe el sumo sacerdocio de Cristo, que abolió al de la antigua Ley legado a la familia de Arón *(Hebr.* 7, 11-21). [A. P.]

BIBL. — A. MÉDEBIELLE, *Epître aux Hébreux (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 12), París 1938, pp. 310. 323 s. 326.339; A. CLAMER *(Ibid.* 2), 1940, pp. 82 ss. 248.368 s.; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 190 ss. 243 s. 246 s. 253 s.

ARQUEOLOGÍA. — Es la ciencia de las cosas antiguas. Confundióse en un principio con la historia general de un pueblo, como en la *Arqueología romana* de Dionisio de Halicarnaso y en la *Arqueología judaica* de Flavio Josefo, pero hoy se limita a estudiar las instituciones de un pueblo en cuanto manifestadas por los documentos antiguos. Busca los restos materiales de una cultura, así como estatuas, pinturas, mosaicos, inscripciones; objetos de la vida práctica, como indumentaria, instrumentos, ornamentos, cerámica, tumbas, monedas. Para el estudio de la Biblia no sólo es útil la arqueología de Palestina, sino que también lo han sido los resultados obtenidos en Mesopotamia, en Fenicia, en el Asia Menor y en Egipto.

Arqueología de Palestina. Son fuentes de conocimiento de la antigua cultura bíblica la Sagrada Escritura, el Talmud, Filón (h. 25 a. de J. C. — 42 desp. de J. C.), Flavio Josefo (h. 37-103 desp. de J. C.), el *Onomasticon* de Eusebio (h. 325) traducido y compilado por San Jerónimo (h. 390), los itinerarios de los peregrinos, especialmente el *Burdigalense* (333), la *Peregrinatio Aetheriae* (Silviae, h. 394), el *Anónimo Placentino* (570), el *Breviarius de Hyerosolima* (s. V-VI), el *De locis sanctis* (h. 670), las obras de San Jerónimo, en particular la epístola *ad Marcellam* (ep. 46) y el *Epitaphium s. Paulae*. Estos documentos ilustran casi exclusivamente el período romanobizantino, de suerte que la Biblia resulta ser la única fuente sobre las antigüedades palestinenses.

Con el año 1867 se inaugura el período de las excavaciones científicas. Las primeras inves-

tigaciones en Jerusalén dan resultados poco halagüeños. Son más considerables los resultados obtenidos después de que Fl. Petrie (1880) introduce el método de estratificación y la manera de fijar las fechas por medio de la cerámica. Después de la guerra del 1914-18, las excavaciones toman un inmenso incremento y llevan a resultados extraordinarios. La guerra del 1939-1945 es causa de una interrupción en los trabajos, aunque ahora parece que se reanudan de nuevo. Merecen especial mención las excavaciones practicadas en Tell Rumeilé- ʿAin Shems, Bethsames, a 38 kms. de Jerusalén, para el Palestine Exploration Fund, en 1910-12 por D. Mackencie, en 1928-33 por E. Grant. Entre los objetos hallados figuran una inscripción cuneiforme, un asa que lleva grabado el nombre de Ioakim y un ostrakon de fecha discutida.

En Ramet el-Khalil = Mambre, las practicó E. Mader (1926-28) para la Görresgesellschaft: en Tell-Beit-Mirsim = Debir, Qiriat Sepher (?) (*Jos.* 15, 13-19; *Jue*, 1, 9-15). W. F. Albright y Kyle (1926 ss.); en Tell ed-Duweir = Lachiš, por J. L. Starkey (1933-35) con el hallazgo de 18 ostrakon del tiempo de Jeremías; en Naplusa = Flavia Neapolis, Tell-Balata = Siquem, en Sebastyé = Samaria, G. A. Reisner. C. S. Fischer, D. G. Lyon (1908-10), J. C. Crowfoot (1931-35) con el descubrimiento de 75 ostrakon.

En Tell Djezer = Gazar, Gazer, R. A. St. Macalister, 1902-05; 1907-09; A. Rowe, 1934, con el hallazgo del calendario de Gezer (s. xi?), para el Palestine Exploration Fund; en Tell en-Nasbé = Masfa, Bade (1926-32); en Tell es-Sultan = Jericó, F. Sellin, C. Watzinger (1908), J. Garstang (1930-35), Miss Kenyon (del 1952 hasta hoy). Los resultados de estas últimas excavaciones, todavía en curso, parecen a propósito para echar por tierra los datos de las precedentes.

En Tell el-Hosn = Beišan, C. Fisher, A. Rowe (1921-26) para el museo de la universidad de Pensilvania; A. Rowe, A. G. M. Fitzgerald (1927-33) con el descubrimiento de la stela de Beišan; en Tell el-Mutesselim = Magedo, M. G. Schumacher (1903-05) para el Deutscher Palästina-Verein; O. S. Fisher (1925) para el Instituto oriental de la universidad de Chicago; P. L. O. Guy (1927); en Tell Ta'annak = Thanaak, E. Sellin (1902-04); G. Schumacher con el hallazgo de doce tablillas cuneiformes del s. xiv; en Et-Tell = Hai, J. J. Marquet-Krause (1933); en Tell-el-Far'a = Scruhen, F. Petrie (1927-29), R. de Vaux (desde 1946), director de la *Ecole biblique* de Jerusalén, que cuenta también con L. H. Vincent y F. M. Abel como arqueólogos de los monumentos cristianos. En Teleilat-Ghassul, P. Mallon (1929 ss.) para el Pontificio Instituto Bíblico.

Los restos humanos hallados en Wadi el-ʿAmûd (F. Turville-Petre, 1925-26) en la cueva Suqbah junto a Ramleh (D. Garrod, 1928) en las cuevas del Carmelo junto a ʿAtlit (D. Garrod, 1928-34) y en una cueva del monte del Precipicio junto a Nazaret (R. Neville, 1934), demuestran que Palestina estuvo ya habitada por el hombre paleolítico (*Palaeanthropus palaestinus* del tipo de Neanderthal). Una raza paleolítica más reciente se deduce de varios lugares de Palestina. El mesolítico, representado en el natufiano (hallado en una cueva de Wadi Natûf junto a Lidda) aparece en diferentes cuevas. Discútese si podrá hablarse de neolítico en Palestina: hay quienes piensan que del mesolítico se pasa inmediatamente al alcolítico que se halla particularmente en Teleilat el-Ghassul (ghassuliano), en el sedimento VIII de Jericó y, en su forma más reciente, en Beišan y en Magdo.

Mesopotamia. Desde fines de la edad media las ruinas de Mesopotamia vienen atrayendo la afición de los viajeros. Benjamín de Tudela (1160), Odorico de Pordenone (1320), el Bárbaro (1472) dan cuenta de ruinas de Nínive, Babilonia y Persépolis. Pedro della Valle (1614) lleva de Babilonia los primeros ladrillos con inscripciones. J. Herbert (1674) hace alguna copia de signos cuneiformes, y J. Chardin (1674) excita definitivamente la curiosidad de los investigadores con la publicación de un fragmento de la inscripción trilingüe de Persépolis. E. Kämpfer (1712), C. van Bruyn (1718), C. Niebuhr recorren la zona: las copias de los signos sirven a Grotefend (1802) para designar los cuneiformes. J. Rich (1787-1820) practica sondeos en Babilonia y en Nínive; H. Rawlinson (1833-74) realiza numerosos viajes a Persia y copia las grandes inscripciones de Darío I en Behistun. El período de exploración se acaba con las expediciones de Chesnay (1835-37) y de Fresnel Oppert (1851-55). En 1842 E. Botta inaugura la época de las excavaciones en Nínive y en Khorsabad. Al período de los comienzos (1842-80), escaso de métodos y de medios, sucedió el científico, inaugurado por de Sarzec en Tallo y reanudado después de la guerra de 1914-18.

En Khorsabad = Dûr-Sarrukîn las excavaciones son dirigidas por E. Botta (1843-44), V. Place (1851-55), G. Loud (desde 1929) con el descubrimiento de los ortostetos, de los bajorrelieves, de las inscripciones de Sargón II (cf. *Is.* 20, 1), de los muros de cerco, con 167 torres, del palacio, de la Ziqqurat o torre de planos, y sobre todo de la lista de los reyes asirios que

presta un gran servicio a la cronología de Mesopotamia.

En Kuyundjik = Nínive, las dirigen Botta (1842), Layard (1845-50) y H. Rasam (1849-54 — 1877-79), C. Thomson (1927) con el descubrimiento de los palacios de los Sargónidas, y especialmente con el de la biblioteca de Asurbanipal con sus miles de tablillas, de los templos de Nabu y de Ištar y del prisma de Asaradón (cf. *Is.* 37, 37 ss.).

Al mismo tiempo trabajan Layard y Rassam en Kalah-Nomrud = Kalaj (*Gén.* 10, 10) y descubren el obelisco de Salmanasar III (tributo de Jehú h. el 841). En Qalaat-Serghat = Aššur, W. Andrae (1902-14) que descubre el Bit Akiti, «casa de la fiesta de fin de año», y la tumba de Senaquerib. En Yorghan Tepe = Nuzu, Chiera (1925-28), Pfeiffer (1928-29), Starr (1929-31) que descubren miles de tablillas del s. XVI, las cuales proyectan raudales de luz sobre el ambiente patriarcal. En Tell Billa = Sabaniba, Speiser y Bache durante los trabajos de Tepe Gawra. En Tello = Lagaš, E. de Sarzec (1877-1901), Cros (1903-09), de Genouillac (1928-31), A. Parrot (1932-33) que descubre la ciudad sumera (época de Gudea), el vaso de Entemena, la stela de los buitres, inscripciones sobre estatuas y cilindros.

En Neffer = Nipur trabajan Harper, Hilprecht, Aynes, Peters (1888-900) y descubren más de 50.000 tablillas que aún siguen proporcionando interesantes sorpresas, gracias a la interpretación de N. S. Kramer y de T. Jacobsen. En Fâra = Shuruppak los mismos arqueólogos (1900) de Nippur, Andrae (1902), Schmidt (1932). En Senkereh = Larsa (Elasar de *Gén.* 14, 1), Parrot (1933); en Warka = Uruk (Erec de *Gén.* 10, 10), Jordán (1912; 1928-31), Nöldeke y Heintrich: dase a conocer un sedimento de aluvión. En Muqayyar = Ur, patria de Abraham, las excavaciones de Taylor (1349), de Loftus (1850), Woolley y Legrain (desde 1929) muestran el templo del dios Luna y de sus paredras, la ziqqurat y los subterráneos regios con maravillosas riquezas.

En Abu Sharein = Eridu los trabajos son realizados por Thomson y por Hall (1918-19). V. Seheil (1892) en Abu Habba = Sippar encuentra el templo del dios Sol y 60.000 tablillas, y a su vez H. Rassan (1881) halla el cilindro de Nabónidas. En tell-Kasr y tell-Merkes = Babilonia una misión alemana dirigida por Koldewe (1899-1917) descubre los palacios que tuvieron cautivos a los reyes de Judá y que fueron testigos del banquete de Baltasar, la triple cerca fortificada, los templos de Ištar y Marduk, los caminos sagrados de las procesiones (*Bar.* 6), las inscripciones, entre las que figura el cilindro de Ciro (*Esd.* 1, 1-4). En El-Obeimir = Kiš las excavaciones son efectuadas por de Genouillac (1912), Langdon (1922-26), Watelin (1926-34). En Tell Asmar = Ešnunnak, una misión americana (desde 1930): da a conocer el códice de Bilalama, anterior en unos 200 años al de Hammurabi. En Tell el-Hariri (*Mari*, v.), A. Parrot encuentra un material cuneiforme que proyecta una luz extraordinaria sobre la época de los Patriarcas.

Infiérese de las excavaciones que toda Mesopotamia conoció una civilización fundamentalmente unitaria y que los sumerios no fueron sus exclusivos autores. La anterioridad de esta civilización con relación a la del Nilo parece muy probable. A la primera dinastía de Ur (h. el 3100) precedieron grandes culturas, entre las cuales El-Obeid, Warca, Jemdet, Nasr, etc., que revelan ser idénticas en Asiria y en Babilonia. El sedimento de arena de aluvión hallado a diferentes profundidades en Warka, Fâra, Mugayyar, Tello, El-Obeimir, Kuyundjik, pudiera tener relación con el diluvio de los documentos cuneiformes.

Fenicia. Además de las excavaciones de Loftus (1851), que nos llevan a la identificación de Susa (v. *Dan.* 8, 2) = Shuš en Persia; aparte la delegación francesa en los tell de Apadana, de la ciudadela (*Neh.* 1, 1; *Est.* 1, 2) y de la ciudad real con el descubrimiento de la stela del códice de Hammurabí, son dignos de consignarse los trabajos llevados a cabo en busca de las antiguas culturas fenicias. Además de la misión de Renan (1860-61) y de las excavaciones realizadas en Tiro y en Sidón, han tenido especial éxito las dirigidas en Djebal = Byblos (*Ez.* 27, 9) por P. Montet (1921-24) y por M. Dunand (1924 hasta hoy), con el descubrimiento de numerosas inscripciones, y en *Ras Shamra* (v.) = Ugarit por C. Schaeffer con un lote inicial de tablillas en alfabeto cuneiforme ya descifrado, al cual debe añadirse el hallazgo de un número elevadísimo de otras tablillas.

Asia Menor y Alta Siria. En Boghazköy = Hattša, Winkler (1906) descubre los archivos reales de los jeteos (v. s. XIV-XIII a. de J. C.); en Kültepe = Kaniš se descubren las tablillas de Capadocia (s. XVIII a. de J. C.) que dan a conocer la vida de los asirios. En Karatepe y en el lugar de la antigua Harran están llevándose a efecto importantes trabajos.

En Zendjirli = Lutibu Samal, las excavaciones son dirigidas por Luschau (1888-94) y obtienen por resultado el hallazgo de la stela de Asaradón (670) que recuerda su victoria sobre Sidón y Egipto. En Djerablus = Karkemiš (*Jer.*

46, 2) los trabajos son realizados por Henderson (1878-81), Hogart y Woolley (1911-13; 1920); en Arslan Taš = Hadâtu, Barrois (1928) descubre una serie de placas de marfil pertenecientes al ajuar de Jazael de Damasco.

Egipto. La exploración iniciada con la expedición Bonaparte (1798) se ocupa nuevamente en 1822 de descifrar los jeroglíficos de F. Champollion. Después de éste visitan el país Rosellini (1828) y Lepsius (1840), por su parte Mariette (1850-80) descubre el Serapeum, la necrópolis de Saqqarah, el templo de la esfinge en Gizeh, etc.

En San el Hagar = Tanis (So'an de *Núm.* 13, 22; cf. *Is.* 20), en una llanura que los egipcios llaman campos de Tanis (*Sal.* 78, 12) las excavaciones son dirigidas por Mariette (1860), Petrie (1884), Montet (desde 1929) e inducen a pensar en la presencia de la ciudad de los hiksos, Avaris, que después fué capital de Ramsés II (*Ex.* 1, 11), y que Petrie (1906) había identificado con Tell Artabi en Wadi Tumilat.

En Tell el-Maskhuta, Naville (1883) descubre a Pitom (*Ex.* 1, 11), y en Theku descubre a Sucot (*Ex.* 12, 37). En Tell Defenneh, Petrie (1883) descubre las ruinas de Tafnes (*Jer.* 43, 7 ss.); en Tell Yehudich = Leontópolis, el mismo Petrie (1905) revela los restos de un campo atrincherado del tiempo de los hiksos y de la colonia judía del tiempo de los Macabeos. En Abu Asan, al sur de los lagos Amargos, Chedat (1919) encuentra un templo-fortaleza de Seti I, que parece corresponde al Migdal de *Ex.* 14, 2.

La exploración de la línea de las pirámides conduce al conocimiento de la vida del Imperio Antiguo y Medio. Entre El Cairo y Luxor, Tell el-*Amarna* (v.) = Ikhetnaton de Amenofis IV ofrece un conjunto de tablillas cuneiformes (1887) que revelan la correspondencia habida entre Palestina y Egipto en el s. XIV.

Las ruinas de Karnak y de Luxor, a la orilla derecha del Nilo, y las de Qurnah y de Medinet Habu, a la izquierda, indican el emplazamiento de *Tebas* (v. *Nô-Amon* de *Nah.* 3, 8; en otros lugares simplemente Nô). En el gran templo de Karnak, Petrie descubre (1896) la stela de Mernephtah que habla de Israel, y la lista de las ciudades siriopalestinenses de Tuthmosis III y de Shešonq (Sesac de I *Re.* 14, 25).

En frente de Assuan-Siena de *Ez.* 30, 6, etc., la isla de Elefantina ofrece a los clandestinos y a la misión alemana de Rubenshon (1904-06) un enorme número de papiros aramaicos que permiten formarse una idea de la colonia judía (500-400 a. de J. C.).

El cotejo de las culturas análogas de Egipto y de Mesopotamia permite asentar algunas fechas de Palestina: el paleolítico es situado entre el V y el IV milenio hasta cerca del año 3200 a. de J. C. Las sucesivas fases del bronce y del hierro, que se distinguen principalmente por la técnica y por la morfología de la cerámica, hállanse en muchos lugares. La edad del bronce se divide en Palestina en tres períodos determinados de este modo: bronce I (antiguo), del 3200 a. de J. C. al 2000 aproximadamente; bronce II (medio): 2000-1600; bronce III (moderno): 1600-1200. Asimismo la edad de hierro 1200-300: hierro I = 1200-900; hierro II = 900-600; hierro III = 600-300. En los sedimentos superiores de muchas edades más antiguas hállase representada la cultura helénica (300-50 a. de J. C.), la romana (50 a. de J. C. — 350 desp. de J. C.) y la bizantina (350-636 desp. de J. C.). La invasión de los musulmanes abre una nueva época (636).

Los diferentes sedimentos arqueológicos manifiestan también las influencias extranjeras sobre Palestina y las sucesiones de una población tras otra. En el período del bronce I, el elemento étnico que prevalece es el cananeo, al que hacia el 1900 se sobrepone un nuevo sedimento más poderoso de los semitas occidentales o amorreos. Durante el período del bronce II se nota una afluencia de jorreos, arameos e hiksos. En el bronce III, el dominio de los egipcios, que se había restablecido en Palestina después de la derrota de los hyksos, se ve turbado por las invasiones de los pueblos nómadas (Habiru), a quienes suceden los israelitas.

El comienzo del hierro I se caracteriza por una notable decadencia cultural debida, indudablemente, a la ocupación del país por los israelitas, que fueron muy lentos en asimilarse los elementos culturales hallados en el país conquistado y sufren nuevas influencias, principalmente de Fenicia (arquitectura), de Egipto (manufacturas artísticas, marfil, vajilla) y, más adelante, de los pueblos conquistadores (neobabilonios, persas, seléucidas, romanos).

Los relatos bíblicos se insertan sin dificultad en el ambiente, y sólo en algunos casos quedan dudosos, como cuando se trata de la fecha en que se dió la caída de Jericó y de la toma de Hai (*Jos.* 8). La arqueología confirma la verdad histórica de la Biblia en sus líneas generales. Mas en cuanto a los hechos por separado, hasta ahora nos faltan en Palestina las inscripciones que pudieran permitirnos fijar con exactitud la fecha de los documentos descubiertos, por lo que no siempre se llega a una prueba indiscutible. Veamos algunos ejemplos en los que tal

prueba es patente: En Tell el-Haleifi (Asiongaber) junto al golfo de Aqaba, en virtud de los trabajos de N. Gluck pueden comprobarse los esfuerzos de Salomón para crearse un puerto comercial (I *Re.* 9, 26); los objetos de marfil hallados en Samaria confirman las descripciones de la riqueza de la capital del reino del Norte (I *Re.* 22, 39; *Am.* 3, 15; 6-4), así como los ostraka de la misma ciudad apuntan a algunos centros del territorio de Manasés; las cartas de Laquis demuestran la incertidumbre de la situación política del reino de Judá en tiempo de Jeremías. La confirmación de la arqueología respecto de estos hechos secundarios demuestra el crédito que nos merece la narración bíblica.

Los descubrimientos recientes contribuyen a vencer el escepticismo respecto de la Biblia: el recuerdo de la edad patriarcal a través de las excavaciones de Nuzu y de Mari; las luces sobre la poesía y el lenguaje de los hebreos, tal como resulta de Ugarit; la viva iluminación sobre los comienzos de la legislación mosaica a través de la publicación de las leyes de los jeteos, de los babilonios, de los asirios, de los códigos de Urdammu, Bilalama, Lipit-Ištar; una nueva luz sobre el período persa de la historia judía de Egipto y de Irán. Por los datos de la arqueología se admite comúnmente que las tradiciones del Génesis reflejan el ambiente del bronce medio entre los siglos XXI-XVI.

[F. V.]

BIBL. — A. Parrot, *Archéologie Mésopotamienne*, París 1946-1953; Id., *Découverte des mondes enterrés*, Neuchâtel, 1952; A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I-II, París 1939-1953; W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, New York 1932; Id., *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1940; Id., *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942; Id., *The Archaeology of Palestine; The Old Testament and the Archaeology of the Ancient East*, en *The Old Testament and modern study*, ed. H. H. Rowley, Oxford 1951, p. 1-47; L. Heidet, *Fouilles et champs de fouilles en Palestine*, en *DBs* III, col. 318-524; G. Contenau, *Manuel d'Archéologie orientale*, I-IV, París 1927-1947; C. H. Gordon, *Introduction to the Old Testament Times*, New York 1953.

ASA. — v. *Judá* (reino de).

ASAF. — Levita del tronco de Gersón (I *Par.* 6, 39-43), a quien David colocó al frente de una de las tres clases de músicos y cantores para el culto sagrado; Hemán y Jedutún lo estaban asimismo de las otras dos clases de músicos y cantores. Dependían inmediatamente de David (I *Par.* 25, 1-6). Prestaron sus servicios en el tabernáculo inmediatamente después del traslado del arca al monte de Sión, y luego en el Templo. Asaf tuvo manifestaciones estáticas como los profetas de Gabaón: I *Re.* 10, 5 (v. *Profetismo*). Los descendientes de Asaf continuaron con el oficio de su padre (II *Par.* 20, 14; 29, 13, etc.) incluso después del cautiverio (*Esd.* 2, 45; 3, 10, etc.). En los títulos de los Salmos atribúyense doce a Asaf (50.73-83 = *Vulg.* 49. 72-82); pero Asaf es el nombre de la familia (cf. los Salmos atribuidos a los coreítas); algunos de ellos son evidentemente posteriores (*Sal.* 74-79 = *Vulg.* 73-78, p. ej., se refieren a la destrucción de Jerusalén: 587 a. de J. C.). Son salmos nacionales o didácticos que celebran los triunfos o deploran las derrotas de todo el pueblo, o bien enseñan verdades morales. [F. S.]

BIBL. — L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, III, París 1930, p. 226-35; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, IV, Firenze 1949, pp. 101-103.

ASCENSIÓN. — El misterio comprende dos aspectos y dos modos: 1) la exaltación celestial, invisible, pero real, de Cristo resucitado que volvió al Padre a tomar posesión de su gloria, ya en el día de la resurrección; 2) la manifestación sensible de esta exaltación a los Apóstoles, después de las diversas apariciones, que tuvo lugar en el momento de su última separación en el Monte de los Olivos. El vocablo está reservado propiamente a esta última manifestación, conforme al uso establecido por la Iglesia, especialmente en la liturgia.

Son muchos los pasajes neotestamentarios que afirman unánimes la exaltación de Cristo resucitado a la diestra de Dios, e implícitamente la Ascensión: *Mt.* 28, 18 (Jesús ha recibido todo poder *en el cielo*); I *Tes.* 1, 10; 4, 16 s.; II *Tes.* 1, 7; *Rom.* 8, 34; *Col.* 1, 18 ss.; *Fil.* 2, 9 ss.; 3, 20 s.; I *Pe.* 1, 3 s.; 21, etc. Otros afirman sencillamente la Ascensión sin determinación alguna: *Act.* 2, 33 ss.; 5, 30 s.; *Ef.* 4, 8; I *Tim.* 3, 16; *Hebr.* 6, 19 s.; 9, 24, cf. 1, 3-13; 2, 7 ss.; 10, 12 s.; 12, 2; I *Pe.* 3, 22. La Ascensión invisible aparece inmediatamente enlazada con la resurrección, en *Jn.* 20, 17; cf. San Jerónimo, *Ep.* 59 *ad Marcellam* 4; *Ep.* 120 *ad Hedyliam* 5; *Lc.* 24, 26. — Cf. también *Ep. Barnabae* 15, 9; *Apol.* de Arístides c. 15 (texto griego y siríaco); *Test. 12 Patri.*, Benjamín 9, 5. La Ascensión está emplazada a una distancia más o menos larga de la resurrección: *Lc.* 24, 51; *Mc.* 16, 19; *Act.* 13, 31. Esa distancia está fijada en cuarenta días en *Act.* 1, 1-12, que es la principal narración. En el v. 9 se describe el modo sensible de la Ascensión de Jesús (sobre el monte de los Olivos, *Act.* 1, 12; cf. *Lc.* 24, 50 en Betania, en el camino de Jerusalén al sobredicho monte):

«Diciendo esto y viéndole ellos, se elevó (Jesús), y una nube le ocultó a sus ojos» (alusión en *Jn.* 6, 63). El acercamiento invisible, que transciende de Cristo resucitado para una vida gloriosa, es la parte esencial del misterio. La Ascensión visible es más bien la última ida o separación de sus discípulos. Después de la exaltación celestial propiamente dicha, Jesús había vuelto aún varias veces para conversar con ellos: ahora los deja de un modo definitivo. Su Ascensión es la preparación inmediata para la venida del Espíritu Santo (*Jn.* 16, 7). Por eso la narración de *Act.* 1, 9 no lleva los colores de un triunfo ni los de otras teofanías.

La Ascensión visible es una preciosa confirmación de la exaltación ya realizada. La crítica ha querido contraponer los dos aspectos y los dos modos, lanzando a la pugna la consabida evolución: la glorificación espiritual habría acabado por ser materializada tal como la vemos en el relato de *Act.* 1, 1-12. Semejante evolución presupone la negación de la resurrección corporal de Cristo y la composición de los *Actos* en una época muy posterior, como sería el s. II: presuposiciones insostenibles, enteramente arbitrarias, contrarias a todas las fuentes inspiradas y a toda la tradición de la Iglesia primitiva, cuando el mismo Harnack, apoyado únicamente en la crítica interna, establecía la autenticidad de los *Actos* como escritos por Lucas no más acá del año 63 desp. de J. C. [F. S.]

BIBL. — V. Larrañaga, *L'Ascension de Notre Seigneur dans le Nouveau Testament* (trad fr.), Roma 1938; P. Benoit, *L'Ascension*, en *RB.* 56 (1949) 161-203; J. Rendé, *Les actes (La Ste. Bible, ed. Pirot*, 11, 1). París 1949, pp. 38-42.

ASER. — Octavo hijo de Jacob, habido de Zelfa, esclava de Lía (*Gén.* 30, 13). Cf. *Gén.* 46, 17: sus descendientes (I *Par.* 7, 30-40). Primer padre de la tribu de su nombre, que en el Sinaí contaba con unos cuarenta mil hombres (*Núm.* 1, 40 ss.), y en las estepas de Moab con unos cincuenta mil (*ibid.* 26, 47). Su puesto en las marchas estaba entre Dan y Neftalí (*ibid.* 2, 27). Ofreció ricos dones para la dedicación del altar (*ibid.* 7, 12-17). En Canán, Aser ocupó la costa, desde el Carmelo inclusive hasta los límites con Fenicia; zona agrícola y fértil (*Gén.* 49, 20), y se dedicó al comercio (*Jue.* 5, 17). Sus principales ciudades se enumeran en *Josué* 19, 24-31; *Jue.* 1, 31, y de ellas dió cuatro a los levitas (*Jos.* 21, 30 s.; I *Par.* 6, 62, 74 s.). Ayudó a Gedeón contra los madianitas (*Jue.* 7, 23). Con Zabulón, tribu limítrofe, Aser formará parte del reino de Salomón (*Re.* 4, 16). Miembros de Aser responden al llamamiento de Ezequías para la celebración de la Pascua en Jerusalén (*II Par.* 30, 11). Cf. finalmente *Ez.* 48, 2 s. 34.

R. Dussaud creyó ver nombrada la tribu de Aser en los textos de Ras Shamra, poema de Krt, 1, 85-95 = 175-185 (*Les découvertes de Ras Shamra et l'A. T.*, París 1937, pp. 103-115); pero probablemente sólo se trata de nombres comunes (W. F. Albrigth, R. de Vaux, RB 1937 372; C. H. Gordon: *Ugaritic Literature*, Roma 1949, pp. 69, 71 s.; cf. G. Contenau, *La civilis. phénicienne*. 2.ª ed., París 1949, p. 84). [F. S.]

BIBL. — A. Legendre, en *DB.* I, col. 1083-89; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*. II. 2.ª ed., París 1938, p. 65 ss.

ASHERAH. — v. *Altura.*

ASIRIOS. — Pueblo que fijó el centro de su residencia en las márgenes del medio Tigris, aproximadamente en torno al curso del Zab superior e inferior, en un intervalo de tiempo que media entre el comienzo del segundo milenio y el s. VII a. de J. C. No consta claramente el origen de los asirios; *Gén.* 10, 22 cuenta a Asur entre los descendientes de Sem (cf. *Gén.* 10, 11), y la lengua de los asirios es evidentemente semítica. Más de 3.000 tablillas cuneiformes acádicas, que contienen cartas comerciales y contratos, descubiertas en Kültepe (tablas de Capadocia, s. XIX a. de J. C.) dan testimonio de la intensa actividad de los asirios durante un período de doscientos años, y nos proporcionan nombres de reyes asirios, como Sargón I (h. 1840-1800) y Puzur-Asur, independientes de Ur.

También las excavaciones de Mari han revelado que en los tiempos de Hammurabí, Shamši-Addu I de Asiria capitanea una coalición de pueblos, logrando penetrar en el Eufrates medio, gobernar en Mari durante unos veinte años, representado en su hijo Iasmah-Addu, constituir un reino desde el Éufrates medio hasta los montes Zagros, erigir una stela en el Líbano y cobrar tributos de los príncipes del Elam y del país de Tulkiš. Shamši-Addu se llama «rey del universo» como quinientos años antes Sargón de Acad.

A partir del s. XVIII comienza a oscurecerse la historia de los asirios a causa de la ocupación de los mitannos y de los jorreos, cuya influencia aparece en las tablillas de Nuzu y de Arrafa (Kerkuk). Cuando los jorreos y los mitannos fueron vencidos por los jeteos, los asirios se levantaron con Assur-nadin-ahhe (1399-1390) recobrando su primitiva grandeza con

Assur-Ubalit I (1362-1327). Aquí comienza el *imperio asirio medio*, que deja leyes caracterizadas por una gran energía sobre el estatuto de la mujer, sobre la propiedad rural y sobre los delitos comerciales, y que llaman la atención por el contenido de tradiciones comunes con el Código de la Alianza de los hebreos.

Enlil-nirari I (1326-1317) se moviliza contra los estados meridionales y conquista a Kurigalzu a la altura de Bagdad. Sus sucesores consolidan el imperio hasta que Tukulti-Ninurta I (1242-1206) domina a Babilonia, se lanza sobre el Asia Menor y crea en Assur la capital de un imperio que tiene por súbditos a Sumer y Acad, Sippar y Babilonia, Dilmun y Meluhha.

Hállanse debilitados los asirios durante unos ochenta años (1206-1127), que, sin duda, coinciden con el período en que los jeteos tienen el dominio sobre los pueblos del mar. Teglatfalasar (1114-1076) realza la prosperidad de los asirios con un imperio desde el golfo Pérsico hasta el Mediterráneo. Después de su muerte los arameos usurpan el trono de Babilonia, con lo que los asirios comienzan su rápida decadencia. Sus sucesores, de los que sólo se conocen los nombres, están desprovistos de poder. Salmanasar II (1028-1017) traslada la capital a Nínive. Solamente Assurdan II (934-921) tiene éxitos contra los arameos.

Con Adad-nirari II (911-891) comienza el *nuevo imperio asirio* (911-605). Asurbanipal II (835-859) traslada la capital de Nínive a Kalak (II *Re.* 17, 6; 18, 5), se gloría de haber bañado sus armas en el Mediterráneo y siembra la alarma entre los pueblos de Palestina. Ajab de Israel establece alianza con Benhadad II de Damasco (I *Re.* 20, 31-34), pero en Qarqar (854-53) pierde dos mil carros y diez mil infantes en la batalla contra los asirios de Salmanasar III (859-824), quien en el 841, después de haber derrotado a Jazael de Fenicia, cuenta entre sus tributarios al mismo Jehú, sucesor de Omrí en el reino de Israel. Shamši-Adad V (823-809) es famoso por haberse desposado con Semiramis, la legendaria princesa de Babilonia. Teglatfalasar III (745-727), a quien la Biblia conoce también con el nombre de Pûl (II *Re.* 15, 19; cf. I *Par.* 5, 26), recibido en Babilonia, derrota a los urárticos (II *Re.* 18, 34), y en 738 recibe el tributo de los reyes sirios, entre los cuales figuran Rasín de Damasco y Menajen de Samaría (II *Re.* 15, 37; 16, 5-9; II *Par.* 28, 5 ss.; *Is.* 7 ,1 ss.). En 734 se lanza contra los reyes siriopalestinenses, de nuevo rebeldes, ataca a Gezer, Ascalón y Gaza, donde recibe la legación de Ajaz, rey de Judá, que implora auxilio contra Rasín y Pecaj de Israel (II *Re.* 16, 7; *Is.* 7); devasta a Israel y lleva sus habitantes a Asiria (II *Re.* 15, 29; I *Par.* 5, 6. 26): sirviéndose del partido asirófilo, nombra a Oseas al morirse Pecaj y recibe un tributo de diez talentos de oro (II *Re.* 15, 30): conquista y devasta a Damasco, da muerte a Rasín y deporta la población a Quir (II *Re.* 16, 9). En Damasco recibe a Ajad de Judá (II *Re.* 16, 10). Salmanasar V (727-722) emprende una primera campaña contra Oseas de Samaría (II *Re.* 7, 17), que probablemente está en relación con el asedio de Tiro (725), según testimonio de Flavio Josefo. En 724 (II *Re.* 17, 5 s.) tiene cercada durante tres años a Samaría, que cae (721) bajo el impulso de Sargón (722-705), el cual deporta sus habitantes (II *Re.* 18, 9 ss.; 17, 24 ss.) y traslada a Palestina colonos asirios.

Merodac-Baladán II, campeón de la independencia de Babilonia (II *Re.* 20, 12 ss.), se adueña de Babilonia y busca aliados en occidente (*Is.* 39). Senaquerib (705-681) somete el Elam y Babilonia (702) y se lanza contra Palestina (701): ataca a Sidón, conquista muchas fortalezas, derrota a los egipcios en Elteque (cf. *Jos.* 19, 44; 21, 23), saquea a Palestina, cerca a Ezequías, de quien recibe treinta talentos de oro y ochocientos de plata (v. *Senaquerib*). Los documentos asirios son incompletos y celan el jaque mate de Senaquerib, quien en 699 destruyó a Babilonia y fué muerto por sus dos hijos mayores. Sucédele Asaradón (680-669) que reconstruye a Babilonia y conquista a Egipto (671). Entre sus tributarios figura Manasés de Judá (II *Re.* 21, 3). Asurbanipal (668-625) regresa a Egipto victoriosamente en 667, y en 663 saquea brutalmente a *Tebas* (v. *Nah.* 3, 8). Sus sucesores asisten al desmoronamiento del imperio asirio, que queda concluido con la caída de Nínive (612) bajo la acción de los medas y de los babilonios.

Asiria es símbolo de la opresión (*Os.* 11, 5; *Is.* 52, 4; 11, 11); Nínive, la ciudad prodigiosa (*Gén.* 10, 11; *Jon.* 1, 2; 3, 3; 4, 11; *Nah.* 2, 9). Su ruina es tomada en consideración por *Sof.* 2, 13, 15; *Nah.* 2, 12 ss.; 3, 4 ss. Más tarde, cuando Nabucodonosor amenace a Jerusalén, Yavé reclamará el castigo de Nínive (*Jer.* 50, 18).

La religión de los asirios tiene afinidad con la de los babilonios. No obstante Asur está en el vértice del Panteón. [F. V.]

BIBL. — G. Furlani, *Le civiltà babilanese e assira*, Roma, 1929; Id., *La religione babilonese e assira*, I-II, Bologna, 1928-29; A. Goetze, *Hethiter und Assyrer*, Oslo 1936; I. J. Gelb, *Hurrians and Subarians*, Chicago 1942; G. Contenau, *Les civilisations d'Assur et de Babylone*, Paris 1937; C. J. Gadd, *The Fall of Nineve*, London 1923; E. Dhorme, *La fin de l'empire assyrien*, en *Recueil Dhor-*

ine, París 1951, pp. 304-323; A. POEBEL, *The Assyrian king list from Khorsabad*, en *Journal of near eastern studies*, 1 (1942), 247-306.460-495; 2 (1943) 56-90. ° BENITO CELADA, *La asiriología y la Biblia*, en C. B. (1944) 3.

ASMODEO. — v. *Diablo*.

ASMONEOS. — v. *Macabeos*.

ASUERO. — Tal es el nombre que da la Vulgata al monarca persa en cuyo reinado se desarrollaron los acontecimientos descritos en el libro de *Ester*. El latino procede del hebreo 'ahašwērōš. Puede ser distinta la vocalización, pero las cinco consonantes *ḥ š w* (*en lugar de iod*) *r y š* nos acercan a las inscripciones persas, en las que *hshajarsha* (= «ojo del imperio») es el nombre que los griegos vertieron a su lengua bajo la forma de Jerjes. El hebreo añadió un *alef* prostético. La versión griega de los LXX en *Ester* pone siempre Artajerjes.

Los exegetas están de acuerdo en identificar a este rey con Jerjes I, que reinó del 486 al 465.

Cuanto sabemos por la historia profana, especialmente por Herodoto y Plutarco, acerca del carácter de este monarca y de los principales hechos de su reinado encaja perfectísimamente en el relato bíblico. V. *Ester*. [F. S.]

AVARICIA. — Apetito desordenado de los bienes terrenos. El hebreo besa' (etim. «ganancia ilícita») tradúcese en griego por «πλεονεξία (V. A. y N. T.). Vicio frecuentemente reprobado en el A. T.: *Ex.* 18, 21; *Job* 31, 24 s.; *Sal.* 119 [118], 36; *Prob.* 1, 19 etc.; *Is.* 5, 8; 33, 15; *Jer.* 6, 13; *Ez.* 22, 12 s.; 32, 21 etc. y severamente castigado: Acán, los hijos de Samuel, Nabal, Guejazi (*Jos.* 7, 21, 26; *I Sam.* 8, 3; 25, 3-39; *II Re.* 5, 20-27). Nuestro Señor la señala como el peor de los obstáculos para seguirle, hasta el punto de proponer la elección entre el *mammona* (v.) y Dios: *Mt.* 6, 24; *Lc.* 16, 13 ss.; cf. *Mc.* 7, 22. «Donde está tu tesoro allí está tu corazón» (*Mt.* 6, 21). Enseñanza que San Pablo repetirá equiparando la avaricia a la idolatría (*Ef.* 5, 5; *Col.* 3, 5). El dinero es el ídolo del avaro.

Jesús recomienda a los Apóstoles que la eviten (*Lc.* 12, 15; cf. 6, 24), y San Pablo, que pone tanto cuidado en huir de ella (*I Tim.* 2, 5) y la llama incluso «raíz de todos los males» (*I Tim.* 6, 10), dirige esta recomendación, especialmente al clero (*I Tim.* 3, 3; *Tit.* 1, 7); lo mismo San Pedro (*I Pe.* 5, 2); porque la avaricia es el móvil, la característica de los herejes (*II Pe.* 2, 3. 14), después de haberla estigmatizado (*Rom.* 1-29; *I Cor.* 5, 10 s.; 6, 10; *Ef.* 4, 19 etc.). La avaricia movió a Judas a la pecaminosa traición (*Mt.* 26, 15; *Mc.* 4, 10 s.; *Lc.* 22, 3 ss.; cf. *Jn.* 12, 4 s.) y sugirió el fatal disimulo de *Ananías* (v.) y Safira: *Act.* 5, 1-11. [F. S.]

AYUNO. — *Lev.* 16,29 (y 23, 27. 32; *Núm.* 29, 7) prescribe para el gran día del perdón o expiación (el 10 del 7.º mes, tišri, sept.-oct.) abstenerse del trabajo, «afligirse, mortificarse» (Vulg. = *afligatis animas vestras*; nefeš = persona), expresión que siempre lleva consigo el significado de ayuno. No se trata, pues, de una simple privación de alimentos, sino de mortificar todo aquello que pueda halagar y satisfacer el orgullo: es una expresión del sentido interior de penitencia; finalidad moral y religiosa. La oración es inseparable del ayuno (*Tob.* 12, 8), al cual deben acompañar igualmente las obras de justicia y de misericordia (cf. *Jer.* 14, 12; *Is.* 58, 3. 7; *Zac.* 7, 2-7). La tradición judaica llama al día de la expiación «el ayuno» (*Act.* 27, 9) o «fiesta del ayuno». Es el único día de ayuno prescrito por la Ley, y duraba desde el ocaso del día 9 hasta el ocaso del día 10 (*Lev.* 23, 32), cuando apenas se veían tres estrellas, según la precisión de los rabinos (cf. Tertuliano, *De jejunio*, 16; PL 2, 977). Era un ayuno riguroso durante el cual las prescripciones rabínicas prohibían tocar alimento, beber, ungirse, llevar calzado, usar del matrimonio (*Jōmā*, 8). De *Núm.* 30, 14 se desprende la existencia de ayunos practicados espontáneamente. El ayuno se convirtió para Israel en un medio muy usado para aplacar a Dios. Hay ayunos públicos extraordinarios: por culpas generales (*I Sam.* 7, 6; *Jer.* 36, 9; *Joel* 1, 12-2, 17 etc.); antes de emprender una guerra (*Jue.* 20, 26; *II Mac.* 13, 72); para librarse de una calamidad pública (*Jdt.* 4, 8. 12; *Est.* 4, 3. 16 etc.; cf. *Jn.* 3, 5 ss.); a la muerte de un rey (*I Sam.* 31, 13). Ayunos particulares: David a la muerte de Saúl: *II Sam.* 1, 12; para implorar la curación de un recién nacido: *II Sam.* 12, 16. 21 ss. Frecuentemente viene en los Salmos como expresión de penitencia o para implorar la ayuda divina: 69, 11; 109, 24 (Vulg. 68. 108). Sara para librarse del demonio (*Tob.* 3, 10); Ester (14, 2) para alcanzar la liberación. Daniel (9, 3) la restauración de Israel. Por voto (*Tob.* 7, 10; *Act.* 23, 21; etc.).

Durante la cautividad impusiéronse ayunos en recuerdo de las desgracias nacionales; *Zac.* 7, 2-5; 8. 19 había del ayuno en el 4.º, 5.º, 7.º y 10.º mes por el cese del sacrificio; por la ruina del Templo; por la muerte de Godolías; por el asedio y la destrucción de Jerusalén (cf. San Jerónimo, *In Zac.* 2, 8; PL 25, 1475).

El Sanedrín imponía ayunos de tres días, siempre que tardase en llegar la lluvia en los meses de oct.-nov. y nov.-dic. Las sinagogas prescribían ayunos locales (cf. los tratados *Jômâ* y *Taanith*). Son célebres los ayunos de Moisés y de Elías durante cuarenta días (*Ex.* 24, 18; I *Re.* 19, 8). Los fariseos más celosos ayunaban los lunes y los jueves en memoria del principio y del fin del ayuno de Moisés en el Sinaí (cf. *Lc.* 18, 12; Taanith 2, 9). El divino Redentor comenzó su vida pública con un ayuno de cuarenta días (*Mt.* 4, 2; *Mc.* 1, 13; *Lc.* 4, 1) que la Iglesia honra con el ayuno de Cuaresma. En sus enseñanzas reproduce las enérgicas llamadas de *Is.* 58, 3-7; *Jer.* 14, 12; *Zac.* 7, 2-7 por la falta de las disposiciones necesarias para que el ayuno sea grato a Dios. El de los fariseos no es el que se prescribe en el A. T., ya que va dominado por el espíritu de ostentación, siendo así que el ayuno debe ser la expresión del arrepentimiento (*Eclo.* 34, 26), mortificación de la soberbia (*Lc.* 18, 12), e ir acompañado de la oración y de obras de misericordia. Cuando se ayuna debe eliminarse la exteriorización (*Mt.* 6, 16 s.). Ni el ayuno ni otra práctica alguna exterior valen nada sin aquel espíritu nuevo que es el fermento traído por Jesucristo para la transformación de la humanidad (*Mt.* 9, 14-17; *Mc.* 2, 18 ss.; *Lc.* 5, 33 ss.). La práctica del ayuno fué familiar a los primeros cristianos (*Act.* 13, 2 s.; 14, 22; I *Cor.* 9, 27; II *Cor.* 6, 5; 11, 27). La crítica del texto excluye de *Mt.* 17, 21 la cláusula «esta especie de demonios etc.» que se lee en *Mc.* 9, 29, donde a su vez excluye las palabras καὶ νηστείᾳ «y con el ayuno» (Buzy-Pirot). [F. S.]

BIBL. — A. Lesêtre, en *DB*, III, col. 1528-32; H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, IV, Múnaco 1928, pp. 74-114; A. Clamer, *Lévitique* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 2), París 1940, pp. 130-73; D. Buzy y L. Pirot (*Ibid.* 9), Ibid. 1946, pp. 231-507; * E. González Vila, *Ayunos y tentaciones de N. S. J. en el desierto*, en *CB* (1952), abr. 55.

B

BAAL. — (Hebr. ba'al, ba'alāh, ba'alīm, acadio, belû, «señor, amo».) De suyo es el nombre de un dios no definido; es, por antonomasia, nombre propio de una divinidad que personifica los fenómenos naturales como la fecundidad, la vegetación, la lluvia, el viento, las mieses, etc. Lo emplean los cananeos (El-Amarna) y casi todos los semitas, y tiene como equivalente el de Dumuzi entre los sumerios, Tammuz en los textos acádicos (cf. *Ez.* 8, 14), Tešub entre los jeteos y los jorreos, Osírides en Egipto, Adonis en el mundo grecolatino (Adōn es sinónimo de Baal), Hadad entre los arameos, etc. En Ugarit, Baal, identificado con Hadad, es hijo de Dagan y tiene como contrafigura a Mot, en cuyas manos fué muerto. A la muerte del asesino resucita Baal. Las dos divinidades tal vez representen un ciclo anual y no sabático.

Son numerosos los epítetos de Baal, como expresiones locales del culto: Baal-me'ôn, «Baal del refugio» (*Núm.* 32, 28); Baal-tāmār, «Baal de palmar» (*Jue.* 20, 33); Baal-zebhûb, «Baal de las moscas» (II *Re.* 1, 2 s.; 6, 16, juego de palabras sobre Baal-zebul, «Baal el príncipe»); Baal-saphôn, «Baal del Norte» (*Ez.* 14, 2. 9; *Núm.* 23, 7, cf. los textos asirios y ugaríticos); Baal-markod, «Baal de la danza»; Baal-marpē, «Baal de la curación»; Baal-berîth, «Baal de la alianza»; Baal-Hasor (II *Sam.* 13, 23), y Baal-Pe'or (*Núm.* 25, 3, 5; *Os.* 10, 10).

En el A. T. llámase Baalim a las divinidades cananeas (*Jue.* 2, 11; 3, 7; I *Sam.* 7, 4; etc.). El culto de Baal, severamente prohibido por la religión oficial, se entromete en el pueblo israelita desde su entrada en Canán hasta el destierro. En tiempo de los Jueces, Gedeón derriba un altar de Baal, lo que le merece el título de Jerub-ba'al (*Jue.* 6, 32 = el que lucha contra Baal; etimología popular, en vez de «Baal muge»). La veneración de los Baalim, creciente en proporción con el progreso de la *religión popular* (v.), se nota en el tiempo de los reyes: Baal es adorado en las terrazas de las casas (*Jer.* 32, 39; II *Re.* 23, 12; *Sof.* 1, 5), de la misma manera que a Adonis se le invoca sobre los tejados (Aristófanes, *Lisistrata*, 389 y siguientes); tiene templos (I *Re.* 16, 32; II *Re.* 10, 21-27), tiene bamôth (*Jer.* 19, 5; 32; 35) y hammānim (altares para los perfumes, u obeliscos, o símbolos solares, cf. I *Par.* 14, 4; 34, 7. 4; *Lev.* 26, 30; *Ez.* 6, 4. 6) y recibe sacrificios humanos (II *Re.* 23, 10; 16, 3; *Jer.* 7, 31; 19, 5). Contra semejante culto lucharon los profetas. Reinando Ajab (II *Re.* 3, 2), yerno de Ithobaal de Tiro, asciende a 450 el número de sacerdotes de Baal, a quienes se opone Elías (I *Re.* 17; 18, 16 ss.). Promovido nuevamente por Ocozías (I *Re.* 22, 54), el culto de Baal es hostigado por Joram (II *Re.* 3, 2) y arrancado de raíz por Jehú (*ibid.* 10, 18-28); introducido en Jerusalén por Atalía (II *Re.* 11, 18), es abolido por Joás (II *Par.* 23, 17); honrado de nuevo por Ajaz y Manasés, es combatido por Ezequías y Josías (II *Re.* 18, 4; 21, 3; 23, 4 ss.). Los sacerdotes de Baal actúan hasta el destierro (*Jer.* 7, 9. 14 ss.).

La frecuencia con que aparece Baal en la nomenclatura palestinense es una prueba de la difusión de su culto. La Biblia intenta a veces borrar su nombre, sustituyendo Baal por bošht, «vergüenza», de donde proviene Išbošeth, Yerubbošeth, Mifibošeth en vez de Išbaal, etc. [F. V.]

BIBL. — LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, París 1905, p. 83 ss.; W. BAUDISSIN, *Kyrios*, III, 89-97 (según los Hebr.) y passim; O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Casios*, Halle 1932; L. H. VINCENT, *Le Baal Cananéen de Beisan et sa parèdre*, en *RB*, 37 (1928) 512-43; R. DUSSAUD, *Le vrai nom de Baal*, en *RRR*, 113 (1936) 5-20; E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, pp. 321-32; J. PEDERSEN, *Israel, its life and culture*, Londres 1947, p. 503 y passim; A. CAPELRUD, *Baal in the Ras Shamra texts*, Copenhagen 1952; A. J. ENCISO, *Baal el dios de las lluvias*, en *Ecc.* (1945) 209.

BABEL (Torre de). — La humanidad emprende de nuevo su marcha después del diluvio.

Los gérmenes del mal, manifestados ya en Cam, otra vez van en aumento: los hombres olvidan la lección venida de Dios con aquel tremendo castigo. He aquí el ejemplo que se nos conserva de ello en *Gén.* 11, 1-9.

Dios había dado a los sobrevivientes esta orden: «Multiplicaos y llenad la tierra» *(Gén.* 9, 1), y una vez multiplicados con el correr de los años, ahí los tenemos concibiendo planes soberbios, completamente olvidados de Dios.

«Vamos a edificarnos una ciudad y una torre cuya cúspide toque a los cielos (expresión metafórica que encontramos en los textos babilónicos y que sólo quiere decir cúspide *altísima)* y nos haga famosos por si tenemos que dividirnos por la haz de la tierra» *(Gén.* 11, 4).

Dios confunde la soberbia de los presuntuosos empresarios, que no pudieron entenderse por la discrepancia de sentimientos y de los modos de expresarse.

Hay glotólogos modernos que sostienen científicamente la monogénesis del lenguaje: «Era la tierra toda de una sola lengua y de unas mismas palabras» *(Gén.* 11, 1). Dios aceleró el proceso natural de diferenciación, y luego la maldad de los hombres fué causa de que la diversidad de lenguas hiciese surgir barreras y antagonismos entre los pueblos.

Este episodio de los orígenes de la humanidad está situado en el marco geográfico de donde procedían Abraham y los suyos, es decir, la Mesopotamia. Este marco geográfico es considerado como propuesto a guisa de mero ropaje literario, según se expone en la voz *Génesis* al hablar de él en sus once primeros capítulos.

Shin'ar indica la Caldea (cf. *Gén.* 10, 10). Temiendo el dispersarse, aquellos nómadas sueñan con una vivienda estable, con algo donde cobijarse. En la gran llanura caldea, la de las grandes ciudades, se yergue la majestuosa y altísima *ziggurat*, construcción maciza de planos cuadrangulares sobrepuestos, que iban reduciéndose a medida que subía el edificio. Amplias escaleras permitían subir hasta el último plano, donde estaba el altar y se tributaba el culto al dios de la ciudad. Los ladrillos de arcilla y betún, material fundamental en tales construcciones (cf. *Gén.* 11, 3), iban revestidos de espléndidos esmaltes y de franjas de oro.

Una etimología popular de Babel, y sobre todo la multiforme variedad de razas presentes en ella ya en los tiempos que precedieron a la dinastía de Hammurabí, ha sugerido la elección de aquella ciudad para la localización del relato.

Babel en realidad significa «puerta de los dioses (Bāb-ilāni), y no es de las más antiguas de Mesopotamia.

En realidad, el episodio bíblico no aparece por ningún sitio en la literatura babilónica, por más que en el vocabulario, en el estilo y en el marco ofrezca exactamente el colorido de aquella región. En tanto que las *ziggurat* son templos, aquí se prescinde absolutamente de ese carácter esencial en ellas.

Así las cosas, es inútil querer hallar e identificar los restos de la torre de Babel entre los escombros de alguna de las famosas *ziggurat*. No sabemos dónde estuvo la cuna de la humanidad ni cuál sea la zona que cruzaron los hombres que se multiplicaron después del diluvio.

Hay muchos escritores, incluso católicos, que intentan asemejar la narración bíblica del *diluvio* (v.) a la babilónica (simple inundación de la Mesopotamia meridional, hacia el IV o III milenio a. de J. C.), limitándolo a un grupo étnico humano muy reducido. Ellos dicen también que en la dispersión de Babel se trata únicamente de un grupo semita.

La Biblia habría conservado este relato folklórico, dotándolo de un significado religioso (Chaine). Pero semejante exégesis se revela enteramente insuficiente e infundada. En cambio, remitiendo históricamente el episodio de la torre de Babel a los remotos orígenes de la humanidad, encuadra a maravilla en la narración de los once primeros capítulos, demostrando cómo el hombre va alejándose progresivamente de Dios, incluso después del diluvio, y cómo se van densificando las tinieblas hasta el rayo de luz que proyectó la revelación de Dios a Abraham. [F. S.]

BIBL. — P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica*, Brescia 1950, pp. 165-79; F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 3.ª ed., Roma 1953, pp. 335-55; A. CLAMER, *Genèse (La Ste. Bible*, L. Pirot, I). París 1953, pp. 224-29. ª J.PRADO, *La ciudad y la torre de Babel*, en *EstB*, XII (1950) 3; H. ERAS, *El episodio de la torre de Babel en las tradiciones de la Judea*, en *EstB*, VII (1948) 3.

BABILONIOS. — Así se denomina al pueblo que toma el nombre de Babilonia o de Babel, heredero de la civilización y del territorio de los sumerios y que domina por varias veces en el Asia Anterior. Decir babilonios equivale muchas veces a decir mesopotamios.

Los babilonios asumen una misión histórica importante con la primera dinastía de origen amorreo. Si se tiene en cuenta el sincronismo entre Hammurabí y Shamši-Addu I de Asiria, que se desprende de los documentos de Mari, y algunas otras indicaciones de carácter ar-

queológico, astronómico y epitáfico, hay que situar a la primera dinastía entre el s. XIX y el XVI a. de J. C. Shumu-Abu inicia la serie de los monarcas que dan a Babilonia el esplendor y la posibilidad de convertirse en centro de Mesopotamia. *Hammurabi* (v.) es el primero que logra unificar en torno a Babel un imperio cuyos límites parten del golfo Pérsico y llegan hasta Mari y Nínive, y el que hace vivir a diferentes pueblos bajo unas mismas leyes, que se hallan reunidas en el famoso código. Sus sucesores no hacen más que mantener las posiciones alcanzadas por el gran legislador y van perdiendo lentamente su influencia hasta que Samsuditana, el último de la dinastía, sufre la invasión de los jeteos de Mursilis.

Aunque fué de corta duración, esta invasión debilitó a los babilonios, ya que, tras un breve lapso de tiempo, fué seguida de la inmigración de otros pueblos, entre los cuales los caspios, que se instalan como dueños de Babilonia durante cuatro siglos (XVI-XII a. de J. C.). Éstos parece ser que proceden del mar Caspio, de origen indoeuropeo: así parece indicarlo su nombre. En las cartas de El-Amarna se les ve en correspondencia con los egipcios Amenofis III y IV. Durante el reinado de Assur-Uballit los caspios permiten que los babilonios se conviertan en vasallos de los asirios, y después de la invasión de los elamitas desaparecen de la historia. En Babel se funda una dinastía que se mantiene durante 130 años en el poder (1170-1039) y se suceden once reyes; se ve forzada a luchar, con resultados varios, para no caer bajo el yugo, ya sea de los elamitas, sea de los asirios. Siguen otras dinastías de corta duración, que dejan a los babilonios a merced de los nómadas del desierto, hasta que la dinastía H, que es la octava, impone un gobierno más firme y emprende nuevamente la lucha contra los asirios. Ésta continuará pasando por situaciones difíciles con pausas de relaciones amistosas.

Babilonia es conquistada muchas veces por reyes asirios: Adad-Nirari III, hijo de la legendaria princesa babilónica Semíramis (Sammuramat); Teglatfalasar III, que, según los documentos cuneiformes, toma el nombre de Pûlu (el Pûl de II *Re.* 15, 19) al entrar en Babilonia en 729. Merodac Baladán II intenta sacudir el yugo asirio a la muerte de Sargón (705). Para ello se adueña de Babilonia y busca aliados en Occidente (*Is.* 39) en los tiempos de Ezequías de Judá. Pero Senaquerib domina al Elam y a Babilonia (705) y destruye la ciudad en el 699. Corre a cargo de Asaradón la reconstrucción de la capital de los babilonios (680-649) y su hijo y sucesor Shammaššumukin (668-649) defiende su posesión contra el hermano Asurbanipal. Kandalanu reina en Babilonia durante 22 años (649-627), hasta que Nabopolasar logra librarse de los asirios con la ayuda de los medos y determina su desmoronamiento con la caída de Nínive (612). Luego nace el imperio neobabilónico (625-539), que comunica a Babilonia un esplendor y un poder capaces de imprimir un recuerdo indeleble en la historia. Cuando los egipcios acuden para salvar a los asirios y mantener el equilibrio en el Asia Anterior, Nabopolasar deja con un ejército a su hijo Nabucodonosor. Babilonios y egipcios se encuentran en Carquemis (605): el faraón es derrotado y perseguido. La noticia de la muerte de Nabopolasar es causa de que su hijo desista de la persecución. Nabucodonosor corre a Babilonia y sucede a su padre (604-561). Entretanto (*Jer.* 46, 2), se convierte en vasallo suyo el reino de Judá: *Dan.* 1, 2, habla del año tercero del reino de Joaquim según el sistema de cómputo babilónico, mientras que *Jer.* 46, 2, computa regularmente el año cuarto del mismo rey (606-605).

Todos los avisos que Jeremías (7, 10; 25-26; 36) multiplica dirigiéndose a sus compatriotas resultan vanos. Al rebelarse Joaquim, tres años después, probablemente instigado por Egipto, el déspota babilonio, ocupado como estaba en Mesopotamia, no se dirige inmediatamente contra el vasallo, a quien deja, no obstante, bajo el dominio de los pueblos vecinos que se mantienen fieles a Babilonia (II *Re.* 24, 2), y hasta el 598 no envía un ejército para el asedio de Jerusalén. A la llegada de Nabucodonosor había ya tres meses que Joaquim había muerto (II *Re.* 24, 6), tal vez asesinado (*Jer.* 22, 18-19; 36, 30), y es reemplazado por su hijo Joaquín, quien por evitar la destrucción de su ciudad se entrega como prisionero con toda la familia real (II *Re.* 24, 12), y llevado a Babilonia es sometido a un encarcelamiento mitigado, según se comprueba por los documentos cuneiformes recientemente publicados, y conserva cierto prestigio que llega hasta permitirle el uso de su sello real. Los hebreos fechan los acontecimientos según los años de prisión en Babilonia de su rey. Además de la familia real, Nabucodonosor lleva a Babilonia a los cabecillas y familias influyentes de Jerusalén. Ésta es la primera deportación (579 a. de J. C.).

En Jerusalén es puesto por rey el tío de Joaquín, Matanías, cuyo nombre se cambia en Sedecías (II *Re.* 24, 17), hombre débil, incons-

tante, arrastrado por la facción favorable a Egipto. Al advenimiento de Psammético II (593), esa facción conspira con Edom, Moab y los fenicios, y Sedecías es llevado a comparecer en Babilonia (*Jer.* 27, 2 ss.; 51, 59; 52, 1-11). A la muerte de Psammético (589), su hijo Aprías, queriendo dominar en Siria, incita a Sedecías, a los amonitas (*Ez.* 21, 25) y a los fenicios a rebelarse contra los babilonios. Entonces Nabucodonosor somete a Fenicia, bloquea a Tiro y asedia a Jerusalén (enero, 588), en tanto que algunos contingentes de tropas ocupan las fortalezas de Judea (*Jer.* 24, 7). En Jerusalén se resiste fanáticamente, esperando el auxilio de los egipcios. Jeremías es puesto en prisión (*Jer.* 37, 11). Pero el faraón es derrotado, los babilonios reanudan el asedio y en agosto del 587 entran en la parte septentrional de Jerusalén (II *Re.* 25, 3 s.; *Jer.* 39, 3 ss.), a la que toca la suerte de las ciudades rebeldes: saqueo, incendio, segunda deportación (II *Re.* 25, 8 ss.; *Jer.* 40, 7 ss.).

Ahora es puesto Godolías por gobernador en Misfa, donde se reúnen los supervivientes a la destrucción (II *Re.* 25, 23; *Jer.* 40, 7 ss.). Es asesinado el gobernador con la guarnición de los babilonios (*Jer.* 40, 13-41, 17), y los sobrevivientes huyen a Egipto (*Jer.* 41). Ignórase cómo reaccionarían los babilonios por semejante homicidio. La tercera deportación (*Jer.* 52, 30) pudiera estar en relación con tal acontecimiento, a pesar de la fecha tardía (582).

Los babilonios distribuyeron a los hebreos de las diferentes deportaciones (años 597, 586, 582) junto al río Quebar (*Ez.* 1, 1-3, etc.), que es el Nâr Kabaru, en Tel Abîb (*Ez.* 10, 10), en Tel Harsa, Tel Mela (*Esd.* 2, 59), en Casifia (*Esd.* 8, 17), lugares no identificados. Según los archivos de los Murašu del s. v, los hebreos se instalaron junto a Borsipa y en los contornos de Nipur, a donde nos llevan los informes de Ezequiel. Los babilonios no someten a los hebreos a una prisión propiamente dicha, ya que les es dado el construir casas y plantar huertos (*Jer.* 29). Ezequiel ejerce su ministerio sin trabas, tiene una casa donde recibe a los ancianos de Israel (*Ez.* 8, 1; 14, 1; 20, 1) que mantienen correspondencia con Jeremías (*Jer.* 29, 1) y son los jefes de los deportados y mantienen la cohesión favoreciendo el nacimiento del *judaismo* (v.).

Los babilonios se dedican a la agricultura y al comercio (*Ez.* 17, 4) y permiten a los hebreos las mismas ocupaciones, hasta el punto de poder conseguir una riqueza considerable (*Esd.* 2, 65-69; *Neh.* 7, 67-72).

Después de la muerte de Nabucodonosor los babilonios no viven más que de rentas, y los sucesores del gran monarca no tienen la misma fortuna, a causa, principalmente, del poderío medopersa, que entonces surgía y se afirmaba. II *Re.* 25, 27-30, recuerda a Evil Merodac, hijo de Nabucodonosor, porque saca de la prisión a Joaquín el año 562. Nabónides (556-538) fija temporalmente la residencia en Jeima, en la Arabia del Norte, dejando a su hijo Bel-šarra-usur, el Baltasar del libro de Daniel, el cuidado de los negocios, mientras se prepara la ruina del imperio. Efectivamente, Ciro, rey de Persia, después de haber conquistado a Lidia (546), se vuelve contra los babilonios, se adueña de las provincias costeras, entre las que figura Palestina, y ataca a Babilonia, donde le espera Nabónides, que había regresado de Teima. Gobrias, gobernador de los Gucios, deserta: el ejército babilónico es vencido y Gobrias penetra sin resistencia en Babilonia, donde Ciro hace su entrada en 539 y toma el título de rey de Babilonia sin cambiar la organización de los países conquistados, y establece el gobierno general de Babilonia y de la región de allende el Éufrates (Ebir-nahara). Darío realiza la división por satrapías.

La *literatura* de los babilonios es rica en documentos económicos, jurídicos, de elencos de nombres, de silabarios, de textos históricos, de inscripciones, de oraciones, de rituales, de poemas mitológicos, con los cuales puede reconstruirse el concepto que los babilonios tenían sobre el origen de los dioses, del mundo, del hombre, sobre las relaciones de la divinidad y la humanidad mediante la plegaria, el sacrificio y la adivinación, y sobre las relaciones de los mismos hombres entre sí, reguladas por un cuerpo de leyes. Es difícil precisar el origen exacto de las tradiciones, ya que existe un fondo sumérico, muchos de cuyos textos no son más que la traducción y adaptación a la mentalidad semítica, babilónica y asiria. Es también innegable la existencia de una aportación jurrita, como se infiere de las tablillas de Kerkuk (Arrafa) y de Nuzu. Teniendo esto presente, sería mucho más propio hablar de civilización y de literatura mesopotámicas. El común ambiente, la afinidad de las lenguas, los intercambios comerciales y los contactos políticos y militares explican asimismo las coincidencias culturales entre el mundo bíblico y la literatura mesopotámica.

La litreatura de los babilonios se plantea todos los problemas: El Enuma eliš («cuando en alto»), poema repartido en siete tablillas, conservado en cuatro recensiones, y varias otras cosmogonías tocan la cuestión de los orígenes

y se acomodan a la mentalidad bíblica respecto de la *creación* (v.). El poema de Gilgameš, el Hércules mesopotámico, revela la aspiración a la inmortalidad como mito de Adapa, y en la tablilla XI contiene un relato del diluvio. Los mitos del descenso de Ištar al infierno y de la exaltación de la diosa, lo mismo que el de Nergal y Ereskigal, reflejan el pensamiento de los babilonios sobre la vida de ultratumba. Asimismo el problema del dolor se plantea en un breve poema que suele llamarse el «Job de Babilonia». Finalmente, los mitos y otros textos nos descubren que el destino no es concebido como resultado de un fato, o del acaso, o fortuna, sino de una voluntad que fija la naturaleza o la esencia de las cosas.

También la religión de los babilonios procede del fondo sumérico y sufre una evolución en el curso de dos milenios, amoldándose a las condiciones políticas, económicas, sociales y locales del país. Puede dividirse Mesopotamia en dos áreas religiosas, a semejanza de las que resultan de la técnica agrícola: la primera corresponde a la zona en que la agricultura depende de un sistema de regadío, como sucede a lo largo de los ríos Tigris y Éufrates; la segunda es la zona en que la agricultura se apoya principalmente en la lluvia, como en la Alta Mesopotamia y al este del Tigris. A estas diferencias técnicas corresponden diferentes esquemas de pensamientos que se desarrollan en torno a las relaciones entre el hombre y los poderes sobrehumanos, y a las de los hombres entre sí. Comprobamos un politeísmo con tendencia enoteísta o monolátrica en cuanto cada una de las ciudades tiene su particular dios local, sin excluir o combatir importaciones de divinidades de otras ciudades o de otros grupos de pueblos, ni las especulaciones de las numerosas escuelas teológicas que surgen a la sombra de los grandes templos.

Incluso el panteón de los babilonios tiene origen sumérico: el dios es el dueño de la ciudad: el templo regula la vida del pueblo mediante los sacerdotes, no sólo desde el punto de vista estrictamente religioso, sino también en el sentido económico. El jefe de la ciudad (llámese rey, sátrapa o gobernador) es el representante del dios. A la divinidad se atribuye no sólo el dominio de una ciudad particular sino además una forma especial de gobierno: en Nipur, Enlil es ante todo un dios del tiempo; en Sipar y en Larse, el dios Sol (Utu para los sumerios, Shamaš para los semitas) es el dador de la luz y de la justicia para la humanidad; en Ur el dios Luna, Sin (Nanna), revela el futuro a los expertos; en Uruk, Ištar es adorada, juntamente con el dios Anu, como estrella de la tarde y de la mañana y como protectora en el amor y en la guerra, respectivamente; en Eridu, Ea (Enki) tiene el dominio de las aguas primordiales y es portadora de las artes y de las ciencias mágicas; en Kutha, Nergal (II *Re.* 17, 30) es el rey del mundo subterráneo; en Mari, Dagan (*Jue.* 16, 22 ss.; I *Sam.* 5, 2-5) es el dios de los amorreos, como en Babilonia Marduk, que es el Bel por antonomasia (*Is.* 46, 1; *Jer.* 50, 2; 51, 44; *Bar.* 6, 40; *Dan.* 14 gr.), es la divinidad nacional de los babilonios. Asur tiene semejantes funciones para los asirios. Nabu, hijo de Marduk, protector de Borsipa, es el dios de la escritura. En las regiones en que la agricultura depende de la lluvia, el dios de la atmósfera, del huracán, es Hadad (tal vez II *Re.* 17, 31; *Zac.* 12, 11). La sucesión de las estaciones, el cese de las lluvias al sobrevenir el verano se expresa por el mito de Dumuzi-Tammuz (*Ez.* 8, 14), el dios que muere y resucita (v. *Adonis*). Los mesopotamios personificaron otras muchas fuerzas cósmicas y las veneraron como divinidades.

Entre las formas de la religión de los babilonios figura también la adivinación para arrebatar el secreto de la voluntad divina, y el que se cree encerrado en todas las expresiones conocidas de la antigüedad: el oráculo, la evocación de los muertos (I *Sam.* 28, 11 ss.), la interpretación de los sueños (*Gén.* 41; *Dan.* 2, etc.), el sacar suertes (frecuentísimos en la Biblia), presagios deducidos del nacimiento, de las enfermedades, del vuelo y de las vísceras de los animales (*Ez.* 21, 26), de las aguas, de los astros. [F. V.]

BIBL. — P. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, París 1907; ID., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, ibid. 1945; *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. J. B. PRITCHARD, Princeton 1950; K. KOHN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich-Stuttgart 1953; B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, I-II, Heidelberg 1920-1925; G. FUGLIANI, *La religione babilonese e assira*, I-II, Bologna 1928; ID., *La civiltà babilonese e assira*, Roma 1929; A. GOETZE, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo 1936; G. CONTENAU, *La civilisation d'Assur et de Babylone*, París 1937; ID., *Manuel d'Archéologie orientale*, I-IV, ibid. 1927-1947; R. LABAT, *Le poème de la création*, París 1935; K. TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki 1938; J. BOTTERO, *La religion babylonienne*, París 1952; A. PARROT, *Archéologie mésopotamienne*, I-II, ibid. 1946; B. CELADA, *Esquema de historia babilónico-asiria con referencias a la historia bíblica*, en *CB* (1944) 4.

BALAM. — El hebreo Bil'am: adivino o mago, invitado a maldecir al pueblo hebreo, pero que por voluntad de Dios profiere, en

cambio, una bendición y una bella profecía sobre el futuro de los descendientes de Jacob.

De Balam se habla frecuentemente en la Biblia, incluso en el Nuevo Testamento, como de un típico corruptor. Su acción se describe en una sección especial con características particulares en *Núm.* 22-24. Cuando Israel se halla acampado en las llanuras de Moab, al otro lado del Jordán, Balac, rey de la región, se muestra asustado por la suerte que corrieron los príncipes amorreos que se habían opuesto al paso de los hebreos (cf. *Núm.* 21, 21-35). Cuenta este rey con ahuyentar el peligro recurriendo al poder mágico de un adivino famoso, Balam, hijo de Beor, que habita en Petor (tal vez el Pitru de los monumentos asirios y la Pedru de los anales de Tutmosis III).

Describense con abundancia de pormenores dos embajadas de Balac. Previa la entrega del precio de la maldición, inducen a Balam a que se llegue hasta Moab. Por medio de visiones durante el sueño, el Señor le impide primero que intervenga, luego le consiente que vaya con aquellos hombres, pero con la condición de que no ha de decir otra cosa distinta de lo que le sea sugerido por el Espíritu. El adivino se aprovecha de esta ocasión, pero probablemente con la idea secreta de contravenir a la orden. Por de pronto su camino se ve entorpecido por un ángel que obliga a la borrica a apartarse del camino y a lanzar una queja que el adivino, su amo, interpreta rectamente (cf. *Núm.* 22, 22-25). Ofrece sacrificios y luego se dispone a maldecir a Israel, pero tiene que confesar su impotencia, y se siente forzado a pronosticar el futuro desarrollo de Israel. Repítese la tentativa, habiendo primero cambiado de puesto y ofrecido nuevos sacrificios, pero con idéntico resultado: profiere una alabanza y una bendición en vez de la maldición mágica. Son, pues, dos los oráculos de Balam *(ibid.* 24, 3-9. 15-24), «del hombre de los ojos cerrados». El primero celebra el futuro de Israel, y termina amenazando con la maldición para quienes tengan la osadía de maldecir al pueblo de Dios. En el segundo se lee el mismo motivo con señales mucho más explícitas y la célebre profecía sobre la «estrella de Jacob» y sobre un futuro rey de Israel. La tradición exegética, tanto judía como cristiana, ha visto una profecía mesiánica, al menos en sentido típico, cuya primera relación se da en David, primer tronco de la monarquía israelita.

En el episodio de Balam tenemos un ejemplo de alguien que involuntariamente es llevado a profetizar por el Espíritu de Dios (cf. *Jn.* 11, 49 ss.). El adivino permanece en el paganismo y sigue hostigando a Israel (cf. *Núm.* 31, 16). Balam quedó en la tradición como símbolo del corruptor y del avaro (cf. *Dt.* 23, 5; *Jos.* 13, 22; 24, 9; *Miq.* 6, 5; II *P.* 2, 15; *Jud.* 11; *Apoc.* 2, 14): el primer título se refiere al hecho registrado en *Núm.* 31, 16, y el segundo al episodio que acabamos de describir, por más que el Pentateuco apenas hace referencia al dinero recibido por Balam. La silueta se ha ido acentuando más y más — peyorativamente, por supuesto — en la tradición postbíblica.

[A. P.]

BIBL. — A. Clamer, *Nombres (La Ste. Bible,* ed. Pirot. 2), París 1940, pp. 388-406; J. Enciso, *El profetismo de Balaam,* en *EstB.* (1931) 123-29.

BALDAD. — v. *Job.*

BALTASAR. — v. *Daniel.*

BAMAH-BAMOTH. — v. *Altura.*

BARAC. — v. *Débora.*

BARSABA. — (*Βαρσαββᾶς* = aramaico *Bar Shebha,* «Hijo de Sheba» o también «que guarda el sábado».) Sobrenombre de dos personajes: José Barsaba, presentado juntamente con Matías *(Act.* 1, 23) para ser elegido por apóstol en lugar de Judas Iscariote. No obstante haber sido descartado por la suerte, se le ha dado el sobrenombre latino «Justus». Según Eusebio *(Hist. eccl.* I, 12, 3) sería uno de los setenta y dos discípulos de Jesús.

Judas Barsabas, uno de los enviados juntamente con Pablo y Bernabé por la Iglesia de Jerusalén a la de Antioquía para transmitir a ésta las deliberaciones del Concilio de los Apóstoles *(Act.* 15, 22). Lo mismo que el otro enviado, Silas, es considerado entre los «principales» (*ἡγούμενος*) por los hermanos de Jerusalén, lo cual permite suponer que sería «presbítero». La obra por ellos realizada en Antioquía es muy encomiada, y atribuida al carisma profético *(Act.* 15, 32).

Por tener el mismo sobrenombre muchos exegetas llegaron a deducir que serían hermanos; pero tal apelativo estaba muy extendido en el mundo judaico en la época helenista.

[A. P.]

BIBL. — I. Renié, *Actes des Apôtres (La Ste. Bible,* ed. Pirot. 11), París 1949, pp. 48, 216 s.

BARTOLOMÉ. — v. *Apóstoles.*

BARTOLOMÉ (Evangelio de). — v. *Apócrifos.*

BARUC (hebr. Bārukh = Vendido). — Secretario y compañero del profeta Jeremías (cf. *Jer.* 32, 12 ss.; 43, 2-7; 45, 1-5), cuyos dolores

y angustias comparte en Judea, y a quien sigue a Egipto, donde habrían muerto, según San Jerónimo (*In Is.* 30, 6 s.). La mayoría de los escritores antiguos y las leyendas rabínicas están en que Baruc murió en Babilonia, donde compondría también el libro que lleva su nombre.

Su libro consta sólo de cinco capítulos, a los que en la versión latina se ha añadido la *Epístola de Jeremías*. Tras una breve introducción histórica (1, 1-14), vienen tres partes muy distintas: la primera (1, 15-3, 8) está constituida por una larga plegaria con la confesión de los pecados (1, 15-2, 35) y la súplica por la liberación y el retorno del destierro (3, 1-8); la segunda (3, 9-4, 4) es una alabanza a la divina sabiduría, inaccesible a los hombres (3, 15-31), pero propiedad natural de Dios (3, 32-36), que ha hecho partícipe de ella al pueblo hebreo mediante su Ley (3, 37-4, 4); en la tercera (4, 5-5, 9) trae una exhortación, en la que Jerusalén personificada invita al pueblo a la esperanza, amenazando a las naciones vecinas (4, 5-29). Y se termina con un apóstrofe del poeta a la ciudad, a la que se prometen el retorno de los deportados y un nuevo esplendor.

La introducción está en prosa. La bella plegaria penitencial de la primera parte tiene frecuentes reminiscencias de *Jer.* y es paralela al fragmento análogo de *Daniel* 9, 4-19; en 4, 5-5, 9 prosiguen con ritmo poético los acentos propios de una lamentación (4, 9-16) con los de una calurosa exhortación que se propone infundir confianza y seguridad para el porvenir (cf. 4, 5-9. 30; 5, 9; afinidad con *Is.* 40, 66); la sección intermedia (3, 9-4, 4) está en forma poética, en la que predomina el elemento lírico con frecuentes alusiones nómicas o parenéticas: es un himno a la divina sabiduría e invitación a conservar y estimar un don tan precioso (en afinidad con los libros sapienciales y proféticos).

Esta discontinuidad y diversidad de estilo (en particular la alternación de los nombres divinos) entre la primera y la tercera parte plantea el problema de la unidad del libro y del autor.

Del testimonio del primer versículo los antiguos sacaron la conclusión de que el libro era todo de Baruc. Algunos (basados en San Ireneo y en San Agustín) dedujeron que también aquí Baruc desempeñó el oficio de secretario de Jeremías, a quien lo atribuyeron. Sólo en tiempos de la reforma se comenzó a rechazar la canonicidad (v. *Canon*) y la autenticidad del libro.

Entre los acatólicos generalmente atribúyese la obra a tres autores, uno para cada parte, y ninguno de ellos es Baruc. Hay incluso muchos que aplazan la composición de alguna de las partes y la reunión de las tres secciones para la época romana, posterior al año 70 después de J. C. (desde Schürer hasta Desterley). Otros más recientes (Eissfeldt, Bentzen, Lods) se remontan cuando menos al período helenista macabeo. Los católicos siguen admitiendo la autenticidad de Baruc: «su actitud es tan justificada, por lo menos, como la de quienes se oponen a la concepción tradicional» (Dennefeld). Existen, no obstante, hipótesis que tienden a justificar la diversidad de las partes suponiendo habernos sido transmitidas separadamente durante cierto tiempo (Simón-Prado) o admitiendo la posibilidad de autores diferentes, especialmente para el fragmento 3, 9-4, 4 (Göttsberger, Höphl-Miller-Metzinger). Heinisch admite con Stoderl la autenticidad de la primera parte, coloca la tercera parte hacia el fin de la cautividad y la segunda entre el 480 y el 180 a. de J. C.

El libro — según la opinión más favorable — fué todo él escrito en hebreo. Pero hoy sólo lo tenemos en griego y en las versiones de él derivadas. [A. P.]

BIBL. — L. Dennefeld, *Baruch (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 7), París 1947, pp. 435-51; A. Penna, *Baruch (La S. Bibbia)*, Torino 1952.

BARUC (Apocalipsis de). — v. *Apócrifos*.

BASÁN-BATANEA. — 1. *Basán* es una región de la Transjordania septentrional, limitada al norte por el Hermón y la llanura de Damasco, al oeste por los montes G. Heiš y el lago de Tiberíades, al sur por el río Menadir (Jarmuk), que recoge las aguas de la región, y al este por la montaña de Drusi. Es una alta llanura de origen volcánico, celebérrima por su fertilidad (*Is.* 33, 9; *Jer.* 50, 19; *Sal.* 67, 16, etc.), hasta tal punto que los LXX y la Vulgata sustituyeron su propio nombre por la traducción sinónima «pingüe» (*Sal.* 21, 13; 67, 16; *Ez.* 39, 18; *Am.* 4, 1); famosa también por sus toros (símbolo de ferocidad y de soberbia: *Sal.* 22, 13; *Ez.* 39, 18) y por las encinas de los antiguos bosques (*Is.* 2, 13; *Zac.* 11, 2; *Ez.* 27, 6).

Antes de la ocupación hebrea el Basán (*Dt.* 3, 13; *Gén.* 14, 5) constituía la mayor parte del reino amorreo de Og (último de la antigua estirpe de gigantes (*Núm.* 21, 33-35; *Dt.* 1, 4; 3, 1 ss.; 4, 47; 29, 7). Después de exterminados los amorreos el territorio fué ocupado

por la mitad de la tribu de Manasés (*Núm.* 32, 33; *Dt.* 3, 13). En el reinado de Salomón Basán estaba comprendido en la XII prefectura (I *Re.* 4, 19). En la época grecorromana quedó fraccionado en tres distritos o toparquías: la Traconítide, la Auranítide y la Batanea.

2. La *Batanea*, cuyo nombre procede del antiguo Basán (Bûthnan-Butnajj-Battnajja), según la localización precisada por J. G. Wetstein, limitaba con la Gaulanítide por el Oeste y con la Traconítide y la Auranítide por el Este, con la Ulatha-Paniades por el Norte y con la Arabia Nabatea y la Decápolis por el Sur. Correspondía, por tanto, a la fértil llanura actual de Nucrath.

Fué donada por Augusto a Herodes el Grande juntamente con la Traconítide, la Auranítide, la Gaulanítide y la Ulatha-Paniades. Estos cinco distritos formaron luego la tetrarquía de Filipo (4 a. de J. C.-34 desp. de J. C.). Más adelante fueron incorporados a la provincia romana (34 desp. de J. C.), luego confiados a Agripa I (37-44) y a Agripa II (h. 53-90). Sus centros eran Astarot y Carnaim. Otras ciudades: Tersila, Alima (I *Mac.* 5, 26), Casbín (II *Mac.* 12, 13 s.), Rafana o Rafón (I *Mac.* 5, 37). Está implícitamente incluida en la Traconítide en *Lc.* 3, 1. [A. R.]

BIBL. — L. Szczepański, *Geographia historica Palestinae antiquae*, Roma 1928, p. 245; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 275-327, 377; II, ibíd, 1938, pp. 158 ss.

BATO. — v. *Medidas*.

BAUTISMO. — Del griego βάπτισμα; de βάπτω-βαπτίζω = sumergir. Rito de iniciación en la vida cristiana, mediante la inmersión-lavatorio en agua natural. No hay en el N. T. una exposición sistemática de tal sacramento, ni siquiera se describe el momento preciso de su institución por parte de Jesucristo. Pero se enseña explícitamente su necesidad y se desarrollan ocasionalmente no pocos aspectos teológicos de su eficacia.

No sabemos cuándo lo instituyó Jesucristo, pero su vida pública comenzó después del bautismo recibido en el Jordán (*Mc.* 1, 9-13), y seguido de un discurso acerca de la necesidad de un «renacer» espiritual mediante el agua y el Espíritu Santo (*Jn.* 3, 3-6), y se terminó con el mandato de que se bautizara a todos los futuros creyentes: «Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (*Mt.* 28, 19). Es cierto que el bautismo de Juan (cf. *Mt.* 3, 11; *Mc.* 1, 8; *Act.* 1, 5) era un baño puramente simbólico destinado a sancionar la resolución de un resurgir moral, excitar y significar los sentimientos de un verdadero arrepentimiento. Discútese sobre el valor del bautismo administrado por Jesús durante su vida pública (*Jn.* 3, 26). Hay quienes no lo distinguen del de Juan, en tanto que otros lo consideran ya como un verdadero sacramento apto para conferir la gracia.

El libro de los *Actos de los Apóstoles* nos ofrece la documentación práctica de la necesidad del bautismo, cuando describe su administración a los creyentes en el día de Pentecostés (*Act.* 2, 41) y en varias otras ocasiones en tiempos sucesivos (cf. *ibid.* 8, 16. 38; 9, 18; 16, 15. 33; 19, 5). San Pedro pone expresamente como condición para alcanzar la salvación el «arrepentimiento» (μετανοία) y el bautismo (*ibid.* 2, 38).

Háblase a veces en los *Actos de los Apóstoles* de bautismo conferido *en el nombre de Jesucristo*. Esta expresión, juntamente con algún texto patrístico, particularmente de Eusebio de Cesarea, ha sido alegada como si reprodujese o aludiese a una fórmula bautismal diferente de la trinitaria prescrita en *Mt.* 28, 19 y conservada inalterada por la Iglesia a lo largo de los siglos. En realidad la referencia a Cristo no tiene otro alcance que el de distinguir entre el bautismo y los ritos análogos practicados en algunos centros religiosos y especialmente el bautismo simbólico de Juan. En los *Actos* 8, 38; 14, 47 se insiste asimismo en destacar que la materia del sacramento es el *agua*, término empleado metonímicamente por San Pedro para significar incluso el mismo bautismo (*ibid.* 10, 47). A veces la recepción del bautismo va acompañada de manifestaciones carismáticas (en general: *glossolalia*), pero en ningún texto se afirma que haya una estricta y necesaria conexión entre los dos fenómenos.

El primer efecto del sacramento instituido por Jesús es precisamente el perdón de los pecados (cf. I *Cor.* 6, 11; *Ef.* 5, 26; *Tit.* 3, 5; *Hebr.* 10, 22). Es el tránsito del reino del mal a la situación del que sigue en pos de Cristo, consecuencia de haber recobrado la inocencia (cf. *Act.* 2, 38; 10, 46 s. 26, 18). San Juan prefiere hablar de «renacer» y de agua regeneradora: «Quien no naciere nuevamente del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (3, 5; cf. I *Jn.* 5, 6. 8). Trátase de un rito externo necesario, pero su eficacia es inconcebible en el adulto si se prescinde de la fe que ha de estar de antemano en el alma del convertido. Veamos cómo San Pablo se toma la libertad de atribuir indiferentemente al bautismo y a la fe los mismos efectos (cf. *Gal.* 2, 19 s.; 3, 26 s.;

Col. 2, 10-13; *Rom.* 6, 3 ss.; *Ef.* 2, 5-8). La enseñanza de la necesidad del bautismo como medio indispensable de salvación es subrayada en el Evangelio de San Juan (3, 5) y en la epístola I de San Pedro, en la que se esgrime el argumento de la tipología existente entre el bautismo y el agua del diluvio (I *Pe.* 3, 20 s.).

San Pablo insiste en lo de la unión con el Cuerpo Místico o incorporación a Cristo, efecto del bautismo. Complácese en sacar a relucir el método de la inmersión, ordinariamente en uso en la administración del bautismo, para señalar con ella una alusión simbólica a la muerte y a la resurrección de Cristo (cf. *Rom.* 6, 3 ss.). Tenemos así una muerte mística del cristiano (*Rom.* 6, 3-11; *Col.* 2, 12. 20; 3, 3), y seguidamente una resurrección o nacimiento a nueva vida (*Rom.* 6, 4; II *Cor.* 3, 18; *Col.* 3, 3), con la participación de la santidad e incorruptibilidad divinas (*Rom.* 6, 2-14; *Col.* 3, 9 s.). Es la muerte al pecado, a la concupiscencia (*Rom.* 6, 6; cf. *Ef.* 4, 22 ss.; *Col.* 3, 9) y de un modo particular a la Ley mosaica (*Rom.* 7, 6; *Gál.* 2, 19). Desde el punto de vista positivo se da la filiación adoptiva y la vida en el Espíritu (*Gál.* 4, 5 s.; *Rom.* 5, 5; II *Cor.* 3, 3).

Fué tal el influjo ejercido por la necesidad del bautismo, que pronto se determinaron en la antigüedad los puntos que no se especifican en la Biblia (bautismo por infusión, de los niños, de los herejes, etc.); por lo que nos es dado afirmar que la doctrina sobre el bautismo es la parte de la Teología que primero se fijó y con mayor exactitud y competencia.

I *Cor.* 15, 29 se traduce en este sentido: «De otra suerte (si los muertos no resucitan) ¿qué sacarán los que fueron bautizados? ¿Para los muertos? (es decir: ¿son bautizados para ser contados entre los muertos que no han de resucitar?) Y si los muertos no resucitan ¿para qué bautizarse? ¿Para quién? (¿para estar luego en el número de los que mueren para siempre?)». [A. P.]

BIBL. — J. COPPENS, *Baptême*, en *DBs*, I, col. 852-924; V. IACONO, *La* Παλιγγενεσία *in S. Paolo e nell'ambiente pagano*, en *Biblica*, 15 (1934), pp. 369-98; ID., *Il B. nella dottrina di S. Paolo*, Roma 1935; F. J. LEENHARDT, *Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du Baptême*, París 1948; F. SPADAFORA, *Temi d'esegesi* (el bautismo del párvulo), Rovigo 1953, pp. 477-87; ID., *Un passo difficile: I Cor.* 15, 29, en *Rivista Biblica*, 1 (1953), 147 s. * D. AYUSO, *Fuentes de la gracia. El bautismo*, en *IC* (1943), 748.

BECERRO de oro. — Símbolo sensible de la divinidad. Moisés se encuentra en el Sinaí con Yavé (*Ex.* 24, 12-18), y el pueblo, que había quedado encomendado a la dirección de Arón y de Jur, cansado de esperar, pide a Arón una imagen que represente al Señor para tributarle culto (*Ex.* 32, 1-6). Sirviéndose de las alhajas ofrecidas por los Israelitas, Arón hizo «un becerro de fundición», al que se ofrecieron sacrificios con alegría del pueblo. Eso constituía una abierta violación del pacto poco antes sancionado (*Ex.* 20, 3 ss.). Yavé se lo comunica a Moisés, amenazando con aniquilar al pueblo prevaricador y con limitar a la sola familia de Moisés el cumplimiento de la promesa hecha a Abraham (*Gén.* 17, 20; 21, 13, etc.). Moisés intercede ante Dios; luego baja del monte y encuentra al pueblo celebrando festejos en torno al becerro de oro. Ardiendo en una santa indignación destruye el becerro, y lo esparce convertido en polvo, y recriminando a Arón castiga al pueblo, juntamente con los levitas, llegando casi a diezmarlo. Hubo cerca de 3.000 muertos (*Ex.* 32, 7-35). Luego reanuda su intercesión para aplacar al Señor y lograr de él que desista del propósito de separarse de su pueblo (separación representada en la colocación del tabernáculo fuera del campamento). Moisés obtiene que el Señor vuelva a estar en medio de Israel y a guiarlo personalmente hasta la tierra prometida. «También a eso que me pides accedo, pues has hallado gracia ante mis ojos». Así pondera Dios el poder de Moisés, pero también su plena libertad e independencia en la distribución de sus gracias y de sus misericordias. Si otorga el perdón no se debe a que Israel u otro cualquiera pueda alardear de poseer derecho alguno, sino únicamente a su bondad (= «hago gracia a quien se la hago y tengo misericordia de quien la tengo»).

En atención a los méritos de las generaciones pasadas (cf. 32, 13), el Señor no rescinde definitivamente la alianza con Israel, y se contenta por ahora con un castigo temporal y limitado (cf. 32, 34 s.), porque no hay nada que pase sin castigo, aun teniendo en cuenta el arrepentimiento del pueblo (*Ex.* 33). De este pecado hace mención San Esteban (*Act.* 7, 39 ss.), la I *Cor.* 10, 7, el *Salmo* 106 (105), 19-23.

Pero mucho más grave fué el pecado de Jeroboam al erigir dos becerros de oro en Dan y en Bétel, inmediatamente después de separarse de Judá las diez tribus del norte, con el fin de alejar a sus súbditos de Jerusalén y del Templo (I *Re.* 12-13). *Jeroboam* repite las mismas palabras de Arón al pueblo: «Ahí tienes a tu Dios, Israel, que te sacó de la tierra de Egipto» (I *Re.* 12, 28) al presentar los dos becerros. Su intención era únicamente el presentar un símbolo de Yavé; pero muy pronto se dió en el pueblo el caso de verdadera idolatría. En Samaria se

encuentra el nombre propio de Agaljau = Yavé es un becerro. ¡La figura convertida ya en Dios!

El toro es el símbolo cananeo de la divinidad: representa la fuerza y la fertilidad de Baal y al mismo Baal. Incluso Jehú, que destruyó los otros ídolos del culto de Baal, respetó los dos becerros de oro, cuyo culto, con su correspondiente sacerdocio, había llegado a adquirir prerrogativas de religión del estado (II *Re.* 10, 29). Contra ese culto lanzan sus amenazas Amós (5, 4 ss.; 21-24; 7, 4-17) y Oseas (6, 10; cf. 2, 13 ss.; 10, 1 s.; 5-8). [F. S.]

BIBL. — A. Pohl, *Historia populi Israel.* Roma 1933, p. 37 ss.; F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento,* Rovigo 1953, pp. 192 ss., 234 s.

BEELZEBUL. — v. *Baal.*

BELÉN. — (Hebr. Bēth-lehem «casa de pan» o mejor «casa del dios Lahamu», cf. acadio: bit-ilu-laham). Ciudad de la tribu de Judá, a 8 km al sur de Jerusalén, sobre dos colinas a 777 m. sobre el nivel del Mediterráneo y a 1.267 sobre el mar Muerto. Hácese mención de ella en las cartas de El-Amarna (290, 16 ed. J. A. Knudtzon) como de una ciudad de los contornos de Urusalim (Jerusalem). En la Biblia lleva el sobrenombre de Efrata por hallarse comprendida en una de las regiones habitadas por la parentela efratea, constituida por los tres hijos de Jur, hijo de Caleb (I *Par.* 2, 51-54; 4-4). Aunque algunos consideran la identificación de los dos términos como una glosa de *Gén.* 35, 19; 48, 7, la identificación es segura, como fundada en el contexto y en el paralelismo (*Rut.* 1, 1 s.; 4, 11 y *Mi.* 5, 2). Otra denominación más frecuente es la de «Belén de Judá» (*Jue.* 17, 7. 9; 19, 118; *Rut.* 1, 1-2; I *Sam.* 17, 12; *Mt.* 2, 1. 5. 6) para distinguirla de Belén de la tribu de Zabulón (*Jos.* 19, 15).

En Belén fué sepultada Raquel, esposa de Jacob (*Gén.* 35, 19; 48, 7); allí se desarrolló el suave idilio de Rut y Booz en el tiempo de los Jueces. De Belén era el joven levita que se instaló en las montañas de Efraím, en la casa de Mica, transformada en santuario para la imagen de plata de Yavé (*Jue.* 17, 1-13). También era de Belén la esposa del levita de Efraím, cuyo cadáver cortó el marido en pedazos después del suplicio de que fué objeto por parte de los habitantes de Gueba (*Jue.* 19). La fama de Belén en la antigüedad proviene del hecho de haber sido la patria de David (*Rut.* 4, 17-22); aquí nació y fué ungido por Samuel como rey (I *Sam.* 16, 1. 4; 17, 12. 15). Aunque fué ocupada por los filisteos, continuamente en guerrillas con David (II *Sam.* 23, 14 ss.; II *Par.* 11, 16 ss.), no estuvo mucho tiempo en poder de ellos. Aparece más adelante entre las ciudades fortificadas por Roboam (II *Par.* 11, 6) y entre las localidades repobladas después de la cautividad (*Esd.* 2, 21; *Neh.* 7, 26).

En Belén, reducida a una pequeña aldea, proféticamente contemplada como el más pequeño distrito palestinense (*Mi.* 5, 2 ss.), fué donde nació Jesucristo (*t.* 2, 1.5ss.; *Lc.* 2, 4. 15; *Jn.* 7, 42). La primitiva tradición cristiana muestra el lugar del nacimiento en una gruta situada al lado de la ciudad (*Protoevangelio de Santiago* 78, 5; Orígenes, *Contra Celso* I, 51). El emperador Constantino consagró de nuevo la cuna del Redentor, que había sido profanada por Adriano con la implantación del culto de Adonis-Tammuz (San Jerónimo, *Epist.* 58, 3; San Paulino, *Epist.* 31, 3), dejándola incluida en un santuario octogonal, anexo a una espléndida basílica de cinco naves con un atrio de cuatro pórticos (Eusebio, *De laudibus Constant.*, III, 41-43), construida en el 333 y explorada arqueológicamente en los años 1932-34. Después de la devastación samaritana del 525 desp. de J. C. el edificio fué retocado por el emperador Justiniano; sustituyó el edificio octogonal por una nave transversal cerrada con dos ábsides semicirculares, desplazó unos metros más hacia el oeste la fachada interna y añadió el nártex. Las decoraciones medievales de las paredes con mosaicos y de las columnas con pinturas, casi enteramente desaparecidas, más los posteriores retoques, rompieron la armonía primitiva de este sagrado lugar donde el Verbo divino se mostró como hombre entre los hombres. [A. R.]

BIBL. — F. M. Abel, *Géographie de la Palestine,* II, París 1938, p. 276; B. Bagatti, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme,* Gerusalemme 1952.

BELIAL. — En el Antiguo Testamento no es más que nombre común = sin (belî) utilidad (ja'al), litote por «maldad»; calificativo: «hijo de belial» = hombre nocivo; perverso (cf. *Dt.* 13, 14; 15, 9; I *Sam.* 1, 16; 2, 12; y en otras partes; F. Zorell, *Lexicon hebr.* s. v.). En los apócrifos (*Jubil., Hen., Testamento de los doce Patriarcas:* J. Bonsirven, *Le judaïsme palest.*, 1, París 1934, p. 244, nota 5), belial se convierte en un nombre del príncipe de los demonios, y tal vez del anticristo. En II *Cor.* 6, 15 *beliar* (pronunciación alejandrina, por *belial*) es Satanás (v. Jacono, *Le ep. di s. Paolo* [La Sacra Bibbia], Torino 1951, p. 462). [F. S.]

BIBL. — A. Romeo, en *Enc. Catt. It.*, II, col. 177 ss.; P. Jodon, en *Biblica,* 5 (1914) 178-83.

BENEDICTUS. — Es el cántico, en parte profético (L. 1, 68-79), que pronunció Zacarías el día en que circuncidaron a su hijo Juan, llamado más tarde el «Bautista» (*Mt.* 3, 1). El título del cántico responde a la primera palabra de la versión latina. Con razón se dice de él que es «la última profecía del Ant. Testamento y la primera del Nuevo».

Desde el tiempo de Orígenes (*Hom. X in Lc.*: PG 13, 1823) suele dividirse el *Benedictus* en dos partes netamente distintas. En la primera, que se refiere al Mesías (68-75), Zacarías loa a Dios por haber cumplido la promesa hecha a los antiguos padres enviando a la tierra el Salvador (cornu salutis = poderosa salvación), que llevaría a cabo la gran obra de libertar al pueblo del poder de sus enemigos y le pondría en condiciones de poder servirle en santidad y en justicia para siempre; en la segunda que se dirige a Juan (76-79), con una apóstrofe inspirada alusiva a las palabras del Ángel Gabriel (*Lc.* 1, 13, 17), Zacarías predice y ensalza la misión de su augusto hijo, la de ser el nuncio (precursor) del Mesías y la de preparar los caminos para recibir la salvación mesiánica.

En la primera no se deben pasar por alto tres verbos, empleados en pretérito: *visitó, hizo, erigió*, que pueden explicarse, o porque la Redención estaba prácticamente comenzada, en cuanto que la Encarnación se había ya realizado con el consentimiento de María (*Lc.* 1, 38), o porque en el griego del N. T., por influencias de las lenguas semíticas, los tiempos de los verbos no conservaban el mismo valor que tienen en el griego clásico. Podría ser también que se tratase de «pretéritos» llamados por los exegetas «perfectos proféticos». La Vulgata tiene también un pretérito en el *visitó* del v. 78 (2.ª parte), que el griego trae en futuro (*visitará*), según los más autorizados críticos y en los mejores códices; y ésta es la forma que se retiene. Luego se subraya el v. 79 que, refiriéndose a *Is.* 9, 2, pone en claro el universalismo de la obra mesiánica que beneficiará, sí, a los judíos en cumplimiento del Juramento hecho a Abraham (73-75), pero se extenderá también a los paganos sepultados en las tinieblas de la idolatría y por ello expuestos a la muerte eterna (*Ef.* 2, 3. 11 ss.).

Como en otras circunstancias análogas, también al tratarse de nuestro cántico ha intentado la crítica «independiente» sembrar el descrédito sobre su autenticidad, ora afirmando que se trata de un «salmo judiocristiano, reconstruido por el Evangelista y atribuido a Zacarías» (Holtzmann, Loisy), ora sosteniendo que «es un residuo de la himnología de la Iglesia primitiva (Harnack). Se han notado también algunas semejanzas con la plegaria judaica llamada *Shemoneh ʿeśreh* (= dieciocho [bendiciones]).

La semejanza con los Salmos hebreos y con la plegaria judaica citada no debe extrañarnos si se reflexiona sobre el hecho de que el autor del *Benedictus* es también un hebreo, y sacerdote por añadidura (*Lc.* 1, 5), que tan familiarizado está con los Salmos, los Profetas y todas las fórmulas litúrgicas del Templo, que al querer componer (no necesariamente improvisar) un cántico, siente, como por instinto, que los textos sagrados y litúrgicos afluyen abundantes a sus labios para dar forma a los sentimientos del alma. Según ha advertido el P. Lagrange, la alta antigüedad del *Benedictus* puede deducirse incluso del modo de tratarse en él al Mesías. Uno que, por ejemplo, hubiese escrito después de la Resurrección, y sobre todo después de la difusión del cristianismo, difícilmente habría resistido a la tentación de sacar a relucir la divinidad, la obra redentora, el sacrificio de Jesús, como fácilmente se echa de ver en los discursos de los *Actos* y en las Epístolas de San Pablo. [B. P.]

BIBL. — I. Pirot, *Benedictus*, en *DBs*, 1, 956-62; L. C. Fillion, *Vita di N. S. G. C.*, trad. ital., I. Turino-Roma 1934, pp. 482 s. 486; M. J. Lagrange, *Ev. sel. St. Lc.*, París 1927, pp. 58-63; F. Cabrol, *Cantiques évangéliques*, en *DACL*, II, col. 1994 ss.; † J. Pérez Carmona, *El Benedictus en la nueva traducción latina*, en *CB* (1945) 14.

BENJAMÍN. — Último hijo de Jacob, que cambió por Benjamín, «hijo de la diestra», auspicio de felicidad (diestra = prosperidad), el nombre de *Ben-ʿoni* «hijo de mi dolor» que le impuso Raquel moribunda al darle a luz (*Gén.* 35, 16 ss.). Fué el predilecto, especialmente después de la suerte que corrió *José* (cf. *Gén.* 42-45).

Por lo que se refiere al número y al nombre de los descendientes de Benjamín, cf. *Gén.* 46, 21; *Núm.* 26, 38 ss.; I *Par.* 7, 6-11; 8, 1-5. Las divergencias que se comprueban entre los pasajes citados y entre el texto masorético y la versión de los Setenta provienen de la diferencia de fuentes de donde son tomadas estas listas genealógicas, y también de errores de los copistas, tan frecuentes en la transcripción de los nombres propios, e incluso de la confusión entre hijos y nietos, por la inversión de los nombres de algunos de ellos. Además se admite generalmente que la lista genealógica de I *Par.* 7 propone la situación de la familia de Benjamín en una época más reciente que lo que representan las otras listas (A. Clamer). Poco después de la salida de Egipto, la tribu de Benjamín contaba con 35.000 miembros; en las llanuras de Moab, unos 38 años después, con

43.000 (*Núm.* 1, 36; 26, 41). Es la más pequeña de las doce tribus, por lo que en *Núm.* 2, 18-24 se la asocia, para la guerra, con Efraím y Manasés.

En Canán le tocó en suerte el territorio sito entre Efraím, al norte, Judá al sur, y entre Dan y el Jordán. Es una región montañosa, a propósito para la defensa. Tiene llanuras fertilísimas, entre las cuales es célebre la de Jericó. Sus principales ciudades fueron: Bétel, Gabaón, Jericó y sobre todo Jerusalén (*Jos.* 18, 11-28). En la bendición de Jacob se caracteriza por su ardor belicoso, por el que se la equipara a un lobo rapaz (*Gén.* 49, 27).

A causa de un acto brutal perpetrado por un habitante de Gueba contra la esposa de un levita, las tribus de Israel atacaron a la de Benjamín, que se había hecho solidaria con el culpable, y la diezmaron. Los seiscientos benjaminitas que se salvaron lograron restablecer la tribu mediante matrimonios realizados en Jabes con cuatrocientas jóvenes reservadas de la matanza, y en Silo con doscientas que fueron raptadas durante una solemnidad (*Jue.* 19-20). Así en tiempo de Samuel había ya recobrado su antiguo poderío. Aod, que libertó a Jericó de la opresión de Moab, era benjaminita. Benjamín toma parte en la batalla decisiva contra los cananeos del norte (*Jue.* 5, 14); da a Israel el primer rey, Saúl (I *Sam.* 9-10), y se alza contra los filisteos; sostiene a Isboset, hijo de Saúl, contra David, pero al fin tiene que ceder la primacía a la tribu de Judá (II *Sam.* 2-5). Al darse la escisión del reino permanece casi toda unida a Judá y a la dinastía de David (I *Re.* 12, 20-23; II *Par.* 15, 9 ss.), y acabarán por identificarse sus vicisitudes, si bien conservando Benjamín su propia individualidad (cf. *Esd.* 2; *Neh.* 3, 11; *Flp.* 3, 5).

En las cartas de Mari (y en los textos de Ras Shamra: De Langhe, II, 283, 299) se recuerda a los Benê-ja-mi-na y a los Benê-si-im-ma-al juntamente con los Habiru, Rabbu, en tiempo de los reyes Zimrilim y Hammurabi. Esos Benê-si-im-ma-al son los habitantes del reino de Sam'al, al norte, los Benê-ja-mi-na son «los hijos del sur» (a la derecha mirando al sol) en oposición a los precedentes. Éstos no tienen nada que ver con los benjaminitas de la Biblia. [F. S.]

BIBL. — L. Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu*, I, París 1921, pp. 111-116.133 ss.; II, 1930, pp. 145-48.152 ss.; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, 2.ª ed., Ibid. 1938, pp. 53 s. 80-83; A. Pohl, en *Biblica*, 20 (1939), 200; A. Clamer, *Nombres* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 2), París 1940, p. 414 s.

BERENICE. — v. *Herodes* (familia de).

BERIT. — v. *Alianza*.

BERNABÉ. — Figura de primer rango en la Iglesia primitiva, levita oriundo de Chipre. Habiendo vendido su hacienda y entregado su importe a los Apóstoles, se asoció a ellos en la obra de la evangelización. Entonces se le cambió el nombre de *José* por el nuevo apelativo, tal vez teniendo en cuenta sus eminentes dotes de consejero (*Act.* 4, 36 s.). Tuvo el mérito de abrir las puertas de la Iglesia a Saulo cuando regresaba de Damasco, presentándolo a los Apóstoles todavía recelosos (*ibid.* 9, 27).

Enviado a Antioquía, donde halló un campo de abundante mies, se fué a Tarso para sacar de allí al neo-converso Saulo. Trabajan juntos durante un año, y son tantas las conversiones conseguidas, que llamaron la atención del gran mundo, en cuyo seno «por primera vez» se llamó *Cristianos* a los que creían en Jesús (*ibid.* 11, 19-26). Elegidos por el Espíritu Santo para llevar el Evangelio a las gentes (13, 2), iniciaron su misión en Chipre, de donde pasaron a Panfilia, Frigia y Licaonia; en Listra estuvieron encarcelados durante dos días (14, 10), y de aquí volvieron sobre sus pasos hasta Antioquía, pasando por Derbe, para dar cuenta a sus hermanos de lo sucedido (14, 25 s.).

Bernabé intervino con Pablo en el Concilio de Jerusalén, de donde regresaron con Judas y Sila, portadores del decreto resolutivo (15, 22). Estando a punto de comenzar un nuevo viaje apostólico, como no lograron ponerse de acuerdo acerca de la conveniencia o no conveniencia de llevarse a Juan Marcos como compañero, se separaron; y Bernabé tomando consigo a su primo Marcos se fué a Chipre, donde le deja el relato (15, 39).

Bernabé y Pablo mantuvieron siempre buenas relaciones, según se desprende de algunas referencias de Pablo (I *Cor.* 9, 6; *Gál.* 2, 1). Parece ser que murió hacia el año 70, probablemente mártir. La liturgia celebra su fiesta el 11 de junio. [N. C.]

BIBL. — J. Renié, *Actes des Apôtres* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 11), París 1949, pp. 88 s. 168 s. 181 s. 199.202.211.217.222; * I. M.ª Bover, *San Bernabé, clave de la solución del problema sinóptico*, en *EstB*, III (1944) 1.

BETANIA. Βηθανία, quizás = Beth-Ananía (Abel y W. F. Albrigth). — Aldea distante de Jerusalén poco menos de 3 km. al este (cf. *Mc.* 11, 1; *Lc.* 19, 29; *Jn.* 11, 18); lugar de alivio y de paz para N. S. Jesucristo durante su vida pública (*Mt.* 21, 27; *Mc.* 11, 11). Allí, en casa de Simón el leproso, fué donde tuvo lugar la célebre unción de Jesús por parte de María,

hermana de Lázaro (*Jn.* 12, 1-8; *Mt.* 26,6-13; *Mc.* 14, 6-9). Allí vivían Lázaro y sus hermanas Marta y María que tantas veces tuvieron a Jesús por huésped (*Lc.* 10, 38-42; *Jn.* 11). Allí resucitó Jesús a Lázaro (*Jn.* 11). De ahí el haberse construido el santuario de Lázaro (destruido en el s. XVI) y la actual denominación árabe que lleva la aldea: el-ᶜAzaije. Hubo también otra iglesia dedicada a Marta y María, y actualmente en el lugar en que se supone ocurrido el coloquio habido entre Jesús y María (*Jn.* 11, 28-36) se yergue una iglesia griega. En el camino de Jerusalén a Betania se dió el caso de la maldición de la higuera (*Mc.* 11, 12 ss.; *Lc.* 13, 6-9) y la ascensión de Jesús a los cielos (*Lc.* 49, 50).

Sólo *Jn.* habla de otra Betania situada al otro lado del Jordán, donde bautizaba el Bautista (1, 21) y recibió los enviados de Jerusalén (1, 19-27). Al no poder identificar esta localidad, Orígenes (h. 215) cambió Betania en «Bethabara» (a lo que él da la interpretación de «casa de la preparación», cf. *Jue.* 7, 24). Pero ya el mismo Orígenes reconocía que, basados en los códices griegos, no hay duda de que la verdadera lección es Betania. Lo incierto es el lugar donde estaba situada. Créese que junto a la confluencia del wadi Nimrim, algo al norte del moderno puente Alenby, casi frente a Jericó. Hallándose en las cercanías de un vado, tal vez Betania equivalga a *casa de la nave* (hebr. ᶜ*onijjah*). [L. M.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, París 1938, II, pp. 266.264 s.; G. E. WRIGHT y F. V. FILSON, *Westminster historical Atlas to the Bible*, London 1947, p. 85; A. G. BARROIS, en DBS, I, col. 968 ss.

BÉTEL. — La antigua Luz (*Gén.* 28, 19) de los cananeos, Bétel (= «casa de El» o «casa de Dios») fué muy estimada de los hebreos por el recuerdo de Abraham (*Gén.* 12, 8; 13, 3) y de Jacob (*ibid.* 28: la célebre visión de la escalera entre el cielo y la tierra; 31, 13; 35, 15). Fué conquistada con astucia por las tribus de Efraím-Manasés (*Jue.* 1, 22) y perteneció a Efraím (*Jos.* 16, 1; 18, 12). Es posible que durante algún tiempo estuviera instalada en ella el arca (*Jue.* 20, 27). Jeroboam I explotó la devoción de Israel por Bétel erigiendo en ella el becerro y convirtiéndola en el más célebre contraaltar del templo de Jerusalén (I *Re.* 12, 29 ss.). En los tiempos de Elías y de Eliseo florece en Bétel una «escuela de profetas (II *Re.* 2). Jehú hizo de Bétel el centro del culto nacional: «santuario del rey» (*Am.* 7), que acabó en la idolatría. Amós y Oseas condenan ese culto y aplican a Bétel el injurioso nombre de Bethawen «casa de nada» (*Am.* 5, 5; *Os.* 4, 15; 5, 8; 10, 5). Después de la ruina del reino septentrional (722 a. de J. C.) pertenecerá a Judea (*Esd.* 2, 28; *Neh.* 7, 22). En los papiros de Elefantina Bétel figura en nombres de falsas divinidades ('asim-bēth-'l, 'anath-bēth'el), en los que significa lo mismo que El, como más tarde decir «cielo» equivale a decir Dios (cf. «reino de los cielos» = «reino de Dios»).

Bétel es la actual Beitin, 19 km. al norte de Jerusalén. Las excavaciones americanas de 1928 y 1934 han demostrado que existía ya en el s. XXI cerámica y construcción del Bronce II (2000-1600), y una ciudad del Bronce III (1600-1200). Los restos de un gran incendio (s. XIII) serían indicios de la conquista judaica (Vincent, en *RB*, 1935, p. 601, y 1937, pp. 262-65). Pero *Jue.* 1, 22-26 sólo habla de la conquista de Bétel, no de incendio y destrucción. De lo que quedan señales evidentes es de la destrucción del 587 a. de J. C. por parte de los caldeos, y de la reconstrucción en el período persa. En el 160 a. de J. C. Báquides fortificó a Bétel para vigilar a la Judea (I *Mac.* 9, 50). [F. S.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, 2.ª ed., París 1938, p. 260 s.; L. HEINREQUIN, en DBS, (*Poutlles*), II, col. 375 ss.; A. NEHER, *Amos*, París 1950, pp. 20-33, 196 ss. 219 s.

BETESDA. — Es el nombre probable, hebreo o arameo, con que el Evangelio designa la piscina de Jerusalén junto a la cual curó Jesús al paralítico enfermo desde hacía treinta y ocho años (*Jn.* 5, 2-9).

En los manuscritos griegos este nombre presenta diversas formas que pueden reducirse a tres: 1) Βηθεσδά = «casa de la misericordia» (así la mayor parte de los códices griegos, entre los cuales los del s. V [AC], Zahn, Vogels, Merk); 2) Βηθσαιδά = «casa de la pesca» (así algunos códices griegos, entre los cuales B del s. IV, muchos manuscritos coptos, Vulgata, pero todos los críticos rechazan esta forma como improbable); 3) Βηζαδα o Βηθζαδα o Βεζεθα = «casa nueva» o «casa del olivo» o «hendidura» (así algunos códices, entre los cuales S del s. IV, códices de la antigua latina, Tischendorf, Nestle, Dalman, Lagrange).

En la Vulgata antepónese la palabra «probática» a «piscina»; pero en el texto original griego antes de προβατικῇ (= de las ovejas) se sobreentiende πυλῇ (= puerta). He aquí su traducción exacta: *Hay en Jerusalén, junto a la* (puerta) *de las ovejas, una piscina*, etc. La puerta de las ovejas o del rebaño es conocida de *Neh.* 2, 1. 31; 12, 38, y era así denominada porque por ella pasaban las ovejas (= πρόβατα) que iban a ser inmoladas.

Muy probablemente esta piscina, que estaba por el lado nordeste del Templo, es la misma de la época romana cuyas excavaciones, comenzadas en 1871, han revelado una construcción rectangular de 120×60 m., de una profundidad de unos 7 u 8 metros. Una pared transversal la dividía en dos estanques cuadrados, datos que confirman la exactitud de las referencias evangélicas (de cinco pórticos), y que ponen en ridículo a A. Loisy, cuando tiene la ocurrencia de afirmar que la noticia «imaginaria» de los cinco pórticos (¡que representarían a los cinco libros del Pentateuco!) sería una «preciosa» confirmación del carácter alegórico del cuarto Evangelio. [B. P.]

BIBL. — J. M. Bover, *El nombre de la Piscina*, en *EstB.* 3 (1931), 192-198; L. Heidet, *Bethsaïde (Piscine de)*, en *DB*, 1/2 col. 1723-32; C. Pronomus, *B. zur Zeit Jesu*, en *Theol. Quartalschrift* (1933) 181-207; G. M. Perrella, *I luoghi santi*, Piacenza 1936, II, 145-49.

BETSAIDA (de Galilea). — (Arameo: «casa de la pesca»). Localidad de Galilea, patria de Pedro, Andrés y Felipe (*Jn.* 1, 44; 12, 21). En sus cercanías realizó Jesucristo la primera multiplicación de los panes (*Lc.* 9, 10). Durante mucho tiempo se estuvo sosteniendo que sólo existió una Betsaida, identificable con la Betsaida Julias, situada en la orilla oriental del lago de Genesaret, al este de la desembocadura del Jordán superior (Fl. Josefo, *Ant.* XVIII, 9, 1; 4, 6), también en Galilea (*Jn.* 12, 21; Tolomeo, *Geogr.* V, 15, 3). Andando los tiempos (s. XII-XV) los peregrinos bizantinos, recelosos de aventurarse por las inseguras riberas orientales, llegaron a localizar la Betsaida del Evangelio en la orilla occidental del Lago. Hacia el final del s. XVI se comenzó a sostener la existencia de dos Betsaidas evangélicas: una oriental (*Lc.* 9, 10; *Mc.* 8, 22), correspondiente a la Betsaida Julias, y otra occidental (*Mc.* 6, 45, 53, etc.), en la llanura de Genesaret, en la ensenada lacustre existente entre Han Minyah y Tabgah. El argumento principal en favor de una Betsaida occidental era *Mc.* 6, 45.53, que parece dar lugar a una oposición entre la orilla oriental en que se hallaban Cristo y los Apóstoles y la orilla occidental a la que se dirigían (εἰς τὸ πέραν πρὸς Β.). Mas la posibilidad de otras interpretaciones del texto de *Mc.* (τὸ πέραν puede referirse a la Betsaida oriental, no diametralmente opuesta sino unibles por la duplicidad de ensenadas, puesto que πρὸς puede corresponder a πρό ἀντί: contra, enfrente de): la falta de testimonios antiguos históricoarqueológicos en favor de una Betsaida occidental: la omisión de la lección en varios códices (W, 1, P 45, Siro-sin.) están decididamente a favor de una sola Betsaida oriental, identificada con Hirber el Arag al Sur de et-Tel. [A. R.]

BIBL. — F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, p. 279 s.; G. M. Perrella, *Il problema di B.*, en *SC*, 62 (1934) 656 ss.; L. Vaganay, *Essai de critique textuelle*, en *RB*, 49 (1940) 5-32.

BEZA (códice de). — v. *Textos bíblicos.*

BIBLIA. — El conjunto de los libros sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento. Tal es el significado que en las lenguas modernas se ha tomado del vocablo Biblia, que no es más que la adaptación del término latino *Biblia* (simple transcripción del griego Βιβλία, plural neutro de βιβλίον = el libro, por excelencia), que en época más avanzada llegó a ser considerado como sustantivo femenino. El vocablo se lee ya en la misma Biblia (I *Mac.* 12, 9; II *Mac.* 8, 23), y corresponde al hebreo *hassefārîm* (*Dan.* 9, 2; *Sa.* 40, 8). El Nuevo Testamento, para indicar los libros del Antiguo emplea la voz «escritura» (γραφή) unas veces en singular (*Jn.* 10, 35; *Rom.* 4, 2), otras en plural (*Mt.* 21, 42; *Lc.* 24, 27; *Jn.* 5, 39, etc.) añadiendo con frecuencia el adjetivo «sagrada» (γραφαὶ ἅγιαι: *Rom.* 1, 2). Hállase también la expresión «sagradas letras» (II *Tim.* 3, 15) o también el término «Ley» (ὁ νόμος: I *Cor.* 14, 21), con la que ordinariamente sólo se designa una sección de la colección.

Esas denominaciones se leen igualmente en Filón y en Flavio Josefo, y, por tanto, también en los Padres, quienes se complacen en cambiar a veces el adjetivo. Tertuliano, con su mentalidad jurídica, prefiere el término «instrumentum» = documento, mientras que en Agustín, y luego en los Escolásticos, aparece el término análogo de «auctoritas = autoridad».

Con la expresión *Antiguo Testamento* y *Nuevo Testamento* se indica una división clara y completa de los libros. Los dos adjetivos sirven para especificar si un libro determinado fué compuesto antes o después de Jesucristo. En cambio, el sustantivo es la traducción poco feliz del hebreo *berîth* (gr. διαθήκη), que propiamente significa «Pacto» o «Alianza» (v.). Pero la traducción griega (διαθήκη en vez de συνθήκη) y la latina (*testamentum* en vez de *foedus*) sugieren una referencia a la muerte (*Gál.* 3, 15; *Hebr.* 9, 16), y tal idea está bien aplicada a los libros del Nuevo Testamento, que contienen la religión nueva sancionada con la *muerte* de Cristo. Prácticamente ahora se intenta significar con este término el carácter especial de los libros sagrados, que tienen a Dios

por autor, y por ende una autoridad sobrehumana.

Por supuesto, los hebreos sólo consideran como sagrados los libros del Antiguo Testamento, y éstos en número inferior al admitido por los católicos (v. *Canon bíblico*).

En el Antiguo Testamento se enumeran 44, o bien 47 libros, según se comprendan o no bajo un solo denominativo los libros de *Jeremías, Lamentaciones, Baruc* y *Epístola de Jeremías*. Son los siguientes: *Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut*, I y II de *Samuel*, I y II de los *Reyes* (o también los cuatro libros de los *Reyes*), I y II de los *Paralipómenos* (o *Crónicas*), I y II de *Esdras* (o *Esdras y Nehemías*), *Tobías, Judit, Ester*, I y II de los *Macabeos, Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico, Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruc* (con la *Epístola de Jeremías*), *Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías*. Los veintiún primeros (desde *Génesis* hasta II de los *Macabeos*) constituyen los libros históricos; los siete siguientes (desde *Job* hasta *Eclesiástico*), los libros didácticos o sapienciales; los restantes son llamados *libros proféticos*. Tal división tiene en cuenta el argumento principal; pero no se toma en sentido riguroso, puesto que no es raro que en un mismo libro aparezcan relatos históricos al lado de fragmentos proféticos o didácticos. La otra división, mucho más rara aún, de libros en *prosa* y *poéticos*, en sentido riguroso no es aplicable más que a algunos escritos, porque ambas formas literarias se hallan frecuentemente entremezcladas.

En la Biblia hebrea o masorética, ultra de que los libros tienen otra disposición, faltan siete de ellos, los llamados *deuterocanónicos* (v. *Canon*).

El Nuevo Testamento contiene 27 libros, que son los cuatro Evangelios de *Mateo, Marcos, Lucas, Juan*, los *Actos de los Apóstoles*, las epístolas de San Pablo a los *Romanos*, I y II a los *Corintios*, a los *Gálatas*, a los *Efesios*, a los *Filipenses*, a los *Colosenses*, a *Filemón*, I y II a los *Tesalonicenses*, I y II a *Timoteo*, a *Tito*, a los *Hebreos*, I y II de *Pedro*, de *Santiago*, I, II y III de *Juan*, de *Judas* y el *Apocalipsis*. Por mantener la división común del Antiguo Testamento, llámanse libros *históricos* los cinco primeros, *didácticos* las 21 epístolas y *profético* el último.

Por razón de comodidad, ya los hebreos excogitaron varias divisiones de los libros en breves fragmentos. Después de varias tentativas entre los cristianos (cuyos resultados fueron adoptados también en las ediciones hebreas), prevaleció el sistema de la división en capítulos, establecido por el cardenal inglés Langton (s. XII), y en versículos, señalados por vez primera en el Antiguo Testamento por Sante Pagnini, y en el Nuevo por Roberto Estienne (s. XVI). Trátase de pura comodidad práctica que no debe tener atado a un exegeta, ya que son frecuentes los casos en que la numeración está en contradicción con una división lógica.

Ediciones. — Dada su importancia única por su carácter sagrado, ha sido el libro más estudiado y difundido. Hasta la invención de la imprenta se difundió en millares y millares de manuscritos, tanto en el texto original (v. *Textos bíblicos*) como en las antiguas versiones (v. *Armenias, Coptas, Etiopes, Latinas*, etc.). Aquí sólo nos referimos a las ediciones principales de los textos originales.

Ya en 1477 (en Bolonia o en Narbona) fué impreso el Salterio en hebreo, con el comentario de David Kimchi; poco después salió en Bolonia, en 1482, el Pentateuco juntamente con la paráfrasis aramea, llamada Targum Onkelos, y con el comentario de Rabí Salomón Jarchí (más conocido con la sigla *Rasi*). En 1488 tenemos ya la Biblia entera publicada en Soncino por Abraham Chajjim, a la que siguieron inmediatamente varias reimpresiones. En Venecia salía en 1516 la *Grande Biblia rabbínica* por iniciativa de Félix de Prado, hebreo convertido, en la famosa tipografía Bamberg. El mismo texto, revisado por Rabí Jacob ben Chajjim en 1525, constituyó el prototipo para las numerosísimas ediciones que fueron siguiéndose: es conocido el *textus receptus*.

En el s. XVIII comenzaron a aparecer las primeras ediciones críticas, basadas en una confrontación más amplia de los manuscritos. En 1753 S. C. F. Houbigant publicó en cuatro volúmenes el texto hebreo ordinario con numerosas notas críticas. Luego viene la edición de B. Kennicott (2 vols.; Oxford 1778, 1780), que en sus notas incluyó variantes seleccionadas, no siempre con igual acierto, de 615 manuscritos y de 52 ediciones. Más diligente resultó el trabajo de Gian Bernardo de Rossi en su publicación de *Variæ editiones Veteris Testamenti* (París 1784-88), a lo que añadió *Scholia critica in V. T. seu Supplementum* (ibid. 1798).

Entre las numerosas ediciones más recientes recordaremos la de S. Baer-F. J. Delitzsch (Leipzig 1869-92). P. Haupt fué iniciador de una obra colectiva conocida con el título de

The polycrome Bible (Leipzig 1893 ss.) o también «B. Arcobaleno», porque mediante el empleo de diversos colores intentaba poner inmediatamente ante la vista las diferentes fuentes, según el sistema wellhauseniano. Ch. D. Ginsburg, después de un diligente trabajo preparatorio, inició una edición crítica del texto de Jacob ben Chajjim con numerosas notas: consta de 4 volúmenes (Londres 1908-26) y fué terminada por Kilgour. R. Kittel promovió una edición de formato manual, *Biblia hebraica*, Leipzig 1905 s., en la que colaboraron varios autores, los cuales para sus breves notas se sirvieron de un modo especial de la obra de De Rossi. En la tercera edición (Stuttgart 1929-37), dirigida por P. Kahle, el *textus receptus* de Ben Chajjim fué sustituido por otro más antiguo, el de la recensión de Ben Aŝer († 940).

Son mucho más numerosas las ediciones del Nuevo Testamento griego, de las cuales han llegado a contarse hasta 584 solamente en los años de 1514 a 1870.

El N. T. se imprimió por primera vez en la *Políglota* de Alcalá (1514) con la ayuda de buenos manuscritos, pero no se publicó hasta 1522. Por eso la edición considerada como *editio princeps* es la de Erasmo de Rotterdam (Basilea 1516), que en realidad es una reproducción de la de Luciano tal como se había difundido en los códices llamados bizantinos, y hasta se da el caso de que por faltar algunos fragmentos del *Apocalipsis* en algunos códices mutilados del s. XIII, Erasmo recurrió a traducirlos del latín de la Vulgata. La quinta edición (1535), cuyo texto fué revisado teniendo en cuenta el de Alcalá, quedó como prototipo de todas las demás ediciones, y por eso se le llamó el *textus receptus*, que fué divulgado — con ligeras variantes — de un modo especial por Roberto Estienne y por Teodoro Beza (Ginebra 1565 ss.). Los hermanos Bonaventura y Abraham Elzevir (Leyden, 1624) prepararon un texto con el intento de que fuese como una transacción entre el de Roberto Estienne y el de Beza. En su segunda edición (1633) se glorían de haber dado por fin un texto admitido *(textus receptus)* por todos. Tal es el origen de esa expresión que servirá para distinguir el texto del N. T. en curso hasta comienzos del siglo pasado.

Presto se advirtió su imperfección crítica y se prepararon nuevas ediciones, si bien continuaba imprimiéndose en ellas el texto de Roberto Estienne o el de la edición de Leyden, contentándose con acompañarlo de abundancia de notas con las variantes dadas a conocer desde J. Mill (Oxford 1707) hasta M. Scholz (Leipzig 1830).

C. Lachmann (Berlín 1831), siguiendo un deseo expresado ya antes por R. Bentley (1717), rompe definitivamente con el *textus receptus* y lo sustituye por otro que es reconstruído conforme a sanos principios críticos basándose en los códices más antiguos. Siguiéronle S. Tregelles (Londres 1857-79), B. F. Westcott-J. H. Hort (ibid. 1881), B. Weiss (Berlín 1892). Todos éstos perfeccionaron de un modo especial la obra comenzada por Wettstein, es decir, la catalogación y el examen de cada uno de los manuscritos, agrupándolos por familias y juzgándolos según su respectivo valor intrínseco.

Resultó un tanto revolucionaria la labor de C. Tischendorf, que publicó no menos de 24 ediciones del N. T. La última, llamada *octava maior* (2 vols.: Leipzig 1869-72), aventaja a todas las otras por la abundancia de variantes y por la importancia que en ella se da al códice Sinaítico, descubierto por el mismo Tischendorf en 1844. Su obra ejerció no poca influencia en la ya citada de Tregelles y Westcott-Hort.

Ediciones manuales o escolares recientes: J. H. Vogels (Düsseldorf 1920; 2.ª ed. 1922); la óptima de A. Merk (Roma 1933; 6.ª ed. ibid. 1948); la de J. Bover (Madrid 1943; 2.ª ed. 1950). Alcanzó gran difusión la del protestante Eberardo Nestle (Stuttgart 1898; de la 7.ª edición y bajo la dirección de Erwin, su hijo). Tiene por base la de Tischendorf, la de Westcott-Hort y la de B. Weiss, siguiendo el principio de «dos contra uno».

Ahora en Inglaterra se intenta reproducir el texto de Westcott-Hort con un nuevo aparato crítico, tomado especialmente de Tischendorf. De la obra que lleva por título: *Novum Testamentum graece secundum textum Westcott-Hortianum* sólo ha salido hasta ahora el evangelio de San Marcos, patrocinado por S. C. E. Legg (Oxford 1935). En cambio, en Alemania se discutió la idea de reimprimir el texto de Wettstein con un nuevo aparato crítico (cf. B. von Dobschütz, *Der Plan eines neuen Wettstein*, en *ZntW*, 21 [1922] 146-48), por iniciativa de la *Society for promoting Christian Knowledge*.

Políglotas. — Como lo indica el vocablo griego, llámanse así las ediciones de la Biblia que contienen en columnas paralelas el texto original y algunas versiones.

En la antigüedad las Hexaplas de Orígenes satisfacían parcialmente el deseo de cotejar los diferentes textos. También en la edad media hubo tentativas, y poco después de inventada la imprenta el dominico Agustín Giustiniani publicó un *Psalterium octaplum* (Génova 1516)

en el que se presentan en columnas paralelas el texto hebreo, su versión literal, la Vulgata, los Setenta, el árabe, el Targum y su versión, y anotaciones.

La primera políglota completa se debe al cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, impresa en Alcalá en 1513-1517, llamada *Complutense*, por el nombre latino de la ciudad, *Complutum*. Contiene en seis volúmenes el Nuevo Testamento en griego y en latín (Vulgata); el Antiguo Testamento hebreo, en la traducción Vulgata y de los Setenta con versión latina; en el Pentateuco se añade el Targum Onkelos con su traducción latina. Contiene además un vocabulario hebraico (y aramaico)-latino, otro greco-latino, una gramática hebraica y varios tratados. De esta obra, muy apreciada por su erudición, sólo se imprimieron 600 ejemplares que se vendían a 50.000 escudos.

La segunda políglota es la *Antuerpiense*, así llamada por haberse impreso en Amberes, conocida también con el título de *Regia* por haber sido patrocinada por Felipe II. Fué dirigida por Arias Montano, Andrés Maseo, Lucas de Brujas y otros (Amberes 1569-1572). Contiene en ocho volúmenes todos los textos de la Complutense referentes al Antiguo Testamento más los *Targumin* con su versión latina, no sólo en el Pentateuco sino en casi todos los libros. Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, tiene además la versión siríaca (a excepción de la II de *Pedro*, II y III de *Juan*, *Judas* y *Apocalipsis*) en caracteres hebraicos y siríacos con la versión latina. El vol. VI tiene la versión literal de Sante Pagnini (A. T.) y de Arias Montano (N. T.); el VI, varios tratados, y el VIII, gramáticas y vocabularios (griego, siríaco y hebraico).

La tercera políglota, la más suntuosa de todas, salió a la luz pública en París (1629-45) a expensas del abogado Le Lay. La prepararon los maronitas Gabriel Sionita y Abraham Equelense bajo la dirección de Juan Morin. En diez volúmenes reproduce el texto de la de Amberes con la traducción siríaca íntegra del N. T., sin transcribirla en caracteres hebraicos, en vez de la cual pone la versión árabe con su traducción latina. En los volúmenes VII-X están contenidos el Pentateuco samaritano, la versión siríaca, comprendidos en ella *Baruc*, I y II de los *Macabeos*, y la arábiga con sus versiones latinas de los libros protocanónicos. Mas esta obra es más apreciada por su lujo tipográfico que por su valor científico.

En este sentido la políglota más cotizada es la de Londres o Waltoniana (Londres 1653-57), así llamada por el nombre de su autor el obispo anglicano B. Walton. En seis volúmenes se encuentra cuanto hay en la *políglota de París*, más el Pentateuco y los Evangelios persas (con su traducción latina), la versión siríaca, incluso la de todos los deuterocanónicos, el Targum de Jonatán y el de los «Fragmentos». Para los Setenta y la Vulgata se utilizan las ediciones Sixtina y Clementina. En el vol. VI se ofrece un precioso aparato crítico con la versión latina *prejeronimiana*. Forman como un complemento los dos volúmenes que contienen el Vocabulario en siete lenguas (hebraica, siríaca, samaritana, etíope, árabe, persa) de E. Castle, que aún hoy conserva todo su valor, lo mismo que los *Prolegomena* de Walton en el volumen I.

A estas cuatro poliglotas, llamadas *mayores*, pueden añadirse otras cuatro, más modestas por su volumen, pero también más *prácticas*. S. Bagter (Londres 1831) publicó en dos volúmenes los textos originales con las principales versiones antiguas (Pentateuco samaritano, Setenta, Vulgata, versión siríaca) y modernas (alemana de Lutero, italiana de Diodati, «Authorized Version» inglesa, la francesa de Ostervald, la española de F. Scio de S. Miguel). La poliglota de R. Stier y K. G. W. Theile (Bielefeld 1847-55; 5.ª ed. 1840-94) contiene en cinco volúmenes los textos originales, los Setenta según el códice Alejandrino, la Vulgata y la versión alemana de Lutero con las variantes de otras versiones. En Londres (1891) imprimió E. De Levante en tres volúmenes la Biblia en tres lenguas (del A. T.: texto hebreo, Setenta, Vulgata; del N. T.: texto griego, versión siríaca y Vulgata); por eso se la llama también *Biblia Trigiotta*. Llámase en cambio *Tetraglotta* la Biblia editada por el católico F. Vigouroux en cuatro lenguas (París 1898-1909), que en ocho volúmenes nos ofrece el texto hebreo, los Setenta, la Vulgata y la versión francesa de Juan Bautista Glaire, aparte muchas notas e introducciones.

Versiones modernas. — Algunas literaturas modernas tienen sus primeros ensayos con traducciones bíblicas, que a veces, por razón de su valor artístico, ejercieron un influjo notable sobre la lengua. Aquí vamos a limitarnos a mencionar las principales versiones europeas.

Versiones italianas. — Falta en italiano una traducción clásica de la Biblia. Los primeros intentos de traducciones parciales, realizados, naturalmente, sobre el texto de la Vulgata, se remontan al s. XIII. Generalmente son en toscano, pero también los hubo en otros dialectos, como el veneciano.

En el s. XIV se inició un movimiento que se

ocupó de coleccionar y poner al día esas versiones, hasta que se hicieron otras nuevas. Entre las traducciones que mayor difusión y fama han alcanzado mencionaremos la de los *Actos de los Apóstoles*, atribuída al dominico Domingo Cavalca, y la Biblia que fué propiedad de Francisco Redi y que hoy se conserva incompleta *(Génesis-Salmos)* en un manuscrito de la *Laurenziana* de Florencia.

Con la invención de la imprenta aparecen dos Biblias completas en lengua vulgar. La primera fué impresa por el alemán Vendelino de Spira en Venecia (1471) con el título de *Bibbia dignamente vulgarizzata per il clarissimo religioso duon Nicolao Malermi*, en dos volúmenes. Se la llamó también «Bibbia d'agosto» por razón del mes en que se le dió publicidad. Al hacer esta versión el camaldulense Malermi, teniendo presente el texto latino, sustituyó incluso expresiones toscanas por las correspondientes venecianas. Como está bien documentado en las muchas ediciones sucesivas, su obra tuvo gran aceptación. En 1773 fué publicada de nuevo por Alvise Guerra, de tendencias jansenistas, que en muchos pasajes procedió a una verdadera refundición. En el año 1471, también en Venecia, se dió publicidad a *La Bibbia sacra del Testamento Vecchio e Nuovo in lingua volgare tradotta*, en tres volúmenes. Es obra anónima y sin indicación de lugar y de tipógrafo, si bien se tuvo por impresor de ella al francés Nicolás Jenson, por lo que también se la llamó «Biblia Jensoniana». Es una colección de textos en lenguaje del siglo XIV no modernizados, de donde le viene una rudeza literaria que fué causa de que tuviese muy escaso éxito. Fué reeditada por Carlos Negroni con el título de *La Bibbia Volgare secondo la rara edizione del 1.° ott.*, MCCCCLXXI, 10 vols., Bolonia 1882-87.

En 1530 Antonio Brucioli, florentino de tendencias protestantes, publicó en Venecia *Il Nuovo Testamento di Cristo Jesu Signore e Salvator nostro di greco nuovamente tradotto in lingua toscana*, y dos años después completó la obra con *La Bibbia quale contiene i sacri libri del Vecchio Testamento tradotti nuovamente da la hebraica verità... Coi divini libri del Nuovo Testamento*, que fué puesta en el Índice en 1559. Más que sobre los textos originales esta edición había sido preparada sobre la edición de Sante Pagnini para el Antiguo Testamento y sobre la de Erasmo para el Nuevo. No obstante su imperfección lingüística, tuvo cierto éxito entre los protestantes, que procuraron una reimpresión en Ginebra en 1562.

En 1538 apareció en Venecia *La Bibbia nuovamente tradotta dalla hebraica verità*, en lengua toscana, de Sante Marmochino, que propiamente no hizo más que traducir el Antiguo Testamento de Sante Pagnini, y para el Nuevo acogió la versión de fray Zacarías, del mismo convento de San Marcos de Florencia, que había salido dos años antes. De esta obra sólo se hizo una reimpresión en 1546.

Existen numerosos testimonios de versiones parciales pertenecientes a este período, las cuales dan pruebas irrefutables de que la Biblia estaba muy difundida entre el pueblo, pero ninguna de tales versiones se aventaja por su valor excepcional. Hay incluso noticias de que Sixto V intentó llevar a efecto una especie de versión oficial, pero no llegó a realizarse (cf. J. Le Long, *Bibliotheca sacra*, parte II, Leipzig 1709, pp. 130-35). Luego viene la publicación de la *Sacra Scrittura giusta la Volgata in lingua latina e volgare colla spiegazione del senso letterale e del senso spirituale tratta dai Santi Padri e dagli autori ecclesiastici dal Sig. La Maistre de Sacy* (Venecia 1775-85). Las notas están traducidas del francés: el texto proviene directamente de la Vulgata.

A todas las versiones precedentes superó la que preparó Antonio Martini, arzobispo de Florencia, que primero publicó el N. T. (Turín 1769-71), luego el Antiguo (ibid. 1776-81). En otra obra, que fué preparada sobre la Vulgata con diferente penetración y teniéndose a veces en cuenta el texto hebreo, se aventaja por su belleza literaria. No carece de contrastes, pero aun así tuvo muchísimas ediciones y reimpresiones. En nuestros mismos tiempos ha servido de base a la obra de Sales-Girotti (Turín 1911-1942), de G. Castoldi (Florencia 1929) y de E. Tintori (Alba 1931).

En el siglo pasado y en el actual los católicos han publicado varias traducciones parciales de los textos originales y ahora están próximas a quedar ultimadas dos integrales. G. B. De Rossi publicó en Parma: *Salmi* (1808); *Ecclesiaste* (1809); *Giobbe* (1812); *Proverbi* (1815), y *Lamentazioni* (1823).

G. Ugdulena prometió una Biblia completa, pero se limitó a publicar sólo dos volúmenes con los libros históricos desde el *Génesis* hasta los *Reyes* (Palermo 1859, 1862). F. S. Patrizi publicó *Cento Salmi tradotti letteralmente e comentati* (Roma 1875); S. Minocchi: *I Salmi* (Roma 1895; 2.ª ed. 1905), *Le Lamentazioni di Geremia* (ibid. 1895), *Il Cantico dei Cantici* (ibid. 1898; 2.ª ed. con criterios totalmente opuestos, después de la apostasía, junto con el *Ecclesiaste* en *Le perle della Bibbia* (Bari 1924), *Le profezie di Isaia* (Bolonia 1907); G. Ric-

ciotti: *Geremia* (Turín 1923), *Le Lamentazioni di Geremia* (ibid. 1924), *Il libro di Giobbe* (ibid. 1924), *Il Cantico dei Cantici* (ibid. 1928), *Le lettere di s. Paolo* (Roma 1949), traducidas del griego, así como *Gli Atti degli Apostoli* (ibid. 1951). G. B. Re ha publicado los *Vangeli* (Turín 1926) y *Le lettere di s. Paolo* (ibid. 1931); A. Boatti, *Le lettere di s. Paolo* (Sala Tortonese 1931) y *Le lettere Cattoliche* (ibid. 1933); L. Tondelli, *Le profezie di Ezechiele* (Reggio Emilia 1930); P. Vannutelli, *Gli Evangeli in sinossi* (2.ª ed. Roma 1938), *Tutto s. Giovanni* (ibid. 1937). Entre tanto caminan hacia su término las dos traducciones integrales publicadas respectivamente por iniciativa del Pontificio Instituto Bíblico bajo la dirección de A. Vaccari (Florencia 1943 ss.) y del editor Marietti bajo la dirección de S. Garofalo (Turín 1947 ss.).

Entre los protestantes merece especial mención la de G. Diodati (Ginebra 1604). El valdense G. Luzzi, después de varias publicaciones parciales, de 1927 a 1930, dió a luz *La sacra Bibbia tradotta ed annotata*, mucho más valiosa por la traducción que por las notas o introducciones, salpicadas de racionalismo bíblico.

Versiones israelitas: el *Ecclesiaste* de David de Pomis (Venecia 1571), *Proverbi* de Ezequías de Rieti (ibid. 1617), el *Pentateuco* de Isaías Samuele Regio (Viena 1821), *Salmi* de Sansón Gentiluomo (Livorno 1838) y de Lelio della Torre (Viena 1845). Benjamín Consolo tradujo *Giobbe* (Florencia 1874), *Lamentazioni* (ibid. 1875) y *Salmi* (ibid. 1885). Al docto filólogo David Castelli se deben *Ecclesiaste* (Pisa 1866), *Canto dei Cantici* (Florencia 1892) y *Giobbe* (ibid. 1897; 2.ª ed., Lanciano 1916). El hebraísta Samuel Luzzato inició una traducción completa de la Biblia, de la que no pudo publicar más que *Giobbe* (Trieste 1853), *Isaia* (Padua 1855), *Ester* (Trieste 1860) y el *Pentateuco* (ibid. 1861). Los otros libros dejados incompletos los coleccionaron y completaron algunos de sus discípulos, quienes de ese modo publicaron *La Sacra Bibbia volgarizzata da D. Luzzato e continuatori* (4 vols., Rovigo 1872-74). No obstante la competencia del autor principal, la traducción es demasiado servil y por tanto excesivamente dura.

Versiones francesas. — Las primeras traducciones parciales se remontan al s. XII, empezando por las que se hicieron en la lengua *d'oil*, que son las más antiguas. San Luis IX dió orden, hacia el año 1250, de que hicieran para su uso una versión completa, que fué copiada varias veces y dió origen a otras iniciativas semejantes. Las versiones más antiguas hechas en la lengua *d'oc* se remontan al siglo XIII y se refieren en su mayoría al Nuevo Testamento. La primera Biblia impresa fué la *Bible historiale* de Guyart des Moulins (1478), que fué completada posteriormente tomándose de otras traducciones los libros que faltaban. Alcanzó una notable difusión como manuscrito, y no menos en sus ediciones ya impresas, de las que se cuentan doce desde 1478 hasta 1542.

El humanista y editor del Nuevo Testamento en griego, G. Lelé d'Etaples, publicó una traducción francesa de ese texto (de la Vulgata) en París 1523. Esta obra fué puesta en el Indice por sus tendencias protestantes (1546), pero luego corrió en manos de los mismos católicos en una edición expurgada publicada en Lovaina en 1550. Entre tanto, un primo de Calvino, Pedro Roberto Olivétan, publicó en Suiza (Neuchâtel 1535) la primera Biblia protestante en francés, para lo cual le sirvieron de ayuda considerable los trabajos de Sante Pagnini y de Erasmo. Después de varias versiones llegó a ser el texto oficial para los protestantes franceses en la forma que le dió J. F. Osteval (Amsterdam 1724).

Pero la Biblia que más corrió por Francia durante largo tiempo fué una que salió de los medios jansenistas de Port-Royal, llamada «Biblia de Sacy» por razón de su autor principal, o también «Biblia de Mons» por el lugar en que se suponía haber sido publicada, cuando en realidad lo fué en Amsterdam en 1667. Esta Biblia sólo tenía en un principio el Nuevo Testamento, hasta que De Sacy añadió el Antiguo con abundancia de notas (París 1672-95), que incluso fueron traducidas al italiano. Tales trabajos sirvieron de base a la «Biblia de Vence», nombre que aparece por vez primera en 17 vols. de la edición que dirigió L. St. Rondet (Aviñón 1767-73) y de la cual se sirvió también Filión en sus comentarios (París 1903-04).

Distínguese entre las numerosas traducciones (siempre de la Vulgata) la de J. B. Glaire (París 1871-73), acogida por Vigouroux en su políglota, y también la publicada en 27 vols. por el editor Lethielleux, de París (1889 ss.), con la intervención de varios colaboradores. De los textos originales tradujeron A. Crampon (7 volúmenes, Tournai 1894-1904; luego un volumen que se difundió muchísimo, París 1939) y los diferentes colaboradores de *Etudes bibliques* (París 1903 ss.), de la *Sainte Bible* por Pirot Clamer (ibid. 1935 ss.) y los de la otra dirigidos por la *Ecole Biblique* de Jerusalén (ibid. 1948 ss.). Las más recientes son: la *Sainte*

Bible de la *Ligue catholique de l'Évangile*, París 1951, y las tres manuales: *La Bible de Lille*. *La Bible de Maredsous* y *La Bible de Jerusalem*, esta última en una elegante edición de bolsillo (Brujas 1956). Son protestantes la *Version synodale* (París 1914) y la *Bible du Centenaire* (ibid. 1916-28). La traducción de E. Reuss (18 vols., París 1874-81), que con pretensiones científicas quiso esparcir los resultados de la crítica racionalista, obtuvo un éxito muy relativo.

De entre las versiones del Antiguo Testamento propulsadas por los hebreos distínguese la de S. Cahen (París 1831-39) y una que fué publicada colectivamente bajo la dirección de Zadoc Kahn (ibid. 1899-06), llamada la *Bible du Rabbinat français*.

Versiones españolas. — España fué la primera nación que tuvo traducciones de los textos originales, debido a su continua relación con los moros, que hablaban el árabe, y con los hebreos. Después de varias tentativas, hubo en castellano una Biblia debida al rabino Moisés Arragel, de Guadalajara (1430), que no fué editada hasta 1920-22 (Madrid). En 1533 se publicó otra traducción, debida a Jom Tob Athias y otros hebreos, en Ferrara, de donde el apodo de «Biblia ferrariense».

Después de algunas traducciones parciales apareció para los protestantes españoles en Basilea la *Biblia del Oso*, así llamada por el escudo de la portada. La había traducido Casiodoro de la Reina de los textos originales, pero teniendo a la vista la obra de Sante Pagnini.

Siempre fué considerada como clásica en castellano la traducción de Felipe Scio de San Miguel (Valencia 1790-93), pero está más cuidadosamente preparada la versión de Félix Torres Amat (Madrid 1823-25), hecha igualmente sobre la Vulgata. Recientemente han traducido la Biblia sobre los textos originales Nácar-Colunga (Madrid 1944) y J. M. Bover-F. Cantera (ibid. 1947).

Desde el s. XIII han existido traducciones en catalán. La primera que se imprimió fué la Biblia de Bonifacio Ferrer, hermano de San Vicente (Valencia 1477). Después no hubo nuevas iniciativas hasta el presente siglo, en que los Benedictinos de Montserrat han comenzado la publicación de una lujosa edición de la Biblia (Montserrat 1926 ss.) traducida de los textos originales, y casi por el mismo tiempo apareció *La Sagrada Biblia* (Barcelona 1928 ss.), a cargo de la *Fundació Bíblica Catalana*.

Versiones portuguesas. — Hay varias traducciones parciales de la Biblia. Entre las totales bastará mencionar la protestante de G. Ferreira d'Almeida y continuadores (N. T. editado en Amsterdam en 1681, y A. T. en Tranquebar en 1719-51), y la acatólica de A. Pereira de Figueiredo (Lisboa 1778-90), nueva ed. a cargo de Santos Farinha, 1902-04.

Versiones inglesas. — La primera traducción impresa fué la de G. Tyndale, que publicó primero el N. T. (Colonia-Worms 1525) y luego el Pentateuco (Marburgo 1531). En 1535 apareció la Biblia de Miles Coverdale, traducida en gran parte de la alemana de Lutero. En Amberes (1537) se imprimió la *Matthew's Bible*, que puede ser considerada como una versión de las dos obras precedentes. Tuvo un gran éxito la que se llamó «Biblia de Ginebra» *(Genevan Bible)*, del 1557-60, y algo menos la que publicaron en Londres (1568) algunos obispos anglicanos, por razón de los cuales se llamó «Bishops Bible». Todas estas y otras versiones fueron aventajadas por la «Biblia del rey Jacobo» o «Authorized version» (Londres 1611). Tuvo por base las ediciones precedentes, pero se efectuó una minuciosa confrontación con los originales y se puso un especial esmero en el lenguaje. Este trabajo halló muy favorable acogida y ejerció un notable influjo en la literatura. En el siglo pasado se procedió a una revisión (Londres 1881-95) con el fin de acomodarla a los resultados de los estudios modernos.

Son muy numerosas las modernas: J. Moffatt (Londres 1913, 1925), E. J. Goospeed (Nuevo Testamento, Chicago 1923), A. R. Gordon (Antiguo Testamento, ibid. 1927), A. Quiller-Couch (Cambridge 1928).

Los católicos ingleses tienen la «Biblia de Douay», cuyo Nuevo Testamento se publicó en 1582 en Reims, y el Antiguo en 1609 en Douay, de donde le vino su nombre. Esta versión, hecha sobre la Vulgata, es obra de los desterrados y se debe principalmente a la iniciativa de William Allan. Fué reimpresa varias veces y revisada por R. Challoner (Londres 1749-52). Ahora está ya casi terminada una versión de los textos originales llevada a cabo por varios investigadores y llamada «Westminster version». Entretanto R. Know ha publicado (Londres 1945 ss.) una versión de la Biblia con intentos principalmente literarios, que ha sido calificada por muchos como una paráfrasis inoportuna.

Versiones alemanas. — Son muchísimas: católicas, protestantes e israelitas. Mucho antes de Lutero circularon ya varias versiones parciales, e incluso totales, como fué la publicada por G. Dietemberg (Maguncia 1534). En 1788-

1794 salió en Augsburgo la Biblia de H. Braam, retocada sucesivamente por M. Feder (1803), por J. Fr. Allioli (1830-32) y por H. Arndt (1899-1901). V. Loch y W. K. Reischl publicaron una traducción colectiva en Ratisbona (1851-66), que fué reimpresa en 1914-15. Tradujeron de los textos originales D. Brentano y J. A. Deresser (Francfort 1798, 1810), L. van Ess (Braunschweig 1807; Sulzbach 1836), N. Schögl (1820-22, en el índice), E. Dimler (N. T., Gladbach 1925), F. Tillmann (N. T., Bonn 1925-27), P. Parsch (V. T., Klosterneuburg 1934), E. Henne-K. Rösch (Paterbona 1921 ss.), P. Riesler-R. Storr (Maguncia 1934), la *Lalienbibel* de Herder (1938). Además, cada una de las series de comentarios tiene su propia versión.

En el campo protestante alcanzó una gran difusión la traducción de Martín Lutero, que, después de versiones parciales, publicó la Biblia entera con el título de *Bibila, d. i. de Gantze heilige Schrift Deutsch* (Wittenberg 1534). Sus méritos literarios son indiscutibles, pero el valor científico es relativo, debido a su escaso conocimiento del hebreo (lo que Lutero procuró remediar haciendo amplio uso de la obra de Sante Pagnini y de Nicolás de Lira) y también a su inclinación tendenciosa. Entre las versiones modernas debemos mencionar las de C. Von Weizsäcker (N. T., Tubinga 1875) y de E. Kautzsch (A. T., Friburgo de B. 1890), reunidas en *Texbibel des A. und N. T.* (Tubinga 1899), y la de H. Menge (Stuttgart 1933).

Las versiones israelitas más recientes, todas más o menos parecidas, son: L. Goldschmidt (1921-25), de M. Buber-F. Rosenzweig (1926-1936), de H. Torczyner-H. Schreiber (1934-37).

Versiones flamencas. — Las principales versiones en flamenco son la de N. van Winghe (Lovaina-Colonia 1548), la publicada a cargo del episcopado belga en Brujas en 1894-96, la *De Heilige Schrift* (Amsterdam 1937 ss.) y la *Katholieke Bijbel* (s'Hertogenbosch 1938 ss.).

La más importante entre las protestantes es la conocida con el título de «Biblia de los Estados», *Statenbijbel*, por haber sido aprobada por los Estados Generales en 1637. Había sido compuesta por orden del Sínodo de Dort (1616). En el siglo pasado salió la «Biblia sinodal» por orden del Sínodo de 1848. Entre las versiones recientes mencionaremos la que apareció en 1899-1901, 1912 en Leyden, y la de 1921-27 en Amsterdam. [A. P.]

BIBL. — *Institutiones Biblicae*, I, Pont. Ist. *Bibl.* 5.ª ed. 1937, pp. 6-12.235 s. 251-55.329 ss.; G. PERRELLA, *Introduzione generale*, 2.ª ed. Torino 1952, pp. 3-9.188 ss. 200 ss. 235-38. con ficа bibl.; por lo que se refiere a las versiones italianas: S. MINOCCHI, en *DB*, III, col. 1012-38; G. CASTOLDI, en *SC*, 50 (1922) 81-97; A. BEA, *Neue Bibeliibersetzungen aus dem Urtext*, en *Biblica*, 20 (1939) 73-81; F. SPADAFORA, *La Bibbia in Italia e una milianteria di Lutero*, en *Terni d'Esesi*, Roviso 1953, pp. 24-42.

BIBLOS. — (Hebr., Gebhal; Gubla en las cartas de El-Amarna). La actual Djebejl, 40 km. al norte de Beirut, en la costa mediterránea, una de las ciudades más antiguas y conocidas de Fenicia. Las excavaciones de P. Montet (1921) y de M. Dunand (1926-1953) proyectan luces no tanto sobre la población primitiva cuanto sobre las influencias extrañas a Biblos. Egipto manifiesta su presencia desde la época de la segunda dinastía (h. 2800 a. de J. C.) con ofertas de los faraones a los templos de la ciudad. Si se exceptúa la interrupción del tiempo de los hiksos, las relaciones se prolongan hasta el de Shešonk I (945-924) y de Osorkon I (924-895), cuyas estatuas se han descubierto. Los egipcios adquieren diferentes clases de madera (los cedros del Líbano no distan mucho de Biblos) y venden cargamentos de papiros que son repartidos incluso en el área de la civilización egea, de donde viene el que los griegos hayan llamado βύβλος al «libro» por el nombre de la ciudad. El mundo egeo aparece más adelante sólidamente atestiguado por el descubrimiento de enseres como la tetera y vaso de plata. Los imperios mesopotámicos buscan embarcaderos más seguros en los puertos del Golfo Pérsico: por encima de la soberanía de Sargón de Acad, que lavó sus armas en el Mediterráneo, y de Hammurabí, que consiguió que su comercio afluyese al mismo mar, Teglatfalasar I hace a Biblos tributaria de los asirios. Después del desmoronamiento de Nínive y de la caída de Babilonia, Biblos corre la suerte del Asia Anterior: en el siglo VI entra en la órbita de los persas en la quinta satrapía; en el s. IV, después de la conquista de Alejandro Magno, pasa a estar bajo el control de los seléucidas; luego, al paso de Pompeyo, cae bajo la administración de la provincia romana. El Antiguo Testamento habla tres veces de Biblos: *Jos.* 13, 5 (texto dudoso) pone la ciudad fenicia en el límite septentrional de la Tierra Prometida; 1 *Re.* 6, 32 presenta los habitantes de Biblos como carpinteros y albañiles en la construcción del templo de Salomón; *Ez.* 27, 9 alude a los ancianos y a los peritos de Biblos como reparadores de los desperfectos de las naves de Tiro. De entre las muchas inscripciones descubiertas en las excavaciones, la más conocida es la del epígrafe del sarcófago del rey Ahiram (siglos XIII-X a. de J. C.). Atribúyese un valor

documental a la «Historia fenicia» de Sanchuniaton referida por Filón de Biblos, según el cual la ciudad es un don de Ba'al Kronos a la diosa Ba'altis (Ba'alath Gebhāl). La inscripción del rey Iehimilk de Biblos da fe de que en el panteón se halla Beelsamem, que corresponde al Eljon de Filón. El mito de la fecundidad y de la sucesión de las estaciones aparecerá igualmente en la leyenda de *Adonis* (v.), muerto por el jabalí y llorado por Afrodita, conmemorada en la fiesta de Biblos. [F. V.]

BIBL. — P. Montet, *Byblos et l'Egypte*. Paris 1929; M. Durand, *Fouilles de B.* Paris 1937-39; *Chronologie des plus anciennes installations de B.*, en *RB* (1950) 583-603; *Byblia Grammata. Documents et Recherches sur le développement de l'écriture en Phénicie*. Beirut 1945; R. Dussaud, *B. et la mention des Biblites dans l'Ancien Testament*, en *Syria*. 4 (1923) 300-315.

BIENAVENTURANZAS. — Ocho proclamaciones (*Mt.* 5, 3-10) que inician el *sermón* (v.) de la montaña proponiendo las condiciones que más facilitan la entrada en el Reino mesiánico considerado en su doble fase terrena y celeste. Cada una de las ocho bienaventuranzas es una máxima rítmica de dos cláusulas: una alabanza en presente, a la que sigue una apódosis encabezada con un ὅτι (propiamente aseverativo como el hebr. kī con el sentido de γάρ) que es la explicación y la justificación de la prótasis y contiene la manifestación de una promesa categórica que, con referirse al futuro, es puesta de actualidad por la fe y la esperanza (cf. *Rom.* 5, 3 ss.; *Hebr.* 11, 1).

El Señor declara que desde ahora son ya «dichosísimos», afortunados, los que por seguirle a Él, aun cuando sea entre espinas, tendrán en el cielo su plena recompensa. Declara que son bienaventurados, dignos de verdadera alabanza y de veras felices los que tienen o procuran tener las disposiciones más convenientes para entrar en el Reino, o sea para acatar su doctrina.

1) *Bienaventurados los pobres*, τῷ πνεύματι (= que son tales en el espíritu). No cabe dudarlo: trátase de los verdaderos pobres, de los que están privados de los bienes materiales, según se ve claramente en *Lc.* 6, 20.27, donde la tesis, por decirlo así, va seguida de la antítesis: ¡Ay de vosotros los ricos!

El dativo πνεύματι, que hace las veces de acusativo (Abel, *Gram. du Grec bibl.*, § 43 k), especifica cómo no basta ser pobre, sino que es necesaria la aceptación voluntaria de tal estado. La pobreza es como el engaste: la perla es la disposición del ánimo que acepta su miseria como venida de manos de Dios. Y no puede ser de otro modo. En el Reino del espíritu, donde no se entra sino mediante un renacimiento (*Jn.* 3, 3), no hay lugar para las diferencias de clases, para situaciones que dependan de la fortuna o de cualquier género que sean, cuando son extrínsecas al entendimiento y a la voluntad.

El Señor proclama bienaventurados a los menos favorecidos de la fortuna, los cuales, al no codiciar las riquezas de que se hallan privados, al no ansiar los placeres que no pueden proporcionarse, se hallan en condiciones óptimas para aceptar su invitación: Quien quiera venir en pos de mí tome su cruz constantemente y sígame (*Mt.* 16, 26; *Lc.* 9, 23). Hállanse en las mejores condiciones que pueden darse para buscar su felicidad en otra parte, en los bienes del espíritu.

Bienaventurados, «*porque de ellos es el reino de los cielos*». A ellos está destinado el reino de Dios, que es la Iglesia aquí en la tierra y el gozo perdurable en la eternidad de los Santos junto a Dios.

2. *Bienaventurados los mansos*, πραεῖς, o sea los que sufren con paciencia las adversidades y opresiones injustas.

3. *Bienaventurados los desgraciados, los oprimidos* (los que lloran, *Lc.* 6, 21; que son afectados por el dolor (*Mt.* 6, 5).

Aquí es el sufrimiento el que desempeña el papel principal. El cuadro lo forma la voluntad benévola que soporta con paciencia el dolor, con los ojos fijos en el cielo. Todos éstos, aleccionados por el persuasivo y sabio maestro que es el dolor, conociendo por experiencia la vana fugacidad de los bienes de esta vida y lo engañoso de toda promesa y de toda ayuda fundada en el hombre, están en la mejor condición para acercarse confiadamente a Aquel que dirige esta invitación: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré. Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas, pues mi yugo es blando y mi carga ligera» (*Mt.* 11, 28 ss.).

Para gozar, pues, de los bienes de Cristo, a todos los que se sienten oprimidos y tienen padecimientos se les pone como condición necesaria el que desechen el odio, que aprendan de Jesús la mansedumbre, o sea la virtud de tratar con caridad y con humildad aun a aquellos que nos dan que sufrir. Solamente así serán bienaventurados y «*poseerán la tierra con derecho hereditario*», el reino de Dios, cuyo símbolo en el Antiguo Testamento era la tierra prometida.

4. *Bienaventurados los hambrientos y los se-*

dientos (Mt. 5, 6; *Lc.* 6, 21). Tampoco aquí cabe duda de que se trata de indigencia material; cf. la antítesis de *Lc.* 6, 25: «Ay de vosotros, los que estáis hartos». Si *Mt.* añade «*de justicia*» lo hace, lo mismo que en la primera bienaventuranza, por especificar y subrayar el hecho de que el tener hambre y sed no es título suficiente para la posesión del Reino, cuando se desprecia o se desconoce el alimento del espíritu. Πεινάω = tener hambre, y también = «comer de todo». Estos hambrientos son, por tanto, pobres que están en condiciones verdaderamente dignas de lástima. Así volvemos a la primera bienaventuranza cuyo sentido es idéntico.

Jesús les promete que tendrán en abundancia toda clase de bienes, es decir, «*serán hartos*», se entiende en el reino de Dios, que es su reino. No hay comida en este mundo que quite el hambre para siempre, ni bebida que apague la sed de una vez; pero Jesús sí que ha ofrecido un agua viva que tiene ese poder (*Jn.* 4, 13 ss.), pues a eso equivale el adherirse a Él, con una adhesión total, de donde nos viene el particular de la propia vida de Dios. La vida cristiana es sustancialmente la vida bienaventurada que comienza inmediatamente después de la muerte, la cual es continuación de la primera, aunque sea de un modo más perfecto y completo.

5. *Bienaventurados los misericordiosos*, que, a imitación de Jesús (*Hebr.* 2, 17; *Col.* 3, 12), participan de los dolores y de las aflicciones de sus prójimos compartiéndolas con ellos.

6. *Bienaventurados los que tienen el alma limpia de toda culpa*. A éstos se les promete la visión de Dios (cf. *Sal.* 11, 7; 17, 3, 15), la unión con Dios, su pleno conocimiento aquí en la tierra (*Jn.* 17, 3) y la eterna contemplación en el cielo (I *Cor.* 13, 12).

7. *Bienaventurados los portadores de paz* (εἰρηνοποιοί), que tienen paz (orden en sus relaciones con Dios y con los hombres) en sí mismos y procuran que los otros la tengan.

Tal es la misión de Jesús, de los Apóstoles, verdaderos *hijos de Dios* hasta el punto de convertirse en colaboradores y propagandistas de la salvación mesiánica.

8. *Bienaventurados los que son perseguidos* por la causa de Jesús y por la de su Reino, y que se ven aborrecidos del mundo (*Mt.* 10, 16-22; *Jn.* 15, 18, 25).

«La música de las bienaventuranzas a todos es perceptible, pero lo que en ella se esconde, la más sublime obra del universo, la transformación del hombre, no hay nadie capaz de sentirla, si no es aquel que le da realidad en sí mismo. Buscad ante todo y sobre todo el reino de Dios; los bienes espirituales que lo caracterizan, y la justicia, la perfección moral que Dios ha manifestado por medio de Jesús, y el Padre celestial os dará por añadidura todo lo demás, todo lo necesario para la vida. Trátase de un aliento celestial. Desde los primeros siglos ya comprendieron los cristianos que el *Sermón de la Montaña*, del que las bienaventuranzas forman el proemio, es la palabra que viene de lo alto, la palabra más celestial entre cuantas han sido pronunciadas en el mundo» (Merezkovskij, *La missione de Gesù*, 42 s.).

(F. S.)

BIBL. — L. Pirot, en *DBs.* I, col. 927-39; D. Buzy, *S. Matthieu (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 9), París 1946, pp. 52-58; L. Marchal, *S. Luc. (Ibid.* 10), 1946, p. 87 ss.; Simón-Dorado, *N. T.*, I, 6.ª ed., Turín 1944, pp. 311-27; A. Romeo, en *Enc. Catt. It.*, II, col. 1100-1107; F. Spadafora, *Temi di Esegesi*, Rovigo 1953, pp. 320-31; D. J. Dupont, *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*, Lovaina 1954; ° J. M. Bover, *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, Mat. 5, 6*, en *Ecl.* LX (1942) 16; F. Asensio, *Las bienaventuranzas en el Antiguo Testamento*, en *StB*, IV (1945) 3.

BLASFEMIA contra el Espíritu Santo. — «A quien dijere una palabra contra el Hijo del Hombre le será perdonada, pero al que blasfemare contra el Espíritu Santo, no se le perdonará» (*Lc.* 12, 10). Esta sentencia, pronunciada probablemente dos veces por Jesús: en el discurso a los discípulos (*Lc.* 12), y con ocasión de las expulsiones de demonios de los cuerpos de los posesos (*Mt.* 12, 22-32; *Mc.* 3, 22-30; y cf. *Lc.* 11, 15-22), queda exactamente explicada por este último contexto. No dudaban los fariseos de que en tales milagros hubiese intervención sobrenatural. Era, pues, evidente que Jesús obraba como Mesías imperando a Satanás y echando por tierra su reino en el mundo (*Mt.* 12, 25-29). Ahora no se rinden ante tal evidencia, antes bien atribuyen estos milagros, contra toda lógica, al poder del mismo Satanás, considerando a Jesús como instrumento suyo. Tal es la blasfemia contra el Espíritu Santo (siempre contra la persona del Redentor): el atribuir al maligno espíritu sus obras divinas que manifiestan a las claras la intervención, la acción de Dios (aquí el Espíritu Santo es sinónimo de «*poder divino*», como en *Lc.* 1, 35 y en el Antiguo Testamento, en íntimo paralelismo con «poder del Altísimo»).

Este pecado no será perdonado jamás (= *Mc.*: la frase de *Mt.* «ni en este mundo ni en el futuro» era común entre los rabinos en el sentido de *nunca:* Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, I, Mónaco 1922, p. 636 ss.). Está claro. Los fariseos

obrando así rechazaron el medio más eficaz que Jesús ofrece para que se le reconozca por Mesías, legado divino, para adherirse a él y salvarse; excluyen la disposición básica: la fe, necesaria para obtener el perdón de los pecados (Sto. Tomás, *Sum. Theol.* 2.ª 2ae, q. 14, a. 3).

A esta blasfemia se opone el pecado contra el Hijo del Hombre. En éste no se da la malignidad ni la obstinación contra la evidencia, sino más bien la debilidad, la ignorancia de la gente que, engañada por las apariencias al ver a Jesús humilde, pobre, perseguido, fatigándose, comiendo, etc., como otro cualquier mortal, podía sentir fuertemente la duda al tratarse de reconocer en él un poder divino y el Mesías esperado (San Jerónimo, PL 26, 81). Cf. las palabras de Jesús a los discípulos de Juan Bautista: Yo realizo los milagros que Isaías predijo habían de ser obrados por el Mesías, soy, pues, el Mesías vaticinado; lo demuestran los milagros; «bienaventurado el que no halla en mí ocasión de escándalo» (*Mt.* 14, 4 ss.), considerando únicamente su humanidad, semejante en todo a la nuestra, a no ser en el pecado.

Jesús expresa abierta y claramente la diferencia que existe entre su humanidad y su poder divino, entre las dos naturalezas subsistentes en su única persona. [F. S.]

BIBL. — E. Mangenot, en *DTbC*, II, col. 910-16; A. Legendre, en *DBs*, I, col. 981-89; D. Buzy, *S. Mathieu (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 9), París 1946, p. 160 ss.; L. Pirot, *S. Marc (ibid.)*, p. 440 s.; L. Marchal, *S. Luc (ibid.*, 10), 1946, p. 159 s.; * Castrillo y Aguado, *Spiritus blasfemiae non remittetur*, en *EtB* (1929), 60-67.

C

CADESBARNE. — (Qadeš «sagrado»; Qadheš-Barnea[e]: el sentido del segundo término es desconocido, *Núm.* 20, 14; 32, 8). Localidad situada en el extremo meridional de Palestina (*Jos.* 10, 41; 15, 3; *Núm.* 34, 4; *Ez.* 47, 19; 48, 28). Hállase en el camino que va del Horeb-Sinaí al país montañoso de los amorreos (*Dt.* 1, 19), a la tierra de Canán (*Núm.* 13, 30), al sur del Negueb (*Núm.* 13, 17), junto a los límites de Edom (*Núm.* 20, 16; 34, 3). Estos datos, confrontados con los de *Núm.* 34, 3-5, permiten identificar a Cades con la actual 'Ain Qedeis, que reclama el nombre bíblico y por sus manantiales se ha convertido en encrucijada de múltiples pistas de caravanas que afluyen de diferentes puntos de una vasta zona del desierto, y desde la edad de la piedra en adelante ha sido centro de aglomeraciones temporáneas. Cadesbarne era ya célebre en tiempos de Abraham con el nombre de 'En Mišpat, «fuente del juicio» (*Gén.* 14, 7), como punto avanzado adonde había llegado la expedición de los reyes orientales, y lugar donde tuvo lugar la aparición del ángel a Agar fugitiva (*Gén.* 16, 14). Más tarde se convirtió en el lugar donde los israelitas tuvieron fijo el campamento durante 38 años, después de su salida de Egipto (*Núm.* 20, 1; *Dt.* 1, 46; 2, 14); punto de partida y de regreso de los doce exploradores de la tierra prometida (*Núm.* 13); lugar de la contienda entre Moisés y Arón por haber faltado el agua (de donde el nombre «Mê Meribath Qadheš» «agua de la contienda de Cadesbarne») (*Núm.* 20, 2-13; 27, 14; *Dt.* 32, 51). En Cadesbarne murió María, hermana de Moisés (*Núm.* 20, 1); y finalmente de aquí mandó Moisés embajadores al rey de Edom (*Núm.* 20, 14-21). [A. R.]

BIBL. — A. Barrois, en *DBs*, I, col. 991-97; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris 1938, p. 412.

CAFARNAÚM. — Pequeña ciudad evangélica del lago de Tiberíades (*Lc.* 4, 31; *Mt.* 4, 13), provista de un puesto aduanero (*Mt.* 9, 9), por estar situada en la frontera de las tetrarquías de Filipo y Herodes Antipa, y dotada de un destacamento militar a las órdenes de un centurión (*Lc.* 7, 2). Se la nombra dieciséis veces en los evangelios: cuando Cristo dejó Nazaret, la eligió para residencia fija de su ministerio en Galilea (*Mt.* 4, 13; *Lc.* 4, 31; *Jn.* 2, 12), a causa de las grandes facilidades que le ofrecía para la difusión del Evangelio. Se dice de ella que es «su» ciudad (*Mt.* 9, 1; *Mc.* 2, 1): aquí tuvo una casa que probablemente fué la de Pedro (*Mt.* 8, 14; 13, 1. 36; 17, 25), donde se aposentaba después de las peregrinaciones periféricas (*Mt.* 9, 1; *Mc.* 2, 1: 9, 11). En la sinagoga de Cafarnaúm, construída por el centurión local (*Lc.* 7, 5), prodigó sus enseñanzas, arrojó al demonio mudo y pronunció el célebre discurso eucarístico (*Lc.* 4, 31 ss. y paral.; *Jn.* 6, 24 ss.). En Cafarnaúm, patria de Pedro y de Andrés (*Mc.* 1, 29; 22: 3, 20), Cristo llamó también a Mateo-Leví, funcionario de la aduana (*Mt.* 9, 9; *Mc.* 2, 14; *Lc.* 5, 27) e hizo numerosos milagros (*Mc.* 1, 29-34; 2, 1-12 y paral.; *Mt.* 8, 5-10. 13 y *Lc.* 7, 10; *Jn.* 4, 43-54; *Mc.* 5, 21-43; *Mt.* 17, 23-26 y paral.). No obstante haber sido tan favorecida, Cristo la amenazó con severísimos castigos a causa de su incredulidad (*Mt.* 11, 23; *Lc.* 10, 15).

Los modernos la identifican con la actual Tel Hum, situada en las márgenes noroestes del lago, unos tres km. al oeste de la desembocadura del Jordán en el lago. Cf. la asonancia del nombre actual, derivada de la contracción del antiguo Kaphar Nahum o del rabino Tanhum (Talhum) allí sepultado, según testimonio de Fl. Josefo (*Vita*, 72).

La sinagoga allí descubierta es más reciente (tiempos de Caracalla). [A. R.]

BIBL. — F. M. Abel, *s. v.*, en *DBs*, I, col. 1045-64.

CAIFÁS. — Sumo sacerdote hebreo elegido por el procurador romano Valerio Grato para

el oficio que desempeñó durante 18 años consecutivos (del 18 al 36 desp. de J. C.). Su prolongado pontificado se debió al descarado servilismo con que se sometió a los romanos que dominaban en Palestina. Bajo su pontificado inició San Juan Bautista su predicación (*Lc.* 3, 2). Después de la resurrección de Lázaro Caifás dió al Sanedrín el consejo de dar muerte a Jesús (*Jn.* 11, 47. 54; 18, 14). El consejo de Caifás sobre la muerte de Jesús para salvar al pueblo, calificado por el Evangelista (*Jn.* 11, 50-51) como «profecía» del carácter de redención de la muerte de Cristo, no fué emitido bajo el influjo de carisma profético. Trátase de una expresión que dentro de su unidad material presenta doble sentido formal, el que intentaba el impío Sumo Pontífice y el que se proponía el Espíritu Santo, que es el que expresa el Evangelista. Reunidos los Sanedritas en casa de Caifás poco antes de la Pascua, convinieron en la modalidad que habían de dar a la muerte de Jesús (*Mt.* 26, 3; *Mc.* 14, 53, 64). Comparecieron también ante Caifás Pedro y Juan, después de la curación del tullido, para predicar a Cristo resucitado (*Act.* 4, 6). [A. R.]

BIBL. — U. Holzmeister, *Storia del tempi del Nuovo Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 155 ss.

CAÍN. — Entre los hijos de Adán, Caín «cultivaba la tierra»; Abel fué pastor de ovejas (*Gén.* 4, 1 ss.). Caín envidioso y malvado (*I Jn.* 3, 12), ofrece negligentemente productos de la tierra al Eterno; Abel en cambio le inmola con grande veneración lo mejor de su rebaño (*Hebr.* 11, 4). Dios manifestó de un modo sensible su complacencia en el sacrificio de Abel (quizás, según alguno, bajando fuego del cielo y consumiendo la víctima). Por ello se malhumoró Caín y se hizo sordo a la voz divina que le decía: «Si fomentas pensamientos malvados, el demonio (Smit) estará en acecho, como una fiera que trata de devorarte; mas con tu libre albedrío puedes vencerlo y dominarlo». Caín invitó a Abel a alejarse de los otros parientes, y estando en el campo lo mató. «¿Qué has hecho?», dice el Señor a Caín, que contesta soberbio y descarado. «Maldito serás... y andarás fugitivo y errante...» Caín se conmueve y dice: «Insoportablemente grande es mi delito»; por él teme la venganza por parte de los otros (hermanos y sobrinos). Pero Dios, que es misericordioso, aun cuando castiga, le asegura poniendo en él una señal (cuya naturaleza no es posible precisar): *Gén.* 4, 3-16.

Los cainitas construyen las primeras viviendas: con ellos nacen y prosperan las artes (*Gén.* 4, 17-21). También la tradición babilónica atribuye a las generaciones antediluvianas la invención y el uso de los metales. Pero al par que dan auge a las artes crecen también en la corrupción moral los descendientes de Caín. Lamec ofrece el primer ejemplo de poligamia (desviación de la primitiva institución sagrada), y su ejemplo será imitado y tolerado incluso en el pueblo elegido. Confiado en las armas fabricadas por sus hijos, expresa su orgullosa seguridad con el sentimiento de una ferocísima venganza (*Gén.* 4, 18. 23).

Habiéndose unido la réproba descendencia de Caín a la de Set (*Gén.* 4, 25 s.), se propagó igualmente la maldad, teniendo que intervenir Dios con el castigo del diluvio (*Gén.* 6, 1 ss.; *Sab.* 10, 4).

Caín pereció, víctima de la ira que le había arrastrado hasta el fratricidio (*Sab.* 10, 3). Con esto se significa su muerte eterna, quedando como tipo del impío que trata de perder a sus hermanos (*Judas* 11) y está desprovisto del sentido de las cosas divinas (Filón, *De sacrif. Abelis et Cain*, 2; *De poster. Cain*, 38). La leyenda judía afirma que Caín pereció aplastado bajo las ruinas de su casa (*Jubileos* IV, 31) o muerto inadvertidamente por Lamec. [F. S.]

BIBL. — J. Chaine, *La Genèse*, Paris 1948; I. O. Smit, *Serpent aut daemonium?*, en Studia Anselmiana, 27-28, Roma 1951, pp. 94-97; P. De Ambroggi, *Le Epistole* catt., 2.ª ed., Torino 1949, pp. 251-307; Simón-Prado, Pract. Bibl., V. T., I, 6.ª ed., Torino 1949, pp. 84-107.

CALDEA. — v. *Babilonios*.

CALENDARIO HEBRAICO. — El sistema cronológico hebraico está ligado con la observación de las fases de la luna. El primer día del mes lo determinan por la aparición de la luna nueva, que se muestra poco después de la conjunción de la tierra y su satélite. La determinación de los meses es puramente empírica y depende de las condiciones de visibilidad del arco lunar en el cielo del atardecer. Pónesa un cuidado especial en la fijación de la luna de Nisán que sigue al equinoccio de primavera, y de la de Tišri, después del equinoccio de otoño, porque señalan respectivamente el punto de partida de los dos ciclos anuales vigentes en Israel y en el occidente semítico. Ierah significa propiamente el mes lunar, en tanto que hôdeš, rôš hôdeš expresan directamente la neomenia o primer día del mes. El año lunar, la sucesión de las doce lunaciones, es once días, aproximadamente, más corto que el año solar normal. La diferencia entre el año solar y el lunar no queda compensada con la interposición de un

mes suplementario cuando el retraso del calendario en orden a las estaciones resulta demasiado sensible.

Meses cananeos. La Biblia conserva el nombre de cuatro meses cananeos, que, al menos en parte, parecen referirse a las condiciones climatológicas de la región siriopalestinense: *Abîb*, la luna de las espigas (*Ex.* 13, 4; 23, 15; 34, 28; *Dt.* 16, 1), equivalente al Nisán (marzo-abril), durante el cual se celebra la Pascua; es el primer mes de la primavera. *Ziw* (aram. = floración), segundo mes, correspondiente a Iyyār (abril-mayo), durante el cual dió comienzo Salomón a la construcción del templo (I *Re.* 6, 1. 37). *Etānim*, séptimo mes del año, correspondiente a Tišrí (septiembre-octubre), durante el cual se celebra la Dedicación del Templo (I *Re.* 6, 38). Los autores de *Sam.*, *Re.* y *Par.* sustituyen los nombres propios de los meses cananeos con los números ordinales, comenzando por la luna de primavera. Indudablemente quieren excluir toda alusión a la mitología de Canán o a celebraciones litúrgicas consideradas como heterodoxas.

Meses de Nippur. El desarrollo del comercio y de las relaciones internacionales en la época posterior a la cautividad inducen a los hebreos a adoptar el calendario de Nippur, que suplantó a los calendarios locales de Mesopotamia en tiempo de Hammurabí. Los nombres aparecen en la literatura bíblica posterior a la cautividad, en los papiros de Elefantina y en los textos de la Mišnah y del Talmud.

Nîsān (*Neh.* 2, 1; *Est.* 3 ,7), marzo-abril.

Iyyār, abril-mayo.

Siwān (*Est.* 8, 9), mayo-junio.

Tammûz, durante el cual se celebra el duelo por el dios del mismo nombre (*Ez.* 8, 14), junio-julio.

Ab, julio-agosto.

Elûl (*Neh.* 6, 15), agosto-setiembre.

Tišrí, setiembre-octubre.

Marḥešwān, octubre-noviembre.

Kislēu (*Neh.* 1, 1; I *Mac.* 1, 57), noviembre-diciembre.

Tēbēth (*Est.* 2, 16), diciembre-enero.

Sebāṭ, enero-febrero.

Adār (*Est.* 3, 7. 13; 8. 12; 9, 1. 15. 17. 19. 21), febrero-marzo, que aparece duplicado en los años embolísticos (we-Adār).

Primer día del año. Recibe el nombre de rô'š haššanāh, «principio del año». Bajo Hammurabí el principio del año se celebra en el mes de Nišanu, hacia el equinoccio de la primavera. Este uso parece eclipsar en toda Mesopotamia al otro uso antiguo de contar los meses comenzando por el primer mes del otoño. El equinoccio de otoño sigue teniendo la preferencia en las comarcas de los semitas occidentales. El otoño señala, efectivamente, el paso de un ciclo agrícola al siguiente. Entre los hebreos el ḥag hā-āsîf, fiesta de la recolección, tiene lugar al fin del año (*Ex.* 23, 16). Se trataría del comienzo del año nuevo (*Ex.* 34, 22). La fiesta de los Tabernáculos, que se celebra en el mes de Tišri, primer mes de otoño, y parece se identifica con el ḥag hā-āsîf, no sólo lleva consigo acciones de gracias por el año transcurrido, sino también varios ritos destinados a procurar la fertilidad. En el reino del norte el ḥag se celebra en la luna llena del mes de Marḥešwān y no en el de Tišri. I *Re.* 13, 32 atribuye esta innovación al capricho de Jeroboam. Los textos de los libros de los *Reyes* relacionados con la reforma de Josías suponen que el año comienza en otoño (II *Re.* 22, 3; 23, 23).

Una segunda serie de textos señala las proximidades del equinoccio de primavera para el comienzo del año. El cómputo de las fiestas anuales está basado en la observación de la luna nueva de Nisán, y la Pascua se celebra el décimoquinto día del mismo mes (*Ex.* 12, 2 y paralelos). *Jer.* 36, 9-22 supone el mismo cómputo. Parece ser que han coexistido ambos cómputos durante algún tiempo. Algunas fechas de I *Mac.* están calculadas sobre la base del rô'š haššānāh de primavera, en tanto que la cronología del II *Mac.* se refiere al rô'š haššānāh de Tišri, comúnmente aceptado en Siria en la época de los seléucidas.

Meses helénicos. Los nombres de los meses adoptados por el oriente helénico son los del calendario macedónico. El año comienza en otoño, y el mes suplementario intercalado entre el sexto mes y el séptimo tiene nombre especial.

1)	Δῖος. Διάσκυρος.	7)	Ἀρτεμίσιος.
2)	Ἀπελλαῖος.	8)	Δαίσιος.
3)	Ἀϋδουναῖος.	9)	Πάνεμος.
4)	Περίτιος.	10)	Λῷος.
5)	Δύστρος.	11)	Γορπιαῖος.
6)	Ξοινθικός.	12)	Ὑπερβερεταῖος.

Los seléucidas armonizan el calendario macedónico con el neobabilónico. En Babilonia el año seléucida comienza en primavera, pero en las provincias sirías en otoño. En la época romana los meses del calendario macedónico están asimilados de este modo: Δῖος = Noviembre; Ἀπελλαῖος = diciembre, etc. La cronología de la época grecorromana en Palestina se complica por el hecho de que cierto número de ciudades libres adaptan para sí los nombres

de los meses macedónicos a las condiciones particulares del cómputo local.

Eras. No existe una era bíblica común. En los actos oficiales y en las crónicas del reino se cuentan los años tomando como punto de partida los años del advenimiento de los soberanos al trono, como se ve en los libros de los *Reyes* y los *Paralipómenos*. Admítese generalmente entre los historiadores que los cronistas cuentan como primer año del reino la fracción de tiempo que media entre el día de la investidura y el fin del año. En la época helénica se adopta casi universalmente la era de los seléucidas, 1.º de Nisán (Ξανδικός del año 311 a. de J. C.). En las provincias sirias, donde el año comienza en otoño, el punto de partida de la era es el 1 de Tišri (Ὑπερβερεταῖος) del 312. Los nacionalistas judíos renuncian al uso de la era seléucida desde que han obtenido su autonomía: I *Mac.* 13, 41-42 advierte con énfasis que en el año 170 (142 a. de J. C.) el pueblo de Israel comienza a escribir en las actas y en los contratos: *en el 1.º año de Simón*. Probablemente no se trata de una era propiamente dicha sino de un retorno al uso primitivo de los *Reyes* y *Paralipómenos*. Así es como están fechadas las monedas asmoneas. [F. V.]

BIBL. — G. AMADON, *Ancient Jewish Calendation*, en *JBL*, 61 (1942) 227-80; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, 171 ss.; en *DAB*, v. *mois*, p. 213; *année*, p. 30.

CALVARIO. — Lugar donde se enarboló la Cruz de Cristo. Por su pequeñísima elevación de sólo unos metros sobre el suelo circunstante, se le llamaba pintorescamente «cráneo» (en griego κρανίον: *Lc.* 23, 33; en latín Calvaria; en arameo Gólgota del hebreo Gulgoleth con la eliminación de la segunda l). Tal denominación sigue aún de actualidad en el nombre árabe «Ras» «Cabeza», debido a la configuración del montículo o de la prominencia del terreno (como el actual «Ras»).

Estaba situado en las proximidades de Jerusalén (*Jn.* 19, 20) fuera de las puertas de la ciudad (*Hebr.* 13, 12), o sea fuera de la muralla construída por Herodes el Grande a lo largo del camino público (*Mc.* 15, 29). El Calvario, venerado por los cristianos, fué profanado por el emperador Adriano con la erección de una caverna abierta en tierra acumulada, en la que colocó una estatua de Venus (Eusebio, *Vita Constantini*, 26; San Jerónimo, *Ep.* 58, 3). El emperador Constantino sustituyó la construcción profanadora por un espléndido edificio sagrado (*Martyrium Anastasis*), que tenía las mismas dimensiones del templo pagano (37 × 137 m.) y dejaba al descubierto el Calvario (Egeria 37, 4), sobre el cual se enarboló una gran cruz de plata (Arculfo y Beda). El Calvario, reducido con obra de picachón a forma de cubo de unos cinco metros de lado, no quedó incluído en la iglesia del Santo Sepulcro hasta después del año mil al ser reconstruída por Constantino Monomachos (h. 1042), después de haber sido destruída por los musulmanes en 1009. Hoy ocupa el lado meridional de la Basílica, a la derecha de la única puerta. Bajo las dos capillas que adornan la superficie del Santuario hay una cripta conocida con el título de capilla de Adán, porque, según la tradición, se guarda en ella la calavera de Adán rociada con la Sangre de Cristo que se deslizó por la grieta abierta en la roca en el momento de la muerte de Jesús (*Mt.* 27, 51), de lo cual dan fe algunos escritores antiguos (San Luciano Mártir, † 312; Rufino, *Hist. Eccl.* IX, 6; Eusebio, *Hist. Eccl.* IX, 7; San Cirilo, *Catech.* XIII, 39) y que aún hoy puede verse en sentido inverso a los filones de la roca (m. 1,70 × 0,25).

La autenticidad del Calvario está asegurada por la basílica constantiniana que sustituyó al templo pagano, así como por las excavaciones llevadas a cabo recientemente en el Hospital Ruso, las cuales pusieron al descubierto una antigua pared y el umbral de una puerta que iba a dar al Calvario situado fuera de las murallas (*Mc.* 15, 29). [A. R.]

BIBL. — H. VINCENT-F. M. ABEL, *Jérusalem*, II, París 1914, pp. 57-93; A. PUJOL, en *VD*, 13 (1933) 123-26. 147-53; H. SCHMIDT, *Der hl. Fels in Jerusalem*, Tubinga 1933; G. W. ELDERKIN, *Golgotha, Kranion and the Holy Sepulchre*, Springfield 1945; CUSTODIA DI TERRA SANTA, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme*, Bergamo 1949; M. BALAGUÉ, *Historia del Calvario*, en *CB*, XIII (1956) 140 s.

CAM. — Uno de los hijos de Noé (*Gén.* 5, 32; 6, 1; 9, 18) salvado del diluvio juntamente con su padre, pero objeto de maldición por parte del mismo patriarca a causa de su desvergonzada indiscreción (*Gén.* 9, 21-27). La maldición por la que Cam, o Canán, fué declarado el más vil de los siervos (siervo de los siervos) debe entenderse como condenación a ser excluído de las promesas mesiánicas cuyo heredero era Noé, después del diluvio. Es decir, que Cam y sus descendientes quedaban borrados de la raza elegida, al igual que lo había sido Caín (maldito: *Gén.* 4, 11). Sem (cuyo Dios es Yavé) es el heredero de las promesas, y Jafet participará de su bendición.

La maldición recae sobre Canán y su descendencia, no sobre los individuos, para quienes siempre está abierto un camino de salvación. Es decir, que no es elegida y es condenada la raza en cuanto raza.

He aquí el esquema de los descendientes de Cam (*Gén.* 10, 6-20): Kuš (acádico Ku-u-su = los Etíopes); Miṣrajîm (= Egipto), Put (egip. *punt* = región de la costa africana del Mar Rojo), Kena'an (Canán). Entre otros: de Miṣrajîm, los Pelištîm (= los Filisteos); de Canán, **Sidón**, **Jet** (**los Jeteos**), **Jebús** (= Jebuseos); 'Emori (= Amorreos).

Los camitas ocupan, pues, Egipto, las costas del mar Rojo, la península arábiga y las orillas del Mediterráneo por el mediodía y el oriente (cf. H. Guthe, *Bibel-Atlas*, 2, Leipzig 1926, pl. 6). Éstos son los negros del África. Carece de fundamento la teoría que sostiene que los negros (indebidamente identificados con los camitas) hayan quedado reducidos a un estado de inferioridad a causa de la maldición divina. [B. N. W. — F. S.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. París 1933, I, pp. 241-43.261.70.293-322; A. PERBAL, *La race nègre et la malédiction de Cham*, en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 10 (1940) 156-177.

CANÁ. — Localidad de Galilea (*Jn.* 2, 1, 11; 4, 46; 21, 2), diferente de la de la tribu de Aser (*Jos.* 19, 28), próxima a Tiro. Aún hoy se mantiene como probable su identificación con Kefr Kennah, a unos 10 km. al este-nordeste de Nazaret (cf. Simón-Dorado, *Novum Testamentum*, I, p. 418 s.), por ser la que mejor responde a las indicaciones de viaje dadas por el evangelista. Otros (Abel) prefieren identificarla con Hirbet Qanah, 14 km. al norte de Nazaret, al margen de la llanura Asoquís, en el camino, bastante áspero, que une a Tariquea con Aco, pasando por Yotapata y Cabul.

Fué en Caná donde Jesucristo, habiendo sido invitado juntamente con su Madre y sus discípulos a un banquete de boda, convirtió de 480 a 720 litros de agua en un vino generoso al objeto de evitar el apuro de los esposos, motivado por su pobreza o por la inesperada presencia de los discípulos de Cristo (*Jn.* 2, 1-11). Jesús hizo el milagro mediante la omnipotente súplica de María, a quien dirige el título honorífico de γύναι «señora» (*Jn.* 19, 26; 20, 13, 15; Homero, *Iliada*, III, 204; Sófocles, *Edipo*, 655); dando a entender claramente que en atención a Ella hacía una excepción acerca del tiempo establecido por el Padre para hacer su primera manifestación como Mesías (*Jn.* 2, 4). Caná es la patria de Natanael (*Jn.* 21, 2)-Bartolomé. En esta ciudad obtuvo el privado regio procedente de Cafarnaúm la milagrosa curación de su hijo, obrada a distancia (*Jn.* 4, 43-54).

[A. R. — F. S.]

BIBL. — D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935, pp. 256-67; G. M. PERELLA, *I luoghi santi*, Piacenza 1936, pp. 119-27; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II París 1938, p. 402 ss.; CL. KOPP, *Das Cana des Evangeliums*, Colonia 1940.

CANÁN. — Con el nombre de Canán la Biblia se refiere a Palestina, la tierra prometida por Dios a los hebreos y conquistada por éstos después de su salida de Egipto. Con un significado más limitado, bajo la forma *Kinaḫḫi* (Kinaḫni) en las tablillas de El-Amarna designa la parte meridional de la costa de Fenicia con la parte del interior a ella inmediata, y este significado se le atribuye también a algunos pasajes bíblicos (II *Sam.* 24, 7; *Is.* 23, 11, etc.). El nombre gentilicio «cananeos» significaba para los hebreos todos los pueblos que hallaron hasta llegar a la tierra de Canán, que eran diferentes por su índole y por su importancia, pero coincidían en su fisonomía semítica, y pudieron ser llamados cananeos en globo en virtud del poderoso influjo que sobre todos ellos ejerció el elemento feniciocananeo; así como también fueron llamados amorreos (*Gén.* 15, 16; *Jue.* 6, 10) a causa de la intensa infiltración amorrea procedente de las regiones transjordánicas.

Historia. Los pueblos de Canán son varios, y de diferentes orígenes. Algunas representaciones egipcias de las primeras dinastías que se dispersaron por el litoral fenicio, y las recientes excavaciones de Bethsan, Beth Jerah y Magedo demuestran la presencia de cananeos en Palestina en el principio del tercer milenio. En los comienzos del segundo milenio se advierten otras influencias étnicas con la llegada de los *amorreos* (v.). Como unos dos siglos más adelante interrúmpese bruscamente la vida de Palestina con el paso de los hiksos (s. XVI). Canán da nuevamente señales de vida por el hecho de que Egipto toma otra vez en ella la primacía, de la que no se desposeerá hasta el período de El-Amarna. Hay otros pueblos, además de los amorreos, que hacen sentir allí su influencia: los jeteos, que no son semitas, y se establecieron en Asia en los comienzos del segundo milenio; los jorreos, que se establecen en la Mesopotamia septentrional. Palestina, dividida en diminutos estados regidos por gobernantes colocados y vigilados por Egipto, se convierte en teatro de luchas por los intereses particulares opuestos de aquellos pueblos. En el período de El-Amarna se desencadena en Canán una gran revuelta contra Egipto. Un príncipe de Amurru, Abdaširta, inicia un movimiento nacionalista antiegipcio con la ayuda de patrullas armadas compuestas por los llamados *Habiru*; y luego en tiempo de Aziru, hijo de Abdašrta,

tal movimiento consigue arrancar toda la región palestinense del dominio egipcio. En esta circunstancia fué cuando se llevó a cabo la invasión de los hebreos (v. *Cronología*). Ramsés II (1299-1226) intentará más adelante volver a adueñarse de Palestina, repitiendo el antiguo fraccionamiento en diminutos estados, pero la restauración no tendrá más que una breve duración. Una oleada de «pueblos del mar», entre los cuales hay que contar probablemente a los filisteos, atacan a Egipto por tierra y por mar, y, aunque fueron rechazados, lograron establecerse en la costa palestinense.

La conquista hebrea no fué fácil ni breve. Ciudades como Guezer, Jebús, Dor, Magedo, Bethsan resistirán por mucho tiempo y entablarán relaciones con los hebreos, en cuya cultura y religión ejercerán su influencia, y cuya existencia llegarán a poner en peligro. Las guerras dirigidas primero por Barac y Débora y luego por David, eliminarán definitivamente de la historia la influencia cananea. Pero se conservó aún el nombre de «cananeos», con el que siguieron llamándose durante muchos siglos los fenicios, especialmente en las colonias.

Cultura. Ciertas huellas de industria paleolítica y neolítica atestiguan que se dió una amplia evolución anterior a la época del bronce (2500 a. de J. C.), que es cuando aparecen los semitas con la aportación de un gran desarrollo cultural y social. Su organización consistía en pequeñas ciudades-estados bajo la soberanía egipcia, y frecuentemente estaban en lucha entre sí o en rebelión contra Egipto.

Los cananeos se distinguen por las fortificaciones de sus ciudades, que son prueba de una estrategia notablemente progresista. Con el favor de su posición geográfica Canán asimiló elementos de las culturas egipcia, egea, jetea, jorrea y mesopotámica. Su gusto artístico es elevado en la finísima elaboración de sellos, joyas ornamentales, utensilios domésticos, armas. Los descubrimientos de Dunand acusan la existencia de inscripciones pictográficas en Palestina y Siria, que se remontan al fin del cuarto milenio, y el empleo de la escritura hacia fines del tercer milenio, para lo cual se sirven los cananeos de un sistema alfabético lineal y de un sistema cuneiforme (Ugarit) para la lengua cananea, el cuneiforme acádico (cartas de El-Amarna para la correspondencia diplomática). Ciertas glosas explicativas de algunas cartas de El-Amarna conservan incluso la lengua cananea, dialecto de aquella lengua semítica del norte que se hablaba en Palestina ya en los comienzos del tercer milenio.

Religión. Los descubrimientos de Ras-Shamra han dado a conocer también las líneas fundamentales de la religión feniciocananea. *'El* es dios supremo, figura indeterminada a quien se asocia *'Ašerah*. *'El* tiene por hijo y suplantador a *Baal* (señor, amo) que sin determinaciones, como ocurre muchas veces en las lenguas ugaríticas, designa al Dios nacional de los feniciocananeos: *Hadad*, señor del Cielo, del temporal y de la fertilidad, considerado posteriormente como hijo de *Dagon*. Pero muchas veces el nombre genérico de *Ba'al* se especifica con la designación del lugar o de otro ser del cual se dice ser señor: así *Ba'al Tamar* (*Jue.* 20, 33), *Ba'al Berith* (*Jue.* 8, 33), *Ba'al Zebul* (II *Re.* 1, 2). El plural Ba'alim significa frecuentemente en la Biblia (*Os.* 2, 18; *Jue.* 10, 6; I *Sam.* 7, 3, etc.) la personificación y divinización de las fuerzas de la naturaleza. Muchas veces se presenta como consorte de Ba'al a su hermana *'Anath*, otras veces es *Ašerath* y *Athtart* (Astarte, hebr. Aštoreth), diosas que frecuentemente funden con *'Anath* sus funciones y a veces también sus nombres. Es característica la fluidez en la religión cananea: divinidades como *'Ašerath* y *Astarte* se revisten de aspectos contrastantes, pues presiden al mismo tiempo en la guerra y en la actividad sexual, en la destrucción y en la vida. En representaciones egipcias Astarte aparece como guerrera, y en la epopeya de Ba'al-'Anath es representada como fanática sanguinaria. Por lo que atañe al sexo, las dos diosas ofrecen los caracteres de la fascinación y de la fecundidad, y se las representa respectivamente bajo las figuras del lirio y de la serpiente. Numerosísimas «placas de Astarte», halladas en las excavaciones, cuyo arte tal vez se deba a influencias babilónicas (Ištar), presentan a «la santa» en actitudes rebosantes de sensualidad. Así, pues, el culto de la fecundidad es el centro de la religión cananea. Otras divinidades: *Rašap* (*Hab.* 3, 5) y *Shalim*, dioses de la peste y de la salud, respectivamente, que después fueron fusionados en una misma divinidad.

Los principales mitos cananeos son: la unión de *Ba'al* con *'Anath* y la lucha entre *Ba'al* y *Ašerath*, consorte de *'El*, cuyos hijos quiere matar *Ba'al*, que resulta ser el muerto en la lucha, y con cuya muerte cesa la vida de la naturaleza. *Anath* en su lucha contra el dios de la muerte, *Mot*, devuelve la vida a *Ba'al*, quien por simpatía devuelve la vida a la naturaleza. Los cananeos unían un rico culto a tal religión. En sus sacrificios aparecen animales de todo género. En cuanto al uso de sacrificios humanos en el segundo milenio, ni siquiera las excavaciones de Ugarit han proporcionado

datos absolutamente ciertos. Mas consta de cierto que en época posterior estuvieron en uso tales sacrificios, ya que la Biblia estigmatiza severamente su difusión en el mismo Israel (*Jer.* 7, 31; 19, 4; *Ez.* 15, 21; 23, 37; etc.). Un aspecto muy crudo de tal culto fué la prostitución sagrada, tanto de hombres como de mujeres. El culto se practicaba en las alturas (Bamôth), donde había unas stelas de piedra (*Massebhôth*) o troncos de madera (*'aserôth*) clavados en la tierra con artificiosas disposiciones, que representaban a las divinidades (v. *Altura*).

Relaciones con los hebreos. Aparte la cuestión todavía sin resolver acerca de las relaciones entre hebreos y habirues, los primeros contratos entre los hebreos y los cananeos, según la Biblia (*Gén.* 12. 13. 15. 17. 26.), se remontan a los Patriarcas. A Abraham y sus descendientes prometió Dios la tierra de Canán (*Gén.* 12, 1-8; 13, 15 etc.; 15, 18), y en efecto se la concedió muchos siglos después a Josué (*Jos.* 13, 6) que llevó a cabo su conquista. Las vicisitudes de tal conquista (cf. *Jos.*, *Iue*, y parte de I-II *Sam.*) se extienden desde el s. XVI en adelante. Probablemente los hebreos sorprendieron a los cananeos en su más bajo nivel moral y religioso, lo cual explica la fuerte reacción hebrea que contribuyó a velar por la pureza del Yavehismo. La arqueología prueba claramente que inmediatamente después de la conquista ninguna influencia pagana hizo mella en la vida religioso-moral de los hebreos en los centros más organizados. Pero no fué así más adelante, cuando se entablaron verdaderas relaciones entre los conquistadores y los vencidos, cuando se establecieron relaciones de industria y comercio incluso con los fenicios, especialmente en el tiempo de los Reyes. La influencia religioso-moral sobre los hebreos fué entonces poderosa y provocó la fuerte reacción de los Profetas (v. *Religión popular*). Además de la influencia negativa, se dió la positiva, que no sólo se manifestó en el comercio y en la industria, sino también, al menos así parece, en ciertos elementos externos del culto, como la música del Templo y hasta la arquitectura del mismo. [Gi D.]

BIBL. — H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris 1907; A. BARROIS, *Canaan*, en *DBs.* I, col. 997-1021; A. BEA, *La Palestina prehistoriaellitica. Storia, papoli, cultura*, en *Biblica*, 24 (1943) 231-60; ID., *Canaan et Cananei*, en *Enc. Catt. It.*, III, col. 480-86; S. MOSCATI, *Storia e civiltà del Semiti*, Bari 1949, pp. 93-118; G. PAVLOVSKY, en *VD*, 27 (1949) 143-63.

CANDELABRO de siete brazos. — En la tienda-santuario por la parte meridional del santo (*Ex.* 26, 35; *Núm.* 8, 2), delante del velo que separaba al santo del *Sancta Sanctorum* (cuadrado en donde estaba el arca): *Ex.* 27, 21; *Hebr.* 9, 22, había un candelabro con siete lámparas movibles que un sacerdote despabilaba y abastecía de aceite puro de oliva (*Ex.* 27, 20; *Lev.* 24, 2), lo encendía por la mañana y lo apagaba por la tarde (*Ex.* 27, 21; cf. II *Par.* 13, 11), cuando se echaba el incienso para el altar de los perfumes (*Ex.* 3, 7 s.). El mechero de las lámparas, provisto de su torcida, estaba vuelto hacia la pared de enfrente, donde estaba la mesa con los panes de presentación. Las lámparas, lo mismo que el resto del candelabro: pinzas y vaso para los despojos, eran de oro purísimo (*Ex.* 35, 14; 25, 31. 38; *Núm.* 8, 4). El candelabro está descrito en *Ex.* 25, 31-39; 37, 17-24. Partiendo de la base o pie se yergue recto el fuste o ramo central (*Ex.* 25, 31), del que se desprendían seis ramos o brazos de dos en dos, a igual distancia, que subían a igual altura, concéntricos todos ellos con la punta superior del fuste. Fuste y brazos eran bastante delgados (en hebr. qanîm = cañas; *Ex.* 25, 31 ss.; 37, 17 ss) y estaban provistos de cálices (de labio ancho y fondo estrecho, como la flor del almendro), y adornados con capullitos y flores (de pétalos lanceolados y encorvados: lirios según la Vulgata), de construcción unitaria sin soldaduras (*Ex.* 25, 33). En el fuste central tres cálices estaban en los tres puntos de donde salían los brazos, y uno en la cumbre: cada brazo lateral tenía tres cálices. No se sabe cuál era el número ni el emplazamiento de las flores y de los capullitos.

Fué construído conforme al modelo dado por Moisés (*Ex.* 25, 40; *Núm.* 8, 4), por artistas de valor (*Ex.* 31, 2; 37, 1-17) que emplearon en él un talento de oro (= Kgs. 49,11; *Ex.* 25, 39), donación de los hijos de Israel (*Ex.* 39, 36), y consagrado con óleo sagrado (*Ex.* 30, 27; 40, 9), y colocado en el Tabernáculo un año después de la salida de Egipto (*Ex.* 40, 2. 4. 24). El cuidado de él fué confiado a los caatitas (*Núm.* 3, 31). Según los rabinos, el candelabro medía 3 codos de alto por 2 (= 1,60 × 1,05, aproximadamente) de ancho (lámparas externas). Durante las marchas lo cubrían con púrpura violeta y con pieles de vaca marina (*Núm.* 4, 9). Salomón mandó construir, valiéndose de artistas fenicios, diez candelabros sobre el mismo modelo (*Ex.* 25) y los puso en el Templo, cinco a la derecha y cinco a la izquierda (= sobre cada una de las paredes, o, según los rabinos, a los lados del candelabro de Moisés): I *Re.* 7, 49; II *Par.* 4, 7. El candelabro de Moisés no es mencionado en el texto, pero parece enteramente normal el que lo conservaran y continuaran encendiendo todas las tardes (cf. II *Par.* 13, 11).

Los candelabros de Salomón aumentaban la magnificencia, mas no consta que llegaran a estar nunca revestidos del carácter sagrado del antiguo. Nabucodonosor los llevó a Babilonia juntamente con los demás objetos de valor (*Jer.* 52, 19; cf. II *Re.* 25, 15; II *Par.* 36, 6. 10. 18). Los repatriados reconstruyeron el candelabro y lo pusieron en el nuevo Templo. Antíoco IV Epífanes se adueñó de él y lo despedazó (I *Mac.* 1 ,23). Lo reconstruyó Judas Macabeo (I *Mac.* 4, 49), y a éste alude *Eclo.* 26, 22, y es el que estaba en el templo restaurado por Herodes. El año 70 desp. de J. C. (destrucción de Jerusalén e incendio del Templo) estaba entre los pocos objetos que honraron en Roma el triunfo de Tito, y figura en un bajorrelieve del arco que el Senado erigió al vencedor. En conjunto el candelabro está reproducido con rigurosa exactitud, mas no en sus detalles: las figuras de animales quiméricos que están en la base son incompatibles con la Ley y con las costumbres judías. El candelabro fué colocado en el templo de la Paz (Fl. Josefo, *Bell.* VII, 5, 7). En 455 Genserico lo llevó a Cartago, y el 534 Belisario lo trasladó a Constantinopla, de donde desapareció bajo Justiniano. Los significados simbólicos atribuídos al candelabro (Fl. Josefo, *Bell.* VIII, 5, 5: santidad de la semana judía; íd., *Ant.* III, 6, 7; Filón, *Mos.* 3, 9: símbolo de los siete planetas; otros: símbolo de la presencia de Dios) son más o menos arbitrarios. En *Zac.* 4, 2-12 el candelabro (con un ánfora aparte para alimentar las lámparas) es símbolo del Templo, y las siete lámparas que sostiene son símbolo de la Providencia que vela por la terminación del edificio (D. Buzy, *Les symboles A. T.*, París 1923, p. 372 s.); la visión no tiene relación alguna con el candelabro mosaico. En *Apoc.* 1, 22 s. no se describe la forma de los siete candelabros de oro, símbolos de las siete iglesias de Asia, en tanto que *Apoc.* 11, 4 se refiere a *Zac.* 4, 2-12. [F. S.]

BIBL. — E. Levesque, en *DB*, II, col. 541-46; D. Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, XI, 885-1110; J. Haase, *Der siebenarmige Leuchter des Alten Bundes*, Monaco 1922; A. Clamer, *Nombres (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 2), París 1940, p. 283; A. Médebielle, *Rois (íbid.*, 3), 1949, p. 623.

CANON bíblico. — Es el catálogo (o lista) oficial de los libros inspirados, que son la regla de la fe y de la moral.

El griego κανών (cf. hebr. qāneh) equivale a vara, regla de medida y, en sentido metafórico, norma. El sentido de catálogo de los libros sagrados prevaleció en el uso eclesiástico desde el s. IV (y ya aparece en el s. III: *Prólogo Muratoriano* y Orígenes, PG, 12, 834). El Concilio de Trento (Sesión IV, 8 de abril de 1546) sancionó con una verdadera definición dogmática el canon fijado de antiguo por la tradición, por los tres Concilios Provinciales: de Hipona (393), de Cartago III y IV (397-419), y por el Concilio Florentino (1441). El Concilio Vaticano (1870) renovó y confirmó la definición del Tridentino (cf. *EB.* nn. 16-20.47-60.77 s.). El canon abarca todos los libros del Antiguo (47) y del Nuevo Testamento (27) contenidos en la Vulgata (v. *Biblia*).

Siete de ellos faltan en la Biblia hebrea o masorética y en las biblias protestantes. Son los de *Tob.*, *Jud.*, *Sab.*, *Bar.*, *Eclo.*, I-II *Mac.*, a los que hay que añadir los siguientes fragmentos: *Est.* 10, 4-c. 16; *Dan.* 3, 24-90; cc. 13-14 (según la disposición de la Vulgata, pues en la versión griega de la Vulgata están distribuidos de otra forma). En orden a los libros del Nuevo Testamento, en el s. IV se dudó de la canonicidad (si debían estar o no en el número de los libros inspirados) de los siete siguientes: *Hebr.*, *Sant.*, II *Pe.*, II-III *Jn.*, *Jds.*, *Apoc.* A estos catorce libros se les llama *deuterocanónicos* (siguiendo a Sixto de Siena, *Bibliotheca sacra*, 1, p. 2 s.), en cuanto que en un momento dado se discutió entre los Padres su origen sagrado, en oposición a los *protocanónicos*, cuyo carácter sagrado estuvo siempre fuera de discusión.

Los protestantes llaman *apócrifos* a los deuterocanónicos del Antiguo Testamento, y *seudoepígrafos* a los que nosotros llamamos *apócrifos* (v.), o sea que se parecen a los libros sagrados en cuanto a la forma y al contenido, pero que nunca figuraron en el canon. El motivo fundamental de semejantes dudas entre los Padres fué la carencia de un canon sancionado por la Iglesia. En cuanto al Antiguo Testamento influyó el hecho de que los judíos no admitían en su biblia los deuterocanónicos, y por lo que al Nuevo Testamento se refiere se debió a ciertas dificultades dogmáticas originadas por la inexacta exégesis de algunas perícopes.

Lo mismo que con tantas otras verdades de la fe, la Iglesia no intervino con su autoridad infalible en la fijación del canon hasta que los protestantes intentaron rechazar los deuterocanónicos del Antiguo Testamento, con el fútil pretexto de atenerse al canon hebreo. La Iglesia recibió de Nuestro Señor y de los Apóstoles el Antiguo Testamento y nos basta su autoridad para que lo aceptemos como inspirado.

La colección de los libros sagrados era ya un hecho consumado entre los judíos en tiempo de N. Señor, incluso en cuanto a su distribución en tres grupos, que aún se conserva en la bi-

blia hebrea, cuales son: Tôrâh (= Ley, los cinco libros de Moisés: *Gén., Ex., Lev., Núm., Dt.*). Nebhî'îm (= Profetas) y Kethûbhîm (= Escritos). Los «profetas» comprenden los libros históricos: *Jos., Jue., Sam., Re.*, llamados «profetas anteriores», y nuestros libros proféticos («profetas posteriores») desde *Is.* a *Mal.*, a excepción de *Dan.* al que colocan entre los *Escritos*. Las tres partes de la colección fueron formándose sucesivamente.

Referente a la Ley (cf. *Dt.* 31, 9-13. 24 ss.) es sabido que los levitas la conservan junto al arca, donde serán colocados sucesivamente los libros de Josué (*Jos.* 24, 26) y de Samuel (*I Sam.* 10, 25). El libro de la Ley, descubierto en tiempo de Josías (621) es reconocido inmediatamente como sagrado (II *Re.* 23, 1-3; II *Par.* 34, 29-32); después del destierro (445 a. de J. C.) Esdras renueva la alianza leyendo la Ley al pueblo que se obliga con juramento a observar los preceptos divinos (*Neh.* 8, 10). En cuanto a los *Salmos* y a los *Proverbios* (cf. *Prov.* 25, 1 y II *Par.* 29, 30) el rey Ezequías (h. 700 a. de J. C.) procuró que se coleccionaran. Los profetas más recientes (los últimos, s. v a. de J. C.) citan a la letra las profecías de sus predecesores. *Dan.* 9, 2 afirma haber leído en los «libros» la profecía de *Jer.* 29, 10. Hacia el año 180 a. de J. C., el Eclesiástico (44-50, 24) traza el elogio de los antepasados enumerando los personajes según el orden de los libros correspondientes a la segunda parte: los profetas, a saber *Josué, Jueces. Samuel, Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel*, los Doce (menores). Finalmente, medio siglo más tarde, en el prólogo del *Eclesiástico* (v.) se habla de la colección en conjunto: *Ley, profetas y otros escritos*. Estos últimos están especificados en II *Mac.* 2, 13, bajo el título de «escritos de David», o sea los *Salmos*, el libro más importante del tercer grupo, refiriéndose con él al grupo entero. Y especialmente en los Evangelios, véase como se citan la Ley y los Profetas (*Mt.* 5, 17 s.; 7, 12 etc.); la Ley, los Profetas y los Salmos (*Lc.* 24, 44) para indicar todo el Antiguo Testamento.

Las tres partes por entero (incluyendo los deuterocanónicos) se encuentran en la Biblia Griega o Alejandrina (la versión griega del Antiguo Testamento llamada de los Setenta), que se convirtió en la Biblia de la Iglesia primitiva después de haber sido empleada por los Apóstoles para la predicación del Evangelio, y muchas veces también para citar el Antiguo Testamento en sus escritos inspirados (de 350 citas del Antiguo Testamento, 300 son según ella). El griego era en realidad la lengua hablada en todo el imperio.

No cabe dudar de la unidad de fe que reinaba sobre los libros sagrados entre los judíos de Alejandría o de la diáspora en general y la comunidad madre de Jerusalén (v. *Diáspora*). Y hay no pocas pruebas en favor del uso de los deuterocanónicos, como libros sagrados en la misma Palestina.

A excepción de *Sab.* y II *Mac.*, los deuterocanónicos fueron escritos en hebreo (como *Eclo.*, I *Mac.*, fragmentos de *Est.* y *Baruc*; en hebreo o arameo *Job.*, *Jdt.*, los fragmentos de *Dan.*) y por tanto en la misma Palestina y para las sinagogas palestinenses. Los mismos rabinos se sirven del *Eclo.* hasta el s. x como de escritura sagrada; el I *Mac.* se leía en la fiesta de las Encenias o dedicación del Templo (cf. Talmud babilónico, Hanukkah). Baruc se leía en alta voz en las sinagogas en el s. IV desp. de J. C., según atestiguan las *Constituciones apostólicas*. De *Tob.* y *Jdt.* tenemos los *Midrašim*, o sea una especie de comentarios en arameo, que dan testimonio de que los dos libros eran leídos en la sinagoga (cf. C. Meyer, en *Biblica*, 3 [1922] 193-203). Los fragmentos de *Daniel* se hallan en la versión grecojudaica de Teodoción (h. el 180 desp. de J. C.) hecha sobre el hebreo. No puede, pues, hablarse en manera alguna de un canon palestinense o de un canon alejandrino entre los judíos.

En realidad, la exclusión de los deuterocanónicos es obra posterior de los fariseos, quienes después de la ruina del Templo (70 des. de J. C.) y del fin del sacerdocio tomaron todo bajo su dominio: destruyeron la literatura judía que les era adversa, y en cuanto a los libros sagrados se dispusieron a someterlos a una especie de rigurosa inspección, según se infiere de las discusiones que surgieron en aquel tiempo entre los rabinos acerca del valor sagrado de *Ez., Prov., Cant., Ecl.*

A este respecto fijaron sus criterios: antigüedad del libro, composición en lengua hebrea, conformidad con la Ley. El IV *Esdr.* 14, 44 ss.; el Talmud babilónico de aquel período (fin del s. I desp. de J. C.); Flavio Josefo, *Contra Ap.* I, 8 presentan el canon hebreo desprovisto de los deuterocanónicos y aluden claramente a esos motivos, que en realidad sólo son externos y no tienen valor alguno. Quiso fijarse la antigüedad de *Esdr.* (s. v a. de J. C.) equiparándolo al *Eclesiastés* y al *Cantar de los Cantares*. I-II *Par., Esd., Neh.*, fueron escritos posteriormente al s. IV-II a. de J. C.).

Sábese que la lengua es un elemento del todo secundario respecto de la inspiración. Por otra parte sólo *Sab.* y II *Mac.* fueron escritos en griego. La conformidad con la Ley práctica-

mente se reducía a la conformidad con las ideas farisaicas sobre la Ley (cf. Strack-Billerbeck, IV, 425-43). Los verdaderos motivos eran dos: la hostilidad de los fariseos a la dinastía asmonea considerada como usurpadora de los derechos de la dinastía davídica y partidaria de los saduceos (lo que explica la exclusión de I-II *Mac.* y de toda la literatura en ellos contenida perteneciente al período macabeoasmoneo): el odio a la Iglesia, que les indujo a rechazar la versión alejandrina a cambio de la que ellos habían hecho considerándola como propia.

Háblase a veces de un canon *esdrino*, atribuyendo a Esdras la definición y la clausura del canon hebreo, en favor de lo cual se aducen los testimonios ya alegados de Flavio Josefo, IV *Esd.*, *Talmud* y II *Mac.* 2, 13. Pero los tres primeros son imaginarios y se hacen eco de las arbitrariedades de los fariseos del s. I desp. de J. C. De II *Mac.* sólo se deduce que Esdras, lo mismo que los fieles de aquella generación que regresó del destierro (v. *Sinagoga*, la grande), se ocuparon de coleccionar y transcribir los libros sagrados, como lo hará también más tarde Judas Macabeo después de la tormenta desencadenada por Antíoco Epífanes.

Durante los tres primeros siglos no existió duda alguna en la Iglesia acerca de los libros sagrados del Antiguo Testamento, íntegramente contenidos en la Biblia Alejandrina que se convirtió en la Biblia de los cristianos.

En el mismo Nuevo Testamento, que en citas ocasionales del Antiguo no hace referencias a *Abd.*, *Nah.*, *Est.*, *Ecl.*, *Cant.*, *Esd.*, *Neh.*, se leen alusiones a alguno de los deuterocanónicos (*Sab.* 12-15 = *Rom.* 1, 19-32; *Sab.* 6, 4. 8 = *Rom.* 13, 1; 2, 11; *Sab.* 2, 13. 18 = *Mt.* 27, 43 etc.; *Eclo.* 4, 34 = *Sant.* 1, 19; *Eclo.* 51, 23-30 = *Mt.* 11, 29 s. etc.; II *Mac.* 6, 18-7, 42 = *Hebr.* 11, 34 s. cf. L. Vénard, en *DBs*, II, col. 23-51).

En los más antiguos escritos patrísticos se citan los deuterocanónicos como Escritura Sagrada: Clemente Romano (h. 95 desp. de J. C.), en la epístola a Corinto, se sirve de *Jdt.*, *Sab.*, fragmentos de *Dan.*, *Tob.* y *Eclo;* Hermas (h. 140) hace mucho uso del *Eclo.* y del II *Mac.* (*Sim.* 5, 3. 8; *Mand.* 1, 1 etc.); San Hipólito (235) comenta a *Dan.* con los fragmentos deuterocanónicos, cita como Escritura Sagrada: *Sab.*, *Bar.*, utiliza a *Tob.*, I-II *Mac.* (cf. PG 10, 793. 805. 661. 697. 769). San Ireneo en Francia; Tertuliano, San Cipriano en África; los Apologetas en Oriente; Clemente de Alejandría († 214) y Orígenes († 254) dan testimonio expreso en sus escritos del unánime sentir de la Iglesia (cf. Ruwet, pp. 115 ss.).

Orígenes pone explícitamente a *Est.*, *Jdt.*, *Tob.*, *Sab.*, entre los libros sagrados (PG 12, 780), y por más que los judíos no admitan la inspiración de algunos libros, en la epístola *ad Africanum* (PG 11, 57) defiende la canonicidad de los fragmentos de *Dan.*, y con razón ridiculiza a quienes van a buscar entre los enemigos de la Iglesia cuáles sean los libros sagrados (PG 11, 60). Si Orígenes, en su comentario al Salmo I, presenta el canon hebreo limitado a 22 libros, lo hace únicamente para decir que tal número tiene su significado, ya que 22 son las letras del alfabeto hebreo; y así como las letras del alfabeto conducen a la ciencia, así los libros sagrados nos inician en la sabiduría divina. Es método predilecto que ve significados alegóricos hasta en los números. La cita abreviada que teníamos de este pasaje de Orígenes en Eusebio (H. E. 6, 25; PG 20, 580) fué considerada en la antigüedad como indicio de una duda acerca del canon del Antiguo Testamento. Pero la publicación de la *Filocalia* (especie de antología de las obras de Orígenes), donde está íntegramente reproducido el texto, ha permitido la precisión antedicha que, por estar plenamente de acuerdo con todos los otros escritos, excluye absolutamente toda clase de duda acerca del sentir de Orígenes, que resulta ser entre los griegos el más claro y completo testimonio de la tradición católica sobre el canon del Antiguo Testamento (Colon, la *Revue des Sciences Religieuses* 20 [1940] 1-27; Ruwert, en *Biblica* 23 [1942] 18-21).

El elenco de los libros sagrados del Antiguo Testamento que el obispo Melitón de Sardis envía a Onésimo (s. II) después de haber estado en Palestina, no hace más que confirmar el tenor del canon hebreo y la falta de un catálogo oficial en la Iglesia. Esta circunstancia, más el hecho de que los Padres (p. ej., San Justino, *Contra Tryphonem:* PG 6) en sus disputas con los judíos hubieran de limitarse a los protocanónicos admitidos por éstos, y finalmente el pululur de los apócrifos, explican las dudas que surgieron en el s. IV en las Iglesias puestas más en contacto con los judíos.

San Cirilo de Jerusalén y San Atanasio, cuando se trata de entregar a los catecúmenos el elenco de los libros sagrados, enumeran solamente los protocanónicos, sobre los cuales no cabía duda alguna. Prohíben la lección de los apócrifos que condenan, en tanto que consideran como dudosos los deuterocanónicos. San Atanasio permite a los catecúmenos la lectura de *Sab.*, *Eclo.*, *Jdt.*, *Tob.* (cf. PG 33, 497 s.; PG 26, 117 s., 1436 s.). Pero el uno y el otro citan los deuterocanónicos en sus libros como

Escritura Sagrada (cf., p. ej., San Atanasio, para la *Sab.*, PG 25, 20, 24. 36; para *Tob.* «se ha escrito» PG 25, 268; para *Jdt.* PG 26, 221; para *Eclo.* PG 25, 756 etc.).

No abundan en semejantes dudas San Epifanio, San Gregorio Nazianceno y San Anfiloquio. En Occidente hay que colocar aparte a San Jerónimo, tan influenciado por sus odiosos consultores para la lengua hebrea, quien en su llamado *Prólogo Galeato*, que encabeza a modo de coraza (de donde viene su nombre) el primer volumen de su traducción del hebreo (*Sam.-Re.*; h. 390), después de haber presentado el canon hebreo, lanzó la célebre expresión que dice: «Cualquier otro libro, fuera de éstos, ha de ser considerado como apócrifo». Pero en lo sucesivo fué mostrándose más reservado, como, por ejemplo, cuando afirma (a. 395) que «el libro de Tobías aunque no figura en el canon, es tenido en consideración por muchos autores eclesiásticos» (PG 25, 1119); y tal vez acabó por admitir en ellos su carácter sagrado. Hablando de Judit, Rut y Ester, las presenta como «mujeres tan gloriosas como para merecer dar su nombre a libros sagrados» (PG 22, 623). Y del libro de Judit afirma (PG 29, 39) que fué empleado como libro sagrado en el Concilio Niceno. Así, pues, la opinión personal manifestada en el *Prólogo Galeato* aparece contradicha varias veces. Era esa opinión un eco de la influencia rabínica, con la que estaba en pugna el sentimiento católico de la tradición eclesiástica, que tan vivo se manifestaba principalmente en la gran obra del solitario de Belén.

La tradición primitiva se continúa en los escritos de todos los otros Padres en Oriente y en Occidente. Basta recordar a San Agustín al lado de San Jerónimo, y con San Agustín los tres concilios africanos antes mencionados, que forman el canon bíblico consagrado por la tradición, de la que sin ambages puede decirse que absorbió y sumergió las dudas que surgieran en el s. IV. Así se volvió rápidamente a la unanimidad de los primeros siglos. Si hubo alguien que en el tiempo del Concilio de Trento adujo las dudas acerca de los deuterocanónicos, eso fué debido únicamente al influjo de la grande autoridad de San Jerónimo a quien se refería explícita pero indebidamente. Actualmente sólo los protestantes rechazan los deuterocanónicos del Antiguo Testamento; y la Iglesia Rusa los viene rechazando desde el s. XVIII.

En cambio, sobre el canon del Nuevo Testamento no existe divergencia alguna. Las dudas que surgieron en los siglos III y IV sobre los siete deuterocanónicos fueron parciales, y también limitadas geográficamente. En cuanto a los dos más importantes de ellos, se dudó de la epístola a los *Hebreos* en occidente mientras que en oriente era reconocida unánimemente como canónica, justamente lo contrario de lo que sucedió con el *Apocalipsis*, admitido siempre como sagrado en occidente.

El *Canon Muratoriano* (EB, 1-7; h. 200 en Roma) consigna todos los libros sagrados del N. T. a excepción de *Hebr.*, *Sant.*, II *Pe.*, III *Jn.*; el *Canon Momseniano* (h. 260, África) omite *Hebr.*, *Sant.*, *Jud.* En cambio San Cirilo de Jerusalén, San Anfiloquio (fines del s. IV, Asia Menor), *Canones Apostolici* (Antioquía) solamente omiten el *Apocalipsis*. La versión siriaca, Pesitta (comienzos del s. V), conserva en el canon las epístolas a los *Hebreos* y *Sant.*; Teodoro de Mopsuestia (Antioquía) omite todos los deuterocanónicos menos *Hebr.*

Son bastante conocidos los motivos que originaron tales dudas. Montanistas y novacianos citaban *Hebr.* 6, 4 ss. en apoyo de su herejía de irremisibilidad de ciertos pecados; en este caso el pecado de idolatría. Y en vez de combatir tal error dogmático mediante una recta exégesis, se intentó negar el carácter divino de la Epístola. Esto en occidente.

En oriente, en cambio, los Milenaristas abusaron del c. 20 del *Apoc.*; y el obispo Dionisio de Alejandría al refutarlo trató de disminuir la autoridad del *Apoc.* negando su paternidad al apóstol San Juan, y siguiendo esta iniciativa, hubo quien acabó negándole su carácter sagrado.

Para *Sant.* influyó su aparente oposición (2, 14-26) con la enseñanza de San Pablo (*Rom.* 3, 27 s.; 4). Para *Juds.* la cita de un libro apócrifo (v. 14), el de *Enoc.* Para II *Pe.*, II-III *Jn.* el carecer de doctrinas características y su brevedad, razón por la cual se les citaba poco. Pero también estas dudas quedaron absorbidas por el peso de la tradición, que en los primeros siglos fué unánime, y en los siglos sucesivos siempre fué poderosa (en Alejandría representada por San Clemente, Orígenes, San Atanasio; en África por Tertuliano y Cipriano, San Jerónimo, San Agustín, etc.), hasta que en el s. VI y en lo sucesivo volvió a ser unánime.

La colección de los libros sagrados del Nuevo Testamento fué formándose poco a poco desde la segunda mitad del s. I desp. de J. C. Ya San Pedro (h. el 66) equiparaba las epístolas de San Pablo a las «otras escrituras» (II *Pe.* 3, 15 s.). Y muy pronto en la liturgia se puso al lado de la lectura de los libros del Antiguo Testamento la de los Evangelios y de los otros libros sagrados del Nuevo, según testimonio de San Justino.

De igual modo la parodiaron los Padres desde los comienzos del s. II, empleando en sus escritos las mismas fórmulas: la escritura divina; está escrito.

La Iglesia católica, apoyada en la tradición apostólica y guiada por el Espíritu Santo, ha conservado íntegra la colección de los libros sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento, defendiendo su carácter sagrado (v. *Inspiración*). [F. S.]

BIBL. — S. Zarb, *De historia canonis utriusque Testamenti*, 2.ª ed., Roma 1934; J. Ruwet, *De Canone (Institutiones Biblicae*, v. I). 5.ª ed., ibid. 1937, pp. 103-157; G. Perrella, *Introductione generale*, 2.ª ed., Torino 1952, pp. 3-7, 109-167; * M. Nieto, *Los libros deuterocanónicos del V. T., según el Tostado, Alonso del Madrigal*, en *EstB*, abril (1954) 1.

CANTAR DE LOS CANTARES (El). — En el índice de los libros sagrados el Cantar de los Cantares es el quinto de los siete libros didácticos: en la Biblia hebrea es el primero de los cinco opúsculos llamados meghillôth o rótulos y se lee en las sinagogas el octavo día de Pascua. Este título, con el que ordinariamente se le designa, es una traducción servil del hebreo šîr haššîrîm, que es uno de los modos de expresar el superlativo (cf. *Ex.* 26, 34; *Apoc.* 19, 16): el cantar por excelencia, o mejor aún: el cantar (así Orígenes, PG 13, 37).

«Se nos presenta bajo la forma de un pequeño poema entre lírico y dramático, con el colorido de un idilio, con el tono de un canto amoroso: cualidades todas ellas que le merecen un puesto especial en el canon de las Escrituras, y hay que añadir que por sus bellezas literarias merece colocarse entre las más preciosas páginas de la poesía hebrea» (A. Vacari).

El Cantar celebra la teocracia restablecida, la *alianza* renovada entre Yavé y los «residuos» de Israel vueltos de la cautividad. «La acción del Cantar es una parábola y un contraste: una parábola de fondo idílico, un contraste entre dos vidas, entre dos amores. Una simple pastorcilla ama con tierno e intenso amor a un joven pastor... de quien es correspondida con amor no menos cordial... El mutuo afecto tiene por base el común ajetreo por la inocente vida de los campos en medio del encanto de la naturaleza virgen, entre la que han crecido juntos. Hasta aquí el idilio. En contraste con esta vida sencilla, con este puro afecto, está la ciudad con sus agitaciones, la corte con sus seducciones, un rey poderoso (personificado en Salomón, el más rico y fastuoso entre los reyes que conoce la historia de Israel), que quisiera para sí el amor de la pastorcilla, para honrarse con tenerla por consorte. Pero la generosa pastorcita rechaza con desdén las ofertas del rico monarca, y se contenta con el sencillo vivir entre los campos, y permanecer eternamente fiel a su pastor, único objeto de su casto amor» (A. Vaccari).

Contiene seis escenas.

I. Anhela el abrazo (1, 2-14); primer encuentro (1, 15-2, 7).

II. En el campo (2, 8-17); Pesquisa nocturna (3, 1-5).

III. Salomón en todo su esplendor (3, 6-11). Retrato de la esposa (4, 1-6). El místico jardín (4, 7-5, 1).

IV. Visita nocturna (5, 2-9). Retrato del esposo (5, 10-6, 3).

V. Nuevas alabanzas de la esposa (6, 4-7, 1); porfía de caricias (7, 2-10); amor irrevocable (7, 11-8, 4).

VI. Triunfo del amor (8, 5-7). Reminiscencias (8,8-14). (División y títulos del P. A. Vaccari).

«Todo esto es figura del alma de Israel puesta a prueba entre la fidelidad a su austera religión y los deslumbrantes esplendores de la civilización pagana». Es la fidelidad de la teocracia restaurada al Dios de los padres, al Dios de la *alianza* (v.) del Sinaí. Los «residuos» que han vivido en el espléndido y poderoso imperio de los caldeos, donde la solemnidad del culto corría parejas con la suntuosidad de los santuarios, han contemplado lo fascinador de una civilización superior neobabilónica y con todo han conservado su amor a Yavé. Por fin han logrado volver a verse entre los collados ancestrales, donde el mutuo afecto podrá al fin manifestarse y alimentarse con seguridad. El Cantar celebra la restauración de Israel; he ahí por qué no hace mención alguna de infidelidades pasadas (cf. Buzy, p. 292); ninguna sombra viene a turbar el cuadro. Los profetas que celebran también el idilio de los cuarenta años del desierto, siempre lamentaron las infidelidades de Israel, que no dejaron de darse ni en aquel período que, en conjunto, puede calificarse de siglo de oro (cf. *Ez.* 20, 13). Aquí, en cambio, el Cantar puede loar sin reserva alguna la fidelidad del Israel restaurado y vuelto a su Dios. En realidad, después de la cautividad desaparece toda huella de idolatría.

El reciente comentario de Buzy se expresa de este modo acerca del tiempo en que fué compuesto el Cantar de los Cantares: «Si es cierto que una obra lleva siempre las huellas y la impronta de su tiempo, del carácter optimista del Cantar de los Cantares habrá que decir que se halla espontáneamente de acuerdo con el fervor religioso de que se benefició la comunidad con

las reformas de Nehemías y de Esdras, así como también con la paz política de que disfrutó Palestina durante todo el s. IV hasta la ruina del reino persa con la llegada de Alejandro (330 a. de J. C.). Este s. IV fervoroso y tranquilo, durante el cual se habla un hebreo aramaizante, nos parece con Dussand, Tobac, Ricciotti, el siglo literario del Cantar de los Cantares».

A la verdad, el título (1, 1) que atribuye el Cantar a Salomón no es más que un simple artificio literario (seudonimia), del que, por otra parte, no sabemos si es o no original. Falta en la Vulgata. Y el argumento de la alegoría aquí desarrollada, la falta de toda alusión a infidelidades de Israel, es más fuerte que los mismos aramaísmos, que no son en manera alguna decisivos. El hecho de figurar mediante el vínculo conyugal la alianza entre Dios y su pueblo, y los respectivos derechos y deberes, muy bien puede decirse que es relevante en la literatura profética (*Is.* 54, 5 s.; 62, 4 s.; *Jer.* 2, 2; *Ez.* 16, 8-14; *Os.* 2, 16-20, etc.), que probablemente la tomó de la misma carta de la alianza, el decálogo: *Ex.* 20, 5 «Yo soy un Dios *celoso*», donde el término hebreo qannā expresa el sentimiento de los celos del esposo para con la propia esposa. Idéntica idea se halla implícita en la frecuentísima locución profética que apellida con el nombre de adulterio a la infidelidad para con Dios. Otra imagen de los libros proféticos es la de *Dios pastor e Israel su rebaño* (*Jer.* 31, 10; *Ez.* 34; *Zac.* 11, 7).

«También en el Nuevo Testamento (aparte la imagen del Buen Pastor: *Lc.* 15, 4 ss.; *Jn.* 10) emplearon un lenguaje semejante el Bautista (*Jn.* 3, 29), el evangelista San Juan (*Apoc.* 21, 9), San Pablo (*II Cor.* 11, 2) y el mismo Jesús (*Mt.* 9, 15) llamándose esposo y equiparando su presencia en la tierra a las fiestas nupciales. Por eso la interpretación alegórica o parabólica del Cantar de los Cantares (sostenida ya por la exégesis judía y —en sustancia— por la mayor parte de los exegetas católicos) no es arbitraria» (Vaccari), sino fundada en la literatura profética. Más aún. En *Is.* 5, 1 tenemos una alegoría, o mejor una parábola, reconocida y explicada expresamente como tal, que tiene varias analogías con nuestro diminuto poema. Llámase a Dios «mi amado», como se ve con frecuencia en el Cantar (30 veces); a Israel se le presenta bajo la figura de una viña, como en los Cantares (1, 6; 8, 11 ss.); lleva el título de *Cantar* exactamente como nuestro poema. No obstante, tal vez ningún libro del Antiguo Testamento presenta tanta diversidad de interpretaciones como el Cantar de los Cantares (v. Buzy, pp. 286-96). Enteramente opuesta a la interpretación alegórica es la literal que considera al Cantar de los Cantares como un canto o un drama profano. Así un considerable número de racionalistas modernos. El quinto Concilio Ecuménico condenó a Teodoro de Mopsuestia por lanzar una hipótesis semejante. Jamás hubiera tenido cabida entre los libros divinamente inspirados un poema erótico, profano. Sobre el origen divino del Cantar de los Cantares nunca surgió duda alguna ni entre judíos ni entre cristianos; el mismo Teodoro de Mopsuestia tampoco lo negó (A. Vaccari, *Inst. Bibl.*, p. 30 en nota).

Los comentaristas católicos que reconocen en el Cantar la unión entre Yavé e Israel han extendido esta alegoría aplicándola a Jesús y a su Iglesia; a Jesús y a cada una de las almas fieles; de un modo especial a la Virgen Santísima (Hipólito, Orígenes, San Bernardo, etc.). Es difícil hablar de sentido típico o espiritual. Buzy (p. 295) sostiene que se trata de sentido *comprensivo*. Tal vez sea mucho más exacto el situarse en el plan de una piadosa *acomodación* o aplicación. El Cantar se explica con la luz del ambiente en que nació y sobre la base de la literatura profética en que se inspira. En cuanto a los detalles, téngase presente el género literario: el Cantar es una alegoría con muchos elementos parabólicos, es decir, sacados de la vida real y colocados aquí únicamente a título de ornamento y con miras al efecto dramático, sin el mínimo significado metafórico. Estos diferentes cuadros o escenas no tienen más que un alcance o significado de conjunto. Si alguna vez las comparaciones no satisfacen a nuestro gusto clásico, «el lenguaje, empero, es siempre tan elevado, tan noble, que jamás hay en él nada sensual, y sólo puede ofender a las almas ya corrompidas. ¿Es drama el Cantar de los Cantares? ¿Es lirismo? Es algo de todo eso, pero nada que responda exactamente a nuestras categorías literarias. Es un diálogo lírico acompañado de cierto movimiento dramático» (A. Vaccari). No es fácil deslindar los versos del Cantar e incluso parece imposible disponerlos en estrofas sin maltratar el texto hebreo. En general puede admitirse que cada verso consta de dos cláusulas: la primera de tres y la segunda de dos acentos. Buzy (p. 286) sospecha que no sean auténticos, aunque sí inspirados, los siguientes versículos: 2, 15 ss.; 3, 6-11; 4, 6; 8, 8-14, que podrían desgajarse como elementos adventicios y secundarios. El texto hebreo, en general, es óptimo; son poquísimos los casos en que puede tenerse como dudoso o corrompido. La Vulgata trae la mejor versión. La griega (LXX) es servil, y frecuentemente no expresa

el verdadero sentido. Son muy numerosos los comentarios: los principales están catalogados en Höpfl-Miller-Metzinger, *Introd. V. T.*, 5.ª ed., Roma 1946, p. 356 ss. En Italia la mejor versión es la del P. A. Vaccari, con la introducción que tantas veces aquí hemos citado. [F. S.]

BIBL. — A. Vaccari, *Inst. Bibl.*, II, 2.ª ed., Roma 1935, 28-42; Id., *La S. Bibbia*, V, 2, Firenze 1950, pp. 111-29; G. Ricciotti, *Il Cantico del Cantici*, Torino 1927; D. Buzy, en *RB*, 49 (1940) 169-94; Id., en *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 6), Paris 1946; pp. 281-363; A. Feuillet, *Le C. des Cantiques et la tradition biblique*, en *NRTh*, 84 (1952) 786-33; Id., *Le Cantique des Cantiques. Etude de théologie biblique et réflexion sur une méthode d'exégèse*, Paris 1953; P. de Ambroggi, *Il Cantico dei Cantici* (ed. paulinas).

CARIDAD. — Tercera de las teologales, reina de las virtudes, nota característica de la nueva Economía. Lo mismo que la fe y la esperanza, la caridad tiene a Dios por objeto; pero en Dios y por Dios se extiende al prójimo; tanto, que la caridad para con el prójimo es la expresión del amor a Dios.

En el A. T. el concepto de Dios como Padre, eminentemente misericordioso; como esposo de Israel (especialmente en el profeta *Oseas* y en el *Cantar de los Cantares*) responde al precepto fundamental, primero entre todos los otros (*Dt.* 6, 4-9): «Oye, Israel: Yavé nuestro Dios, es el solo Yavé. Amarás a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos que hoy te doy». Estos versículos constituyen el principio de la conocidísima plegaria judía, *Shema' Israel*, que se recitaba ya en tiempo de N. Señor (cf. *Mc.* 12, 29) y que posteriormente ha venido repitiéndose dos veces al día.

Es el precepto por excelencia, según lo definió el Señor evocando su memoria (*Mt.* 22, 37 s.; *Lc.* 10, 27 s.; *Mc.* 12, 29 s.). Amor a Dios es hacerle entrega completa de sí mismo, poniendo a su servicio todas las energías propias: *corazón*, asiento de la inteligencia, según la sicología hebrea; *alma*, es decir, las potencias sensitivas; *poder*, o sea las propias energías físicas.

En los Salmos, en los Profetas, en los libros didácticos, se leen frecuentemente alusiones al amor de Dios para con Israel y a la obligación de corresponder a él.

Al santo orgullo de tener un tal Dios (especialmente después de cualquier victoria importante) se sumaba en Israel un gozoso agradecimiento por la última prueba de su inquebrantable benevolencia. Se le *amaba* — término empleado por *Débora* (*Jue.* 5, 31: eco del Decálogo, *Ex.* 20, 5) — y resulta casi sorprendente para nosotros el comprobar que a veces venía un sentimiento de afecto a endulzar a aquellas almas feroces, de rudas costumbres (en el tiempo de los Jueces) y las unía con Yavé con lazos más dulces que los del terror. Los nombres teóforos, tan comunes en Israel como entre todos los antiguos semitas, expresan la creencia en la providencia paternal de Yavé para cada uno de los fieles en particular, y el amor de todo israelita al Dios de Israel (p. ej.: Ahinoam = «el hermano [o mi hermano] es suave». I *Sam.* 1, 14, 50; Abiel = «mi padre es El», I *Sam.* 9, 1, etc.; F. Spadafora, *Collettiv. e individ. nel V. T.*, 1953, pp. 210 ss., 337 s.).

Con el amor a Dios hallamos unida también en el A. T. la piedad, la benevolencia para con el afligido, el huérfano, la viuda, los menesterosos. Puede verse en diversos lugares de los Salmos y de los Profetas cómo los pone al corriente de los mismos ritos ceremoniales (I *Sam.* 15, 22; *Jer.* 7, 21 ss.; *Os.* 6, 6). Pero ya el *Dt.* 10, 12-19 prescribía la caridad para con el prójimo. *Lev.* 19, 16 ss. «No vayas sembrando entre el pueblo la difamación; no depongas contra la sangre de tu prójimo... No odies en tu corazón a tu hermano... No te vengues, y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yavé».

Venganza y rencor son prohibidos a los israelitas, hasta en los sentimientos del corazón, en las relaciones entre los miembros del pueblo elegido; el Señor preceptúa el amor.

Jesús reprodujo este precepto, uniéndolo estrechamente al primero, y haciendo de él una sola virtud y consagrando la caridad como síntesis y coronamiento de todos los otros preceptos (*Mc.* 12, 31; *Rom.* 13, 9).

Pero en los labios de Jesús el amor al prójimo resultó algo nuevo.

Efectivamente, en el A. T. al prójimo se le llamaba *'ah*, hermano; *rē'a*, compatriota, hombre de la misma familia o de la misma tribu; *qārōbh*, pariente, vecino; *'amīth*, compatriota; y sólo los israelitas, la gente de la misma raza, todos ellos por muchos que fueran y sólo ellos, entraban mediante la circuncisión o rito equivalente, a formar parte de la colectividad, según el principio de la solidaridad entonces vigente.

Así encontramos a veces, en el precepto del amor al prójimo, el *ghēr* o extranjero (*Lev.* 19, 34; *Dt.* 10, 19), que habita en medio de Israel y ha aceptado la pesada carga de la Ley.

Pero todos los otros son excluidos del precepto, y en tal sentido la literatura rabínica

comenta uniformemente las leyes que atañen al prójimo, precisando siempre si se trata de sólo el israelita y «no del samaritano, del extranjero o del prosólito». (*Mekilta*, *Ex.* 21, 14, 35.)

Ahora veamos la formulación del programa de Jesús: «Habéis oído que fué dicho: amarás a tu prójimo (*Lev.* 19, 18) y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos...» (*Mt.* 5, 43-48). No se halla en la Biblia prescripción alguna que responda exactamente a la precisión de Jesús, «aborrecerás a tu enemigo». Pero expresa fielmente el espíritu que fluye de muchas páginas del A. T., donde se leen expresiones de venganza contra los paganos y contra los malos israelitas; mentalidad, actitud ordinaria y normal de «odio» en las relaciones con los enemigos, que con facilidad deducían los escribas incluso de las prescripciones dadas al pueblo israelita con respecto a los gentiles (cf. *Dt.* 20, 13-17; 23, 4-7; 25, 17-19), para evitar toda contaminación de idolatría. Tal actitud se expresó más duramente aún en la literatura posterior a la Biblia (G. Bonsirven, *Le judaisme*... I, p. 199 s.).

Jesús dió al término «prójimo» su verdadero valor; el prójimo es cualquier hombre, todos los hombres, el samaritano (*Lc.* 10, 25-37, parábola del buen samaritano), el gentil lo mismo que el judío; el publicano, el pecador, la mujer de mala vida lo mismo que el justo fariseo; el enemigo lo mismo que el amigo. Nuestra caridad ha de ser universal, como lo es la misericordia de nuestro Padre celestial. Todos los hombres, sin distinción de raza o de religión, son nuestro prójimo, y tienen por tanto derecho a nuestra asistencia, y también, si se da el caso, a nuestro perdón.

«¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? Jesús contestó: «El primero es: Escucha Israel: el Señor, tu Dios, es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, etc.». El segundo es éste: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Mayor que éstos no hay mandamiento alguno» (*Mc.* 12, 28-34; cf. *Mt.* 22, 34-40).

Haciéndose fiel eco de la doctrina evangélica, San Pablo afirma que en el amor al prójimo está la plenitud de la Ley. Cuando hubiereis cumplido todos vuestros deberes de sumisión para con las autoridades, y los de justicia para con los demás, os queda siempre una deuda, la del amor mutuo, porque se debe amar al prójimo por Dios, con quien siempre estamos en deuda. Y la prueba de que jamás está uno dispensado de amar al prójimo, sin exceptuar a nadie, está en que de esa forma no sólo se practica la caridad, sino que además se cumple la ley divina perfeccionada en Jesús (*Mt.* 15, 17); y ¿quién osará jactarse de haberla cumplido íntegramente como para no sentirse obligado a más? «No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la Ley. Pues «no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás» y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: «Amarás al prójimo como a ti mismo». El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la Ley (*Rom.* 13, 8 ss.). El que ama procura hacer al prójimo todo el bien que puede; por tanto la caridad resume y compendia todos los otros preceptos.

San Juan, el apóstol de la caridad, autorizándose siempre con las palabras de Jesús, pondera la conexión íntima que existe entre el amor de Dios y el del prójimo, que viene a resumirse en un solo precepto. «Debemos amar a Dios porque él nos amó primero. Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano a quien ve, no es posible que ame a Dios a quien no ve. Y nosotros tenemos de Él (N. S. Jesucristo) este precepto, que quien ama a Dios ame también a su hermano. Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios y cumplimos sus preceptos» (I *Jn.* 4, 19-21; 5, 2).

Recuérdense las palabras de Jesús (*Jn.* 14, 15; 15, 10) y cómo el mismo Jesús identificó su persona con la de los fieles, los menesterosos, cuando enseña que seremos juzgados según la caridad practicada o descuidada en nuestro obrar (*Mt.* 25, 34-46): «Venid, benditos, porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, etc. Cuantas veces hicisteis eso a uno de mis hermanos, a mí me lo hicisteis».

«Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así amaos los unos a los otros. En esto conocerán que sois mis discípulos, si tenéis caridad los unos para con los otros» (*Jn.* 13, 34 s.).

La caridad es Dios mismo (I *Jn.* 4, 8). El Verbo Encarnado es la manifestación suprema de «Dios-Amor» especialmente en su muerte (*Jn.* 3, 16; I *Jn.* 4, 19; *Rom.* 8, 32); él es el Mediador del Amor de Dios (*Jn.* 17, 26). Por medio de Jesús se nos comunica ese don a nosotros. «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado» (*Rom.* 5, 5).

El amor es una fuerza poderosa que impulsa a obrar: «La caridad de Cristo, el amor que

Cristo nos tiene, nos domina, nos empuja, nos inflama; él murió por nosotros, y nosotros debemos consagrarnos a nosotros mismos a su servicio y al de su cuerpo místico» (II *Cor.* 5, 14 s.). «El que no ama permanece en la muerte» (I *Jn.* 2, 8. 14-18).

El verdadero amor está pronto para el sacrificio de la vida (I *Jn.* 3, 16); echa fuera el temor *(ibid.* 4, 16. 18); es fuente de gozo *(Jn.* 15, 9-12; I *Jn.* 3, 20) y de paz *(Jn.* 14, 27).

Estas características de la caridad las hallamos reunidas en la más bella página de San Pablo (I *Cor.* 13) con *Rom.* 8, 31-39. Es el himno sobre la caridad, punto cumbre de la I *Cor.*, en la que cualquier cuestión se hace converger en la cuestión de la unión con Dios y con Cristo, es decir, en el amor mutuo que desciende de la Divinidad uniéndola con las creaturas rescatadas. San Pablo, que emplea más de 75 veces el término ἀγάπη, además de usar frecuentemente el verbo ἀγαπάω, precisa formalmente 9 veces *(Rom.*, II *Cor.*, *Ef.*, II *Tes.)* la caridad como «amor de Dios» y «de Cristo», infundido en nuestros corazones *(Rom.* 5, 5) mediante el Espíritu Santo; y la razón de que se prescriba a los hombres el amor está siempre en que el Hijo de Dios se inmoló por ellos.

La idea esencial contenida en el himno es que, siendo la caridad lo único que conduce a la perfección y la única virtud que permanece para siempre, sin ella todo lo demás es inútil, y por tanto es necesaria para todos, no como los otros dones y «carismas». Solamente la caridad es capaz de elevarnos hasta Dios.

Ahí tenemos el camino de la perfección que aventaja a cualquier medio y a cualquier otro don (I *Cor.* 12, 31), «el vínculo de la perfección» *(Colos.* 3, 14) de donde proviene a las otras virtudes su energía. Sin la caridad no son nada todos los otros dones (I *Cor.* 13, 1 ss.).

San Pablo describe la caridad con los caracteres que le son propios (vv. 4-7).

«La caridad es paciente (sufre las injurias sin devolverlas), es benigna (anticipada, servicial, dulcemente amable), no es envidiosa, no es jactanciosa (no hiere con fanfarronadas o indiscreciones), no se hincha (no hace los beneficios desde la altura de su grandeza), no es descortés, no es interesada, no se irrita (contra aquellos que la violan), no piensa mal (como quienes no ven nada bueno en el prójimo, o echan cálculos sobre el mal que han hecho sus adversarios), no se alegra de la injusticia (cometida por sus adversarios o sufrida por ellos, como para tomar de ahí el desquite), se complace en la verdad (dondequiera que la encuentre), todo lo excusa (encubre, disimula, calla acerca del mal), todo lo cree (da confianzas, antes de estar seguro de que los otros se las merezcan), todo lo espera (hasta de los hombres, la enmienda de ellos, etc., mientras no haya llegado el momento de desesperar), todo lo tolera (los desengaños experimentados en su «fe» y en su «esperanza»).»

La caridad nunca decae de su eminente rango; posee un valor eterno, en tanto que todos los otros dones llegarán a carecer de razón de ser, pues su función está limitada a nuestra existencia en la tierra.

La caridad que conduce a la visión beatífica es superior incluso a la fe y a la esperanza, estas dos grandes virtudes que también tienen a Dios por objeto, y a las que el Apóstol ha ensalzado tanto en otras ocasiones. Y la gloria más excelsa de la caridad está en que seguirá subsistiendo aun después de que sus dos hermanas hayan agotado su contenido (I *Tes.* 1, 3; 5, 8; *Gál.* 5, 5 s.; *Rom.* 12, 6. 9. 12; *Ef.* 1, 15-18, etc.). La caridad es la única que permanece, y en estado perfectísimo, en la plenitud de la visión beatífica. Es la virtud definitiva que nos hace capaces de ver a Dios.

«En la vida presente permanecen estas tres entidades: la fe, la esperanza y la caridad, pero la más excelente de ellas es la caridad.» [F. S.]

BIBL. — E. B. Allo, *Prem. Ep. aux Corinthiens*, 2.ª ed., París 1935, pp. 286 s. 340-53; E. Stauffer, en *ThWNT*, I, pp. 26-52; A. Clamer, *L'évêque (La Ste. Bible*, Pirot-Clamer, 2), París 1940, p. 148 s.; L. Pirot, *S. Marc (ibid.*, 9), 1946, p. 551 ss.; P. Heinisch, *Teologia del V. T.* (trad. it.), Turín 1950, pp. 194 s., 197-206.360; G. Bonsirven, *Teologia del N. T.* (trad. it.), ibid. 1952, pp. 95-109.281-84.323; H. Petre, *Caritas*, Louvain 1948; C. Spicq, *L'Agapè de I Cor. 13*, en *EthL*, 31 (1954) 357-370; • Juan A. Ortiz, *El himno a la caridad*, en *CB* (1945) 14.

CARISMAS. — El griego χάρισμα empleado por Filón *(De alleg.* III, c. 1, 102-31 ss.) en el sentido de liberalidad, tiene en San Pablo, además de la sinonimia con χάρις, «gracia» *(Rom.* 1, 11; 11, 29; II *Cor.* 1, 11), una acepción técnica. «Carisma» (I *Cor.* 1, 4; 12, 1 ss.; *Rom.* 12, 6; I *Pe.* 4, 10) es una especie particular de gracia (en la teología = *gratia gratis data*), cuya finalidad no es la santificación personal, sino el bien de la Iglesia (I *Cor.* 12, 7; 14, 12). El cristiano puede desear los carismas y pedirlos a Dios (I *Cor.* 14, 1-13). Aunque preferentemente son atribuidos al Espíritu Santo, como a su fuente de origen (I *Cor.* 12, 1-7; 14, 32) también son atribuidos al Padre (I *Cor.* 12, 28) y a Cristo *(Ef.* 4, 11 ss.).

Algunos carismas (la profecía, el don de lenguas) son de carácter transitorio, si bien los nombres que se dan a los beneficiarios suponen

en éstos la permanencia de ciertas actitudes sobrenaturales.

Los carismas son distintos de la virtud de la fe y subordinados a ella, ya que sólo se comunican a los creyentes (*Gál.* 3, 1; I *Cor.* 1, 6; *Rom.* 12, 3), y se ejercen bajo el dominio de la fe y en beneficio de la misma (*Rom.* 12, 3 ss.; I *Cor.* 12, 3; 14, 25; *Ef.* 4, 3); subordinados a la virtud de la esperanza, a la que acompañan y sostienen (*Rom.* 8, 23; I *Cor.* 13, 10 ss.; *Ef.* 1, 13 ss.); de un modo especial son distintos de la caridad y a ella subordinados, en cuanto los regula en la práctica para su mayor progreso y sublimación de la Iglesia (I *Cor.* 13, 1-13; 14, 4 ss.; 12, 26; *Ef.* 4, 2 ss.; 4, 15 ss.).

Los carismas determinan la diferencia entre los miembros del cuerpo místico y lo que cada uno hace en favor del todo (I *Cor.* 12, 12; *Ef.* 4, 7 ss.); y son esenciales en la vida y en la constitución de la Iglesia. Cada cristiano recibe su particular carisma conforme a la medida del don de Cristo (*Ef.* 4, 7-12), para poder llenar el ministerio que se le ha señalado en la edificación del cuerpo de Cristo. Y no todos son propiedades extraordinarias reservadas a la era apostólica; algunos son instrumentos de mera habilitación del miembro particular para el cumplimiento estable de su particular deber de estado (p. ej., la virginidad, I *Cor.* 7, 7), que se dan en todas las épocas de la Iglesia. La manifestación de esos dones sobrenaturales, como el de hablar «lenguas», debe estar regulado y autorizado por los jefes de la Iglesia (I *Cor.* 14, 26-33). San Pablo enumera ocasionalmente nueve carismas en I *Cor.* 12, 8-10; ocho en I *Cor.* 12, 28 s.; siete en *Rom.* 12, 6-8; cinco en *Ef.* 4, 11). Pueden ser catalogados de este modo:

A) Carismas para la acción:

1) «El que practica la misericordia» (ὁ ἐλεῶν, *Rom.* 12, 8): es el ejercicio de las obras de misericordia.

2) La buena disposición para las limosnas (ὁ μεταδιδούς, *Rom.* 12, 8): cf. *Ef.* 4, 28; I *Cor.* 13, 3; *Lc.* 3, 11.

3) Asistente (ἀντιλήμψεις, I *Cor.* 12, 28): el sustantivo y el verbo correspondientes significan toda clase de ayuda: socorrer a los enfermos (*Act.* 20, 35) o recomendar a alguno para que ruegue (así en los papiros).

4) Ministerio (διακονία, *Rom.* 12, 7), indeterminado, puede significar cualquier oficio desempeñado en beneficio de la comunidad (término genérico con el que se designan los carismas, I *Cor.* 12, 5; *Ef.* 4, 12; ministerios espirituales, *Rom.* 11, 13; 15, 31; *Col.* 4, 17; ministerios materiales de caridad, II *Cor.* 8, 4; 9, 12. 13).

5) Gracias de curaciones (I *Cor.* 12, 9. 30): multiplicidad de dones para curar las enfermedades físicas.

6) Obrar milagros (I *Cor.* 12, 10: δυνάμεις, I *Cor.* 12, 28): capacidad de realizar acciones extraordinarias.

7) La fe (πίστις de los milagros, I *Cor.* 12, 9); distinta de la virtud teologal (I *Cor.* 13, 2 = *Mt.* 17, 20).

B) Carismas de enseñanza, sin autoridad jerárquica:

1) Doctor (διδάσκαλος, I *Cor.* 12, 28; *Ef.* 4, 11) o que enseña (διδάσκων, *Rom.* 12, 7 encargado de la διδασκαλία); Timoteo es invitado a dedicarse a la enseñanza (I *Tim.* 4, 13. 16); Tito debe mostrarse en eso como modelo (*Tit.* 2, 7); los destinatarios de *Hebr.*, razón habida de su antigüedad en el cristianismo, todos debieran ser doctores (5, 2); a los lectores de *Sant.* se les disuade de querer convertirse en *didáscalos* (3, 1); esta función no requiere investidura jerárquica.

2) Discursos de sabiduría y de ciencia (λόγος σοφίας, γνώσεως, I *Cor.* 12, 8): es la capacidad de expresarse con términos apropiados (I *Cor.* 2, 13 ss.; 13, 2). A todos los cristianos desea Pablo sabiduría y ciencia (*Ef.* 1, 17; 3, 18 s.).

3) El que exhorta, ὁ παρακαλῶν, *Rom.* 12, 8: el término expresa su función. Va unido con el carisma de la profecía (I *Cor.* 14, 3); invítase a Timoteo a que se dedique a la exhortación (I *Tim.* 4, 13); Bernabé la posee en grado sumo (*Act.* 4, 36).

4) Discernimiento de espíritus (διακρίσεις πνευμάτων, I *Cor.* 12, 10), que lleva consigo la valoración de las inspiraciones divinas y de los carismas: todos los cristianos deben practicarlo (I *Tes.* 5, 21; I *Jn.* 4, 1-2; 2, 20. 24; I *Cor.* 14, 29).

5) Hablar lenguas (γένη γλωσσῶν, I *Cor.* 12, 10; γλώσσαις λαλεῖν, I *Cor.* 12, 30) e interpretarlas (I *Cor.* 12, 10. 30; 14, 15. 13. 26 ss.). El que habla lenguas no habla a los hombres sino a Dios; nadie le entiende (I *Cor.* 14, 9), pero dice en espíritu cosas misteriosas (μυστήρια, I *Cor.* 14, 2), ora sin fruto para la mente (*ibid.* 14, 14), alaba y da gracias a Dios; los ignorantes pueden tener por locos a los que hablan lenguas (*ibid.* 14, 23); que en las Iglesias hablen si han sido autorizados para ello y por orden: nunca más de dos o tres, y con tal que haya un intérprete que explique su locución carismática (*ibid.* 14, 13-27 s.).

Este hablar lenguas se interpreta hoy como una situación estática en la que se pronuncian palabras que los oyentes no entienden; son dichas en voz alta, en parte articulada y en parte

no articulada, con finalidad vagamente discernible (petición, acción de gracias, etc.). Es un fenómeno que puede comprobarse en los estados místicos (Santa Teresa), y en las excitaciones estáticas de los llamados «hijos de los profetas» en Israel (v. *Profetismo*). Pero si lo identificamos con el fenómeno de Pentecostés (*Act.* 2, 4; cf. 10, 46; 19, 6), como la identidad de los términos y otras circunstancias lo sugieren (*Act.* 2, 11 y I *Cor.* 14, 16; *Act.* 2, 13 y I *Cor.* 14, 23), y si nos atenemos a la misma asimilación que se encuentra en *Act.* 10, 44 ss.; entonces el hablar lenguas consiste en el don de alabar a Dios en un idioma o dialecto (y varios idiomas sucesivamente) desconocidos del que habla y del auditorio, pero que son entendidos por cuantos hablan ese idioma (*Act.* 2, 6. 8. 11), como se realizó justamente el día de Pentecostés (F. Spadafora, *I Pentecostali*, 2.ª ed., Rovigo 1950, pp. 28-41).

C) Carismas jerárquicos.

1) Apóstoles (I *Cor.* 12, 28; *Ef.* 4, 11). En sentido carismático diferente del jurídico (v. *Apóstoles*), son apóstoles Andrónico y Junia (*Rom.* 16, 7), Silá y Timoteo (I *Tes.* 2, 6, 7). Son predicadores destinados a la evangelización de las regiones desconocedoras del cristianismo.

2) Profetas (I *Cor.* 12, 28; *Ef.* 4, 11; I *Cor.* 12, 10; *Rom.* 12, 6), que en nombre de Dios edifican, exhortan, consuelan (I *Cor.* 11, 8, ss.: 14, 3. 29; *Act.* 11, 27; 13, 1); y a veces pronostican y comunican revelaciones (*Act.* 21, 10 ss.; I *Cor.* 40, 30). Son asociados a los apóstoles como fundamento de la Iglesia (*Ef.* 2, 19).

3) Evangelistas (*Ef.* 4, 11): Felipe tiene este calificativo (*Act.* 21, 8) y San Pablo se lo da a Timoteo (II *Tim.* 4, 5): predicadores del Evangelio.

4) Pastores (ποίμενοι *Ef.* 4, 11). Presidente (προιστάμενος, *Rom.* 12, 8). Son los fieles de la comunidad (I *Tes.* 5, 12; I *Tim.* 5, 17), asimilables a los jefes de las sinagogas, encargados de dirigir el culto y de servir a la comunidad. [A. R.]

BIBL. — A. LEMONNYER, en *DBs*, I, col. 1233-43; B. MARÉCHAUX, *Les charismes du S. Esprit*, París 1921; E. B. ALLO, *I Épître aux Cor.*, ibid. 1934, pp. 374-84; BERM. en *ThWNT*, I, pp. 721-26; ST. LYONNET, *De «Classibus» Pentecostes*, en *VD*, 24 (1944) 65-75; * L. SUÁREZ, *Los Carismas como preparación y complemento de la jerarquía*, en *EstB*, V. (1946) 3.

CARMELO. — Sierra de colinas que mide 30 km. de longitud por 12-16 de espesor y una altitud media de 500 m., en cuya formación domina el elemento calcáreo. Se desprende del sistema montuoso central de Palestina, se prolonga hacia el oeste y termina en un promontorio que domina el mar por el sur de la bahía de San Juan de Acre, señalando así el límite entre Galilea y Samaria. Por estar surcado de numerosos valles y cavernas que sirvieron de refugio a los perseguidos (*Am.* 9, 2 s.) y cubierto de rica vegetación, el Carmelo es presentado en la Biblia como símbolo de gracia, de prosperidad y de majestad (*Cant.* 7, 5; *Is.* 10, 18; 35, 2; *Jer.* 46, 18; 50, 19) o como símbolo de desolación por haber desaparecido sus bosques (*Is.* 33, 9; *Jer.* 4, 26; 50, 19; *Am.* 1, 2). Muy pronto fué consagrado el Carmelo al culto de Baʿal, la principal divinidad del Panteón cananeo, venerado en Tiro bajo la denominación de Melqart, «rey de la ciudad» o «rey del nuevo subterráneo» (W. F. Albrigth). El carácter sagrado del Carmelo aparece ya en la denominación «raʾšu qadašu», «la cabeza santa» de las listas de Tutmosis III, y además por el testimonio que de él dan Scylas (s. IV a. de J. C.), Jámblico (s. IV desp. de J. C.: *Vita Pyth.* III, 14), Tácito (*Hist.* II, 28) y Plinio (*Nat. Hist.* II, 17). En una de las explanadas de sus cumbres (514 m.) tuvo lugar la valerosa lucha entablada entre el profeta Elías y los pocos fieles contra la pretendida suplantación de la religión yavefsta por la de Baʿal Melqart apoyada por la fenicia Jezabel, esposa de Ajab, rey de Israel. A esto siguió la más terrible crisis del yavefsmo que recuerda la historia hebrea, a consecuencia de la muerte de los 450 falsos profetas de Baʿal, que en vano habían implorado de lo alto, entre danzas frenéticas, el fuego que debía consumir las víctimas colocadas sobre el altar, y que fué requerida por Elías, no bien hubo alcanzado con su plegaria dirigida a Yavé el fuego devorador (I *Re.* 18, 19-49). El profeta Eliseo habitó en el Carmelo (II *Re.* 2, 25) después de la muerte de Elías, y allí fué adonde la mujer de Sunam se dirigió para implorar la resurrección de su hijo, habido por intercesión del profeta (II *Re.* 4, 8-37). El lugar es venerado por cristianos, hebreos y musulmanes. En algunas grutas del Carmelo (Et-Tabûn; Mugârat es Suhûl) se descubrieron industrias humanas pertenecientes al Paleolítico inferior, y restos humanos con caracteres intermedios entre el hombre de Neanderthal y el hombre llamado *sapiens*. [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 350-53; R. DE VAUX, *La préhistoire de la Syrie et de la Palestine d'après les recherches récentes*, en *RB.* 53 (1946), 99-124 (con bibl.).

CASLEU, Kisleu. — v. *Calendario hebraico*.

CATEQUESIS apostólica. — Es la enseñanza o predicación del Evangelio (κατηχέω = reso-

nar, según el método rabínico basado en la repetición: el discípulo se apropiaba la enseñanza del maestro repitiendo frase por frase) desde la primera Pentecostés que siguió a la Ascensión (*Act.* 2, 14-39). Es el mandato de Jesús (*Mt.* 28, 16); los Apóstoles estaban preparados por el ejemplo del propio Redentor (*Mt.* 9, 35) y por las misiones realizadas mientras vivían con él (*Jn.* 4, 38; *Mt.* 10. 1. 7 ss.; *Lc.* 9, 2 ss.; 10, 1 ss.).

Los Apóstoles se valieron posteriormente de la ayuda de los diáconos (Esteban, *Act.* 6, 10; Felipe: 8, 35) y de cierta categoría de personas llamadas «evangelizadores» (*Ef.* 4, 11; II *Tim.* 4, 5). Tal vez éstos se dedicaban juntamente con los «catequistas» a hacer conquistas para la fe, en tanto que los «doctores» (*Rom.* 12, 7; I *Cor.* 12, 8) tenían el cometido de instruir a los convertidos. La catequesis tenía por objeto principal «los dichos y los hechos» de Jesús crucificado y resucitado (*Act.* 1, 1; 28, 31; I *Cor.* 1, 23; 3, 11) y las condiciones esenciales para alcanzar la salvación que El obró, pero bajo diferentes ropajes, según se tratase de catequizar a judíos (Jerusalén, Palestina) o a paganos (Antioquía y otras partes). A los judíos se les demostraba que Jesús era el Mesías predicho por los profetas, e incluso que era el mismo hijo de Dios, principalmente con motivo de la resurrección (*Act.* 2, 22-36; 13, 26-41; y el Evangelio de *Mt.*); a los paganos se les probaba lo absurdo del politeísmo, la existencia de un Dios creador y remunerador y la de su providencia, que se reveló al mundo por medio de Jesús, enviado del cielo e hijo suyo (*Act.* 14, 14 ss.; 17, 22-31). Para los ya convertidos que estaban preparándose para el bautismo o que estaban en peligro de apostasía, se exigía una catequesis más profunda en torno a cada uno de los fundamentos de la fe (*Hebr.* 5, 12-6, 2), con las clasificaciones de catequesis dogmática, histórica, moral y litúrgica. La Didajé nos ofrece un modelo catequístico moral, con las principales normas de vida cristiana y el elenco de los pecados que deben evitarse. Las diferencias accidentales de la catequesis apostólica (sustancialmente idéntica: I *Cor.* 3, 11; *Rom.* 6, 17) son debidas al hecho de que prevalecía uno de los elementos: judío (Palestina, *Mt.*), pagano (Roma, *Mc.*) o también mixto (Antioquía, Lc., Pablo). Otras diferencias aun más secundarias dependen de la persona misma del Apóstol o del Evangelista; en este sentido se habla de una catequesis de Pedro, de Pablo, de Juan, etc.

En cuanto a la determinación de la catequesis en sus grandes líneas, la parte principal corrió a cargo, naturalmente, del jefe de los Apóstoles, como lo prueba la correspondencia que se observa entre su catequesis, conservada sustancialmente en *Act.* 1, 21 s. (cf. 10, 36-43) y el segundo evangelio que expone su predicación. Lo propio puede observarse en los otros dos sinópticos; pero *Lc.* se hace eco más bien de la predicación de San Pablo, y fué compuesto con miras a una instrucción más sólida de los catequizados (*Lc.* 1, 1-4), lo mismo que el cuarto evangelio (*Jn.* 20, 31) que desarrolla los discursos más elevados de Jesús y su ministerio en Judea y en Jerusalén, que los Sinópticos dejan en la penumbra.

Aun cuando la catequesis se fijó por escrito, con el fin de extender el radio de acción de la catequesis oral, ésta no perdió en importancia, antes bien fué siempre considerada como una explicación más amplia y viviente de la catequesis escrita que necesariamente había de ser más restringida y como fosilizada. He ahí el origen de la Tradición, fuente de Revelación, como la Sgda. Escritura.

La lengua de la catequesis apostólica fué el arameo, y también el griego, frecuentemente formulada muy concretamente y repetida después hasta en los Evangelios escritos. Así la historia del origen y del desarrollo de la catequesis apostólica ofrece una contribución notabilísima a la solución del problema sinóptico. [L. V.]

BIBL. — G. Barzille, *Catéchèse*, en *DThC*. II, col. 1877-80; F. Prat, *La teología de San Pablo*, II (ed. esp.), México 1947, pp. 32-42; Allevi L., *Catechesi primitiva*, en *SC*, 70 (1942) 21, 6; Simón H.-Dorado G., *Introd. in T. N.*, *I*, Torino 1944, pp. 11-7.

CATÓLICAS, Epístolas. — Son llamadas católicas, cf. Eusebio, San Jerónimo: PG 20, 205; PL 23, 639. 646 (muy probablemente en el sentido de «universales» [Seudo-Ecuménico PG 119, Isidoro de Sevilla, PL 82, 234] o encíclicas), en cuanto no van dirigidas a una comunidad particular, sino a toda una región del mundo cristiano. La II y III *Jn.* tienen un destino privado, pero van anejas a la I *Jn.* como simples apéndices. Las siete epístolas que en el catálogo de los libros sagrados (canon del Concilio de Trento) y en las ediciones del Nuevo Testamento vienen después de las catorce epístolas de San Pablo y antes del *Apocalipsis*, por el orden siguiente: una de Santiago, dos de Pedro, tres de Juan, una de Judas. Este orden se impuso en casi todas las Iglesias orientales ya en los comienzos del s. IV y pasó al occidente al incluirlas San Jerónimo en la Vulgata. En esto los griegos se inspiraron probablemente en *Gál.* 2, 9, donde se lee: Santiago, Cefas, Juan,

a lo que bastaba añadir: Judas. En los siglos II y III surgieron dudas acerca de la canonicidad de estas epístolas, exceptuadas la I *Pe.* y la I *Jn.* (cf. Eusebio PG 20, 269; J. Ruwet, en *Biblica* 13 [1942], 18-42 sobre Orígenes), a causa de la aparente oposición que media entre *Sant.* 2, 14-26 y *Gál.* 3, 1-14; *Rom.* 3, 21-4, 25, y a causa también del uso que hacen del apócrifo de *Enoc* la II *Pe.* y *Judas.* En el s. IV aparece claramente el consentimiento unánime sobre su canonicidad (v. *Canon*). Hay que confesar que ordinariamente las epístolas católicas están un poco olvidadas, lo cual en parte se debe a que las paulinas se atraen fácilmente la atención de los intelectuales y de los lectores. No obstante «esta región tan poco conocida de la Biblia tiene reservadas muchas maravillas y muchas consolaciones, tanto más sabrosas cuanto menos previstas» (A. Charue). En cuanto a la preciosa y variada doctrina teológica en ellas contenida, cf. cada una de las palabras: *Santiago, Pedro,* etc. [F. S.]

BIBL. — A. Charue, *Les épitres catholiques (La Ste. Bible,* ed. Pirot, 12). París 1938, pp. 375-79; J. Chaine, *L'ép. de Jacques (Etudes Bibliques: la seconde de Pierre, les ép. de S. Jean, l'ép. de Jude)* (falta la I Pe.), ibid. 1939; P. De Ambroggi, *Le epistole cattoliche (La S. Bibbia,* S. Garofalo), Torino 1949, pp. 1-8.

CAUTIVIDAD (Epístolas de la). — Son las cuatro que San Pablo escribió a las cristiandades de *Éfeso, Colosas* (Asia Menor), *Filipos* (Macedonia) y a *Filemón* (fiel de Colosas) (v. cada una de esas voces), durante el bienio de su detención en Roma (61-63 desp. de J. C.).

Presentan entre sí grande afinidad de lenguaje, de estilo y de doctrina; son inseparables cronológicamente, y forman, por lo mismo, un grupo de por sí, como las grandes epístolas misioneras *(Rom.,* I-II *Cor., Gál.)* y las pastorales (I-II *Tim., Tit.).* La autenticidad de estas epístolas, negada en el pasado por algunos acatólicos (especialmente respecto de *Ef.* y *Col.),* hoy es casi universalmente reconocida. Los críticos han discutido largo y tendido para vincularlas a un supuesto encarcelamiento prolongado de San Pablo en Éfeso alrededor del año 55, sobre lo cual los *Actos* hacen caso omiso en absoluto, o al encarcelamiento de Cesarea (58-60). Pero esta última hipótesis, aparte otras dificultades, no se compagina con la relativa libertad de Pablo que suponen estas epístolas *(Fil.* 1, 3; 4, 22), y menos aún con la esperanza (e incluso certeza), varias veces manifestada, de una próxima liberación *(Fil.* 1, 25 s.; 2, 23 s.; *Filem.* 22). La unánime tradición histórica y manuscrita, y el examen intenso de las mismas epístolas (divulgación de la fe *«en todo el pretorio»,* saludos de parte de los cristianos *«de la casa de César»: Fil.* 1, 13; 4, 22), abogan por el encarcelamiento romano.

Los puntos doctrinales sobre los cuales insisten principalmente las epístolas de la cautividad están enlazados con las necesidades espirituales de los destinatarios, con la organización de la Iglesia. Contra ciertas doctrinas sincretistas que exageraban el culto a los ángeles y otras prácticas judías, Pablo opone con insistencia la dignidad de Cristo único mediador, la Iglesia cuerpo místico cuya cabeza es Cristo, y el «misterio» de la Redención (últimamente revelado). [L. V.]

BIBL. — F. Prat, *La teologia de San Pablo.* I, (ed. esp.) México 1947, pp. 323-86; J. B. Colon, en *DThC.* XI, col. 2450-68; St. Lyonnet, *Epitres de la Captivité,* en *Biblica,* 32 (1951) 569-86; su más reciente comentario.

CEDRÓN. — Torrente y valle que nace al nordeste de Jerusalén, en las faldas del monte Scopus (unos 760 m. sobre el nivel del mar), y se desliza entre Jerusalén y el monte de los Olivos en un valle profundo, llamado actualmente Wadi Sitti Mariam, «valle de Nuestra Señora María». Unido con el Wadi el-Rabadi (valle de Ennon, Gehenna) al sudeste de la ciudad, va a desembocar en el mar Muerto a la altura de Râs Feshka, después de haber recorrido el desierto sobre un lecho cada vez más profundo y peñascoso (el Wadi en Nar). El Cedrón fué cruzado por David que huía llorando, a causa de la rebelión de Absalón, descalzo y con la cabeza cubierta en señal de luto (II *Sam.* 15, 23-30). Semeí, el que insultó al rey David, no obstante la prohibición de Salomón de ir más allá del Cedrón, bajo pena de muerte, lo cruzó y fué muerto (I *Re.* 2, 37-46). Al Cedrón son arrojadas las cenizas de los ídolos destruídos por los reyes siempre que implantan alguna reforma en favor del yavehismo puro (I *Re.* 15, 13; II *Par.* 15, 16; 29, 16; 30, 14; II *Re.* 23, 4. 6. 12). Finalmente el Cedrón fué cruzado por Jesucristo en el comienzo de la Pasión para llegar a Getsemaní (*Jn.* 18, 1). Tradiciones judías cristianas y musulmanas han localizado en el Cedrón el Valle del Juicio universal (valle de *Josafat* (v.) «donde Dios juzga»), en cuanto que en *Joel* 4, 2-12 se trata únicamente de un nombre simbólico y no de un lugar real. En el Cedrón están emplazados muchos sepulcros: el cementerio musulmán en la vertiente occidental; el hebreo en la oriental, en medio del cual se hallan las llamadas tumbas de Absalón, Santiago y Zacarías. [A. R.]

BIBL. — H. Vincent-F. M. Abel, *Jérusalem,* I, París 1912, p. 688 ss.; G. Perrella, I, *Luoghi Santi,* Piacenza 1936, p. 61-68.

CEFAS. — v. *Pedro*.

CESAREA de Filipo. — Localidad situada en las faldas del monte Hermón, consagrada al dios campestre Pan, venerado en la gruta de donde manaba la fuente oriental del Jordán (Fl. Josefo, *Bell.*, I, 21, 23; *Ant.* XV, 10, 3), por lo que, juntamente con la región circundante, era denominado antiguamente Paneas (Πάνιον: Polibio XVI, 18, 2; XXVII, 1, 3), nombre que sobrevive en la actual Banjas. Herodes el Grande erigió en ella un templo en honor de Augusto (Fl. Josefo, *Ant.* XVIII, 2, 1). Para distinguirla de la ciudad marítima del mismo nombre, se la llamó Cesarea de Paneas o Cesarea de Filipo (Fl. Josefo, *Ant.* XX, 9, 4; *Vita* 13), y con este nombre se la menciona también en los Evangelios (*Mt.* 16, 3; *Mc.* 8, 27). En las cercanías de Cesarea fué donde San Pedro, preguntado por Cristo e iluminado por revelación divina (*Mt.* 16, 17), pronunció la doble confesión de fe (*Mt.* 16, 13-16; *Mc.* 8, 27-30; *Lc.* 9, 18-21) en el carácter mesiánico de Cristo («*Tú eres el Mesías*»: *Mt.* 16, 16) en su Filiación natural (el «*Hijo* — *ὁ υἱός* — *del Dios vivo*»: *Mt.* 16, 16). Inmediatamente le replicó Cristo con la promesa explícita de la primacía personal y de sus sucesores en el Pontificado, formulada con la triple metáfora de la piedra, de las llaves y del poder de atar y desatar (*Mt.* 16, 17 ss.). No es verosímil que Cristo haya entrado en Cesarea, debido al carácter abiertamente pagano de la ciudad. Según una antigua leyenda recogida por Eusebio (*Hist. Eccl.* 7, 18), aquí tuvo lugar la curación de la hemorroísa (*Mt.* 9, 20 y paral.), de quien se dice también que erigió a su bienhechor delante de su casa una estatua derribada después por Juliano el Apóstata. [A. R.]

BIBL. — G. Perrella, *I Luoghi Santi*, Piacenza 1936, pp. 176-81; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, p. 297 s.

CESAREA (Marítima). — Ciudad de Palestina edificada (22-9 a. de J. C.) por Herodes el Grande, en el puesto que ocupaba la antigua Torre de Estratón, dotada de un grandioso puerto con muelles y torres, de un templo en honor de Augusto y de la diosa Roma y de un palacio real (πραιτώριον, *Act.* 23, 35), que más tarde fué sede de los procuradores romanos. En el año 9 a. de J. C. recibió el nombre de Καισάρεια (la actual Qaisariye) en honor de Augusto (Fl. Josefo, *Ant.* XIII, 11, 2; 12, 2.4; XIV, 4, 4, etc.; *Bell.* I, 20, 3; 21, 5, 8.

Siendo una ciudad helénica, en la que predominaba la población pagana, pronto fué transformada por el cristianismo. Fué residencia del diácono *Felipe* (v.); en ella fué bautizado el centurión de la cohorte itálica, Cornelio, el primer incircunciso admitido en el cristianismo por San Pedro, mediante una intervención sobrenatural (*Act.* 10); y en ella murió ignominiosamente el rey Herodes Agripa I, como castigo de su orgulloso intento de hacerse proclamar dios (*Act.* 12, 19-22; Fl. Josefo, *Ant.* XIX, 8, 2). A Cesarea pasó Pablo para trasladarse de Jerusalén a Tarso después de su conversión, y allí abordó al regresar de sus viajes apostólicos segundo y tercero; allí fué retenido como prisionero durante dos años (58-60 desp. de J. C.) bajo los procuradores romanos Félix y Festo; y finalmente allí se embarcó para Roma después de haber apelado al César y de haberse defendido ante Agripa II y Berenice (*Act.* 9, 30; 18, 22; 21, 8; 23, 23-27, 2). [A. R.]

BIBL. — E. Le Camus, en *DB*, II, col. 456-65; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, p. 296 s.; J. Gorbach, *Caesarea Palaestinae*, en *Das hl. Land in Vergangenheit und Gegenwart*, 4 (1949) 45-80.

CETIM. — v. *Kittim*.

CINEOS. — v. *Quineos*.

CIRCUNCISIÓN. — Del latino *circumcido*, «corto al rededor»; en griego περιτομή; en hebreo *mûlâh*. Es la ablación total, o parcial, o también simple incisión del prepucio en los hombres, y corte de la clítoris en las mujeres. Es una práctica muy extendida en varios pueblos de la antigüedad y aún hoy persistente en una buena parte de la humanidad. Dan testimonio de haber existido en época antiquísima entre los egipcios, escritores como Herodoto, II, 36, 37, 108; Diodoro de Sicilia, 28; Filón, *De circumc.* I; etc., y momias y monumentos que datan de los comienzos de la 4.ª dinastía (h. 2400 a. de J. C.). Era uso corriente en la clase sacerdotal, y alguna que otra vez se practicaba también en otras clases sociales. La practicaban asimismo los cólquidas, y los etíopes (Herodoto, II, 104), los amonitas, los moabitas, los idumeos y los madianitas, pero no los semitas orientales (asiriobabilonios). Actualmente está vigente en numerosas tribus primitivas de Australia, Polinesia, América central (Méjico, Nicaragua, Yucatán) y meridional (Amazonas) y especialmente en África; y sobre todo entre los árabes musulmanes, que la tomaron de sus antepasados premusulmanes. El ritual y el método varían según los diferentes pueblos; y más variada es aún la edad, que

oscila entre el séptimo día después del nacimiento y los 15 años; pero se advierte una gran preferencia por la edad de la pubertad. El significado primitivo parece fundamentalmente relacionado con la preparación al matrimonio, como para dotar de aptitudes a la vida sexual, e iniciar a la juventud en el paso de la sociedad infantil a la de los adultos y guerreros, en calidad de miembros efectivos de su correspondiente grupo. A este significado va adjunto el religioso, que no es fácil precisar, pero que es evidente en la circuncisión de los sacerdotes del antiguo Egipto y en la de los musulmanes.

La circuncisión fué prescrita por Dios como sello de la alianza establecida entre Dios y Abraham y toda su descendencia (*Gén.* 17, 10-14); y había de ponerse en ejecución al octavo día del nacimiento de cualquier varón (entre los hébreos es desconocida la circuncisión femenina), incluyendo también a los esclavos nacidos en casa, o comprados, aun cuando fueran de otra raza. Es un rito de capital importancia, cuyo significado religioso y étnico no tiene paralelo en ningún otro pueblo. Es signo de alianza con Dios: acto de agregación al pueblo elegido, y de purificación. El simbolismo del rito (consagración, renacimiento espiritual) resulta también de la circunstancia de ser circuncidado el niño al octavo día de nacer. La circuncisión fué practicada por Abraham en sí mismo a la edad de 99 años; en su hijo Ismael a la edad de 13 años y en todos sus siervos (*Gén.* 17, 25 ss.); en Isac a los ocho días de nacer (*Gén.* 21, 4). Después de haberse generalizado en el pueblo de Israel, parece ser que la práctica cayó un tanto en desuso o que al menos no siempre se observó durante la estancia en Egipto. El mismo Moisés que, después de una advertencia divina, comprobó que estaba faltando por no haber circuncidado a su hijo, mandó a su mujer Séfora que lo circuncidara (*Ex.* 4, 5). El precepto de la circuncisión fué alegado por Moisés como condición necesaria para comer el cordero pascual, implícitamente primero (*Ex.* 12, 44-48) y más tarde expresamente en la legislación sinaítica (*Lev.* 12, 3: cf. *Jn.* 7, 22). Los hebreos nacidos durante los 40 años en el desierto permanecieron incircuncisos (*Jos.* 5, 4. 7), y el hecho de que no hubiera ningún reproche por parte de Dios por esta omisión justifica la conclusión de que hubo de mediar una suspensión de la ley, por voluntad divina, motivada tal vez por las continuas infidelidades disolventes de la alianza. Apenas entrados en Canán, en Gálgala, no lejos de Jericó, se practicó una segunda circuncisión (*Jos.* 5, 4) para sancionar la realización del pacto y borrar «el oprobio de Egipto» (*Jos.* 5, 9); y desde entonces siguió observándose universalmente. Su omisión era motivo de deshonra y de ignominia (*Jue.* 14, 3; 15, 18; 1 *Sam.* 14, 6; 17, 26. 36; *Ez.* 28, 10; 31, 18; 32, 19 ss.). Era signo de distinción entre Israel y los otros pueblos vecinos, en gran parte incircuncisos, especialmente los filisteos, los «incircuncisos» (ʿarelîm) por antonomasia.

El sábado y la circuncisión fueron los dos principales distintivos del judaísmo durante la cautividad de Babilonia y en la época helénico-romana, cuando la circuncisión se convirtió en argumento de escarnio por parte de los paganos, hasta el punto de inducir a algunos desertores, de los que frecuentaban los gimnasios públicos, a ocultar (mediante una operación) los signos de la circuncisión (I *Mac.* 1, 15).

Es siempre obligatoria para los hebreos. La realiza un operador especial (môhēl, «circuncidador»), que en operación tan delicada sustituye al padre (o a la madre), y se lleva a efecto al octavo día del nacimiento, aunque sea un sábado, según la antigua tradición (cf. *Jn.* 7, 22). El rito, que se celebra en la casa paterna o en la sinagoga, va acompañado de dos bendiciones, una de las cuales la pronuncia el môhēl, y la otra el padre del recién nacido. Siguen los augurios de felicidad y la imposición del nombre y, finalmente, una bendición más larga que celebra la alianza divina con Abraham y su signo sagrado que es la circuncisión. El niño es sostenido sobre las rodillas de una especie de padrino (sandicôs) sentado en la silla del profeta Elías, a quien se creía presente en toda circuncisión, y a quien popularmente se llamaba «el cordero de la alianza» (cf. *Mal.* 3, 1; 4, 5).

También San Juan Bautista y Jesús se sometieron a la circuncisión (*Lc.* 1, 58 ss.; 2, 21). Con la institución del Bautismo cristiano cesó la obligación de la circuncisión. Es terminante la postura tomada por los Apóstoles en el Concilio de Jerusalén (*Act.* 15, 1 ss.) contra los judaizantes que querían exigir la circuncisión de todos los convertidos de la gentilidad; y especialmente es terminante la postura de San Pablo que en varias ocasiones demostró la inutilidad del rito después de la muerte redentora de Cristo (*Gál.* 5, 2 ss.; 6, 12 ss.; *Col.* 2, 11 ss.). Los judiocristianos siguieron practicando la circuncisión desprovista de valor para la salvación, y, por no desairarlos, los Apóstoles a veces se conformaron con este uso (*Gál.* 2, 3 ss.; cf. en cambio *Act.* 16, 3). La verdadera circuncisión es la purificación del espíritu, la sumisión a Dios (*Rom.* 2 .28 s.; *Col.* 2, 11;

Fil. 3, 3), condiciones requeridas ya en el A. T. (*Dt.* 30. 6; *Jer.* 4, 4; *Lev.* 26, 41) para participar de los beneficios de las promesas. [A. R.]

BILB. — A. Vaccari, en *VD*, 2 (1922) 14-18; A. Deimel, en *VD*, 5 (1925) 5-11; E. Baras, *La circoncision*, París 1936; ° Mathieu, *La circuncisión*, en *CB*. II (1945) 9.

CIRO el Grande. — Valeroso y magnánimo fundador del imperio persa (558-529). En el año 558 sucede a su padre Cambises (I) que reinaba sobre los pasárgados, la primera entre las más importantes tribus persas, con el título de rey de Anzan; pero bajo el control de los medos, desde el tiempo de Ciajares, Ciro unifica y organiza el diminuto reino; luego, en 553, ataca y derrota a Astiajes, rey de los medos, ocupa la capital Ecbátana y funda el reino medopersa (*Gran cilindro* de Sippar: Nabonid goza por la victoria de Ciro). En el 546 conquista a Lidia y toda el Asia Menor. Extiende sus fronteras por el este hasta el Indo, y por el país de los dacios hasta el Himalaya; por el norte hasta Escitia y las estepas de Siberia. De aquí se vuelve al piadoso soñador Nabonid, rey de Babilonia. Gubaru, gobernador de la provincia del Gucio, al norte de Babel, se pasa a Ciro. En el mes de Tammuz, Ciro derrota a Nabonid junto al Tigris; el 14 de tirši (sept.-oct.) ocupa a Sippar; dos días después Gubaru ocupa a Babel sin violencia (12 oct. 539), ayudado de la población de la gran metrópoli. Es muerto Baltasar, hijo de Nabonid (*Dan.* 5), y el rey es hecho prisionero. Quince días después, Ciro hace su entrada triunfal en Babel y proclama la paz para todos.

Ciro inaugura un método de amplia tolerancia. Respeta la vida y trata bien a los reyes vencidos, e igualmente respeta los templos y los dioses de cada uno de los pueblos. Quiere ser un benéfico libertador para todos.

Ciro no es monoteísta: con el culto de Ahura-mazda, el dios supremo del cielo, junta el de otras divinidades, y lleva su tolerancia hasta el extremo de presentarse a cada uno de los pueblos dominados como servidor y enviado del dios a quienes ellos adoran (*Cilindro de Ciro*, en Babilonia, lín. 11-15. 30. 35; *Crónica de Nabonid*).

También los israelitas se beneficiaron de tales disposiciones (*Esd.* 1, 1-4), y así se cumplía la profecía de *Jer.* 25, 1-14; 29, 1-14 sobre los setenta años de cautiverio comenzando en el 605 a. de J. C., después de los cuales Dios libertaría a los cautivos, y los devolvería a su patria según había sido predicho repetidas veces, *Is.* 44, 24; 45, 13; 46-47; 48, 1-16; 52, 1-12; cf. *Is.* 41, 21-29, indicando incluso el nombre del libertador (*Is.* 44, 28). El decreto de Ciro, dado en Ecbátana el 23 de marzo del 538 a. de J. C. (*Esd.* 4, 11-5, 12; cf. *Crónica de Nabonid* III, 1, 24) otorga a los judíos autorización general para retornar a su patria; permiso especial para reconstruir el Templo, y plena libertad para llevar consigo los bienes, lo cual se deduce de la invitación a los babilonios a que ayuden a los repatriados con oro, plata, enseres y rebaños.

Parece ser que Ciro se inclinaba hacia los judíos incluso por motivos religiosos, pues el culto idealizado de Ahura-mazda tenía que resultar muy parecido al culto sin imágenes del único Dios de los judíos.

Ciro murió en 529 combatiendo contra unos pueblos que amenazaban las fronteras orientales de su imperio y que no han sido identificados con certeza. [F. S.]

BILB. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 2.ª ed., Torino 1935, pp. 11-12; R. De Vaux, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la réconstruction du Temple*, en *RB*, 44 (1937) 25-57; A. Médebielle, *Esdras (La Ste. Bible*, ct. Pirot, 4), París 1949, pp. 281-86.

CITAS implícitas. — Consisten en expresar palabras o sentimientos ajenos sin nombrar al autor o la fuente; y en eso se diferencian de las citas explícitas.

Es cierto que se dan en la Biblia citas implícitas, si bien no siempre es fácil reconocerlas y aislarlas con seguridad. Puede servir de guía la identidad o gran semejanza de palabras entre un pasaje y otro, aun cuando sea pagano: una notable divergencia con el estilo general del libro (p. ej., en la historia de Elías y Eliseo: I-II *Re.*); genealogías, elencos y censos (*Gén.* 5; 10; 11, 10-30; *Núm.* 1, 1-46; I *Part.* 1-9; *Esdr.* 21, 1-70; 7, 4-66; *Mt.* 1, 1-17; *Lc.* 23-38, etc.) no siempre podrán referirse de memoria; puede, además, pensarse en la presencia de proverbios, dichos populares, versos poéticos que, por ser muy conocidos de los contemporáneos, no necesitan ser presentados con la indicación de la fuente. Así vemos muchos fragmentos narrativos de *Reyes* y *Paralipómenos* muy semejantes en la colocación, en la disposición interna, en las palabras o en las frases con que son presentados (cf. también *Is.* 36-39 y II *Re.*, 18, 13-20, 20; *Jer.* 39, 1-10 y II *Re.* 25, 1-12; *Is.* 2, 2-4 y *Mi.* 4, 1-3; *Sal.* 104 y I *Par.* 16, etc.): en semejantes casos es posible que haya una dependencia mutua, o que los hagiógrafos dependan de fuentes extrabíblicas. Es evidente la cita implícita en II *Par.* 5, 9, ya que no era posible que el arca estuviese en el Templo en los tiempos del autor del libro,

posterior a la cautividad. La misma frecuencia con que el autor sagrado remite a sus fuentes (*1 Re.* 14,2 9; 15, 7, etc.) induce a pensar en la posibilidad de citas implícitas aun en los lugares en que no aparecen otros indicios. A veces entre fragmentos en prosa hállanse frases poéticas de contenido proverbial (p. ej., *Ecl.* 1, 8. 15. 18; 2, 2. 14; 4, 5 s., etc.) que bien pueden ser sentencias y dichos populares muy conocidos entonces. *1 Cor.* 15, 33 cita un verso de la *Talda* de Menandro fácilmente reconocido por los lectores ya que había adquirido carácter de proverbio (cf. *Gál.* 5, 9 y *1 Cor.* 5, 6). *Ef.* 5, 14 y *1 Tim.* 3, 16, son tal vez citas de himnos litúrgicos de la Iglesia primitiva. *Juds*: 14, cita tácitamente el apócrifo de *Enoc* 1, 9. Son también frecuentísimas las citas o claras alusiones al A. T. por parte de los hagiógrafos del Nuevo, sin precisión alguna (*Mt.* 18, 16; *II Cor.* 13, 1; *Mc.* 10, 7; *Ef.* 5, 31; *Rom.* 10, 13. 18; *Hebr.* 10, 37 s.; *1 Pe.* 3, 10 ss.; *Apoc.* 2, 26, etc.).

Sucede a menudo que, aun siendo cierta la cita implícita, el hagiógrafo no aprueba ni desaprueba. Resulta delicado para el exegeta el cometido de distinguir entre «verdad de la cita» y «verdad del contenido» de la cita misma, cosa clara cuando se trata de citas explícitas. Es decir, que el mero hecho de citarse una frase no quiere decir que la frase sea verdadera, sino que conserva el valor que tenía en su fuente (v. *Inspiración*).

Se *presume* que el hagiógrafo garantiza el contenido de las citas implícitas, pero sin perder de vista el modo de componer propio de los semitas, que van colocando unos tras otros los diferentes documentos tal como los encuentran.

La «teoría de las citas implícitas» fué presentada por primera vez como sistema por F. Prat (*La Bible et l'histoire*, París 1904). En las citas implícitas el hagiógrafo no siempre garantiza la verdad del contenido, o al menos de cada uno de los detalles; y dado que los lectores inmediatos reconocían la alusión a las fuentes utilizadas, suficientemente conocidas, no incurrían en error. Esa teoría parecía exagerar las citas implícitas no aprobadas por el hagiógrafo con lo que se abría un camino cómodo en demasía para eludir las dificultades exegéticas.

La Pontificia Comisión Bíblica admitió (1905) la posibilidad de las citas implícitas no aprobadas, pero exige una demostración seria y atenta de su existencia, que debe obtenerse caso por caso, para evitar arbitrariedades y ligerezas (*EB.*, n. 160). Semejante actitud de reserva se encuentra en otros documentos pontificios (*Denz.* 2090. 2188).

Todo lo que se refiere a las citas implícitas constituye un principio que el exegeta puede aplicar siempre que se vean fundados motivos para ello, después de un esmerado estudio.

[L. V.]

BIBL. — L. VENARD, *Citations de l'A. T. dans le N. T.*, en *DBs*, II, col. 21-51; A. LEMONNYER, *Citations implicites*, *ibid.*, col. 51-55; G. M. PERRELLA, *Introd. en. alla S. Biblia*. 2.ª ed., Torino 1952, pp. 98-102.

CLEOFÁS. — 1. v. *Alfeo*.

2. Uno de los dos discípulos que en el día de la resurrección de Jesús, al dirigirse a *Emaús* (v.), fueron alcanzados y acompañados por el mismo Jesús, a quien no reconocieron sino en el momento de la «fracción del pan»; y habiendo regresado a Jerusalén volvieron a verlo en la misma tarde juntamente con los otros (*Lc.* 24, 13-42; *Mc.* 16, 12 s.; *Jn.* 20, 19-23).

Según Eusebio y San Jerónimo, Cleofás era natural del mismo Emaús, y por tanto regresaba a su casa después de las fiestas pascuales. El martirologio romano lo da como muerto por los judíos el 25 de septiembre, en la misma casa donde había invitado a comer al Señor.

[L. V.]

CODO. — v. *Medidas*.

COLOSENSES (Epístola a los). — Lo mismo que *Ef.*, *Flp.*, y *Flm.*, fué escrita durante el primer encarcelamiento romano del Apóstol (61-63). Pablo está encadenado y en prisión, pero disfruta de cierta libertad de palabra, de acción y de movimiento. Es cierto que no puede alejarse personalmente si no es en compañía de un soldado que lo lleva atado por el brazo, pero él tiene conciencia de que no se puede mantener así atada la palabra de Dios. Sus cadenas son su gloria y la gloria de la Iglesia; sus padecimientos completan lo que falta a la pasión de Cristo por los elegidos de Dios. Y tiene la esperanza de que presto se verá enteramente libertado. Todo este complejo de circunstancias parece adivinarse ya al final de los *Actos* (28, 16-31).

El contenido ideal de este grupo de cartas encaja perfectamente en el ambiente romano, tal como podía ser apreciado por el Apóstol. En la calma relativa de la prisión, su espíritu se entrega a la contemplación de Cristo y de su obra, la Iglesia. Así como el inmenso imperio de Roma tiene en esta ciudad su centro unificador y propulsor, de igual suerte Cristo es la Cabeza y la cúspide de todo ser, y lo es de una forma trascendentalmente más real. Cristo no es sólo una realidad histórica sino que es el

centro de la historia; realidad infinitamente amable para sus fieles; tan amable y cercana que, sin intermediario, une entre sí a sus seguidores y los hermana de tal forma que no constituyen más que un solo cuerpo místico animado del divino Espíritu, y que vive y respira para la gloria del Padre.

Ef., *Col.* y la esquela a *Filemón* son contemporáneas; Tíquico es el portador de las tres. Como en la *Epístola a los Filipenses* se expresa más abiertamente la esperanza de una inminente liberación, juzgamos que ésta debió de ser escrita después de las otras.

La iglesia de Colosas, situada en Frigia, y más concretamente en el valle del Lico, no había sido fundada por el Apóstol, que ni siquiera la había visitado. El apóstol de Colosas había sido el griego indígena Epafra, a quien Pablo colma de elogios; y tal vez lo había convertido a la fe en Éfeso. Epafra se llegó a la prisión de Pablo y le puso al corriente de los problemas que agitaban a su tierra para recibir de él consejo y ayuda.

La ocasión próxima y el *contenido de esta epístola* aparecen bastante claros en los puntos fundamentales; pero es muy difícil determinar con precisión cuál fuera el sistema de aquellos innovadores que agitaban a esta prometedora cristiandad, desconociendo la dignidad única de Cristo. Parece descubrirse un deletéreo influjo judío, al que se unen especulaciones de otro origen y de índole diferente, que a menudo hallaron en Frigia un terreno muy propicio.

Expónese el *argumento* en una primera parte dogmática (1, 15-2, 23), salpicada de puntos polémicos. En la segunda parte, «parenética» (3, 1-4, 6), sácanse las consecuencias prácticas de la exposición dogmática. En un breve exordio (1, 1-14) tienen lugar los rituales saludos cristianos, acompañados de la acción de gracias a Dios por la fe y la caridad de los colosenses, a lo que sigue la promesa del Apóstol de rogar por ellos. En el epílogo (4, 7-8) vienen saludos, la bendición y una alusión a la misión de Tíquico y de Onésimo.

No cabe duda de que la parte más interesante y característica de esta epístola es aquella en la que, en un estupendo desahogo lírico, canta el Apóstol las glorias de la obra y de la dignidad de Cristo en relación con Dios, con toda la creación y con la Iglesia, fruto de su sangre (1, 15 ss.). Esta sección tiene alguna semejanza de ideas y de palabras con algunos pasajes del Evangelio de San Juan (principalmente en el prólogo) y del *Ap.*, si bien San Pablo introduce un estilo muy suyo y personal, y se muestra mucho menos irenista que el Discípulo amado. Se enseña claramente la preexistencia del Hijo, imagen sustancial del Padre, y su carácter de Cabeza del cuerpo místico como Verbo Encarnado. Todas las cosas fueron creadas en Él, que es causa ejemplar y eficiente de todas ellas, y «Él es antes que todo, y todo subsiste en Él. Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; Él es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en Él habitase toda plenitud y por Él reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz, todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo» (1, 17-20).

Asentadas estas premisas, Pablo pasa ágilmente a la acción concreta de Cristo en sus fieles, santificados y reconciliados con Dios mediante su Sangre, por lo que deberán permanecer firmes en la fe, inamovibles en la esperanza de aquel Evangelio del que Pablo ha sido constituído ministro.

En el fragmento 1, 24-2, 5, muestra el Apóstol cómo su acción y sus sufrimientos tienden a hacer perfectos a todos los hombres en Cristo. Sobre el profundo significado de la palabra «misterio», v. *Efesios*. En la última sección de la parte dogmática (2, 6-23) Pablo se presenta fuertemente polémico, e impugna a los falsos doctores mostrando la falsedad teórica y práctica de sus enseñanzas.

Pasando a lo concreto, el Apóstol demuestra cuál ha de ser la nueva vida de los fieles (3, 1-4, 6), quienes, por haber sido incorporados a Cristo, deben llevar una vida enteramente celestial y santa, sea cual fuere el estado en que haya de desenvolverse su existencia. Se pasa revista a los deberes de los cónyuges, de los hijos, de los padres, de los señores y de los esclavos, y a todos se recomienda oración, vigilancia y prudencia.

La *genuinidad* de esta epístola, no sólo es admitida por los católicos, sino también por la inmensa mayoría de los exegetas acatólicos modernos. La conocieron Ignacio, Policarpo y Justino; y la atribuyen expresamente a San Pablo, San Ireneo, Tertuliano, el fragmento Muratoriano y los Padres posteriores. Esta epístola, lo mismo que su gemela a los Efesios, expresa toda la admiración conmovida y el amor sin límites de San Pablo a su adorado Maestro y Redentor. [G. T.]

BIBL. — P. MÉDEBIELLE, en *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 12), París 1928 (1946), pp. 102-126; HÖPFL-GUT-METZINGER, *Intr. spec. in N. T.*, 5.ª ed., Roma 1949, pp. 396-404.

COMMA DE SAN JUAN. — Es el triple testimonio del cielo añadido en la Vulgata cle-

mentina al triple testimonio de la tierra en favor de la divinidad de Cristo: «Porque tres son los que testifican [en el cielo: el Padre, el Verbo, y el Espíritu Santo, y estos tres son una misma cosa. Y tres son los que testifican en la tierra]: el Espíritu, el agua y la sangre: y los tres se reducen a uno solo» (I *Jn.* 5, 7 s.).

La añadidura entre corchetes [ ] no es auténtica (cf. decreto del S. Oficio del 13 de enero de 1897), pues falta en todos los códices griegos, a excepción de algunos relativamente recientes que han sufrido influencias latinas (cód. 173, 629). Falta asimismo en los códices de la Vetus Latina, a excepción del fragmento de Frisinga de los ss. VI y VII que contiene el triple testimonio del cielo después del de la tierra; y finalmente en los códices más antiguos de la Vulgata (Amiatinus, Fuldensis, Sangermanensis, Vallicellanus). La desconocen los escritores orientales anteriores al siglo XIII y los Padres latinos antiguos (Hilario, Ambrosio, Agustín, León Magno), a quienes habría resultado utilísima para sus polémicas contra los arrianos.

La primera referencia segura que se hace al comma, la tenemos en un escrito priscilianista que apareció en España hacia el 380, y es atribuído al mismo Prisciliano: «Tria sunt quae testimonia dicunt in terra, acqua, caro et sanguis et haec tria in unum sunt; et tria sunt quae testimonia dicunt in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus et haec tria unum sunt in Christo Jesu» *(Priscilliani quae supersunt,* ed. Scheps, Vindobonae, p. 6).

Modificado muchas veces en la forma y redactado en sentido ortodoxo en el mundo ibérico, por influencia de Casiodoro pasó a la Galia meridional, desde donde conquistó el mundo latino y penetró en la Vulgata, avalado por el prólogo a las epístolas Católicas falsamente atribuído a San Jerónimo. Por tanto, este triple testimonio divino no puede ser adoptado como prueba escriturista, pero sí vale como testigo de la tradición en favor del misterio trinitario. [A. R.]

BIBL. — *I.* CHAINE, *Les épitres catholiques*, Paris 1939, pp. 126-37; P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche (La S. Bibbia)*, Torino 1947, pp. 190 ss. 266; T. AYUSO MARAZUELA, en *Bíblica*, 28 (1947) 83-112.216-235; *Ibíd.* 29 (1948) 52-76; ° M. ALAMO, *El «Comma Joanneo»*, en *EstB*, II (1943) 1.

COMISIÓN BÍBLICA. — Fué instituída por León XIII (carta apostólica *Vigilantiae*, 30 de oct. de 1902), con su sede en el Vaticano, como órgano central para promover entre los católicos las ciencias bíblicas con todos los medios que nos ofrece el maravilloso progreso de las ciencias auxiliares en los últimos decenios, y defender los libros sagrados contra los ataques mortales del racionalismo que, partiendo de erróneos presupuestos filosóficos (idealismo, evolucionismo, pragmatismo), intentaba confirmar la negación de lo sobrenatural en la naturaleza y en la interpretación de la Biblia valiéndose de los nuevos datos de la historia antigua, de la arqueología, de la geología. La exégesis católica estaba en estado de somnolencia y se había dejado sorprender, por lo que León XIII con la Encíclica *Providentissimus* (18 de nov. de 1893) le señaló genialmente el recto camino, incitándola calurosamente a subir a los primeros puestos tomando la delantera al adversario y utilizando los instrumentos que nos han suministrado las investigaciones y descubrimientos modernos. Pero subsistía aún la considerable dificultad de aplicar de un modo seguro e inteligente el método y las normas establecidas a cada uno de los problemas de crítica literaria e histórica; y esta dificultad se puso en evidencia con la desbandada producida entre los exegetas católicos, algunos de los cuales se pasaban, a la ligera, al campo de los racionalistas. La Comisión bíblica tiene por cometido: coordinar y dirigir los esfuerzos de los exegetas católicos, entrando autoritativamente en las principales cuestiones graves discutibles, precisando lo que debe mantenerse inviolablemente, lo que conviene someter a un examen más profundo, y, finalmente, lo que debe dejarse al libre juicio del investigador.

La Comisión bíblica se compone de *miembros* (= Cardenales) con voto deliberativo y consultores (eclesiásticos doctos, especialmente biblistas). Los primeros elegidos fueron cinco cardenales (con Parocchi por presidente) y cuarenta consultores (entre los cuales F. Vigouroux, sulpiciano, y D. Fleming O. F. M., secretarios; cf. nombres en *La civiltà Cattolica* 1902, 4, 734; 1903, 1, 490 s.). El actual presidente es el Card. Tisserant; secretario, desde que murió el P. Vosté († 1949), es el benedictino A. Miller. En 1907, San Pío X eliminó todo género de discusiones equiparando expresamente las decisiones de la Comisión bíblica a los decretos doctrinales de las otras Congregaciones romanas *(Motu proprio: Praestantia Scripturae Sacrae*, 18 de nov.), que tienen valor verdaderamente preceptivo y obligan en conciencia. «Pero no exigen un consentimiento absoluto, pues tales discusiones no son infalibles e irrevocables. Siempre será lícito someter a la Comisión bíblica, con la debida reverencia, las grandes dificultades que cualquier investigador eventualmente tuviese en contra» (G. Perella, p. 298). Con ocasión de la 2.ª ed. de EB, el P. A. Miller

(Benedikt Monatsschrift 31 [1955], 49 s.) y el P. A. Kleinhans *(Antonianum* 30 [1955], 63 s.), han hecho sobre el particular, aunque no sea oficialmente, las siguientes precisiones: «En cuanto en tales decretos se sostienen opiniones que no dicen referencia, ni mediata ni inmediatamente a las verdades de la fe y de la moral, se entiende que el investigador puede proseguir sus estudios con entera libertad y sostener sus resultados, supuesto, desde luego, el acatamiento que siempre se debe a la autoridad del magisterio eclesiástico». Prácticamente el exegeta deberá aclarar qué decretos revisten «carácter simplemente literario» y no «doctrinal», y cuáles «dicen relación, como quiera que sea, con las verdades de la fe y de la moral».

Podrá apartarse de los primeros siempre que el progreso del estudio y la certeza de las conclusiones lo exijan o lo sugieran. En abril de 1903 la Comisión bíblica precisó sus finalidades prácticas (cf. *La Civiltà Cattolica*, 18 abr. 1903, 221 ss.).

1) Protección y defensa de la integridad de la fe en materia bíblica; 2) promover con competencia el progreso de la exégesis; 3) interponer el propio juicio para dirimir las controversias de especial gravedad; 4) responder a las consultas de todo el mundo; 5) enriquecer la biblioteca Vaticana con manuscritos y libros que requiere la materia; 6) publicar estudios bíblicos; 7) erigir un Instituto especial.

La *Revue Biblique* de la *Ecole* de los Dominicos de Jerusalén publicó desde 1904 hasta 1908 las comunicaciones de la Comisión bíblica; y en 1909 comenzó a publicarse el periódico *Acta Apostolicae Sedis*, órgano oficial de las Congregaciones romanas y, por lo mismo, también de la Comisión bíblica.

En orden al 2.º punto, se instituyeron los grados académicos de licenciatura y doctorado moderados por la Comisión bíblica (carta apostólica *Scripturae Sacrae* de San Pío X, 23 de febrero de 1904). La Comisión bíblica elaboró el programa de los exámenes (RB, 1904, 163-66); detallado y completado en 1911 (AAS, 1911, 47-50. 296-300). Desde 1905 se estuvieron celebrando siempre (salvo en el período de 1914-1918) dos sesiones de exámenes, en junio y en noviembre, y hasta febrero de 1930 la Comisión bíblica confirió la licenciatura a 133 sacerdotes, y el doctorado a 23.

La Comisión bíblica preparó también un programa de estudios bíblicos para los Seminarios (*Quoniam in re biblica* de San Pío X, 27 de marzo de 1906) que entró en vigor el 1.º de enero de 1908. A lo dispuesto en los puntos 5-7 se proveyó con la institución del *Pontificio Instituto Bíblico* (v. carta apostólica *Vinea electa* de San Pío X, 7 de mayo de 1909, con la adjunta biblioteca, las Revistas y las publicaciones. La Comisión bíblica tuvo además una parte preponderante en la erección de la Comisión para la Vulgata (30 de abril de 1907).

Finalmente, la Comisión bíblica llenó su cometido autoritario, al que se refieren los nn. 1. 3. 4, emitiendo, en forma de respuestas, 18 decisiones, de las que basta presentar el argumento para apreciar toda su importancia: 1) sobre las citas implícitas (13 de feb. de 1905); 2) sobre los libros o fragmentos de la Sagrada Escritura, de carácter histórico (23 de jun. de 1905); 3) sobre la autenticidad sustancial mosaica del Pentateuco (27 de jun. de 1906); 4) sobre la autenticidad e historicidad del cuarto evangelio (29 de mayo de 1907); 5) sobre el carácter y el autor de todo el libro de Isaías (19 de jun. de 1908); 6) sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del *Génesis* (30 de jun. de 1909); 7) sobre los autores de los *Salmos* y la época de su composición (1 de mayo de 1910); 8) sobre el evangelio de San Mateo (19 de junio de 1911); 9) sobre el evangelio de Marcos y de Lucas (26 de jun. de 1912); 10) sobre la cuestión sinóptica (la misma fecha); 11) sobre los *Actos de los Apóstoles* (12 de jun. de 1913); 12) sobre las epístolas pastorales (la misma fecha); 13) sobre la epístola a los Hebr. (24 de junio de 1914); 14) sobre la Parusía o segunda venida de Cristo en las Epístolas de San Pablo (18 de jun. de 1915: *Enchiridion Biblicum*, Roma 1927); 15) sobre la interpretación del Salmo 15, 10 s. (1 de jul. de 1933); 16) sobre la interpretación de *Mt.* 16, 26; *Lc.* 9, 25 (la misma fecha; AAS, 1933, 344); 17) condenación del libro de F. Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Canaan* (27 de feb. de 1934); AAS, 1934, 130 s.); 18) sobre el empleo de las diferentes versiones de la Vulgata en las funciones sagradas.

Fuera de la forma acostumbrada:

1) Una declaración (15 de nov. de 1921): no está prohibido añadir variantes u otro aparato crítico en las ediciones de la Vulgata *(EB*, 496); 2) Carta al Episcopado Italiano (20 de ag. de 1941), en que se reproducen algunas de las más recientes disposiciones de la Santa Sede sobre el estudio científico de la Sagrada Escritura (sentido literal, crítica del texto, lenguas orientales: *AAS*, 1941, 465-72; A. Vaccari, *Lo studio della S. Scrittura*, Roma 1943); una respuesta (22 de ag. de 1943) que exhorta a la publicación de versiones hechas sobre las lenguas originales, para que los fieles puedan conocer directamente, y por tanto más exactamente la palabra de

Dios (*AAS*, 1943, 270); 4) una respuesta sobre el empleo del nuevo Salterio separadamente del Breviario (*AAS*, 1947, 508); 5) Carta al Card. Suhard (27 de mar. de 1948) sobre las fuentes del Pentateuco y del Génesis (cf. *La Civiltà Catholica* 1948, 2, 79-81); 6) Instrucción a los Obispos y a los Superiores religiosos para la enseñanza y el estudio de la Sgda. Escritura en los Seminarios y Colegios (30 de mayo de 1950: *AAS*, 42 [1950], 495-509). [F. S.]

BIBL. — L. Pirot, en *DBs*, II, col. 103-113; G. Perrella, *Introduzione alla S. Bibbia (La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1948, pp. 13, 18-22.32 s. (documentadas), y p. 297 s.; F. S., en *Palestra del Clero* 35 (1956) 788-791.

COMUNIÓN. — v. *Eucaristía*.

CONCILIO de los Apóstoles. — En el año 49, o en el 50, desp. de J. C., se celebró en Jerusalén una reunión de los Apóstoles para decidir la cuestión de los judaizantes. Pablo y Bernabé se presentaron como legados de la Iglesia de Antioquía, donde algunos nuevos misioneros procedentes de Judea querían imponer la circuncisión y la Ley mosaica a los paganos convertidos. En la asamblea tomó Pedro la palabra para defender la causa de los que consideraban inoportuna e infundada semejante pretensión (*Act.* 15, 7-11), entre ellos Pablo y Bernabé. El mismo Santiago, conocido por su apego a las tradiciones mosaicas y por su eficacia en el apostolado entre los judíos, confirmó también la doctrina según la cual la salvación ya depende sólo de la fe en Jesucristo y de su gracia. Pero por razones de orden práctico sugirió algunas normas que harían más asequible la convivencia entre los convertidos del paganismo y los del judaísmo: que los primeros se abstengan de todo aquello que haya sido ofrecido a los ídolos, de la fornicación, de comer carne de animales ahogados y de probar su sangre.

Dado el carácter de estas últimas prescripciones, algunos exegetas ven en el término πορνεία la costumbre de contraer matrimonios entre determinados grados de consaguinidad, más bien que el significado de fornicación. Y el texto occidental omite la mención del *suffocato*, y en cambio añade la regla de oro de la caridad: *lo que no queréis que se haga con vosotros, no lo hagáis tampoco vosotros a los demás* (*Act.* 15, 29). Es evidente la preocupación por dar al texto un sentido más genérico y moral.

Plenamente de acuerdo San Pablo (*Gál.* 2, 1-10) con la narración de los *Actos*, acentúa la importancia de la decisión fundamental sobre la no obligatoriedad de la Ley mosaica. Agrega algunos detalles que confirman la tesis, como el hecho de tener consigo a Tito, con quien no permitió se practicase el rito de la circuncisión. [A. R.]

BIBL. — *J. Renié, Actes des Apôtres (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 11-1), Paris 1949, pp. 206-22.

CONCORDANCIAS bíblicas. — Son colecciones de las voces (concordancias verbales) o de las ideas (concordancias reales) de la Biblia colocadas por orden alfabético con la referencia de los lugares precisos en donde están contenidos. Las concordancias verbales permiten averiguar en qué pasajes está empleado un término, para poder aquilatar su sentido, y también hallar fácilmente un fragmento cuyo emplazamiento se desconoce. Las concordancias reales ofrecen los diferentes pasajes que se refieren a una misma idea, a un episodio, etc.; lo que resulta no menos precioso para el exegeta.

Las primeras concordancias verbales tuvieron su origen en el s. XIII sobre el texto de la Vulgata, y se debieron al dominico Hugo de San Caro y a Hugo de San Víctor. La primera fué revisada e impresa en Estrasburgo en 1475, pero la segunda, revisada e impresa en Amberes, no lo fué hasta 1606. Otras concordancias verbales latinas son las de Roberto Etienne (París 1555), las del jesuita Gaspar de Zamora (Roma 1627) y de los Benedictinos de Wessobrunn (Augsburgo 1751), que siguieron a la publicación de la Vulgata sixtoclementina; la de F. P. Dutripon (París 1838; 8.ª ed. 1880); la de M. Bechis (Turín 1887 s.); la manual de De Raze-E. de Lachaud-J. B. Flandrin (París-Lyon 1891; 21.ª ed. París 1939), y finalmente la de los jesuítas E. Peultier-L. Etienne-L. Gantois (París 1897; 2.ª ed. 1939). Entre los compiladores de concordancias hebraicas merecen ser mencionados: Isaac Nathan (1437-45), judío provenzal; el capuchino abrucense Mario Galasio (Roma 1632); el protestante Buxtorf senior (Basilea 1632); el hebreo S. Mandelkern (Leipzig 1896-1900; 2.ª ed., Berlín 1925, la mejor; ed. menor, Leipzig 1900). Entre las concordancias griegas del A. T. es excelente la de los anglicanos E. Hatch-H. A. Redpath (Oxford 1892-97; suplem. ibid. 1900-1906) y para el N. T. las completas de C. H. Bruder (Leipzig 1842) y de W. Moulton-A. S. Geden (Edimburgo 1897: 3.ª ed. 1920) y la manual de O. Schmoller (Gütersloh 1869; 6.ª ed. Stuttgart 1931). La primera concordancia real fué compilada por San Antonio de Padua, con miras oratorias exclusivamente (impresa en 1624). Además del *Thesaurus biblicus*, siempre de actualidad, de Ph. Merz (Augsburgo 1933 y reedición), son dignas de mención

las concordancias más científicas de G. Allot (Amberes 1577), de A. Calmet (París 1722), de G. Vespasiano (Venecia 1858) y la de M. Hagen, *Realia biblica* (París 1944). [A. R.]

BIBL. — B. Mangenot, en *DBs.* II, col. 892-907; A. Vaccari, *Quae sit optima Vulgatae latinae concordantia*, en *VD.* 4 (1924) 245-50; A. Kleinhans, en *Biblica*, 5 (1924) 39-48; id. *De conc. bibl. s. Antonio... allisque fr. Minoribus sec XIII attributis*, en *Antonianum*, 6 (1931) 273-326.

CONCUPISCENCIA. — De suyo el hebreo ta'-wâh, el griego ἐπιθυμία = deseo o ansia de un objeto cualquiera. Dícese del deseo de la sabiduría (*Eclo.* 1, 39 = LXX, 1, 26), del amor a la ley divina (*Salmo* 119, 20); Jesús lo emplea para expresar el ansia profunda con que esperó la llegada de la última cena: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, he deseado ardientemente (*Lc.* 22, 15).

Pero las más de las veces concupiscencia se refiere a deseos y ansias contrarios a la recta razón, en el campo de la *sinuis* y especialmente de la sensualidad (*Tob.* 3, 16; *Jdt.* 12, 16; *Eclo.* 23, 6; *Ez.* 23, 16; *Col.* 3, 5).

La razón de la preferencia por este uso está en que en el N. T. la concupiscencia toma un sentido abiertamente definido y entra a modo de jalón en el dominio de la teología. Y es San Pablo su principal artífice, al establecer, aunque sin romper la unidad sustancial de la naturaleza humana, lo que podríamos llamar dos principios de acción en el hombre: la *carne* y el *espíritu* (σάρξ-πνεῦμα), los cuales luchan inconciliables por destruirse el uno al otro, apoyándose cada uno en las respectivas filas de seguidores, cuales son *«las obras de la carne»* y los *«frutos del espíritu»* (*Gál.* 5, 16-25). La concupiscencia no es la tentación ni el pecado, sino aquella «ley» que, con ser repugnante a la mente, liga los miembros del hombre, es decir, su *sinuis*, su sentimiento y su todo físico, haciéndolo esclavo del pecado (*Rom.* 7, 23). Esta «ley» de esclavitud se reveló en los miembros del hombre inmediatamente después del pecado original (*Gén.* 3, 7 ss.).

Para romper esta cadena de servidumbre y volver al pleno equilibrio del ser, es preciso renacer a una vida nueva, mediante la muerte mística, juntamente con Cristo en el bautismo, del que se resucita, igualmente con Cristo, convertido en una «nueva creatura» (*Rom.* 6, 6; *Gál.* 6, 15). [N. C.]

BIBL. — Büchsel, en *ThWNT*, III, pp. 168-72.

CONFESIÓN. — Es la acusación de los pecados, hecha a Dios o a los hombres, en público o en privado, con fórmulas generales o también particulares.

El Antiguo Testamento enseña que Dios quiere la confesión o reconocimiento de los propios pecados como condición para el perdón, y quisiera que Adán y Eva (*Gén.* 3, 11-13), Caín (*Gén.* 4, 9) y David (II *Sam.* 12-13) hubiesen reconocido su culpa ante Él. Promételse el perdón a quien confiese los propios pecados (*Prov.* 23, 13), y exhórtase a los hombres a que no sientan vergüenza en confesarlos (*Eclo.* 4, 31). El Salmista dice que él ha confesado ante Dios sus propias iniquidades y que ha sido perdonado por Él (*Salmo* 32, 5). En el Salmo 51, 6, David confiesa claramente que ha pecado. Faraón dice que reconoce su culpa (*Gén.* 41, 9). Nehemías (*Neh.* 1, 6) hace la confesión de los pecados del pueblo para aplacar al Señor, y los mismos israelitas reunidos en comunidad hacen confesión pública (*Neh.* 9, 2) de los pecados propios y de los de sus padres. Daniel estaba haciendo confesión de sus pecados y de los del pueblo ante Dios cuando se le apareció el arcángel Gabriel (*Dan.* 9, 20). Esdras confiesa ante Dios durante el sacrificio vespertino que es muy pecador (*Esd.* 9, 6). Los israelitas cautivos en Babilonia recomiendan a los de Jerusalén que rueguen por ellos, porque han pecado contra Dios y por eso les había perseguido hasta entonces la ira de Dios (*Bar.* 1, 13), y a esto sigue la confesión de los pecados (*Bar.* 1, 17 ss.).

La ley de Moisés prescribe la confesión de los pecados con fórmulas particulares en determinadas circunstancias. En la fiesta de la expiación el Sumo Sacerdote hacía todos los años confesión pública de los pecados de todo Israel poniendo las manos sobre la cabeza del macho cabrío (*Lev.* 16, 21). Esa confesión se hacía en términos generales. Estaba prescrita una confesión especial y determinada para el que hacía un sacrificio por el pecado o por el delito, y también para el Sumo Sacerdote por un pecado involuntario cometido en el cumplimiento de sus funciones (*Lev.* 4, 3-12); para los ancianos por un pecado de ignorancia cometido por el pueblo (*Lev.* 4, 13, 21); a los príncipes y demás por las violaciones involuntarias de la Ley (*Lev.* 4, 23-25); a todos los que, habiendo sido citados, rehusaren hacer de testigos, y a los que hubiesen tocado cualquier objeto inmundo, o que por olvido hubieren violado los juramentos que hubieren hecho, o que tuvieren que hacer una restitución, o que hubieren cometido un hurto o un fraude (*Lev.* 6, 1-7; *Núm.* 5, 6 s.). Son, pues, tres las especies de confesión que el A. T. manda se ha-

gan a Dios: *a)* una interna; *b)* una externa y general de todos los pecados del pueblo; *c)* una particular por determinadas culpas.

En el Nuevo Testamento son numerosos los testigos que hablan de la confesión. Todos cuantos reciben del Bautista el bautismo de penitencia confiesan sus propios pecados (*Mt.* 3, 6; *Mc.* 1, 5): no sabemos si era una confesión genérica o específica de las culpas cometidas. En el A. T. no había ningún hombre que tuviese poder de perdonar los pecados. En el N. T. se lo concedió Jesús a sus Apóstoles (*Mt.* 16, 18 s.: a Pedro; *Mt.* 18, 18: a todos los Apóstoles; cf. *Mt.* 9, 2-8; *Mc.* 2, 3-12; *Lc.* 5, 18-26). Jesús mismo perdona los pecados con extrañeza de los fariseos presentes. Al conferir el poder a los Apóstoles, Jesús no dice explícitamente que deban confesarse los pecados, pero eso va implícito en el poder que les da de perdonarlos. En Éfeso muchos convertidos por Pablo confiesan sus propios pecados (*Act.* 19, 18). Dios perdona los pecados a quien los confiesa (I *Jn.* 1, 9). Sobre estos dos casos los autores disertan si se trata o no de confesión sacramental. En el primer caso depende de la determinación del hecho de si los que se confesaban eran bautizados o no. En el segundo caso parece más probable que se tratase de un reconocimiento de los propios pecados ante Dios, y, por ende, no de confesión sacramental especial y exclusivamente. También Santiago recomienda la confesión de los propios pecados (*Sant.* 5, 16). Según algunos lo que recomienda sería el manifestarse mutuamente las ofensas que se hubiesen hecho unos a otros; según otros sería el decir los propios defectos a un hombre santo con el fin de recibir su consejo y beneficiarse de sus oraciones. Pero la opinión más probable es la que sostiene la mayoría de los exegetas y teólogos católicos, los cuales afirman que se trata sencillamente de confesión sacramental ante los ministros de la Iglesia. Ofréconse algunos textos que a primera vista parecen negar la remisibilidad de ciertos pecados, como la blasfemia contra el Espíritu Santo (*Mt.* 12, 31), la apostasía (*Hebr.* 6, 4-6; probablemente también en *Hebr.* 10, 26; 12, 16 s., se trata de renegados, de apóstatas). Mas en todos estos lugares no se niega la posibilidad del perdón de los pecados posteriores al Bautismo, como aseguraban los montanistas y novacianos. Lo que allí se afirma es que los que han renegado de la fe no son ya partícipes de la mediación de Cristo, y después de la apostasía, dada su disposición de ánimo, es muy difícil que puedan recobrar la fe y por tanto que puedan obtener el perdón de sus pecados. La confesión sacramental está testificada explícitamente en *Jn.* 20, 19-23: Jesús se aparece a los discípulos en la tarde del mismo día de la resurrección; los saluda, les muestra las manos y el costado, y habiendo repetido el saludo prosigue: «Como me envió mi Padre, así os envío yo (= os comunico mi poder)... Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos».

Jesús comunica a sus apóstoles el poder de dar una sentencia, como la que da un juez en el tribunal; deben, pues, juzgar si han de absolver al pecador o negarle la absolución, y esto no podrán decidirlo si el penitente no expone el estado de su alma. Jesús dice que Él ratifica en el cielo la sentencia pronunciada por el confesor-juez aquí en la tierra. [F. So.]

BIBL. — P. Tirsoni García ab Orbiso, *Epistula s. Iacobi*, Roma 1954, c. 5; P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 243. 255.258.291; J. Bonsirven, *Teologia del Nuovo Testamento* (trad. it.), Torino 1952, pp. 80.320.

CONVERSIÓN. — Movimiento de retorno a Dios por parte de quien se ha alejado de Él por el pecado. Para obtener el perdón es necesario que el hombre se humille ante Dios, reconozca su propia culpa, se aleje del pecado y encauce sus actos hacia la acción salvadora de Dios (II *Sam.* 12; I *Re.* 21, 27 ss.; *Lev.* 5, 5; 16, 21; I *Sam.* 7, 5, etc.; en los *Salmos* penitenciales 25, 7; 32, 5; 38, 19; 41, 5; 51, 6 ss.; 65, 4; 130, 1 ss.).

Las expresiones más comunes empleadas para semejantes movimientos del ánimo son: buscar a Yavé (II *Sam.* 12, 16; 21, 1; *Os.* 5, 6; *Sof.* 2, 3), pedirle a Él (*Am.* 5, 4. 6; *Os.* 10, 12; *Is.* 55, 6), confesarse a Él (I *Re.* 8, 33, 35). Ese mismo concepto se expresa en las formas externas de llanto, lamentaciones, etc., pero ante la posibilidad de que se dé alguna ilusión, los Profetas repiten la apelación a los sentimientos internos: corazón sincero (*Am.* 5, 5; *Os.* 7, 14; *Is.* 1, 10, etc.), dirigirse hacia el bien y alejarse del mal (*Am.* 5, 14; *Is.* 1, 17; *Sal.* 34, 15; 37, 27), cambiar el tenor de vida (*Jer.* 7, 3; 26, 13), formarse un corazón nuevo (*Ez.* 12, 31), o también lavar el corazón, según el lenguaje figurado del culto (*Jer.* 4, 14), lavarse y purificarse (*Is.* 1, 16; *Ez.* 36, 25). El hombre necesita de una íntima acción personal para hallar a su Dios y volver a unirse con Él. Todas las circunlocuciones precedentes que expresan este cambio profundo están sintetizadas en el verbo hebreo šûbh (volver), del cual procede šûbhâh (= conversión, convertirse); ale-

jamiento de la táctica moral seguida en lo pasado, y nueva dirección conforme al querer divino. En este término se encierra uno de los pensamientos dominantes de los Profetas (*Am.* 4, 6. 8 ss.; *Os.* 5, 4, etc.). La conversión tiene siempre el significado de un retorno (cf. *Os.* 14, 2-5; *Jer.* 3, 12-22; 18, 11; 25, 5, etc.) que debe brotar de una decisión de la voluntad del hombre, ya que se trata de una lucha del hombre por Dios y en nombre de Dios (*Is.* 31, 6; *Os.* 14, 2 s.; *Jer.* 3, 14. 22; 4, 1; *Ez.* 14, 6; 18, 30; *Zac.* 1, 3). *Is.* (44-45) deja casi en el olvido el aspecto negativo de la conversión, para poner en evidencia el positivo, la unión con Dios (asimismo *Os.*). La conversión no es un acto sino una conducta (cf. *Ez.* 18) de vida.

El hombre no puede obrar por sí solo su conversión; y sobre esto tiene capital importancia esa insistencia de la iniciativa divina: «*Conviértame, y yo me convertiré, pues tú eres mi Dios*» (*Jer.* 31, 18), «*Sáname, y seré sano*» (17, 14; cf. *Lam.* 5, 21; *Sal.* 80, 4. 8. 20; *Zac.* 1, 3). Es Dios quien debe obrar la conversión del hombre para que ésta pueda ser real y eficaz; cf. *Os.* 6,11; 11, 3-11; Él es quien crea el nuevo corazón e infunde un nuevo espíritu (*Jer.* 24, 7; 31, 31; 32, 39; 15, 19; 17, 14; *Ez.* 11, 19 s.; 36, 26 s.). Doble aspecto, divino y humano, de la conversión: «Si tú te conviertes yo te convertiré...» (*Jer.* 15, 19), y «Convirtámonos a Ti, Señor, y nos convertiremos» (*Lam.* 5, 21). La conversión tiene también un sentido escatológico. No se trata únicamente de una doble acción divinohumana que se termine aquí en la tierra, sino de perdón y salvación, de una unión que va más allá del tiempo, llegando a ser algo perenne, fundamentada como está ya desde ahora en la divina bondad (*Jer.* 3, 19-4, 4; 31, 18 ss., etc.). La conversión es, por consiguiente, en su aspecto más profundo, el total restablecimiento de la armónica unión primitiva del hombre con su Dios.

En el Nuevo Testamento la invitación a la conversión compendia toda la predicación del Precursor (*Mt.* 4, 17; *Mc.* 1, 14; *Lc.* 3, 8), y en ella concentra Jesús la suya (*Lc.* 5, 32; *Mt.* 9, 13; *Mc.* 2, 17). Los Apóstoles invitan a sus congéneres compatriotas a la conversión (*Mc.* 6, 12).

También en el N. T. aparece la conversión en su doble aspecto, negativo (*Act.* 3, 19; 5, 31; 14, 15; 26, 18) y positivo (*Act.* 9, 35; 10, 43; 11, 18-21; 13, 38; 15, 19; 20, 21; 26, 20): arrepentirse, volverse al Señor (Jesucristo), darse a Él, creer. Es la manera de llegar a la *nueva creación* (v. *Recreación*), con la participación en la muerte y en la resurrección del Redentor (*Gál.* 6, 15; *Rom.* 6, 4 ss.; 7, 6; *Ef.* 4, 22. 24). En su significado pleno y profundo — o sea unida con la fe — la conversión une al fiel con Jesucristo, porque comunica la vida de la gracia, la vida divina.

El tema profético ha cambiado de aspecto en la predicación de Jesús y de los Apóstoles, pero las líneas fundamentales continúan siendo las mismas. En *Jn.* (Evangelio y Epístolas) no aparece nunca la palabra conversión o el verbo convertirse: la conversión él la identifica con el «creer» (cf. 3, 15-18; 5, 25; 6, 40. 47; 9, 21-41; 12, 37-40. 46, etc.). La consigna de Jesucristo a los Apóstoles es la conversión de todos los pueblos (*Lc.* 24, 47), y con ella se realiza la restauración total de la humanidad; «*convertirse y creer*» (*Mc.* 1, 15). La conversión es el primer paso y el cumplimiento de la palingénesis de la humanidad y de la creación en N. S. Jesucristo. (L. M.)

BIBL. — P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 289 ss.; J. Bonsirven, *Les Enseignements de Jésus-Christ*, París 1950, p. 125 ss.; íd., *Teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1952.

COPTAS (Versiones). — La lengua copta procede del egipcio antiguo con influencias griegas. Consta de varios dialectos: el sahídico o tebano del alto Egipto, que es el más importante y acabó por suplantar a los otros; el ahmímico (de Ahmim, ciudad del alto Egipto); el subahmímico; el fajjumico (de la región de Fajjum, en el medio Egipto), y finalmente el bohaírico, el más reciente dialecto del delta del Nilo, que llegó a ser lengua literaria (s. VI-VII desp. de J. C.) y hoy es la lengua litúrgica copta.

Tenemos versiones en todos los dialectos (el mayor número de las mismas en el sahídico y en el bohaírico), llegadas a nosotros en fragmentos, que todavía carecen de una edición crítica completa que ofrezca seguridad y solidez para la crítica del texto. Las más antiguas se remontan a la segunda mitad del s. II y s. III desp. de J. C. La versión sahídica tiene precedencia sobre la bohaírica, dado que las poblaciones del alto Egipto sufrieron menos influencia helénica, lo que motivó la traducción de las versiones griegas de la Biblia al dialecto sahídico y a los otros dialectos del medio Egipto, que pronto fueron absorbidos por el sahídico. Para las principales versiones del A. T. publicadas fragmentariamente, cf. A. Vaccari, *De Textu (Inst. Biblicae, I)*, 5.ª ed., Roma 1937, p. 282 s.

La versión sahídica del A. T. (*Is., Prov., Ecl., Ez.*) acusa la influencia de la Hexaplas; *Dan.* sigue a Teodoción; *Job* depende de los LXX antejeronimianos.

La versión copta del N. T. (sahíd., bohar.) fué editada por G. Horner, *The coptic version of the N. T.*, 4 vols., Oxford, 1898-1905; id., *The coptic version of the N. T. in the southern dialect*, 7 vols., ibid. 1911-1924. El N. T. bohaírico concuerda, en conjunto, con los manuscritos griegos más antiguos (B), no obstante algunas añadiduras no originales. Las versiones coptas tienen un gran valor, por proceder del griego, para la historia y la crítica de los LXX y del griego del Nuevo Testamento. [A. R.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE-ST. LYONNET, *Critique textuelle*, II, Paris 1935, pp. 313-24.450-3.251 s. 569 s. 617 ss.

CORDERO de Dios. — Juan Bautista señala ante las turbas a Jesús como al Mesías esperado: «He ahí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (*Jn.* 1, 29-36).

La expresión puede ser alusiva al cordero pascual (*Ex.* 12, 3-28; I *Cor.* 5, 7 s.; cf. *Jn.* 19, 30 ss.); al cordero inmolado en el Templo diariamente, mañana y tarde (*Ex.* 29, 38-41); a la simple imagen de la inocencia y de la mansedumbre (I *Pe.* 1, 19). En el último himno del Siervo de Yavé se aplica al Mesías que expía los pecados de los hombres, sacrificándose por ellos, el símil del dócil cordero (*Is.* 53, 7).

Esta última conexión es la que ofrece siempre las mayores probabilidades, aun cuando no se excluya el influjo de las otras. El último himno (*Is.* 52, 13-53, 13) es mencionado y aplicado a Cristo muchas veces (*Mt.* 8, 17; *Lc.* 22, 37; *Act.* 8, 32; I *Pe.* 2, 22 s.; *Hebr.* 9, 28); el Bautista se presenta como el heraldo de quien habla Isaías (40, 3 = *Jn.* 1, 23). Particularmente en el IV evangelio y en el *Ap.* es frecuente esta aproximación a *Is.* 53. En el *Ap.* llámase 26 veces «cordero» al Mesías glorioso, a quien también se atribuyen las características que se refieren en el himno de Isaías: inmolado (*Ap.* 5, 6), adorado (5, 8; 7, 9 s.); los elegidos por obra suya (12, 11; 17, 14), y lavan sus vestidos en la sangre del cordero (7, 14), etc. [L. M.]

BIBL. — P. FEDERKIEWITZ, *Ecce Agnus Dei*, en *VD*, 12 (1932) 41-7. 83-8.117-20.156-60.168-71; * J. ENCISO, *El cordero de S. Juan*, en *Ecc.* (1946) 246.

CORDERO pascual. — v. *Pascua*.

CORÉ. — v. *Números*.

CORINTIOS (Epístolas a los). — Existen dos epístolas auténticas escritas por San Pablo a la comunidad de Corinto, ciudad emplazada en el istmo del mismo nombre, evangelizada por él, probablemente entre los años 51-53.

I Corintios. Fué escrita en Éfeso (I *Cor.* 16, 8) entre el 55 y el 57 (tal vez en la primavera del 55). Pablo, que no abandonaba nunca a sus neófitos, seguía con ansiedad desde el Asia el desenvolvimiento de la vida cristiana en la comunidad de Corinto. Eran abundantes las noticias que le llegaban a través de sus colaboradores Apolo, Aquila y Priscila, y por los miembros de la familia de Cloe (1, 11), y por Estéfana, Fortunato y Gayo (16, 17). Además de esto los mismos corintios habían dirigido una misiva pidiendo aclaraciones sobre varios puntos doctrinales y sobre la licitud de algunos usos.

Como se propone resolver esos interrogantes y corregir no pocos abusos introducidos después de haberlos dejado el Apóstol, el escrito carece de unidad rigurosa. Van sucediéndose en él los diferentes temas sobre manera preciosos, ya que describen con abundancia de datos la vida íntima de la comunidad.

Después de un exordio (1, 1-9), San Pablo se detiene a describir y a reprender a los partidos que habían surgido en la comunidad (1, 10-4, 21). Efectivamente, después de haberse ido él, llegó Apolo (judío helenista convertido) con muy buenas intenciones, haciendo mucho bien entre ellos (*Act.* 18, 27). Con su celo y buena oratoria suscitó un vivo entusiasmo que pronto dió origen a una escisión.

Mientras unos permanecían adheridos al Apóstol y a su predicación, otros anteponían el estilo más intelectual de Apolo a la sencillez del primer misionero, dando con ello origen a preferencias personales. A esos dos grupos de partidarios de Pablo y de Apolo se añadió un tercero, que es fácil se haya formado con la llegada de algunos cristianos evangelizados por Pedro, ya que tomaron este nombre. Otros, en fin, hastiados ya por las continuas manifestaciones de preferencias en torno al nombre de algunos de los misioneros, se proclamaron del partido de Cristo. El Apóstol Pablo se muestra sorprendido por esta manía de los corintios, que en la práctica no hacía más que destruir la unidad de la Iglesia y perturbar profundamente a la comunidad. Por eso insiste en afirmar la unidad de la Iglesia, cuya cabeza es Cristo (1, 10-16), y trata de demostrar cómo la belleza y la profundidad del Evangelio no necesitan de la vana sabiduría humana (1, 17-3, 4). Luego invita a que se considere a los misioneros como colaboradores de Cristo, sin perderse en nocivas preferencias en torno a sus nombres (3, 4-4, 13). Termina anunciando la misión de Timoteo y su próxima visita (4, 14-21).

La vida licenciosa por la que era famosa

Corinto ofrece materia para los tres capítulos siguientes, en los que comienza por reprender a un incestuoso que cohabitaba con su madrastra (5, 1-13), y luego muestra la malicia de la fornicación (6, 12-20) y explica las relaciones que existen entre el matrimonio cristiano y la virginidad (7, 1-40). En una breve perícope (6, 1-11) se condenan los litigios ante los tribunales paganos.

La cuestión sobre si sería lícito comer carnes inmoladas a los ídolos (idolotitos) es tratada con una amplitud exhaustiva (8, 1-11, 1), y el propósito de normalizar la disciplina de las asambleas litúrgicas ofrece la oportunidad de desarrollar una larga exposición sobre varios *carismas* (v.); (11, 2-14, 40), insistiendo de un modo especial en la «profecía» y en el «don de lenguas», a lo que añade un maravilloso canto a la caridad (13, 1-13), superior a todos los carismas. Otro punto de excepcional importancia es la perícope sobre la *Eucaristía* (v.); (11, 17-34).

Otra cuestión agitada por los corintios da ocasión a un amplio desarrollo del tema de la *resurrección* (v.) de los muertos (15, 1-58), y más que las diferentes nociones sobre los cuerpos resucitados merecen notarse en este lugar la documentación tan precisa de la resurrección de Cristo y la relación íntima que media entre este acontecimiento y la suerte final de la humanidad.

La epístola termina con recomendaciones particulares para la colecta (16, 1-4) y para la buena acogida que convendrá que dispensen a sus enviados (16, 5-24).

Como puede verse, es una epístola de capital importancia: un cuadro maravilloso de historia eclesiástica. Aun cuando trata de cuestiones parciales y disciplinarias, como la relativa a los partidos, el Apóstol sabe elevarse a consideraciones generales y de gran interés doctrinal. Por eso en esta epístola se encuentran las pruebas escriturísticas de no pocas partes de la teología sacramental (indisolubilidad del matrimonio con el conocido privilegio paulino; Eucaristía), de la Cristología, de la escatología, del tratado sobre el Espíritu Santo, cuya divinidad se afirma en ella (2, 10 s.; 12, 4-11). El documento tiene también notable interés para la liturgia, especialmente por la mención de los «ágapes». Por último la excomunión lanzada contra el incestuoso (5, 3-5) constituye el ejemplo más antiguo de tal usanza jurídica de la Iglesia.

Literariamente está presentada con ropaje griego y en un estilo muy estimable. Bajo este aspecto ocupa, en general, un puesto privilegiado entre las epístolas paulinas. Su autenticidad está ampliamente documentada por testimonios antiquísimos y por la misma crítica interna.

II Corintios. Es objeto de hipótesis y de discusiones la relación que pueda haber entre la 1.ª epístola y la 2.ª a los Corintios, porque desconocemos los acontecimientos intermedios. Muchos exegetas las consideran como consecutivas, pero entre los modernos se admite como probable la existencia de una epístola intermedia que debió de perderse (cf. II *Cor.* 2, 3 s. 9; 7, 8; San Pablo escribió a los corintios en momentos de angustia una epístola ruda, violenta, de lo cual parece que se arrepintió; pero la primera que conocemos no tiene, por cierto, ese carácter) y la de un viaje intermedio del Apóstol a Corinto (II *Cor.* 12, 14; 13, 1 s.). Parece ser que se trató de una visita breve, y señalada con un recuerdo desagradable (cf. *ibid.* 2, 1; 12, 21; 13, 2). De nuevo en Éfeso Pablo dió a conocer a los corintios el proyecto de una nueva estancia más prolongada en su ciudad. Pero habiendo llegado a su conocimiento las disensiones de Corinto y la actividad de los sembradores de discordias y de sus detractores, envía allí a Tito confiando hallar una solución pacífica para los numerosos problemas. Cuando sobrevino el tumulto de Éfeso con la consiguiente huída del Apóstol, éste pasó a Macedonia, donde encontró a Tito que regresaba de su misión.

El informe de este fiel cooperador tranquilizó un tanto a Pablo que, hallándose sumido en profunda angustia a consecuencia de los últimos acontecimientos de Éfeso y de las noticias de las diferentes comunidades, se imaginaba que el mal de Corinto era mucho más grave de lo que era en realidad. Entonces escribió la presente epístola personalísima, en la que alterna el tono de una ternura paternal con un reproche más duro, y las protestas de humildad de Pablo contrastan con la enérgica defensa de su apostolado, en nada inferior al de los Doce.

Esta larga epístola se divide en tres partes, no obstante los rápidos tránsitos a argumentos diversos. En la primera parte, después de un bellísimo exordio (1, 1-11) se lee una larga apología (1, 12-7, 16). El primer malentendido que conviene aclarar es la acusación, calificable de pueril, de haber cambiado irrazonablemente el plan de los viajes apostólicos (1, 12-2,4). Pablo explica que el aplazamiento de su visita ha sido motivado por un sentido de caridad. Lo ha aplazado por evitarse a sí y a los mismos corintios una entrevista humillante, ya que los muchos enredos que serpenteaban por entre la comunidad le habrían obligado a tomar una ac-

titud contraria a su corazón de padre. No se trata, pues, de una imperdonable ligereza del Apóstol. Delicadamente hace referencia a un hombre que había ofendido al Apóstol, y se alegra de que la misma comunidad haya adoptado providencias punitivas contra el maligno, pero ruega que se obre con gran caridad, una vez que ya se ha arrepentido (2, 5-11). Descubriendo el corazón a los corintios, Pablo recuerda la turbación de que fué víctima después de su huída de Éfeso, y el consuelo que experimentó al encontrarse con Tito en Macedonia (2, 12-17).

Luego pasa a tratar, de un modo más general, de la sublimidad del apostolado (3, 1-4, 6), haciendo ver la relación que tiene con el Espíritu. Este fragmento contiene también la prueba de la superioridad de la revelación del Nuevo Testamento respecto de la del Antiguo y el conocido antagonismo que hay entre la letra y el espíritu. A manera de conclusión añade el Apóstol una reflexión en la que pone en evidencia el contraste (4, 7-5, 10) que existe entre la alta dignidad y las miserias de la humana naturaleza: es el antagonismo que existe entre la carne y el espíritu, entre el hombre interior y el exterior. Luego vuelve a precisar el fin y la causa de su ministerio apostólico (5, 11-7, 1), recordando una vez más sus relaciones con la comunidad y la misión de Tito (7, 2-16).

En la segunda parte (8, 1-9, 15) se desarrolla un argumento enteramente diverso. El Apóstol, que se ha determinado a hacer un viaje a Jerusalén, desea presentarse a la Iglesia madre llevando una prueba palpable del agradecimiento y de la caridad de las comunidades nacidas fuera de Palestina. En Macedonia se ha procedido ya a hacer una colecta en favor de los pobres de Jerusalén. Pablo recuerda el compromiso adquirido por los corintios (I *Cor.* 16, 1-4) y les recomienda que muestren gran solicitud en el cumplimiento de dicho propósito (8, 1-15). Luego hace una recomendación de Tito y de su compañero, que recibieron el encargo de promover esta obra de caridad (8, 16-9, 5). Ya desde que comenzó la exposición de este asunto, pero sobre todo en la parte final (9, 6-15), se eleva Pablo a un plano sobrenatural, mostrando toda la belleza y el valor de este acto de caridad.

Parecía que la epístola entraba ya de lleno en un argumento práctico para poner con ello el punto final, pero no es así, pues nos encontramos ante una tercera parte (10, 1-13, 10) que reanuda la polémica, a veces mordaz. Contra su voluntad, pero empujado por la necesidad de defender la causa de Dios, desmiente una a una las principales calumnias que sus enemigos judaizantes iban esparciendo en contra suya. Describe su apostolado, que lleva la marca de la continua asistencia de Cristo (10, 1-11) y tiene su campo bien deslindado (10, 12-18). Contra los que trataban de desacreditarle entre los hermanos, comparándole desfavorablemente con los otros Apóstoles, que, según ellos, eran los únicos auténticos, Pablo protesta indignado presentando un resumen de las diferencias que median entre la conducta de los otros y la suya (11, 1-15). Luego describe su vida de lucha continua y de padecimientos juntamente con los dones extraordinarios recibidos de Dios, con lo cual muestra su pleno derecho a equipararse en todo a los otros Apóstoles (11, 16-12, 10). Acaba excusándose de esta apasionada autodefensa que está justificada por el fin que a ella le mueve (12, 11-13, 10). El epílogo contiene los saludos de costumbre y una fórmula de bendición que constituye uno de los testimonios más explícitos de la Trinidad.

No hay dificultad especial en precisar el lugar y el tiempo de la composición. Son muchos los indicios que mueven a pensar que fué escrita en Macedonia. Teniendo presente la cronología general de la vida del Apóstol, su fecha puede oscilar entre el 57 y el 58, y hay mayores probabilidades en favor de la primera.

Mientras la *I Cor.* es un documento de primer orden para el conocimiento de la vida íntima de la comunidad, *II Cor.* nos muestra de un modo maravilloso el alma de Pablo, sus penas, sus gracias extraordinarias, la oposición que le acarreó su actividad. También es utilísima para la teología dogmática la *II Cor.* La fórmula trinitaria final es perfecta; el paragón entre el Antiguo y el Nuevo Testamento está desarrollado con tal profundidad, que es como un preludio de la epístola a los *Hebreos;* expónese la doctrina de la Redención y se alude en forma sugestiva al juicio particular (5, 10).

Todos reconocen la autoridad de la epístola, a no ser unos cuantos críticos radicales que rechazan sin fundamento todos los escritos paulinos.

En cuanto a la conexión de los cc. 10-13 con los precedentes, es de notarse que, si en la primera parte predominan expresiones afectuosas, tampoco faltan recriminaciones severas (1, 13; 15, 12; 20-6, 1, 12). Por otra parte también en los cc. 10-13 se revela el corazón tiernísimo del Apóstol (11, 2-11; 12, 15). Muchas ideas se corresponden en la primera parte y en la tercera, y no hay nada que induzca a creer que se haya cambiado el fondo histórico. Después de un cuidadoso examen se saca en conclusión que

ya en la primera parte hay alusiones más o menos latentes a todas las calumnias contra las cuales se defiende Pablo en la tercera con tanta insistencia y firmeza. Están lejos de ser raras las alusiones a una oposición a su apostolado (1, 12, 17 ss.; 2, 12-17; 3, 1; 4, 3; 5, 12-16). Las múltiples alabanzas dirigidas a la comunidad no disipan las sombras de los desórdenes (1, 3 ss.; 2, 5, 6, 9; 6, 1, 11-7, 3). Abundan las señales de una apología del Apóstol (1, 11-14, 13 s.; 2, 14-17; 3, 2). Es justo que el Apóstol manifieste su gozo si se ha corregido algún incidente desagradable (7, 4-16), pero eso no quiere decir que en adelante todo fuese ya normal en la comunidad. Subsisten otras dificultades que se van allanando, y que el Apóstol reprueba enérgicamente en la tercera parte, después del paréntesis que se ocupa de la colecta que tan a pecho había tomado San Pablo. Los enemigos y calumniadores de Pablo no merecían otra cosa que ser desenmascarados sin compasión. Y Pablo lo hace, pese a que lleva consigo la manifestación de secretos íntimos: lo hace por amor a los corintios, que no estaban abandonados a merced de sobornadores, intrusos y libertinos.

Ninguno de los testimonios del texto (manuscritos, versiones) ofrecen apoyo para negar o discutir la autenticidad del fragmento. Todos suponen la unidad del escrito. [A. P.]

BIBL. — E. B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens*, París 1934; ID., *Seconde Epître aux Corinthiens*, ibíd. 1937; J. HUBY, *Première Epître aux Corinthiens*, ibíd. 1946; H. D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*, Gotinga 1949; V. JACONO, *La Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, Turín 1951, pp. 253-509.

CORNELIO centurión. — v. *Actos de los Apóstoles*.

CORRECTORES bíblicos. — Son trabajos críticos de los siglos XIII-XIV destinados a eliminar los errores introducidos en el texto latino de la Vulgata que se usaba en la Universidad de París, profundamente alterada por negligencia de los copistas, por la mezcla arbitraria de lecciones de las antiguas variantes latinas y por las correcciones arbitrarias de los doctos (Alcuino, Teodulfo y otros). Distínguense dos especies de correctores: los unos anotan al margen, juntamente con el texto bíblico, las lecciones que deben rechazarse, aceptarse o corregirse; los otros contienen, sin el texto bíblico, únicamente las lecciones que han sido expurgadas más detenidamente, además de la indicación de las autoridades del texto. Todos son debidos a maestros de la Universidad: Hermanos Predicadores y Hermanos Menores.

Correctores de los Dominicos: el Senonense, refutado por los mismos Dominicos; el de Hugo de San Caro, representado en el cod. Vaticano Ottoboniano 293. La conformidad del texto con los manuscritos auténticos de la Vulgata jeronimiana apenas está asegurada, porque se recurría al texto hebreo y al griego.

Correctores de los Franciscanos: el Sobornicum (cód. 15.554 de la Biblioteca Nacional de París) atribuído a Guillermo el Bretón y muy afín a los dominicanos; el de Guillermo de Mara (cód. Vat. Lat. 346); el de Gerardo de Hoyo (cód. Vat. lat. 4240), realizado, lo mismo que el precedente, según los rectos principios de la crítica del texto (conformidad con la Vulgata, y también con los textos originales).

La aportación de los correctores a la enmienda de la Vulgata fué insignificante, debido al carácter privado de la iniciativa y de la impericia o negligencia de los amanuenses. [A. R.]

BIBL. — E. MAGENOT, en *DB*, II, col. 1022-26; A. VACCARI, en *Institutiones biblicae*, I, 5.ª ed., Roma 1937, p. 311 ss.

COSMOGONÍA bíblica. — v. *Hexameron*.

CREACIÓN. — Los numerosos fragmentos de la Sgda. Escritura que se refieren a la creación son agrupados comúnmente (desde Vacant [*DB*, II, 1101-05] en adelante; cf. BRLK, II) de este modo:

1) **Todo lo que existe: el universo visible e invisible, y cuanto hay en él, es obra de Dios y sólo de Dios.** Esta verdad está afirmada repetidas veces en el Génesis y en el Apocalipsis. «En el principio creó Dios el universo» (*Gén.* 1, 1); cielo y tierra se dicen por el cosmos entero.

Frecuentemente en el Salterio: «Por la palabra de Yavé fueron hechos los cielos — y todo su ejército por el aliento de su boca. «Dijo Él, y fué hecho; — mandó, y así fué» (Salmo 33 [32], 6. 9). «Tuyo es el día y tuya es la noche; — tú estableciste la luna y el sol» (74 [73], 16). «Suyo es el mar, pues Él lo hizo» (95 [94], 5); cf. 102 (101), 26; 119 (118), 90 s. «Hacedor de cielos y tierra, — del mar y de cuanto en ellos hay» (146 [145], 6). Los Profetas se fundan en *Gén.* 1-2 para celebrar la omnipotencia creadora de Dios (cf. *Am.* 4, 13; 5, 8; 9, 5 ss.). «Él con su poder ha hecho la tierra, — con su sabiduría cimentó el orbe, — y con su inteligencia tendió los cielos» (*Jer.* 10, 12; cf. 51, 15). Pero especialmente Isaías cc. 40-56; y más en concreto 44, 6-46, 13. «Yavé es Dios eterno, — que creó los confines de la tierra» (*Is.* 40, 28). «Así dice Yavé, — que creó los cielos y los tendió, — que formó la tierra y sus frutos, — que da a

los que la habitan alimento» (42,5). «Yo soy Yavé, el que lo ha hecho todo; — yo, yo solo desplegué los cielos — y afirmé la tierra» (44, 24). Y lo mismo en los otros libros del Antiguo Testamento: «Tú, oh Yavé, eres único; tú hiciste los cielos de los cielos y toda su milicia; la tierra y cuanto hay en ella; los mares y cuanto en ellos hay; tú das vida a todas las cosas». *(Neh.* 9, 6).

«A ti te sirve la creación entera, — porque tú dijiste y todo fué hecho — enviaste tu aliento y él lo vivificó» *(Jdt.* 16, 17). En los libros sapienciales se celebra el atributo divino que presidió a la creación, la sabiduría (cf. *Prov.* 8, 22-32; *Sab.* 7, 21-8, 19; *Eclo.* 39, 20-40, 1). La creación y sus maravillas se describen en *Job* 9, 5. 10; 26, 7, 14; 38-42. «Dios de los padres, que con tu palabra hiciste todas las cosas — y en tu sabiduría formaste al hombre *(Sab.* 9, 1). «Voy a traer a la memoria las obras del Señor — Por lo palabra del Señor existe todo, — todo cumple su voluntad según su ordenación *(Eclo.* 42, 15; cf. 43, 37 «el Señor ha creado todas las cosas»).

Dios, creador del universo en el credo, de la iglesia primitiva *(Act.* 4, 24; 14, 15; 17, 24). «Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible» *(Hebr.* 11, 3). Digno eres, Señor, Dios nuestro — de recibir la gloria, el honor y el poder —; porque tú creaste todas las cosas — y por tu voluntad existen y fueron creadas» *(Ap.* 4, 11).

2) Dios ha creado de la nada, mediante su omnipotencia. Dícese expresamente en II *Mac.* 7, 28: «Ruégote, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y veas cuanto hay en ellos, y entiendas que de la nada lo hizo todo Dios». Se presupone, a veces expresamente, en los textos que ahora hemos citado. En *Gén.* 1, 1, Dios crea todo el universo, y por tanto nada preexistía. El verbo *bara'* de suyo expresa que el mundo es fruto de la omnipotencia divina. Aparece 47 veces en la Biblia (forma qal y nifal), y siempre para expresar una acción divina, una intervención fuera del orden natural. Es empleado para significar la producción de la tierra *(Gén.* 1, 21: 2, 3 s.; *Is.* 40, 28); la producción del cielo *(Is.*, 45, 18); la producción de la vida de los animales *(Gén.* 1, 21); la producción del hombre *(Gén.* 1, 27; 5, 1 s.; 6, 7; *Is.* 45, 12; *Ecl.* 12, 1); la realización de milagros *(Ex.* 34, 10). El contexto determina que aquí el verbo *bara'* está empleado en un sentido particular de «crear» y «crear de la nada»: «en el sentido pleno de la primera creación, antes de la cual está la nada» (Procksch).

La construcción «Cuando Dios empezó a crear, la tierra era soledad y caos... — dijo: Haya luz, etc.», parece expresar la creación segunda. Pero esa construcción (berēšît berō', infinitivo constructo), posible en cuanto a la sintaxis, no está atestiguada en ningún manuscrito masorético ni en ninguna versión. *Gén.* 1, 1 es la introducción sintética a lo que sigue en todo el capítulo. Además, la frase tōhū wābōhū, traducida por «soledad y caos» podría ser también una descripción popular de la *nada*. Teodoción la traduce por «vacuidad y nada».

Según *Sal.* 33, 9; *Jdt.* 16, 14; *Eclo.* 42, 15 bastó una orden de Dios para crear, y en ello muchos exegetas, incluso católicos, ven, y con razón, cuando menos una alusión a la creación de la nada. El Nuevo Testamento lo expresa decididamente en *Hebr.* 11, 3; *Rom.* 4, 17; a Dios y a Cristo se les llama «primer fundamento y creador de todo ser»: «De él y por él son todas las cosas» *Rom.* 11, 36; I *Cor.* 8, 6; *Col.* 1, 15 s.; *Jn.* 1, 3: «En el principio era el Verbo... (ἦν el imperfecto expresa la eternidad, la vida continuada indivisa); todas las cosas fueron hechas por medio de él» (ἐγένετο, el principio, el *hacerse* en un momento dado del tiempo).

La expresión de la *Sab.* 11, 18 «(Dios) creó el mundo de la materia informe» ἐξ ἀμόρφου ὕλης, tomada por la filosofía griega quiere traducir al lenguaje entonces en uso la tōhū wābōhū de *Gén.* 1, 2, a la que se refiere sin ambages. Si bien se considera el contexto, el autor habla de la creación de los seres vivientes, o de la segunda creación, como suele decirse: de separación y de ornamento. Este caos o materia informe había sido ya creado por Dios: *Gén.* 1, 1, del mismo modo que las *tinieblas* de que también habla *Gén.* 1, 2 *(Is.* 45, 6 s.): cf. *Sab.* 1, 14; 11, 26 (J. Weber, *La Ste. Bible*, ed., Pirot 6, 1946, 475 s.).

3) Más aún: Dios creó al principio del tiempo. A la aparición de lo creado, por obra de Yavé, opónese la eternidad de Dios, la preexistencia y la sabiduría de Cristo: *(Jn.* 1, 1. 3); «Antes que los montes fuesen y se formase la tierra... eres tú, oh Dios, desde una eternidad a otra eternidad» *(Sal.* 90 [89], 2). «Túvome Dios — dice la sabiduría personificada —, como principio de sus actos ya antes de sus obras... antes de los abismos...» *(Prov.* 8, 22-32). Y en el Nuevo Testamento: «Ahora tú, oh Padre, glorifícame con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiera *(Jn.* 17, 5), cf. *Ef.* 1, 4 «Nos eligió antes de la constitución del mundo».

4) La creación es una obra buena que res-

ponde al plan divino y es fruto de la Sabiduría divina. *Gén.* 1, 31; *Eclo.* 39, 33; *Sab.* 1, 13 s.). «¡Cuántas son tus obras, oh Yavé, y cuán sabiamente ordenadas!» (*Sal.* 104 [103], 24; *Prov.* 3, 19; *Jer.* 51. 15; *Eclo.* 16, 26-29; 42, 21, 26.

5) Dios creó con absoluta libertad (*Sal.* 135 [134], 6; *Dan.* 4, 32; «Hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad» (*Ef.* 1, 11; *Ap.* 4, 11), y para gloria suya (*Eclo.* 17, 7 s.; *Rom.* 11, 36: «De Él [Dios], por medio de Él, y para Él (fin) son todas las cosas»). Y los hombres deben elevarse de lo creado al Creador: *Sab.* 13, 1-9; *Rom.* 1, 19 ss.

Finalmente, hácese confesión de la divinidad de Jesucristo cuando en el Nuevo Testamento se le llama creador: *Jn.* 1, 1-3; «(Cristo) es el primogénito de toda creatura porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados y las Potestades — todo fué creado por Él y para Él» (*Col.* 1, 15 s.). Para la narración bíblica *Gén.* 1, v. *Hexameron;* para la creación del hombre, v. *Adán.* [F. S.]

BIBL. — F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2.ª ed., Torino-Roma 1948. pp. 3-84; P. Heinisch, *Teología del Vecchio Testamento* (trad. it.; *La S. Bibbia*. S. Garofalo), Torino-Roma 1950. pp. 156-68.

CRISTIANO. — Los discípulos de Jesús (en el N. T.: elegidos, *Rom.* 8, 33, etc.; discípulos, *Act.* 9, 26; hermanos, *Act.* 2, 29. 37; santos, *Rom.* 8, 27; 15, 25; creyentes, *Act.* 5, 14), fueron llamados cristianos por los gentiles de Antioquía (h. 43 desp. de J. C.), conforme a una costumbre común (cf. Caesariani, Pompeiani, Ἡρῳδιανοί = *Mt.* 22, 16) = seguidores de Χριστός, considerado como nombre propio de persona en vez de simple apelativo: el Mesías, el Cristo.

Los judíos los llamaban despectivamente *nazarenos* (*Act.* 24, 5). El término cristiano tuvo aceptación también en *Act.* 26, 28, en labios de Agripa, y en I *Pe.* 4, 16; ya en Roma (en el 64) eran llamados así los fieles (Tácito, *Ann.* XV, 44); en el s. II se hizo de uso general entre los mismos fieles.

Chrestianus es una deformación popular (Suetonio, *Nero* 16; *Claud.* 25), que se deriva del χρηστιανός (η por ι).

Por error o por sentimientos de piedad algunos Padres hicieron provenir el nombre cristiano de Χρηστός, «bueno, excelente» (Tertuliano, *Apolog.* 3; San Justino, *Apol.* I, 4; Clem. de Alej., *Strom.* II, 4). [F. S.]

BIBL. — H. Leclercq, en *DACL*. III, col. 1464-78; A. Fernua, en *La civ. Cattolica* 1933. II. p. 552 ss.; 1933. III. p. 13 ss.; J. Rendé, *Les Actes* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 11), Paris 1949. pp. 169 s. 331.

CRISTO. — v. *Mesías.*

CRÍTICA bíblica. — Crítica, en general, es el arte de distinguir lo verdadero de lo falso, lo auténtico de lo espurio. Aplicada a una obra literaria, es *el arte que se propone cerciorarse de su autenticidad* (si de veras pertenece al autor a quien comúnmente se atribuye), *de su integridad, de su historicidad y de su identidad con el contexto primitivo.* Se basa en un doble orden de criterios: *criterios externos*, es decir, los testimonios históricos de la tradición respecto de una obra dada; *criterios internos* (estilo, fuerza de lenguaje, contenido, detalles históricos o geográficos, etc.). Es evidente que los más decisivos serán los primeros, ya que la evolución de los segundos depende muy a menudo de apreciaciones subjetivas; con todo, éstos podrán aducir un excelente argumento de confirmación (*Providentissimus Deus* de León XIII, en EB, 119). Desde el siglo precedente (el primero en usar tal terminología fué J. G. Eichorn, *Einleitung in das A. T.*, Leipzig, 2.ª ed., 1787) existe el uso de dividir la crítica en *crítica inferior (crítica humilior* o *inferior)* y *crítica alta (crítica sublimior* o *altior).* La primera, o *crítica textual*, se ocupa de la restitución fiel del texto, en cuanto sea posible, tal como salió de las manos del autor; la segunda, o *crítica literaria*, estudia la figura del autor, el tiempo en que vivió, su ambiente cultural, la autenticidad del libro, la integridad, el género literario, etc. Un tercer género de crítica es la *crítica histórica*, que averigua la veracidad o falta de veracidad de los hechos narrados. Pero ordinariamente va incluída en la crítica literaria.

Todo este procedimiento aplicado a la Biblia es precisamente lo que se llama *crítica bíblica*, que otros llaman *crítica sagrada* (desde el siglo XVII, especialmente los protestantes). Y tiene su explicación natural, puesto que la inspiración no ha suprimido las facultades humanas sino que las ha elevado y aplicado a escribir. En otros términos: Dios se ha expresado con un determinado lenguaje humano, común a un determinado ambiente cultural. A esto hay que añadir que la transmisión del texto sagrado ha seguido inevitablemente las tristes vicisitudes de cualquier otro manuscrito (correcciones, variaciones, omisiones, etc.). Por todas estas razones la *crítica bíblica* no sólo es útil sino *necesaria.* Un texto sólo tendrá valor dogmático cuando esté asegurado críticamente. El famoso

comma (v.) de San Juan (I *Jn.* 5, 7 s.), p. ej., no podrá alegarse como prueba del misterio de la Santísima Trinidad, porque la *crítica textual* demuestra que no es auténtico.

Lo mismo que para la exégesis (v. *Hermenéutica*) así también para la crítica bíblica se debe tener presente: 1) que la Biblia es un libro inspirado en todas sus partes auténticas y que están inmunes de cualquier error; 2) que la Iglesia es su único intérprete autorizado; 3) que jamás podrá haber contraste entre los resultados de la verdadera crítica y la Revelación propuesta por el Magisterio auténtico.

No obstante estas aparentes limitaciones, queda a la crítica un amplísimo campo para el libre y prudente ejercicio de su arte: «Pocas son las cosas cuyo sentido ha declarado la Iglesia con su autoridad, y no son más numerosas aquellas sobre las cuales contamos con el unánime sentir de los Padres» *(Divino Afflante Spiritu*, en *AAS*, 35 [1943] 319).

Tan lejos de la verdad está aquello de Loisy cuando escribe que «la idea de una Escritura puramente divina e interpretada siempre por una autoridad inmutable, depositaria de un dogma, excluye toda exégesis crítica e histórica de la Biblia» *(Simples réflexions sur le décret du S. Office*, 1908, p. 29), que, al contrario, la Iglesia ha tributado grandísimo honor a estos trabajos de crítica «desde los primeros siglos hasta nuestros días» (Pío XII, *ibid.*, 308). Baste recordar aquí el colosal trabajo de las *Hexaplas* de Orígenes, la obra de recensión de Luciano de Antioquía y de Hesiquio de Alejandría; el trabajo de revisiones y de traducciones de San Jerónimo; los sabios consejos de San Agustín cuando escribe: «Debe ante todo aplicarse a corregir los códices la diligencia de los que ansían conocer las divinas Escrituras, a fin de que los incorrectos cedan el puesto a los auténticos» *(De doct. Christ.*, 2, 21 PL 34, 46). También a la alta crítica se la ha hecho dar sus frutos. Orígenes, al advertir la diferencia de estilo y de idioma en *Hebr.* en relación con las otras epístolas paulinas, lanza la hipótesis, muy corriente en nuestros días, de que esa epístola, si bien pertenece a San Pablo, ha sido encomendada a otros para su redacción. Teodoreto de Ciro planteaba el problema de las *fuentes* de *Judit*, *Reyes* y *Parolipómenos*. Más adelante Alcuino hará una recensión de la Vulgata. El Concilio de Trento ordenará que se prepare una edición más correcta de la misma Vulgata, lo cual fué ejecutado principalmente por Sixto V y Clemente VIII (1590, 1592, etc.). El mismo Sixto V promovió incluso una excelente edición crítica de los Setenta (1586). Y actualmente tenemos la monumental edición Benedictina de la Vulgata, todavía incompleta.

Débese a un católico, el Oratoriano Richard Simon, el haber iniciado la alta crítica sagrada moderna con su *Histoire critique... du V. T.* (París 1678, etc.) y otras obras relativas al Nuevo Testamento. También a un católico se debe la aplicación al *Génesis* de la teoría de las fuentes: el médico J. Astruc (1753). Lo que ocurrió fué que en el s. XVIII el *racionalismo*, entonces de moda, se apropió la crítica para demoler toda idea de lo sobrenatural en la Biblia. Los libros sagrados fueron considerados como puramente humanos, de composición muy reciente. La religión contenida en ellos no sería más que una evolución natural del fetichismo al monoteísmo, etc., estimulada por los profetas. Moisés no es autor del Pentateuco; los Evangelios y las mismas epístolas de San Pablo son posteriores al s. II, si es que el mismo Cristo existió (J. Wellhausen, D. Strauss, F. C. Baur, B. Bauer, Renán, Couchoud, Loisy, etc.). Todas estas demoliciones engendraron, naturalmente, desconfianza en la crítica para defender la Biblia, razón por la cual muchos católicos se mostraron desconfiados respecto de ella. Fueron precisos los esfuerzos de algunos valientes, y principalmente la autoridad de León XIII, que exhortaba a los exegetas a que fuesen «doctiores atque exercitatiores in vera artis criticae disciplina» *(Providentissimus Deus EB*, 119), para reconciliar a los investigadores católicos con la crítica, para hacer que sirviera no ya para destruir sino para construir. El actual pensar de la Iglesia sobre la cuestión está autorizadamente expuesto en las dos grandes encíclicas de Pío XII, *Divino afflante Spiritu* y *Humani generis*, así como en la carta de la Pontificia Comisión Bíblica al Cardenal Suhard (16 de enero de 1948). En estos documentos invítase enérgicamente a los católicos a que se sirvan de la crítica textual así como de la literaria.

Crítica textual. — «Actualmente este arte que suele llamarse *crítica textual* y que en las ediciones de escritores profanos se emplea laudablemente y con fruto, aplícase con pleno derecho a los Libros Sagrados, a pesar de la reverencia debida a la palabra de Dios, ya que lo que ella se propone es restituir con toda la precisión posible el texto sagrado a su estado primitivo, purificándolo de las deformaciones en él introducidas por las torpezas de los copistas, y librándolo de las glosas y lagunas, de los trastrueques de palabras, de las repeticiones y de otros defectos de todo género que suelen infiltrarse en escritos que han sido transmitidos

a mano a lo largo de los siglos. Es cierto que de unos decenios a esta parte ha habido muchos que han abusado de esta crítica aplicándola arbitrariamente... Pero apenas hace falta advertir que hoy ese arte ha alcanzado tal firmeza y seguridad de normas, que con facilidad se puede descubrir su abuso, y con los progresos conseguidos se ha convertido en un precioso instrumento apto para propagar la palabra divina con mayor exactitud y pureza» *(Divino afflante Spiritu*, en *AAS*, 35 [1943] 307 s.).

Ha de observarse que, por más que tienda al mismo fin, es diferente la fisonomía de la crítica textual según se aplique al Antiguo Testamento o al Nuevo. Los manuscritos del A. T. no son numerosos, son todos bastante recientes (siglos VIII-IX, exceptuados el papiro de Nash y los manuscritos del Mar Muerto), y, cuando más, reproducen un mismo arquetipo, por lo que las variantes son pocas y de poca monta. Un texto hebreo antemasorético, notablemente divergente en algunos pasajes, está representado a su vez en la versión griega de los LXX y en la Peshita siríaca, que por eso tienen tanta importancia para la crítica textual del A. T. Por lo demás, sabemos que los hebreos se preocuparon por mucho tiempo de fijar el texto en consonantes de la Biblia (ss. I-IV después de J. C.), y que los masoretas fijaron más adelante el texto con vocales (ss. V-VIII). En consecuencia, si después de confrontar un pasaje con las antiguas versiones no ofrece un significado satisfactorio, puede recurrirse a las conjeturas, que serán tanto más aceptables cuanto menos se aparten de las consonantes ofrecidas por el texto.

El campo de las conjeturas es más limitado para el N. T.; pero no por eso resulta más fácil el trabajo, pues al darse el fenómeno inverso, es decir, un excesivo número de testimonios escritos, no siempre coinciden entre sí (papiros, códices, versiones, citas patrísticas, etcétera). Baste decir que, entre totales y parciales, tenemos cerca de 4.280 manuscritos del N. T.; 212 son códices unciales y 51 papiros, mientras que de la obra profana más copiada en la antigüedad, la *Ilíada*, sólo se cuentan 190 manuscritos. Muchos son antiquísimos — el códice B, p. ej., es del s. IV — y por lo mismo cercanos al original; y hay incluso algún papiro que es contemporáneo o casi contemporáneo, como, p. ej., el papiro Rylands 457, que es de los primeros decenios del s. II. Con tal abundancia de manuscritos es fácil comprender que también las variantes son numerosísimas (cerca de 200.000 entre 150.000 palabras de texto), pero casi en toda su totalidad son insignificantes (simples transposiciones de palabras, etc.): sólo *unas quince* tienen cierta importancia. Podemos, pues, estar tranquilos respecto de la autenticidad crítica sustancial de ambos Testamentos.

Crítica literaria. — También sobre la crítica literaria exhorta vivamente Pío XII a los católicos a cultivarla: «Por tanto el intérprete ha de procurar no olvidar las nuevas luces que las modernas investigaciones hayan aportado y discernir cuál ha sido la índole propia del autor sagrado, cuáles las condiciones de su vida, en qué tiempo ha vivido, qué fuentes, escritas u orales ha empleado, de qué formas de decir se ha servido. Así podrá conocer más exactamente quién habrá sido el hagiógrafo y qué habrá querido decir en el escrito» *(Divino afflante Spiritu, ibid.*, 314).

La crítica literaria deberá, pues, estudiar principalmente tres cuestiones: 1) *la autenticidad y la integridad del libro;* 2) *las fuentes de información;* 3) *los géneros literarios.* Es evidente que la solución de estos tres problemas es fundamental para una exégesis recta. Más aún: el valor *histórico* de un libro o de un hecho está íntimamente ligado con esos mismos problemas. Así, p. ej., en lo tocante a la *autenticidad literaria*, no es indiferente el que Moisés sea o no el autor del Pentateuco, pues de haber sido escrito en el tiempo de la cautividad o poco antes, como piensan los críticos, resultaría mancillada la historicidad de los hechos que en él se describen. Otro tanto hay que decir de los Evangelios, de San Pablo, etc. Si el autor del cuarto Evangelio no es San Juan el Apóstol, su historicidad resultaría muy problemática. Pero téngase muy en cuenta que si la Iglesia *ha definido la autenticidad canónica* o dogmática de todos los libros sagrados «cum omnibus suis partibus» (comprendidos, por tanto, *Mt.* 16, 9-20; *Lc.* 22, 43 s.; *Jn.* 7, 53-8. 11, y las partes deuterocanónicas de *Est.* y de *Dan.*), nada ha definido respecto de la autenticidad literaria de los mismos. Mas queda asentado el hecho de que en lo tocante a los reflejos, incluso dogmáticos, de la cuestión, la Iglesia ha intervenido autoritativamente, mediante la Pontificia Comisión Bíblica, para dirimir algunos problemas intrincados de la autenticidad literaria (Pentateuco, cuatro Evangelios, Epístolas Pastorales, Epístola a los Hebreos, etc.). Pero al tomar esas medidas la Iglesia deja siempre una larga serie de posibilidades dentro de las cuales puede siempre hablarse legítimamente de autenticidad. Así, por ejemplo, aun cuando Moisés no hubiese es-

crito el Pentateuco en todos sus detalles, y se hubiese servido incluso de secretarios, el libro es *sustancialmente* suyo, ya sea como autor, ya como legislador (*Carta al Card. Suhard*, en *AAS*, 40 [1948] 46 s.). Otro tanto hay que decir respecto de *Hebr*.

No tiene menor interés la otra cuestión sobre el *uso de fuentes, orales o escritas*. Difícilmente puede negarse, p. ej., que Moisés haya aprovechado documentos anteriores, procedentes quizá de sana planta y trasladados a su libro. Nada hay de extraño que se sirviera aposta de fuentes paganas, con la condición de admitir que, de haber sucedido esto, la inspiración en la elección y en la valoración de aquellos documentos les habría librado (a los hagiógrafos) de todo error» (*Humani generis*, en *AAS*, 42 [1950] 327). De todos modos ha de evitarse el atribuir a diversidad de fuentes lo que podría explicarse teniendo en cuenta la existencia de costumbres y *géneros literarios* (v.) diferentes de los nuestros. El estudio de los géneros literarios nos proporcionará, sin duda, muy gratas sorpresas y contribuirá poderosamente al progreso de las exégesis modernas. He ahí por qué el Papa advierte al investigador católico cómo no ha de olvidar que en este aspecto de su oficio no puede haber descuido sin acarrear un grave daño a la exégesis católica» (*Divino afflante Spiritu*, *ibid.*, 316)

No son, pues, pocas las posibilidades al alcance de la crítica bíblica para que, siempre bajo el imperio del Magisterio Eclesiástico, penetre cada vez más en la letra y en el espíritu del libro sagrado. [S. C.]

BIBL. — H. HÖPFL-L. DENNEFELD-L. PIROT-H. J. VOGELS, en *DBi*, II, col. 175-274; M. J. LAGRANGE-ST. LYONNET, *Critique textuelle du N. T.*, II: *La critique rationelle*, París 1935; J. VANDERVORST, *Introduction aux textes hébreux et grecs de l'A. T.*, Malinas 1951; J. COPPENS, *La critique du Texte hébreu de l'A. T.*, Lovaina 1951; A. VACCARI, *De Textu*, en *Institutiones biblicae*, 6.ª ed., Roma 1951; G. PERRELLA, *Introduzione generale*, 2.ª ed., Turín 1951, pp. 181-248.

CRÓNICAS (Libro de). — v. *Paralipómenos*.

CRONOLOGÍA bíblica. — El Antiguo Testamento se extiende desde los orígenes de la humanidad hasta las victorias de los Macabeos. No faltan datos cronológicos, pero a menudo sólo son parciales y relativos, críticamente inseguros y frecuentemente obedecen a un cómputo sistemático y global. Los exegetas católicos reconocen unánimemente que los datos que nos ofrece la Biblia son susceptibles de una corrección con la ayuda de la Paleontología y de las fuentes históricas.

1. Para el período de los orígenes es inútil cualquier tentativa. De las genealogías de Set (*Gén.* 5, 3-31) y de Noé (*ibid.* 11, 10-26) resultan 1.656 años (códice Sam. 1.307) desde la creación del hombre hasta el diluvio; 920 años (cód. Sam. 940; Setenta 1.170) desde el diluvio hasta Abraham; en total 2.576 años (cód. Sam. 2.247; Setenta 3.417). Pero ninguna de estas cifras puede ser tenida en consideración, pues se trata de esquemas relativos y parciales, y los sabios exigen nada menos que unos cien mil años para la creación del hombre.

2. Para la cronología de todo el período que media entre Abraham y Salomón tiene excepcional importancia la fecha del éxodo de Egipto, en relación con la cual todavía hoy se presentan dos cómputos: *a*) Tutmosis III (1481-1450), faraón opresor, y Amenofis II (1450-1423), el del éxodo; *b*) Ramsés II (1298-1232), el opresor, y Merneftá (1225-1215), el del éxodo.

Los datos bíblicos favorecen sin ambages la cronología larga. Según 1 *Re.* 6, 1, el éxodo se efectuó 480 años antes del comienzo de la construcción del Templo, o sea antes del año IV del reino de Salomón, 968-967 a. de J. C. + 480 = 1448-1449. Por otra parte, *Jue.* 11, 26, pone 300 años entre la conquista de Canán por obra de Josué hasta Jefté (h. el 1100 a. de Jesucristo). La arqueología, sobre la cual se apoya principalmente la segunda, no es decisiva (A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, París 1939, p. 122). Principales argumentos: descubrimiento e identificación de la egipcia Pitom (*Ex.* 1, 11) por Naville, cuya construcción, efectuada con el trabajo de los hebreos oprimidos, es atribuida a Ramsés II; discontinuidad de la cultura atestiguada en Palestina en el s. XIII y no antes.

En cuanto a la destrucción de Jericó, los arqueólogos que dirigieron los trabajos (Sellin, Watzinger y Garstang) la retrasan hasta el 1400 aproximadamente (Albright la pone en el 1300). Para el mismo tiempo se fija la destrucción de Hai, aunque contra el sentir del P. Vincent, principal partidario de la cronología corta en arqueología.

En la stela de Merneftá, que celebra el triunfo de este faraón sobre Libia, y también enumera las otras campañas victoriosas, Israel figura ya entre los derrotados en Canán (A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921, p. 179 s.). Por eso el éxodo no pudo realizarse durante su reinado. En fin, las condiciones en que el libro de Josué supone a Canán responden exactamente a las que resultan de las cartas de El-Amarna, en tiempo de Amenofis IV (1375-1358).

Con el éxodo en 1400 (o en 1415), la llegada de Jacob a Egipto, según se desprende de *Ex.* 12, 40 (habrían permanecido allí 430 años; *Gén.* 15, 13 = 400 años), resultaría haber acontecido hacia el 1850, antes de la dinastía de los hiksos, pero lo más corriente es que se la fije en los comienzos de esta dinastía (1750), pues no es improbable que la cifra de *Ex.* 12, 40, sea exacta, sobre todo si se tiene en cuenta que, según el texto Samaritano y la versión de los Setenta, estos 430 años se refieren también a la estancia de los Patriarcas en Canán. Por lo tanto, los israelitas apenas habrían permanecido en Egipto 215 años. La idea se repite en *Gál.* 3, 17.

Según esto, Abraham habría llegado a Canán hacia el año 1850 a. de J. C. «El único sincronismo que permitiría una determinación más exacta sería el reinado de Hammurabí, rey de Babilonia. Pero el tiempo de Hammurabí es aún muy discutido (Sidersky: 1848-1806; A. Ungnad: 1792-1749; Albright: hacia 1728-1686), y la identificación de Amrafel (*Gén.* 14) con Hammurabí es aún muy dudosa a causa de las dificultades así filológicas como históricas con que se tropieza» (A. Bea).

De los 480 años que median entre el éxodo y el reinado de Salomón, 40 años transcurren en el paso por el desierto, 50 desde la entrada en Palestina y la muerte de Josué, 38 en el reinado de Saúl (1050-1012 aproximadamente), 40 en el de David (1012-971) y otros 40 en el de Salomón (971-930). Restan, pues, para el período de los Jueces, entre Josué y Saúl, unos 300 años (cf. *Jue.* 11, 26). Si sumamos los tiempos de cada uno de los jueces, tendremos, por lo menos, 410; pero algunos fueron contemporáneos, y las fechas son más bien sistemáticas. Si ponemos el éxodo en el 1225, el comienzo de la conquista en el 1185 y el del período de los Jueces en el 1135, apenas nos quedará medio siglo para este período, lo que sería realmente demasiado poco, tanto por razón de los hechos que narran como por las mismas transformaciones realizadas en el orden económico y en el social (L. Desnoyers, I, 409 s.).

3. La escisión del reino es colocada en el 930 a. de J. C., y con razón, pues la invasión de Judea por el faraón Shošenq (Sesac) aconteció en el año 5.° del reinado de Roboam, hijo y sucesor de Salomón (*I Re.* 14, 25-28), y, según las fuentes egipcias, en el año 21 de Shošenq (944-924), o sea en el 925 a. de J. C.

Otros sincronismos de la historia profana conocidos de las fuentes cuneiformes ayudan a la determinación de la cronología sucesiva: la batalla de Karkar (853 a. de J. C.), en el reinado de Ajab; el tributo de Jehú a Salmanasar III (842 a. de J. C.); el de Menajem a Teglatfalasar III (738 a. de J. C.); la confirmación de Oseas por rey de Israel bajo el mismo rey asirio (732 a. de J. C.); el asedio de Jerusalén en el reinado de Ezequías por parte de Senaquerib (701 a. de J. C.).

En I-II *Re.* se presenta para cada uno de los reyes de Judá el sincronismo con el rey contemporáneo de Israel y la duración del correspondiente reinado. Pero a menudo son inseguros los números por estar deformados. Obsérvanse diferentes modos de computar el comienzo de los reinados: fecha anterior y fecha posterior. En algunos casos se dió el reinado simultáneo del padre y del hijo. Como consecuencia resulta que no están de acuerdo las diferentes cronologías que se han deducido. La siguiente (Kugler, W. F. Albright) es aproximada.

Reyes de Judá		Reyes de Israel	
Roboam	929-913	Jeroboam I	929-909
Abías	912-910	Nadab	909-908
Asa	910-870	Baasa	908-885
Josafat	870-849	Ela	885-884
Joram	849-842	Zimri	884
Ocozías	842	Omri	884-873
Atalía	842-836	Ajab	873-854
Joás	836-797	Ocozías	854-853
Amasías	797-789	Joram	853-842
Azarías	789-738	Jehú	842-815
Jotam	738-736	Joacaz	814-798
Ajaz	736-721	Joás	798-783
Ezequías	721-693	Jeroboam II.	783-743
Manasés	693-639	Zacarías	743
Amón	639-638	Selum	743
Josías	638-609	Menajem	742-738
Joacaz	609	Pecajya	738-737
Joaquim	609-598	Pecaj	737-732
Joaquín	598	Oseas	732-724
Sedecías	598-587	Caída de Samaría (20 de diciembre de 722 a 4 de abril de 721)	
Caída de Jerusalén	587		

4. La cautividad dura desde el 587 a. de Jesucristo (Nabucodonosor destruye a Jerusalén) hasta el 539 (entrada de Ciro en Babilonia). El decreto de Ciro sobre el regreso de los cautivos y reconstrucción del Templo fué dado en Ecbátana el 23 de marzo del 538 a. de J. C. (*Esdr.* 4, 11-5, 12; cf. *Crón. de Nabonid* III, 1. 24).

La construcción del Templo se acaba, después de una interrupción de 16 años, en el 520,

segundo de Darío I (521-486); *Esdr.* 6, 1-12; *Ag.* 1.

Los papiros de Elefantina prueban que la actividad de Nehemías se desenvolvió desde el año 20 de Artajerjes I (464-424), o sea desde el 445. Esdras, contemporáneo de Nehemías, según la opinión más probable, llegó a Jerusalén en el año 7.º de Artajerjes I (458), y según otros en el 7.º de Artajerjes II (398). Hasta el período griego faltan otras determinaciones cronológicas.

5. Al dividirse el imperio de Alejandro Magno, la Palestina quedó bajo los Tolomeos de Egipto (311-198 a. de J. C.), hasta la batalla de Panión, que decidió el paso del dominio a los seléucidas de Antioquía. La lucha de los Macabeos durante el reinado de Antíoco Epífanes (175-164) se halla descrita con datos cronológicos en I *Mac.*: 175-135 a. de J. C.; II *Mac.* 177-161 a. de J. C. La comenzó el anciano Matatías († 166 a. de J. C.) y la continuó Judas Macabeo (166-142), a quien siguen Simón (142-103), Alejandro Janneo (103-76), Alejandro Salomé (76-67). Con Aristóbulo II (67-63) e Hircano II (63-40) comienzan las guerras fratricidas que preparan la intervención de Roma (63 a. de J. C., C. Pompeyo toma a Jerusalén) y la conquista del poder por parte de Herodes I el Grande (37 a. de J. C.). (Para los períodos tercero, cuarto y quinto, cf. A. Bea).

También en torno al Nuevo Testamento (Evangelios-Actos) está la cronología erizada de discusiones y de incertidumbres. Para las fechas principales se dan aquí los resultados más probables.

1. El nacimiento de Jesús en relación con la muerte de Herodes (abr. del 750 de Roma) debe ponerse unos meses antes (*Mt.* 2, 7. 16), en el 749. El comienzo de nuestra era fué puesto erróneamente por Dionisio el Exiguo en el 754 de Roma, considerado como el de la muerte de Herodes, en vez del 750. Jesús nació, por tanto, en el 5-6 a. de J. C., y probablemente en invierno, ya que los romanos elegían para el empadronamiento el período de la pausa en los trabajos del campo, que seguía a la sementera de noviembre.

2. El comienzo de la vida pública, «en el año décimoquinto de Tiberio» (*Lc.* 3, 1). Augusto murió el 19 de agosto del 769 (14 después de J. C.). El primer año de Tiberio está constituído por los pocos meses que median entre la muerte de Augusto y el 1.º de octubre, según el cómputo oriental que contaba los años del reino partiendo del 1.º de octubre (Mommsen). Por consiguiente, el año 15 = 1.º de oct. del 27 al 30 de sept. del 28 desp. de J. C. (= 780-781). En *Jn.* 2, 20 (1.ª pascua de la vida pública de Jesús) dícese que se habían empleado hasta entonces 46 años para la restauración del Templo. Herodes la había iniciado en el 781 (20 a. de J. C.), de suerte que nos hallamos en la pascua del 781 (28 desp. de J. C.).

3. Duración de la vida pública. De los Evangelios resultan tres pascuas: en *Jn.* 5, 1 se trata de Pentecostés o de la pascua que se menciona en *Jn.* 6, 4, ya que, probablemente, el cap. V debe colocarse después del VI. La 1.ª en el 28; la 2.ª en el 29; la 3.ª en el 30 ó en el 33 desp. de J. C. En total tenemos, pues, dos años y cinco meses aproximadamente (M. J. Lagrange, *Sinossi dei quattro vangeli*, trad. it., 2.ª ed., Brescia, 1948, p. 30).

4. Muerte de Jesús: 7 de abril (15 de nisán) del 30 desp. de J. C. La astronomía establece que la luna sólo fué vista en la tarde anterior al viernes 15 de Nisán en el año 30 ó 33 desp. de J. C. Esto último debe descartarse por las razones apuntadas hasta ahora. El 9 de abril tuvo lugar la resurrección, y el 18 de mayo la Ascensión.

5. *Actos* de los Apóstoles. En la epístola a los Gálatas (1, 15-2) cuenta el mismo Apóstol que inmediatamente después de su conversión se retiró de Damasco al desierto, y no llegó a Jerusalén hasta tres años más tarde para conferenciar con Pedro durante quince días.

Catorce años después (2, 1) volvió a Jerusalén para el Concilio de los Apóstoles, y de allí partió (*Act.* 15, 3-18, 22) para el segundo viaje apostólico, llegando unos meses después a Corinto, donde es llevado ante Galión, cuyo consulado en Acaya se ha fijado en el año 51 ó a más tardar en el 52, apoyándose en la inscripción de Delfos, descubierta por L. Bourget en 1912, y en el paralelo con la inscripción de la portada de Santa María la Mayor (1 de agosto del 52). Como permaneció en Corinto por lo menos 18 meses (*Act.* 18, 11), hubo de llegar allí en el 50. El Concilio de Jerusalén debe ponerse hacia el 49; la conversión de Pablo 17 años antes, hacia el 32-33. La muerte de Pablo fué presentada como una ejecución popular, no oficial.

La muerte de Herodes Agripa I ocurrió hacia la mitad del año 44 (Fl. Josefo, *An.* XIX, 8, 2; *Bell.* II, 11, 6; *Act.* 12, 19-23), y probablemente fué precedida en varios años por la decapitación de Santiago, hermano del evangelista San Juan y por el encarcelamiento y la liberación de Pedro, que se ausentó de Jerusalén (probablemente en el 42).

Segundo viaje apostólico de San Pablo: 49-

53; tercero: 53-58. Detenido en Jerusalén, permaneció dos años en Cesarea, y en el mismo año en que San Pablo emprendió el viaje a Roma, el procurador Félix dejó el puesto a su sucesor Porcio Festo (*Act.* 24, 27), no después del año 60 ni mucho antes. San Pablo fué absuelto en Roma en el primer proceso, no más acá del año 63 desp. de J. C. En el 64 comenzó la persecución de Nerón, y en este año parece debe ponerse el martirio de Pedro, y el de Pablo en el 67. [F. S.]

BIBL. — A. Bea, en *Enc. Catt. It.* IV, col. 1011-1014; F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, Münster 1922; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 407-417; C. Lavergne, *Guide pratique de Chronologie biblique*, ibid. 1937; W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum* (trad. al.), Berna 1949; A. Simón-G. Dorado, *Novum Testamentum*, I, 6.ª ed., Torino 1944, pp. 322 ss. 355-64.865 ss.; H. Sesbón-J. Prado, *Nov. Test.*, II, 6.ª ed., 1948, pp. 11-39, 94-102; J. M. T. Barton, *Archaeology and the Exodus* (*Miscellanea bibl. A. Miller oblata*), Roma 1951, pp. 98-108; D. Lazzarato, *Chronologia Christi*, Napoli 1952; * P. C. S., *Cronologia de la Vida Pública de Jesucristo*, en *EstB* (1934) 161-183; F. Cantera Burgos, *Cronología del A. T.*, en *Atheneo* (1952) número 19.

CRUZ-CRUCIFIXIÓN. — *Modalidad del suplicio de la cruz.* Usábase entre los persas para castigar los delitos más graves, y de los persas lo tomó Alejandro Magno y los cartagineses, de quienes lo tomaron los romanos, que en tiempo de guerra lo aplicaron contra los rebeldes y los piratas; y a pesar de que en Roma se le llamaba «servil» y era considerado como ignominioso, podía ser aplicado a ciudadanos romanos. Era desconocido entre los egipcios, los asirios y los griegos en su patria, y entre los judíos no se introdujo hasta el reinado de Alejandro Janneo († 76 a. de J. C.).

La cruz, llamada simplemente «madero» (*Act.* 5, 30; I *Pe.* 2, 24, etc.), constaba ordinariamente de dos palos: el mayor se erguía y era clavado en el suelo (stipes o staticulum o σταυρός), y el menor era transversal (patibulum: del uso primitivo de castigar a los esclavos imponiéndoles sobre la cabeza, para inmovilizarlos, el palo que servía para amarrar la puerta, y quitado el cual la puerta se abría-patebat). Generalmente se añadía un tercer palo (sigma o sedile o cornu), que acababa en punta y estaba clavado sobre el madero erguido; para que sobre él se colocara a horcajadas el ajusticiado y así pudiera sostenerse, ya que no podía hacerlo de otro modo por tener las manos y los pies fijos con clavos o cuerdas. La crucifixión era precedida de dos tormentos: la flagelación, que precedía al suplicio, y el transporte del patíbulo por parte del sentenciado, «Patibulum ferat per urbem, deinde affigatur cruci» (Plauto, *Mostellaria* I, 1, 56 ss. *Miles gloriosus* 11, 46 ss. 358 ss.).

El palo vertical de la cruz podía estar erigido de un modo estable en el lugar del suplicio, o bien se clavaba en tierra en el momento que precedía a la ejecución. De ningún sentenciado se ha dicho que llevara la cruz por entero, pues el peso considerable, dada su altura de cerca de cuatro metros, hacía imposible su transporte para un hombre que ya estaba debilitado por la flagelación. Por eso la expresión «portare crucem» debe entenderse como una sinécdoque, pues en realidad sólo se transportaba la parte menor. En el lugar del suplicio, el que había sido condenado a crucifixión incruenta (la modalidad cruenta o incruenta dependía de los magistrados y los esbirros), una vez amarrado al *patibulum* por los brazos, era levantado, sin más, sobre el palo vertical y atado al mismo. En caso de crucifixión cruenta echábase en tierra al reo, cuyas manos se fijaban con clavos en el *patibulum*; luego lo alzaban en alto sobre el palo vertical, y seguidamente clavaban en él los pies. El acto de alzar sobre la cruz se halla descrito en frases como éstas: «patibulo suffixus in crucem tollitur» (Firmico Materno, *Mathematica* VI, 31, 58 y en otros lugares), «affiquem in crucem tollere, elevare, crucem ascendere» (cf. *Jn.* 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34).

La extensión de las manos (*Jn.* 21, 18) no era la última acción del ajusticiado, antes bien la primera del suplicio, realizada ya en el foro después de la sentencia de los jueces, cuando le desnudaban y ataban las manos extendidas en el patíbulo. Entre los romanos estaba en uso la desnudez total, pero entre los pueblos más recatados en materia de pudor, como eran los judíos, se conservaba un ligero vestido (*Sanhedrin* VI, 1-4). El condenado quedaba expuesto en un lugar frecuentado, bajo la custodia de soldados, y así esperaba la muerte, que generalmente no tardaba mucho en llegar, a causa de la paralización del corazón, producida por el acumulamiento de la sangre en los pulmones.

Añadíanse otras causas, como la hemorragia, la fiebre proveniente de las heridas, los desgarros del hambre y de la sed. Algunos organismos más robustos resistían días enteros sobre la cruz en una espantosa agonía; pero estaba permitido acelerar la muerte por medio de fuego o de humo, o fracturando las piernas (crurifragio) con una lanzada. En los tiempos más antiguos quedaban los cadáveres suspendidos para que los desgarrasen las fieras o las aves. Desde los primeros tiempos de Augusto se concedió el cadáver a los parientes o amigos siempre que lo pidiesen a la autoridad para sepultarlo.

Crucifixión de Cristo (*Jn.* 19, 17-31; *Mt.* 27, 32-42). Aunque los evangelios son muy parcos en la narración de la pasión de Cristo, porque suponen que los lectores conocen las modalidades de la crucifixión, y, por otra parte, hay que admitir variantes dictadas por el arbitrio de los jueces o de los verdugos, a pesar de todo esto había muchas normas que se seguían invariablemente en cuanto al madero de la cruz, a la manera de fijarlo y a los procedimientos, todo lo cual se observó también en la Pasión. La forma de la cruz de Cristo era «capitata» o «immissa» (con cuatro brazos): esto se prueba por las comparaciones establecidas por los Padres (pájaros volando, la nave) y por los tipos del A. T. aplicados por los Padres a Cristo crucificado (Jacob que bendice con los brazos cruzados; Moisés que ora con las manos alzadas por el pueblo que está luchando). En suma, la cruz debía tener 4 ó 4,5 m. de altura (estatura del hombre, m. 1,70; la parte superior debía sobresalir cerca de 0,30; los pies estaban 1 ó 1,5 sobre el suelo, a juzgar por lo del hisopo de *Jn.* 19, 29). Cristo llevó la cruz (el patíbulo) vestido (*Mt.* 27, 31; *Mc.* 15, 20). Al despojarle de las vestiduras, que fueron sorteadas entre los soldados, le dejaron un ligero vestido, por respeto al pudor judío, si bien los Padres, que se atienen a las costumbres romanas, afirman que lo dejaron desnudo. No clavaron a Cristo yaciendo en tierra sobre la cruz entera, como dice el evangelio apócrifo de Pedro, ni tampoco sobre la cruz entera ya erigida, sino primero con dos clavos, sobre el patíbulo que había llevado a las espaldas, y luego lo alzaron y lo clavaron también en el madero vertical con otros dos clavos en los pies (en total cuatro clavos, según el testimonio del arte cristiano del s. XIII). Murió al cabo de tres horas (no seis, como podría hacer suponer *Mc.* 15, 25 con algunos códices de *Jn.* 19, 14) por el excesivo número de lesiones traumáticas, sobre la cruz que él libremente eligió por lo que tenía de ignominiosa, «para demostrarnos su amor».

Crucifixión y glorificación de Cristo. — La glorificación de Cristo está condicionada por su sufrimiento, en virtud de la aplicación de la ley general de «perderse para hallarse», valedera para todos (*Jn.* 12, 24), y proféticamente anunciada para el Siervo de Yavé (*Is.* 52, 13-53, 12). La antítesis sufrimiento-exaltación es fundamental en el fragmento cristológico *Flp.* 2, 5-11: Cristo hecho hombre en su realidad concreta humanodivina se sitúa voluntariamente en una condición (μορφή) semejante a la de los esclavos (ἐκένωσεν = ἐταπείνωσεν) (él, que tiene derecho a honores divinos) durante toda la vida, y sobre todo en su muerte como esclavo; pero en compensación, esta humillante condición se transformó en otra condición de gloria imperecedera (Κύριος) (cf. *Jn.* 2, 18.; 10, 18; *Lc.* 24, 26; *Act.* 2, 36; *Hebr.* 5, 8 ss.; I *Pe.* 3, 21, ss.; y todo el *Ap.* La cruz da acceso a la plenitud del poder salvador (*Jn.* 3, 28; 12, 33; cf. 7, 29; 14, 16. 26; 16. 7; 20, 17) y a las manifestaciones de la gloria divina (*Jn.* 8, 28; 12, 23. 28; 13, 31. 32; 14, 13; 16, 14; 17, 1-5).

La cruz de Cristo y los Cristianos. La cruz tiene preponderancia en el pensamiento y en las palabras de San Pablo: es para él como el símbolo y el compendio de la religión cristiana. Su «evangelio» está caracterizado como «evangelio de Cristo crucificado», porque para recibirlo se requiere como condición el aceptar a Cristo Crucificado. El método eficaz de evangelización consiste en la simple presentación de esta verdad, sin los artificios de la retórica humana (I *Cor.* 1; 17-2, 16). Este evangelio penetra en los ánimos con una evidencia irresistible debida a la fuerza sobrenatural que produce el Espíritu Santo (I *Tes.* 2, 13; II *Cor.* 13, 3). Por haber sido crucificado con Cristo, el cristiano ha quedado libre de la ley judaica (*Gál.* 2, 20), ha sido destruido el hombre viejo pecador (*Rom.* 6, 6), y ha quedado separado del mundo (*Gál.* 6, 6). La muerte en la cruz obra la reconciliación y la supresión de la Ley (*Col.* 1, 20; 2, 14; *Ef.* 2, 16). Cristo crucificado está grabado de un modo indeleble en los fieles (*Gál.* 3, 1); y su cruz, de la cual se gloría San Pablo (*Gál.* 6 ,14), es desechada por los judaizantes (*Gál.* 5, 11) y por los enemigos de Pablo (*Flp.* 3, 18), por miedo a las persecuciones que la acompañan (*Gál.* 6, 12).

Los verdaderos cristianos deben llevar diariamente su cruz (sinécdoque: *patibulum*), a imitación de Cristo (*Mt.* 10, 38; 16, 24; *Mc.* 8, 34; 10, 21; *Lc.* 9, 23; 14, 27), es decir, deben soportar las injurias y los escarnios que sobrevengan en la práctica de la virtud, lo mismo que el condenado cargado con el patíbulo había de soportar las injurias y los escarnios en medio de las calles frecuentadas que le obligaban a cruzar.

Los verdaderos cristianos siguen también a Cristo crucificando las propias pasiones y concupiscencias (*Gál.* 5, 24). Los padecimientos apostólicos que producen en el cuerpo de San Pablo el estado de muerte de Cristo (II *Cor.* 4, 10), completan los padecimientos de Cristo, contribuyendo a su redención (*Col.* 1, 24) y aseguran la participación en su glorificación (*Rom.* 8, 17). [A. R.]

BIBL. — B. Saglio, *Croix*, en *Diction. des Antiquités*, 1, pp. 1573-75; U. Holzmeister, *Crux Domini eiusque crucifixio ex archaeologia romana illustrantur*, en *VD*, 14 (1934) 149-55.216-220.244-49.257-63; Id., *s. v.*, en *Enc. Catt. Ital.*, IV, col. 951-56; J. Bonsirven, *Il vangelo di Paolo* (trad. ital.), Roma 1951, pp. 34 s. 186 s.; A. Verdote, *L'exaltation du Christ en Croix selon le quatrième évangile*, en *EthL*, 28 (1952) 5-23; A. Rolla, *Il passo cristologico di Filil.* 2, 5-11, en *SC*, 80 (1952), 127-34; Gerardo del S. Cuore, *La Croce e la Chiesa nella teologia di S. Paolo*, Roma 1952; ° Bartolomé Relimpio, *Estudio médico legal de la Pasión de Cristo*. Madrid 1940; M. G. Pallete, *Cruz y Crucifixión*, en *EstE*, LXXX (1947) 21; J. Fábregas, *La Cruz en la mentalidad romana*, en *AS* (1953) 109.

CUADRANTE. — v. *Denario*.

CUERPO MÍSTICO. — Es el conjunto de los redimidos, unidos con Cristo y unos con otros entre sí, mediante la fe y la gracia. Distínguese de cualquier otro cuerpo moral por la vida de la gracia que circula en él, y que proviene de Cristo, su cabeza. Se llama comúnmente «místico», sea para distinguirlo del cuerpo físico de Cristo, sea porque es una realidad sobrenatural, conocida por la fe y ligada con el «misterio» según nos fué anunciado especialmente por San Pablo: «Cristo en vosotros» (*Col.* 1, 26 ss.; *Ef.* 3, 5-10).

Ya en el Antiguo Testamento y en el Evangelio se encuentran los elementos fundamentales de esta doctrina: la unión entre Dios y su pueblo en el único «reino de Dios»; sus muchas relaciones descritas bajo el símbolo del matrimonio o bajo las alegorías del Pastor, de la Viña, de la Vid (p. ej., *Dan.* 2, 44; *Os.* 1-3; *Ez.* 34; *Sal.* 80; *Jn.* 10; 15, 1-8, etc.; *Mt.* 25, 34-46, donde todo socorro prestado a los menesterosos en nombre de Jesús, es considerado como hecho al mismo Jesús). San Pablo ha tomado y desarrollado estos elementos sirviéndose, además, de otras imágenes afines: la familia divina de los creyentes (*Ef.* 2, 19), la planta cuyos ramos son los fieles (*Rom.*, 11, 16-24), el edificio cuyas piedras son ellos, en tanto que Cristo es su piedra angular, y los Apóstoles y los Profetas sus fundamentos (I *Cor.* 3, 9 s.; *Ef.* 2, 21 s.; cf. I *Pe.* 2, 4-7 y *Ap.* 21); pero principalmente de la imagen de la cabeza que es Cristo. Impresionado con este pensamiento desde el momento de su conversión («Yo soy Jesús a quien tú persigues», *Act.* 9, 5), San Pablo alude a él circunstancialmente en las epístolas apostólicas (*Rom.* 12, 4 s.; I *Cor.* 12, 12-31), pero lo expone más cumplidamente en sus dos más importantes epístolas de la prisión (*Ef.* 1, 22 s.; 4, 16; 5, 23, 30 ss. *Col.* 2, 10-19).

En todo organismo completo hay una cabeza, centro de unión y fuente de vida; hay también miembros unidos a la cabeza en virtud del influjo vital que de ella dimana. Así en el cuerpo místico la cabeza es Jesús, que posee la plenitud de la vida divina (*Col.* 1, 19) y la totalidad de la naturaleza humana. De Él proviene a todos y a cada uno de los fieles a Él unidos una participación de esa vida (*Col.* 2, 19; *Ef.* 4, 16), mediante otros miembros del mismo cuerpo, que para el incremento de todo el organismo han recibido «ministerios» o «carismas»: éstos son los apóstoles, los evangelistas, los doctores, los pastores, etc. (I *Cor.* 4, 1; *Ef.* 4, 11 ss.). De esta suerte, si los miembros tienen necesidad de la cabeza para vivir y obrar, también la cabeza tiene necesidad de los miembros como complemento suyo (*Ef.* 2, 23), lo cual es también necesario para que Cristo pueda continuar su obra redentora.

Para hacerse miembros de este cuerpo y seguir siéndolo es condición indispensable la recepción del bautismo y la perseverancia en la fe y en la gracia, que se nutren con los sacramentos, especialmente con el de la Eucaristía que es como el alimento del cuerpo místico (I *Cor.* 10, 16 s.). El aumento de la vida divina está en proporción con el incremento de la fe y de la gracia; en cesando la fe sobreviene la separación del cuerpo así como la cesación de la vida.

Lo mismo que en cualquier organismo, también en éste los miembros se comunican entre sí y dependen los unos de los otros: el bien y el mal de cada uno se comunica necesariamente a todos y a cada uno de los otros (I *Cor.* 12, 1-27). He ahí un poderoso motivo para evitar el pecado, para orar, para sufrir por nuestros hermanos. Así es como se prolonga la eficacia de la redención de Cristo (*Col.* 1, 24). Esta «comunión de los santos» continúa incluso en el más allá: por eso San Pablo implora la misericordia del Señor en favor de Onesíforo que ya ha vuelto a Dios (II *Tim.* 1, 18).

La doctrina de la inserción de los fieles en el cuerpo místico sugiere a San Pablo numerosas expresiones, enteramente suyas, con las que atribuye a los miembros acciones y propiedades del cuerpo de Cristo histórico, de tal suerte que las vicisitudes que en un tiempo determinado se verificaron históricamente en torno al Redentor se repiten en su cuerpo místico. «En el Señor», «en Cristo Jesús» somos elegidos, morimos al pecado, resucitamos a la nueva vida de la gracia y crecemos en ella: «en Él y con Él» vivimos, sufrimos, resucitamos y somos glorificados; «por Él», único Mediador nuestro, podemos acercarnos al Padre que nos ama en proporción con nuestra semejanza con

su Hijo; juntamente con él juzgaremos a los ángeles y a los hombres.

La imagen del cuerpo místico expresa claramente la universalidad y la unidad de la Iglesia (con la que prácticamente se identifica, *Col.* 1, 24): todos indistintamente son llamados a formar parte del mismo cuerpo y bajo la misma Cabeza. También expresa su santidad, pues de la incorporación a Cristo proviene para cada uno el deber de la solidaridad, de la justicia y de la caridad para con los otros hermanos, y la obligación de tender a la perfección de la Cabeza, a fin de que haya proporción armónica entre las partes en cada una de las partes del cuerpo místico.

La doctrina del cuerpo místico, ampliamente desarrollada por los Padres y por los documentos del Magisterio eclesiástico, puede ser considerada como uno de los puntos centrales y más fecundos de todo el cristianismo. [L. V.]

BIBL. — F. PRAT, *La teología de San Pablo*, 1, ed. cap., México 1947, pp. 369-80; II, pp. 351-72; A. MÉDEBIELLE, *Église*, en *DBs.*, II, col. 640 s. 660-8; E. MURA, *Le corps mystique du Christ*, I, Paris 1934, pp. 45-104; L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant St. Paul*, Paris 1949; J. BONSIRVEN, *Teología del N. T.*, Torino 1952, pp. 250-61; P. MICHALON, *Église, corps mystique du Christ glorieux*, en *NRTh*, 84 (1952) 673-87; A. FEUILLET, *L'Église plérôme du Christ d'après Eph.* 1, 23, en *NRTh* 88 (1956) 449-472. 593-610.

CUESTIÓN BÍBLICA. — v. *Inspiración*.

CH

CHESTER BEATTY. — v. *Papiros*.

D

DALILA. — v. *Sansón*.

DAMASCENO. — v. *Documento sadoquita*.

DAN. — Hijo de Jacob y de Bala, esclava de Raquel (*Gén.* 30, 1-6): tronco genealógico de la tribu del mismo nombre, que al salir de Egipto era la más numerosa (unos 60.000: *Núm.* 1, 38 s.) después de la de Judá. En las marchas por el desierto iba en el último lugar (*Núm.* 10, 25). En Canán se instaló en las colinas occidentales (Šefelah septentrional y primeros contrafuertes montuosos), a la altura de Jerusalén, tocando a la llanura costera y tal vez al litoral. Estaba, pues, entre Efraím (norte y nordeste) y Judá (al sur); entre Benjamín (al este) y el Mediterráneo. Ciudades principales: Sorea (= Sar'a), Eštaol (= Ešwa'), 'Ir Semeš (= 'Ain S.), Ajialon, Timma (= K. Tebna), 'Eqron (= 'Aqir), Elteqé (= K. el-Muqanna'), Gath Rimmon, Lidda (*Jos.* 19, 40. 46). El empuje de Judá hacia el oeste, y sobre todo el de los amorreos que ocuparon la Šefelah, mientras por la costa se establecían los filisteos, redujo notablemente el territorio de Dan y provocó la emigración de una parte considerable de la tribu hacia el norte, junto a las fuentes del Jordán, donde destruyeron la ciudad sidónica Laís, que luego reconstruyeron y rebautizaron con el nombre de Dan (= Tel-el-Qadi, en árabe): *Jos.* 19, 47; *Jue.* 1, 34; 18. Al emigrar, pasando por las montañas de Efraím, saquearon el santuario familiar de Mica, del que llevaron el pequeño becerro de plata y los objetos del culto, forzando además al levita que cuidaba del culto a que los siguiera. Así fundaron en la ciudad reconstruída un santuario con el culto poco ortodoxo del becerro, que después propuso Jeroboam I, no bien hubo consumado el cisma, simultáneamente con Bétel, como contraaltar del Templo de Jerusalén, sustituyendo el antiguo becerro por otro grande de oro (*Jue.* 18; I *Re.* 12, 26-32). Desde ahora Dan es ya una tribu septentrional, situada al lado de Neftalí; la frase «desde Dan hasta Bethsabé» (el extremo sur): I *Sam.* 3, 20; II *Sam.* 24, 2. 15, etc., se hace de uso corriente para indicar toda la tierra prometida. En el sur permanece un grupo muy reducido (*Jue.* 5, 17). El héroe de la tribu, *Sansón* (v.) realiza sus proezas en Sorea, Eštaol, Timma (*Jue.* 13, 16). La bendición de Jacob (*Gén.* 49, 17: como víbora en el sendero) tal vez se refiera a la astucia, característica de la táctica de Sansón y de los danitas en su emigración.

Han creído ver a Dan en la leyenda de Danel, de los textos de Ras Shamra, cuyo héroe mítico sería idéntico al epónimo de la tribu israelita (Dhorme, Barton); en los textos de El-Amarna figura un tal Addu-Dani, de la región de Laís; y en el poema *'Anat y la vaca* (Ras Shamra), que narra cómo nació en la región del lago de Hule el joven toro divino consagrado a Baal, tendremos el origen del culto de Laís, que heredaron los danitas (cf. *Syria*, 1936, 150-73; R. Dussaud, ibid. 283-95; Id., *Les découvertes de R. Sh. et Pâ. T.* París 1937, p. 99 ss.). Pero

1. solamente el nombre — bastante difundido — que proviene de una raíz común a todos los dialectos semitas (*dn* = juzgar) no puede constituir un argumento para Danel = Dan; y no hay nada que autorice la identificación de los nombres propios ugaríticos con los israelitas eventualmente afines (De Vaux, en RB, 1947, 286; De Langhe, II, 149-56; 472-88);

2. la localización del tema de *Anat* no es cierta; smk interpretado por Dussaud como «lago de Hule» (Semak, o Semachonitis) es probablemente un simple nombre de persona (De Langhe, II, 209-17); y por otra parte el culto del becerro es tan general que no puede deducirse nada en pro del santuario de Laís.

[F. S.]

BIBL. — A. Legendre, en *DB*, II, col. 1232-46; L. Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu*, I. París 1921, pp. 118-25; F. M. Abel, *Géogr. de la Palestine*, I, ibid. 1933, p. 306; II, 2.ª ed. 1938, p. 52 s.; A. Gelin, *Josué (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 3). ibid. 1949, p. 110 s.; R. Tamisier, *Juges*, ibid., pp. 160 ss. 267-79.

DANIEL. — Dāni'el (Dios es mi juez) de la tribu de Judá; de noble familia (según Josefo, *Ant.* X, 10, 1; San Jerónimo, PL 25, 518, lo considera como de estirpe real). Siendo joven aún fué deportado a Babilonia cuando se apoderó Nabucodonosor de Jerusalén por vez primera (605 a. de J. C.). Fué educado en la corte durante tres años e instruido en las letras y en la lengua de los caldeos juntamente con otros tres compañeros del mismo rango. Habiendo sido admitido para estar al servicio del rey, por revelación divina supo explicarle un sueño extraordinario, y así llegó a ser su consejero favorito. Durante el reinado de Nabucodonosor y sus sucesores — se nombran Baltasar, Darío el Medo y Ciro — ocupó los puestos más elevados. Su último vaticinio data del año 3.º de Ciro (536 a. de J. C.). Ezequiel en el año 591 a. de J .C. lo propone a los cautivos como modelo de «justicia» (14, 14. 20) y de «sabiduría» (28, 3). Tenía entonces Daniel 25 años. Era amado del Señor por su fidelidad a la Ley (*Dan.* 1), y así ya se había manifestado como sabio juez en el episodio de Susana (*Dan.* 13, 45-63), y como vidente inspirado en la interpretación del sueño de Nabucodonosor en el segundo año de su reinado (h. 603; *Dan.* 2). Muchas otras cosas conocerían los cautivos sobre este florón de su estirpe, que mantenía tan alta en la capital de los vencedores la religión del verdadero Dios.

La publicación de Ch. Virolleaud, *La leggenda fenicia di Danel*, París 1936 (4 tablillas de Ras Shamra) hizo creer que tenían razón los críticos acatólicos que referían los rasgos de Ezequiel a cierto desconocido que vivió en un tiempo remoto y que fué conocido de los fenicios (vaticinio contra el rey de Tiro: 28, 3). Pero aquí tenemos a este desconocido dado a conocer por los textos fenicios de Ras Shamra (s. XV a. de J. C.). Tiene el mismo nombre; es piadoso y sabio: «He aquí a Dn'el el héroe que cura — He aquí a Gozer el héroe armamita — Se yergue, se sienta ante la puerta — Bajo magníficos árboles, junto al agua — Guía el proceso de la viuda — Juzga el juicio del huérfano». En realidad:

1. El héroe ugarítico «no posee una ciencia vasta, muy extensa, ni conoce las cosas desconocidas de los hombres» (esto quiere decir ser «sabio»); los versos citados, aparte de ser enteramente incidentales, dicen muy poco porque contienen frases consagradas por el uso para expresar un grave deber de justicia (cf. *Ex.* 22, 21-24; 23, 9, etc.).

2. El texto ugarítico no permite considerar a Dn'el como modelo de santidad: «Daniel no aparece ni como un «sabio» ni como un «justo». Es un héroe que se mueve en un mundo de dioses y de diosas, de personajes más o menos divinos» (J. Jolion, en *Biblica*, 19 [1938], 284 s.); tal vez él mismo sea un dios; practica la epatoscopia, ofrece sacrificios a las diferentes divinidades. Alguien ha dicho que estos idolátricos pormenores tal vez se deban a la leyenda, que podría suponer un Dan'el histórico, a quien aludiría Ezequiel. Posibilidad abstracta sin apoyo alguno. De entre todos los críticos que se han ocupado de la leyenda, apenas uno o dos han vislumbrado la posibilidad de un solo fundamento histórico. Trátase de un mito campestre. No hay motivo alguno para poner en duda la alusión de *Ez.* 14, 14. 20; 28, 3 a nuestro joven profeta. Los vaticinios contra las gentes (como el de *Ez.* 28 contra Tiro) eran pronunciados ante los judíos y para los judíos (F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 116-19).

Tal como se encuentra en la Biblia hebrea, el libro de Daniel consta de seis narraciones y de cuatro profecías. Las principales describen:

1. La deportación de Daniel, su educación en la corte. Con su nuevo nombre babilónico Baltasar (balatsu-usur = oh Bel, protege su vida), indícase principalmente su piedad bendecida por Dios, y que se distinguió en la observancia de la Ley mosaica, sobre todo en lo que se refiere a las prescripciones acerca de los manjares impuros.

2. El sueño de Nabucodonosor, de la gran estatua con cabeza de oro, pecho y brazos de plata, vientre y bajovientre de bronce, las piernas de hierro, los pies, parte de hierro y parte de barro. Una piedra que se desgaja del monte hiere los pies de la estatua, que se hace añicos; la piedra se convierte en una gran montaña que llena la tierra entera. Es la sucesión de cuatro imperios: babilónico (oro), medopersa (plata), griego (bronce), Diadocos, reino siríaco (hierro y barro), a los cuales sigue el reino del Mesías, la Iglesia (la piedra hecha montaña; c. 2).

3. El episodio de los tres compañeros de Daniel, que por no haber adorado una estatua erigida por orden del rey son arrojados a un horno encendido, de cuyas llamas los libra el Ángel del Señor (c. 3).

4. Un nuevo sueño y la locura de Nabucodonosor; la demencia zooantrópica o licantrópica aflige al soberano durante cierto tiempo; aquel que se vea afectado de ella se creerá convertido en un animal e imitará sus costumbres. La predicción de Daniel hace que Nabucodonosor reconozca la omnipotencia de Dios (c. 4).

5. El rey Baltasar (Belássar = Bel protege

al rey), hijo de Nabonid, que le dejó el reino de Babilonia durante su retiro en el oasis de Tema: *Crónica de Nabonid*, col. II, lín. 10 s., 19, 23 s.). Al fin de un suntuoso banquete profana los vasos que Nabucodonosor había sustraído del Templo de Jerusalén, antes de la destrucción, y da gloria, con detrimento de Yavé, a los dioses de Babilonia. Inmediatamente una mano escribe en la pared unas señales misteriosas. Daniel — llamado por consejo de la reina madre — lee: *menē', menē', teqēl ûfarsîn (Dan.* 5, 25).

Menē' = participio pas. del arameo menah «numerar»; y juntamente estado indeterminado de minjah «mina» (moneda); teqēl = šqel hebreo «siclo»; parsîn = plural de parsu «parte» = media mina.

Repítese la primera palabra para hacer más solemne la amenaza y referirse a los diferentes sentidos encerrados en cada uno de los términos. Como se trataba de monedas o pesos, en la pared aparecieron signos representativos y no palabras; por eso no lograban descifrarlos los magos. Daniel explica: *menē'* = numerado; Dios ha contado los días de tu reino para ponerle fin; *teqēl* (que reteniendo sólo las consonantes puede leerse *teqīl* = pesado: has sido pesado, y *tĕpal*, de qālal «ser ligero»), «has sido pesado y hallado falto de peso»; finalmente las consonantes de perĕs (singular de *parsîn)* dan también *peris* = despedazado; «ha sido roto tu reino y dado a los medos y a los persas» (Pāras, también las mismas consonantes).

6. Daniel, arrojado al foso de los leones por su fidelidad a Dios, es preservado milagrosamente (c. 6).

Siguen cuatro profecías:

1. En una visión grandiosa, Daniel ve las cabezas de dos grandes imperios representados por bestias: un león (rey e imperio de Babilonia), un oso (medo-persa), un leopardo (griego), una cuarta bestia que tiene 10 cuernos (los Diadocos), entre los cuales apunta uno nuevo que quiere significar un poder maléfico, compuesto de hombre y bestia, animado de intenciones impías y soberbias: es un rey que proferirá palabras impías contra el Altísimo, oprimirá a los que le rinden culto (los judíos), y protegerá la abolición de la verdadera religión; tendrá bajo su yugo a los judíos (los santos) durante unos tres años y medio (un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo). El profeta anuncia claramente lo que hará *Antíoco IV Epífanes* (v.).

Pero ese rey será castigado. A los cuatro imperios seguirá el reino de los santos. He aquí que viene sobre las nubes como un Hijo del hombre (= un hombre), y se acerca al anciano (= Dios), que le entrega el señorío, la gloria y el imperio: reino eterno, universal. Las bestias y el hombre que viene del cielo representan los respectivos imperios (7, 18. 27), con sus correspondientes reyes (7, 17): los antiguos no podían concebir imperios sin sus cabezas. Los santos forman el nuevo imperio, y por lo tanto tendrán necesariamente un rey (= Hijo del hombre = el Mesías) para inaugurarlo y gobernarlo (c. 7).

2. La visión del carnero (imperio medo-persa) y del macho cabrío (griego); las dos penúltimas bestias del capítulo precedente. El macho cabrío derrumba al carnero, cuyo cuerno queda despedazado, dando origen a cuatro cuernos, de uno de los cuales salió un pequeño cuerno que inmediatamente se hizo muy grande y potente: hirió al pueblo de Dios, actuó contra el mismo Dios haciendo que cesara el holocausto diario y profanando el templo durante 2.300 tardes y mañanas (1.500 días = unos tres años y medio; 8,14 = 7,25). También aquí se anuncia concretamente la persecución de Antíoco IV (c. 8).

3. La visión de las setenta semanas excede los límites del tiempo de las profecías precedentes. El término inicial es el vaticinio de Jeremías 25, 12; 29, 10 acerca del regreso de Israel de la cautividad, pronunciadas (29, 10) hacia el 606 a. de J. C., las cuales fueron leídas por Daniel (9, 2). El término final es la persecución y la muerte de Antíoco IV Epífanes. La restauración completa se obtendrá en tres períodos. Al fin del 1.º (siete semanas = 49 años, desde el fin de Judá hasta 598 a. de J. C.), Ciro dará el decreto para el regreso y la restauración del Templo y de Jerusalén. Durante el segundo período de setenta y dos semanas (434 años), será una realidad dicha reconstrucción, y aunque en medio de sufrimientos y de obstáculos resurgirá la teocracia: Israel pueblo de Yavé, con la fiel aplicación del pacto del Sinaí. Al final de dicho período será muerto (asesinado en Antioquía en el 172 a. de J. C.) Onías III, el piadoso sumo sacerdote (= un ungido); y comenzará la cruel persecución de Antíoco IV (última semana).

«Ya en la mitad de la semana (= tres años y medio: 9, 27 = 7, 25; 8, 14) cesará el sacrificio y la oblación y habrá en el santuario una abominación desoladora (= el simulacro de Júpiter y demás profanaciones), hasta que la ruina decretada venga sobre el devastador.» — Para el fin de las setenta semanas cesará la transgresión, tendrá fin el pecado... saldrá a la luz una justicia eterna (9, 24): el reino del Mesías.

4. En los cc. 10-12 se pronostican detalladamente los acontecimientos de seléucidas y tolomeos que luchan entre sí, hasta Antíoco Epífanes; la persecución de este último (11, 31 = 8, 11 s.; 9, 27), su muerte (11, 45) y el triunfo del pueblo de Dios con el comienzo de su reino (12).

Aparece claramente que las cuatro profecías vuelven sobre el tema y líneas generales del capítulo 2, ilustrándolo con imágenes varias y desarrollándolo con nuevos pormenores. Salta a la vista la unidad, la viveza, la conexión lógica de todo el libro. Los cc. 2, 7-12 se completan unos a otros: todas las visiones son correlativas y todas ponen el reino mesiánico después de la muerte de Antíoco IV, último término histórico adonde llega la profecía.

Por todo lo dicho no cabe duda de que *Dan.* 12 no se refiere al fin del mundo sino a la era mesiánica. En *Dan.* 12, 2, los que «duermen (= están inactivos, *Sal.* 44, 24; 121, 4) en el polvo» son los habitantes del Še'ôl (= polvo, *Job* 17, 16), los cuales despertarán al llegar el reino mesiánico. No se trata de la resurrección de los cuerpos sino del fin de la espera en el Še'ôl. Para los justos será el gozo, la participación de los frutos de la Redención; para los malos, la eterna condenación (F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusaleme*, Rovigo 1950, pp. 35 ss.).

El alma del Salvador descendió a la morada de los muertos para anunciar la buena nueva de la salvación: para los justos el efecto retroactivo de la redención (I *Pe.* 3, 18 ss.; 4, 5 s.), del que Daniel participa (*Dan.* 12, 13).

A estos textos de la Biblia hebrea añádense la oración de Azarías y el cántico de los tres jóvenes en el horno (3, 24-90); la historia de la casta Susana, calumniada por dos viejos corrompidos y salvada por la sabiduría inspirada del joven Daniel (c. 13); los episodios de Bel y del dragón (c. 14). Estos capítulos (las partes llamadas deuterocanónicas, v. *Canon*), que sólo se conservaron en griego (LXX y Teodoción) fueron escritos primitivamente en hebreo o en arameo. La Iglesia sustituyó la versión griega de los Setenta (cód. Quisiano, s. IX, y ahora Chester Beatty), excesivamente libre, por la versión griega de Teodoción, literal y fiel.

El texto masorético tiene en hebreo los cc. 1-2, 4; 8-12; el resto (2, 5-7) en arameo. En la parte aramea hállanse unos diecisiete términos persas (dos en el c. 1, vv. 3, 5); y en el c. 3, 5 tres términos griegos de instrumentos musicales. El examen literario permite explicar así este fenómeno lingüístico. Daniel escribe todo el libro en hebreo. Los cc. 1-7, muy útiles para alimentar la confianza en Yavé, cuyos diferentes atributos celebran, así como el cumplimiento de su plan salvador mediante el Israel renacido (v. *Alianza*), fueron traducidos al arameo durante el período persa y difundidos entre los cautivos. El traductor se sirvió de términos técnicos persas entonces en uso, para indicar los cargos; las tres palabras griegas, importadas juntamente con los instrumentos por la corte babilónica, habían tenido cabida en la lengua persa.

Los cc. 8-12, que describen casos particulares, según sugerencia profética (*Dan.* 8, 26; 14, 4) no debían ser divulgados, y por eso quedaron en hebreo. Difundióse enteramente el libro durante la persecución del tiempo de los Macabeos. Mas el original hebreo de los cc. 1-7 se había perdido enteramente, y sólo se tuvo cuidado de traducir al hebreo el fragmento 1-2, 4 (cuando empiezan a hablar los caldeos), por respetar la uniformidad en la colección de los libros sagrados (A. Bea).

El cuadro histórico a que se refiere Daniel es muy amplio. Imperio babilónico: Nabucodonosor (605-562: *Dan.* 1-4); Evil-Merodac (Amel-Marduk: 561-560); Neriglissar (Nergal-šar-ussur: 559-556); Labaši-Marduk (556); Nabonid (Nabunaid: 555-539), cuyo hijo Baltasar reinó con el padre: 549-538.

Dan. 5 habla de Baltasar llamándolo hijo (descendiente) de Nabucodonosor, probablemente por línea materna.

Imperio persa. *Ciro* (v.) entra en Babilonia el 28 de oct. del 539; rey de Babilonia 538-530. *Dan.* 5, 32 afirma que, muerto Baltasar, reinó en su lugar el *medo* Darío (cf. 6, 1. 8. 29; 9, 1 s.). Muchos han pensado en Gobrías (Gubaru), el general que entró en Babilonia y fué su gobernador. Con más probabilidad sostienen otros que se trata de Astiages II, rey de los medos, vencido por Ciro, cuya hija tomó en matrimonio (cf. la versión griega de Teodoción: *Dan.* 13, 65 = 14, 1). Pero sobre todo hay que tener presente la posibilidad de cambios, glosas, interpretaciones, sufridos por el texto en el correr de los siglos, que en nuestro libro son más frecuentes y más fáciles por lo mucho que se le ha transcrito y por la grande difusión que ha tenido (A. Bea). Esta observación vale para este lugar y también para algunos puntos de las vicisitudes descritas detalladamente en el c. 11. En 333 Alejandro Magno (336-323) derrotó a Darío III Codomano y anexionó el imperio persa al suyo. Desde el 323 hasta el 198 los tolomeos (reino egipcio) dominan en Palestina, a la que aspiran los seléucidas (desde el 312 en adelante), reyes de Siria. Con tal fin Antíoco II (261-246) se casa con Berenice, hija de Tolo-

meo II (284-246: *Dan.* 11, 6). Antíoco III (223-187) es derrotado en Rafia (217), de la que al fin logra tomar posesión (201-200) derrotando a Tolomeo V (198 a. de J. C.), a quien da por esposa su hija Cleopatra (*Dan.* 11, 13 ss.), con miras a penetrar también en Egipto. Las diferentes expediciones de *Antíoco IV* (v.) Epífanes habrían logrado realizar el propósito de no haber intervenido Roma en favor de los tolomeos. La muerte de Antíoco Epífanes (164 a. de J. C.), es el último acontecimiento político a donde alcanza la profecía de Daniel.

Es enorme la importancia del libro de Daniel para el judaísmo. Las circunstancinas históricas creadas por la heroica lucha de los Macabeos exasperaron el sentimiento particularista y nacional que inducía al odio contra los gentiles y a su presunta exclusión de los mismos en la participación de la salvación mesiánica (cf. la literatura apocalíptica [v.]). Es por tanto explicable cómo en un clima semejante, al que dieron nuevo pábulo las desgarradoras luchas fratricidas de los últimos asmoneos, con la intervención de Roma (63 a. de J. C.) y la tiranía de los herodianos, se interpretase la profecía de Daniel (c. 2, 7-12) en sentido temporal y nacional, y se esperase un reino de Dios semejante en todo a los imperios que lo habían precedido. Era natural que se pensase en el Mesías con su corte y su ejército; que se imaginara la consolidación y el triunfo decidido e inconfundible del Mesías con el consiguiente reino victorioso, próspero, como, p. ej., el de Nabucodonosor, Ciro o Alejandro, y que el vencedor llegara a dominar sin más temores ni sufrimientos, desde el momento de la victoria. Y máxime cuando en *Dan.* se habla del «reino de los santos» que, una vez fundado, obtendrá el dominio sobre todas las gentes y para siempre. Los evangelios propagan ese errado concepto que llevará a los judíos a oponerse violentamente a Cristo. A ese mismo sentimiento se refiere N. S. Jesucristo al hacer uso del apelativo mesiánico que eligió para sí llamándose Hijo del hombre, tal como se lee en Daniel, para combatirlo e inculcar la verdadera naturaleza de su misión. Cf. *Lc.* 17, 29-18, 8. Vuelve frecuentemente sobre *Dan.* 7, 13 ss. (manifestación del Mesías, como rey del «reino de los santos»): *Mt.* 16, 27; *Mc.* 8, 38-9, 1; *Lc.* 9, 26 s.; *Mt.* 24, 30; *Mc.* 13, 26; *Lc.* 22, 27; *Mt.* 26, 63 s.; *Mc.* 14, 61; *Lc.* 22, 68 s.; queriendo significar la Iglesia, formada y separada de la sinagoga, según la verán algunos de sus discípulos; y su manifestación gloriosa en el fin del judaísmo y del Templo y en favor de su Iglesia perseguida (F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 17 ss., 61 ss., 93-96). La interpretación de los judíos pretendió independizar a *Dan.* de todas las enseñanzas de los profetas (v. *Mesías*), para transformar la sucesión exclusivamente temporal aquí vaticinada en una sucesión hereditaria, afín como naturaleza y medios de conquista.

La profecía de Daniel aseguraba a los judíos que se realizaría el plan divino, aun a pesar de las vicisitudes históricas de que eran espectadores y en las que algún día se verían envueltos como desdichado objeto de discusión. Esa profecía fué la que encendió la resistencia y el ímpetu heroico de los piadosos yavehistas durante la segunda influencia del helenismo y la sangrienta persecución.

El reino del Mesías vendrá después de la muerte de Antíoco IV, el perseguidor. Indicación expresiva más que estrictamente cronológica. Ni aun la más violenta y directa persecución del mundo pagano contra el yavehismo logrará desbaratar los designios divinos, cuya realización verá el nuevo Israel en Jesucristo, una vez vencida la última prueba. [F. S.]

BIBL. — A. Bea, *Quaestiones... in librum Danielis*, 2.ª ed., Roma 1937 (Pont. Ist. Bibl.); J. Linder, en *Cursus S. Scripturae*, París 1939; L. Dennefeld, *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 7), ibid. 1947, pp. 631-714; O. Rinaldi, *Daniele* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1947).

DAVID. — David = comandante, jefe; del acadio *dawidum* (cartas de Mari): último hijo de Isaí (Jessé), de Belén, de la tribu de Judá. El héroe más amado y santo más celebrado en Israel, el rey teocrático por excelencia; poeta y profeta; tipo del Mesías (1042-971 a. de C.).

La juventud (I *Sam.* 16-20). Por su audacia y fortaleza este pastorcito, al ser reprobado *Saúl* (v.), recibió de Samuel la unción secreta, no oficial, para ser rey de Israel en señal de elección divina. Por su destreza en tañer el arpa es llamado a la corte para calmar a Saúl en sus crisis de melancolía. El rey siente el efecto de su dulce influencia, lo ama, lo nombra su escudero. A él se siente ligado Jonatán con una dulce amistad. Por sus dotes naturales y las cualidades de su alma se atrae a cuantos le rodean.

Al ser arrojados de las montañas de Efraím los filisteos atacan a Judá entre Belén y Hebrón. Un gigante de Gat insulta a los hebreos acampados enfrente, desafiando al más fuerte de ellos a un duelo decisivo. Ofrécese David, que audaz y astutamente se dirige contra Goliat provisto de su bastón y de la mochila de pastor, en la que ha depositado cinco gruesas piedras muy lisas, y llevando consigo la honda en la mano izquierda. Los ejércitos los contem-

plan desde las respectivas colinas. Goliat desprecia al joven y depone su yelmo; David proclama su confianza en Yavé, acelera el paso, toma la honda, pone en ella una piedra, y antes de que el otro se percate del peligro lo atolondra hiriéndolo en la frente. Échase sobre su cuerpo derribado, toma su espada, le da muerte y le corta la cabeza que lleva a Saúl. La victoria está por los hebreos. David ofrecerá al Señor, en el santuario de Nob, la espada y el manto del vencido.

Este acto de valor impuso un cambio decisivo a su vida. Multiplícanse sus victorias; crece el entusiasmo popular; David es el verdadero héroe nacional. Obsesionado Saúl por las amenazas de Samuel, se siente lleno de celos y ve en el joven un peligro para su dinastía, por lo que decide acabar con él. Lo expone a los peligros, lo mortifica, busca por todos los medios cómo deshacerse de David, que entre tanto había llegado a ser esposo de Micol, su hija menor. Intenta traspasarlo con la lanza mientras tañe el arpa, manda capturarlo sorprendiéndolo en el sueño. David huye, ausentándose primero de Samuel, en Rama, luego de Aquis, rey de Gat, donde es mal acogido y se finge loco para salvarse. Finalmente, después de una nueva tentativa de reconciliación, llevada a cabo por el aflígido Jonatán ante su miserable padre, se aleja definitivamente.

Fugitivo y proscrito (I *Sam.* 21-II *Sam.* 1; I *Par.* 12). En el santuario de Nob el sumo sacerdote Ajimelec remedia su hambre con los *panes de presentación* (v.): *Mt.* 12, 3. Allí toma la espada de Goliat. Luego únese a él Abiatar (con el efod para consultar a Yavé), único superviviente después de la matanza de los sacerdotes de Nob, perpetrada por Saúl, a consecuencia de la denuncia del idumeo Doeg (*Sal.* 52 [51]). Júntase a David una banda de descontentos, alrededor de unos 600, y se refugia en las zonas desiertas de Judá y del Negueb. Viven del pillaje que ejercen sobre los enemigos de su gente y de las aportaciones más o menos voluntarias de ésta. Por dos veces tiene a Saúl en su poder y le respeta la vida en atención a que es el ungido del Señor. Después de la muerte del detestable Nabal, toma por esposa a la prudente y rica Abigail, y en virtud de otro matrimonio queda emparentado con los calebitas, con lo que acrecienta su prestigio. Aproximadamente un año después se ve obligado a refugiarse con sus hombres junto a Aquis, acosado por Saúl. El filisteo le da Siceleg, entre Gaza y Bersabé; y David le entrega como tributo, parte del botín de sus pillajes. Desde Telam hasta la frontera de Egipto saquea aldeas y campamentos de amalecitas y gueseritas, enemigos hereditarios de Judá, y se lleva sus ovejas y sus camellos y extermina a sus moradores. A Aquis le dice que ha saqueado a Judá y tribus amigas.

Un año más tarde los filisteos atacan a Saúl; David, con su banda movilizada, es desechado por los otros como auxiliar de poca confianza. Al regreso se encuentra con que Siceleg ha sido devastada por los amalecitas. Persigue y alcanza a los bandoleros, a quienes pasa a cuchillo, libera a los prisioneros y retorna con un rico botín que manda repartir equitativamente. De su porción hace regalos a los jefes de Judá, Caleb y Jeramel, aliados y compañeros suyos. Estando allí recibe la noticia de la muerte de Saúl y Jonatán (1012 a. de J. C.), a quienes llora amargamente, improvisando una conmovedora y artística elegía que nos ha sido conservada (II *Sam.* 1, 17-27).

Rey de Judá (II *Sam.* 2-4). David fijó entonces su residencia en Hebrón. Los judíos lo eligieron por su rey. Abner, sobrino y general de Saúl, proclama en Majanaim (tribu de Galad) por rey de Israel al sobreviviente Isbaal (Išbošet); logra enérgicamente restaurar el reino y librarlo de los filisteos. El hijo de Saúl reclama entonces sus derechos sobre Judá, y sobreviene la lucha, que resulta dura con el revivir de las viejas rivalidades entre las tribus, y es causa de que se derrame sangre fraterna en los violentos y frecuentes encuentros entre los grupos opuestos. David aprovecha hábilmente todas las ocasiones que se le presentan para afirmar el derecho que tiene al reino, principalmente por la elección divina, y que se había ganado con las victorias y como yerno de Saúl; pero no fuerza los tiempos ni se impone por la violencia sino que se fía principalmente de la divina Providencia. Abner inicia transacciones con David, le devuelve a Micol, que había sido entregada por Saúl a otro hombre, pero es sorprendido a traición por Joab, general y pariente de David, por celotipia y como venganza de su hermano Azael, que había caído en una refriega con Abner. David se lamenta del hecho, llora al difunto y continúa las conversaciones con las tribus. Algún tiempo después dos jefes dan muerte al inofensivo y tímido Isbaal, cuya cabeza llevan a David, de quien no reciben el premio que esperaban, sino la muerte como traidores. Por fin, las tribus de Israel, en su deseo de restablecer el reino, llegáronse a Hebrón, establecieron con David un solemne pacto en presencia del Señor y lo eligieron por rey.

Rey de todo Israel (II *Sam.* 5-I *Re.* 2). David había sido rey de Judá en Hebrón durante

siete años y medio. Los filisteos, que lo habían considerado como vasallo suyo, habían visto con agrado las hostilidades con Israel, y al verlo hecho rey de todos los israelitas, lo atacaron, ocupando el valle de Refaím, próximo a Jerusalén, con el fin de dividir a Judá por el norte. David evitó el error de Saúl de aceptar batalla campal; con la ayuda de sus valientes seguidores y de contingentes de las otras tribus, reanudó la dura vida del desierto, y mediante audaces golpes de mano salió victorioso de estas largas y ásperas guerrillas. Proezas individuales y algunas victoriosas batallas acabaron por liberar enteramente al país. Llegó incluso David, mediante una vigorosa ofensiva, a ocupar una considerable parte del territorio enemigo y la misma Gat. No volvieron a amenazar los filisteos la independencia del pueblo de Yavé.

Una vez liberado el territorio nacional, David ocupa a Jerusalén, adueñándose de la ciudadela (= Sión, ciudad de David), que hasta entonces había estado en poder de los jebuseos, y hace de ella la capital del reino. Elección hábil, tanto por su situación estratégica, ya que sólo es accesible por el norte, como porque, no perteneciendo a ninguna tribu, facilitaba la restauración plena de la unidad nacional. David favoreció el que se poblara y la enriqueció de grandes construcciones. Lo primero que hizo fué transformarla en ciudad santa, en el centro religioso de todo Israel, trasladando a ella solemnemente el *arca* (v.); *Sal.* 15. 24. 68. 132, 1-10 (Vulg. 14. 23, 67. 131) desde Quiriat Jearim (unos 15 Km. al oeste), donde había estado olvidada durante unos setenta años bajo el sospechoso control de los filisteos. David había preparado para el arca, al lado de su palacio de Sión, una tienda semejante a la de Moisés que había servido de santuario en el desierto. Era el lugar común de toda la nación, que hacía revivir toda la época de los orígenes; el paso por el desierto, el paso del Jordán, la destrucción de Jericó; era el retorno a la más pura tradición monoteísta; el más fuerte impulso hacia la unidad de culto, establecida en los cuarenta años de vida nómada y perdida con la división que siguió a la ocupación de Canán. El arca venía a ser como la piedra angular del reino, e introducía de repente a Jerusalén, hasta entonces pagana, en el sagrado patrimonio de todo Israel. Al emprender alegremente las peregrinaciones al arca, los israelitas se ponían en contacto con la capital, con el rey y entre sí; unidos en la oración y en los sacrificios se sentían más vivamente hermanos, por la identidad de origen y de fe. David, que había manifestado toda su intensa y profunda piedad en el traslado, tuvo cuidado de organizar para el Arca un servicio litúrgico (I *Par.* 23-26) que sirvió de modelo para el del Templo de Salomón. Al frente del mismo se puso la familia de Abiatar, y la de Sadoc quedó al servicio del santuario de Gabaón. En los comienzos del reinado de Salomón, fué confinado en Anatot Abiatar, defensor de Adonías, y Sadoc ocupó su puesto en Jerusalén.

Estaba convencido David de que todo cuanto había hecho era muy poco para honrar a Yavé y para satisfacer plenamente su piedad. Hacia el fin de su reinado, cuando hubo terminado su lujoso palacio, sintió como un remordimiento por dejar aún una simple tienda para casa del Señor, y de ahí le vino el pensamiento de edificar un suntuoso templo. Confió su plan al profeta Natán, el cual dió su asentimiento con entusiasmo. Pero en la mañana siguiente llevó al rey la respuesta del Señor. El templo lo construiría su hijo y sucesor; pero el piadoso celo había sido grato a Dios, y como premio formulaba para David magníficas promesas: Israel queda estabilizado para siempre como pueblo de Dios, y será siempre gobernado por la casa de David. La naciente dinastía es llamada a colaborar en la obra de Yavé sobre la tierra; los destinos de ambos están ligados para siempre. A cambio de Salomón, constructor del Templo, y sólo figurativamente llamado hijo de Dios, llegará día en que aparecerá otro hijo de David, que será realmente el Hijo de Dios. También él será rey, pero de toda la humanidad (II *Sam.* 7, 13 ss.; *Sal.* 89 [88], 20-38).

David combatió y venció, en diferentes batallas que no están suficientemente precisadas cronológicamente, a los moabitas, a los amonitas con los arameos sus aliados, a los edomitas, cuyo territorio incorporó (II *Sam.* 8-10; I *Par.* 18-20). Con eso llegó a fundar un gran reino (que se extendía desde Damasco y Jamat hasta el mar Rojo), el más extenso y el más fuerte que llegó a conocer Israel en toda su historia, y ciertamente superior por su poder intrínseco al inmediatamente siguiente de Salomón, cuya magnificencia tan celebrada no fué más que una exhibición externa de cuanto David había creado.

La organización civil y militar la fué bosquejando David poco a poco según aconsejaban las circunstancias, sin sujetarse a un esquema rígido y complicado. El ejército constaba de tres cuerpos distintos: los valientes, los mercenarios extranjeros y los contingentes territoriales. El primero era un cuerpo de soldados de oficio, en su mayoría escogidos de entre los más fieles

componentes de la heroica banda de los comienzos. Para estimular el heroísmo, David había creado una especie de grados de nobleza: la de los Tres y la de los Treinta. El segundo cuerpo (cereteos, gatitas dirigidos por Itai, otros filisteos) era una especie de legión extranjera al mando del judío Banayas. Entre los dos constituían el ejército permanente (como unos 2.000 soldados). Y, en fin, el tercero era movilizado según las necesidades entre los hombres valientes de las diferentes tribus, al mando del rudo y valiente familiar de David, Joab, quien tuvo el mando supremo desde el momento en que los Valientes decidieron que el rey no volviese a exponerse compareciendo personalmente en las batallas (II *Sam.* 21, 16 ss.).

En cuanto a la organización civil concentrada en la corte nómbranse: un *mazkir*, especie de secretario canciller, encargado de instruir y aclarar las diferentes cuestiones sobre las cuales habría de pronunciarse el rey; un ministro para los tributos y los impuestos; un escriba encargado de la correspondencia diplomática y tal vez de la redacción de los anales oficiales. Las riquezas acumuladas en las diferentes campañas permitían a David hacer frente a los gastos de la Corte sin gravar con exceso de tributos al pueblo.

En los últimos años de su vida afectaron a David terribles adversidades, a consecuencia de las cuales llegó exhausto al término de su magnífica carrera. Fué el castigo de su grave pecado (II *Sam.* 11): el adulterio con Betsabé, y la muerte del marido de ésta, Urías, el jeteo, uno de los Treinta, llevada a efecto por Joab siguiendo órdenes de David. La adúltera, ya encinta, pasó a ser esposa de David, una vez transcurrido el luto de ceremonial; pero el profeta Natán le echa en cara, especificándoselos, los pecados cometidos, subrayando lo que en ellos había de perfidia y alevosía. David confiesa su pecado con una humildad sin reservas y un arrepentimiento sin excusas (*Sal.* 32. 51 = Vulg. 31. 50). Y con humilde resignación soportará las terribles aflicciones — exigencia de la divina justicia — que Natán le predice, además de la muerte inmediata del hijo habido de Betsabé.

Tuvieron su principio esas aflicciones, con la pérfida, brutal e ignominiosa violación de la virgen Tamar, hermana uterina de Absalón, por parte de Amnón, hermano suyo y primogénito de David. Absalón disimuló durante dos años, pasados los cuales invitó a Amnón al esquileo de las ovejas que tenía en Baljasor (al nordeste de Belén), y ordenó a sus siervos le diesen muerte. Permaneció por tres años en Guesur junto al abuelo materno, y por intercesión de Joab lo llamó David, con quien quedó plenamente reconciliado dos años más tarde. Entonces se dió a satisfacer sus ambiciones al trono, con la misma tenacidad, ora paciente ora activa, que había manifestado para vengarse, para regresar a Jerusalén y reconciliarse con su padre. Desaparecido Amnón, él era el primogénito. Era hermosísimo, gustaba de andar a caballo (costumbre recién importada de Egipto), y se desvivía por hacerse popular y granjearse la simpatía de los israelitas. Su propaganda hacía resaltar las causas de la carestía y del descontento: para los judíos que se les había olvidado excesivamente en pro de los otros; para los israelitas la falta de interés por sus justos problemas y por sus quejas. Al cabo de cuatro años creyó ver llegado el tiempo a propósito para destronar a David. Alegando como pretexto el cumplimiento de un voto, pidió se le permitiese ir a Hebrón, centro geográfico de Judea, antes sede real, donde él había nacido, y allí fué proclamado rey solemnemente, al mismo tiempo en que vibraban por todo Israel las trompetas anunciadoras de la nueva elección. Todo el reino se declara por Absalón contra David.

Entre los primeros, y por cierto el más importante de los rebeldes, figuró Ajitofel, consejero infalible de David, abuelo paterno de Betsabé. Antes de la revuelta, David con su familia, protegido por sus Valientes y por los fieles mercenarios extranjeros se apresura a pasar el Jordán para refugiarse en Galad. Deja diez de sus esposas de segundo rango para que guarden el palacio y en señal de su derecho soberano al que no renuncia; manda que vuelvan a colocar el arca en su puesto, de donde la habían sacado Sadoc y Abiatar para seguir al rey, y encomienda a los mismos que procuren informarle sobre cuanto se hubiere decidido contra él, sirviéndose de Ajimas y Jonatán, sus hijos, como enlaces. A Cusaí el arquita, amigo y consejero íntimo, le da el encargo de desbaratar ante Absalón los consejos de Ajitofel. Aun cuando se encomendaba a la divina Providencia con una piedad profunda, David no descuida ninguno de los medios de que dispone para asegurar el buen éxito de sus planes. «Volved el Arca de Dios a la ciudad, y quédese en su lugar — dice el rey a Sadoc —. Si hallo gracia a los ojos de Yavé, Él me volverá a traer y me hará volver a ver el Arca y el tabernáculo. Pero si Él dice: No me complazco en ti, aquí me tiene; haga Él conmigo lo que le plazca» (II *Sam.*, 15, 25 s.).

David camina descalzo, con la cabeza cu-

bierta y llorando. Entre Jerusalén y Jericó recibe humildemente las imprecaciones de Semeí, de la familia de Saúl. Tras un aviso de Ajimas y Jonatán, se apresura a pasar el Jordán y llega a Majanaím, donde prepara la defensa. Ajitofel en Jerusalén, para hacer definitiva la ruptura, indujo a Absalón a tomar posesión públicamente del harén de su padre. Era el deshonor conyugal amenazado por Natán. Luego le impulsó a atacar inmediatamente a David, pues muerto él, estaba alcanzado el triunfo de la revuelta. Pero el anciano Cusaí supo evitar la grave amenaza, sugiriendo un prudente aplazamiento del ataque, con el fin de ultimar la preparación del ejército. Ante el inesperado fracaso y desesperando del resultado del ataque aplazado, Ajitofel se retiró a su casa de Gilo y se ahorcó. Efectivamente, el fin de la batalla entre Majanaím y el Jordán fué desastroso para Absalón. El ejército de David, a las órdenes de Joab, de su hermano Abisaí, y de Itaí, derrotó a los revoltosos, que buscaron refugio en la fuga por entre la espesa selva de Efraím. El mismo Absalón penetró en ella, pero quedó prendido y colgado por la cabellera entre dos gruesas ramas de una encina, mientras su cabalgadura continuaba la carrera. Informado de ello Joab, le traspasó el costado, a pesar de la reiterada súplica de David, y mandó arrojar su cadáver en una fosa que cubrieron con piedras.

A las puertas de Majanaím, donde había quedado, forzado por los suyos, esperando con impaciencia el resultado de la batalla, recibió el rey por conducto de Ajimas la noticia de la victoria, y un cusita enviado por Joab le dió a conocer el final de Absalón. El pobre padre se retiró llorándolo desolado; pero Joab lo reclamó rudamente, y David volvió a la puerta de la ciudad para tomar parte, con el corazón desgarrado, en el gozo de los victoriosos. Con su tacto habitual y su acostumbrada longanimidad David arrostró la plena reconciliación: a Amasa, que había tenido el mando de los insurrectos, le puso al frente del ejército. Un tal Seba, benjaminita, intentó inmediatamente después reanudar la rebelión, pero Joab, dando muerte a Amasa, la sofocó rápidamente e hizo que se le entregara la cabeza de Seba. La peste enviada por Yavé en castigo del censo impuesto por David (II *Sam.* 24; I *Par.* 31-32), aparece enlazada con el episodio de la carestía de los tres años. La ejecución de los descendientes de Saúl exigida por los gabaonitas (II *Sam.* 21, 1-14; v. *Saúl)* es, pues, el comienzo del reinado sobre todo Israel.

El empadronamiento era un grave pecado: haciéndolo por propia iniciativa, el rey usurpaba un poder que sólo a Yavé pertenecía. Dios manda que sea propuesta a David una triple pena: hambre durante tres años, derrotas durante tres meses o peste durante tres días. El rey se entrega en manos de Dios. El pueblo había pecado enojando a Yavé, y éste manda el castigo: la peste hiere de muerte en breve tiempo a 70.000 israelitas. La penitencia de David y su oración, que no carece de generosidad, alcanza del Señor el cese del azote. La última decisión de David consistió en designar por sucesor suyo a Salomón, hijo menor, habido de Betsabé su predilecta. Ésta con Natán, Sadoc y los Valientes, formaron la contraposición del partido de Adonías, el hijo mayor. Contaba unos 70 años cuando se extinguió y fué sepultado en la «ciudad de David».

Desaparecía la figura más viva y más simpática del Antiguo Testamento. Después de Moisés sólo él efectuó la unión de todas las tribus, haciendo renacer el espíritu nacional mediante espléndidas victorias, y sobre todo mediante la vuelta al puro yaveísmo.

Dejó una dinastía estable y una capital, ciudad santa, que permanecerá como símbolo y hogar del pueblo elegido. Héroe genuino; hombre conforme al corazón de Dios (I *Sam.* 13, 14); no es soberbio en la prosperidad; y en las penas se mantiene lleno de confiada sumisión a la voluntad de Dios (I *Sam.* 22, 3; II *Sam.* 16, 10 s.); no emprendía nada sin consultar la voluntad del Señor (I *Sam.* 22, 3. 15; 23, 2. 9, etc.). Tuvo cuidado especial por el honor de Dios y la majestad del culto divino. En el curso de su vida puede observarse el decaimiento de sus facultades; solamente una queda sin debilitarse nunca: su piedad hacia Yavé, que aparece radiante ya en su juventud y resplandece durante toda su vida: David será siempre el modelo del rey teocrático (cf. I *Re.* 11, 38; 14, 8; 15, 3.). La piedad llenaba totalmente su ardiente corazón que no podía ocultarla; y como poseía los maravillosos dones del poeta, manifestó los sentimientos que ella le inspiraba en versos llenos de vigor y de gracia, vibrantes como una invocación, lastimeros como un suspiro, apropiados a una súplica y entusiastas como un grito de triunfo (v. *Salmos).* Y, finalmente, como insigne profeta, cantó al futuro *Mesías* (v.) que había de proceder de su familia: el «hijo de David» por excelencia, a quien, por lo mismo, los grandes videntes sucesivos llamarán «rey David» (*Jer.* 30, 9; *Os.* 3, 5), «mi siervo David» (*Ez.* 34, 23; 37, 24). Esta relación es el mayor timbre de gloria para el piadoso rey. [F. S.]

BIBL. — L. Pirot, en *DBs*, II, 287-341; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, II, París 1930, pp. 71-327; III, pp. 184-88, 191-369; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, 2.ª ed., Torino 1934, pp. 327-49; A. Médebielle, *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 3), París 1949, pp. 414-561, 583-91.

DÉBORA. — Profetisa y libertadora de Israel juntamente con Barac (*Jue.* 4-5). Tuvieron el mismo nombre (= «abeja») la nodriza de Rebeca, *Gén.* 24, 59, y la abuela de Tobías (*Tob.* 1, 8 en el griego). Fué esposa de Lapidot y ejerció una especie de magistratura extraordinaria dando sus sentencias inspiradas a los israelitas que de todas las comarcas de Canán se llegaban a ella, junto a la palma por largo tiempo recordada entre el pueblo, y que se hallaba entre Bétel y Rama (= er-Ram, 9 Km. al norte de Jerusalén), en el territorio de Efraím.

Según esto, Débora estaba muy al tanto de la grave opresión cananea que aterrorizaba a las tribus del norte, emplazadas frente a la gran llanura de Esdrelón (Neftalí, Zabulón, Isacar, Manasés), las cuales no habían logrado adueñarse de las fortalezas cananeas (*Jue.* 1, 27, 30) que guardaban los accesos a dicha llanura, entre los cuales Jaroset (= Tel-ʿAmar) a los pies del Carmelo — en el paso entre la llanura de Acre (= Akkô) junto al mar, y la de Esdrelón —; Betsan al este; Taanac y Magedo (Tel el-Mutesellim) al sur.

Desde el mar hasta el Jordán, si se exceptúa el Tabor (= Gebel el-Tôr), la fértil llanura, rica además por las caravanas que la cruzaban siguiendo la *via maris* para dirigirse de Siria, Transjordania y Fenicia a Egipto, constituía una barrera entre Efraím al sur y las tribus de Galilea, asentadas sin armas en las colinas circundantes. Un intento por parte de éstas de penetrar pacíficamente con el trabajo y el comercio había provocado la violenta reacción de que ahora se trata (*Jue.* 5, 6 ss. 12).

La ardiente fe impulsó a Débora a la acción. Manda llamar a Barac, de Cades de Neftalí (= Qedeis, junto al lago de Hule), y le comunica en nombre de Yavé el cometido de Libertador (v. *Jueces*). Barac, que ha tenido que sufrir de los cananeos, quiere a Débora a su lado, para beneficiarse del enorme ascendiente de que ella goza en todo Israel. Así se dirigen a Cades, desde donde ponen en movimiento a Neftalí y Zabulón (cuyos combatientes — unos 10.000 — reciben orden de juntarse en el Tabor sin sembrar la alarma), y envían mensajeros a las otras tribus del centro, del norte y del este. Responden *Isacar*, *Manasés* (representada por el importante núcleo de Maquir), *Efraím* y *Benjamín* (v.): éste con pocos contingentes, pues la tribu acaba de ser reconstruida. Los combatientes, entusiasmados por el llamamiento de Yavé, agrupados en torno a sus respectivos jefes, armados con lo que primero hallaron o con sus mismos instrumentos de trabajo (*Jue.* 5, 10), situáronse en las colinas sur y este de la llanura. La coalición de los reyezuelos cananeos, cuyo jefe fué Jabín, rey de Jasor (= Tel el-Qedah, al noroeste del lago de Genesaret), confía la represión del revuelo al general Sísara, príncipe de Jaroset. Tiene a sus órdenes ocnemares de carros escoltados de infantería, que se alinean a lo largo del Cisón (= Nar el-Muqatta) en el centro de la llanura, delante de Taanac y Magedo, frente al Tabor. Una lluvia torrencial convirtió a la llanura en un pantano. Débora — entre los combatientes — incita a Barac: «Anda, que hoy es el día en que Yavé entrega a Sísara en tus manos. ¿No va él delante de ti?» (*Jue.* 4, 14). Y él, decidido, irrumpe desde el Tabor por la llanura, y le imitan las otras tribus, que descienden por la espalda y por los flancos del enemigo. Sorprendida la infantería por los diferentes ataques simultáneos se dió a la desbandada, mientras los caballos se esfuerzan por desengancharse de los carros que han quedado inutilizados, y acaban en la ruina. Una completa derrota. Los cananeos son perseguidos y muertos. El mismo Sísara se lanza del carro inutilizado y se va a pie en busca de un refugio. Se desvía por el sur hacia Cades de Isacar (= Tel Abu Qedeis, 4 Km. al sudeste de Wadi Ledidjum, junto a Magedo). Da en un campamento de nómadas *quineos* (v.), y sintiéndose fatigado se enfrenta con la tienda de Jael que le sale al encuentro y le invita a pasar confiadamente. Lo tapa con una especie de pelliza y apaga su sed dándole a beber leche (= lebhen, o jaurt de los árabes; por lo tanto era tiempo de primavera). Habiéndose él dormido le clava en la sien un palo de los empleados para sujetar en el suelo las cuerdas de la tienda, y así se lo muestra a Barac que lo perseguía (*Jue.* 4, 17. 22).

Quedaba cumplida la profecía de Débora (*Jue.* 4, 9). Jael pertenecía a una familia emparentada con Moisés (*Jue.* 1, 16; 4, 11), y por lo mismo con los israelitas (cf. I *Sam.* 15, 6). Su intervención contra Sísara se explica por el principio de solidaridad impuesto por el deber de intervenir en favor de la tribu pariente contra el enmigo de guerra (cf. *Jue.* 8, 5-9. 15 ss., 21; I *Sam.* 14, 21; 29). He ahí el porqué de la alabanza de Débora (*Jue.* 5, 24-27), que, en cambio, maldice a la ciudad israelita de Meroz (= K. Marus, próxima a Jasor), que no se movió para destruir a los cananeos supervivien-

tes. Ese deber proveniente de la solidaridad está por encima del mismo de la hospitalidad.

La victoria quebrantaba la supremacía de los cananeos, que en adelante quedaban reducidos a sólo sus ciudades. La unión victoriosa de seis tribus, primer agrupamiento importante desde el tiempo de Josué, ponía de manifiesto la solidaridad nacional y sus ventajas; pero sobre todo reanimaba las fuerzas del yavehismo. Era la victoria de Yavé. «Estos hechos heroicos son los que canta Débora *(Jue.* 5). Su «cántico» es con razón considerado como de los más antiguos y perfectos monumentos de la literatura hebrea. Desgraciadamente su belleza queda en parte velada a causa de las mutilaciones y de la oscuridad del texto. Los intentos de reconstrucción no han logrado restaurar todas sus ruinas. No obstante, aun con sus lagunas irremediables, esta oda triunfal nos permite admirar el armonioso orden de la composición, sentir la inspiración rebosante de entusiasmo nacional y religioso, saborear lo pintoresco de un realismo que sabe reproducir gestos y dar vida» (L. Desnoyers).

El más interesante intento, entre los muchos que se han hecho por reconstruir las estrofas, es el de O. Grether, *Das Deboralied*, Gütersloh 1941; cf. R. Tournay, en *Vivre et Penser*, 1942, p. 172 s. [F. S.]

BIBL. — L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, Paris 1922, pp. 137-52; R. Tamisier, *Le livre des Juges (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 3), ibid. 1949, pp. 159. 176-98.

DECÁLOGO. — Los diez mandamientos (δέκα λόγοι: *Ex.* 34, 28; *Dt.* 10, 4 en la versión griega), esencia de la alianza (v.) del Sinaí y de todo el Antiguo Testamento *(Ex.* 20, 1-17; *Dt.* 5, 6-22). Los tres primeros son de índole religiosa: — monoteísmo, con exclusión de toda forma de idolatría; respeto al nombre de Dios; descanso sabatino; — los otros son de índole moral. Con el primero va unida la sanción *(Ex.* 20, 2-6; v. *Alianza)* cuyo cumplimiento, en cuanto al castigo, se vió realizado en la destrucción de Samaría (722 a. de J. C.) y del reino de Judá (587 a. de J. C.) con el cautiverio de los supervivientes (cf. *Lev.* 26; *Dt.* 28); y en cuanto al premio, fruto de la gran misericordia de Dios, en la conversión y en el regreso de «un residuo», en la restauración del nuevo Israel, en la venida del *Mesías* (v.) y, finalmente, en la futura conversión de Israel al cristianismo *(Rom.* 11, 25 ss.). La Iglesia católica (con los judíos y los luteranos) considera la prohibición de toda escultura e imagen idolátrica *(Ex* 20, 4 s.) como un simple complemento del primer mandamiento, y no como un precepto distinto; en cambio, en virtud del v. 17, considera como dos preceptos específicamente diversos la codicia de los bienes ajenos y el deseo de la mujer del prójimo (A. Vaccari, en *VD*, 17 [1937], 317-20; 329-334).

La doctrina monoteísta y moral del Decálogo es la característica peculiar y verdadera prerrogativa de Israel respecto de todos los demás pueblos. Como fundados en la ley natural (Sto. Tomás, *Sum. Theol.* I.ª IIae. q. 100, aa. 1, 3, 11), aunque dirigidos a la nación, en cuanto tal (v. *Alianza)*, estos preceptos obligaban a cada uno de los miembros de la misma (individualismo); y siguen impresos en la conciencia de todos los hombres de todos los tiempos (universalismo). De este modo entran sin cambio alguno en la alianza definitiva que había de ser sellada por Jesucristo Nuestro Señor *(Enc. Catl. It.*, IV, 1261).

Comprúebanse numerosas variantes, aunque secundarias entre *Ex.* y *Dt.* (l. cit.). El *Exodo* alega como razón de la observancia del sábado el descanso divino después de los seis días de la creación; el *Dt.* un motivo de humanidad que no excluye el precedente. El *Exodo* pone a la mujer entre las cosas del hombre, conforme al concepto vigente en el régimen patriarcal; el *Dt.* la pone aparte. En lo demás trátase de modificaciones literarias accidentales; y el célebre papiro de Nash, a. I-II desp. de J. C., que contiene fragmentos del *Dt.* 5, 6-22, ofrece algunas que le son propias (v. *Papiros;* cf. A. Vaccari, en *VD*, 1923, 283-6). Tales divergencias permiten concluir que con toda probabilidad en las dos piedras sólo se esculpieron los preceptos (p. ej.: no hurtar) sin los motivos que frecuentemente los acompañan, los cuales fueron añadidos en la redacción subsiguiente de los dos libros, *Exodo* y *Dt.* Todos los exegetas católicos reconocen a Moisés por autor del Decálogo incluso en cuanto a la forma literaria, en la que, no obstante, admiten ciertos retoques ulteriores consistentes en detalles secundarios. Entre los acatólicos cf. L. Lemme, G. Wildeboer, etcétera. La mayoría de los críticos que más estuvieron en contacto con la literatura egipcia y babilónica — R. Kittel, A. Jirku, E. Sellin, P. Volz, etc. — lo consideran como sustancialmente mosaico.

Los profetas inculcan la observancia de los preceptos del Decálogo (A. Gambert): *Os.* 4, 2, 13; 6, 9; *Jer.* 7, 9, etc., y particularmente la del primero; y los suponen ya conocidos del pueblo *(Am.* 2, 4-14; *Os.* 4, 6; 6, 5-11, etc.; cf. la explícita referencia de *Ez.* 20, 10 ss.: preceptos dados por Yavé a Israel en el desierto, entre los cuales el de santificar el sábado).

Documentos antiquísimos del tiempo de Moisés atestiguan el uso de grabar en piedra (*Ex.* 24, 12; *Dt.* 9, 9) escritos importantes de naturaleza religiosa para colocarlos en lugares sagrados. En un tratado estipulado entre Shuppiluliumaš, rey de los jeteos, y Mattiuzza, rey de Mitanni, se dice que se deposite en el templo de Shamaš una especie de documento. [F. S.]

BIBL. — F. Spadafora, en *Enc. Catt.* II., IV, 1261 s. con amplia bibl.; A. Eberhartzer, en *DBs*, II, col. 341-51; M. Valentini, *Le condizioni sociali del D. e la sua autenticità mosaica*, en *Salesianum*, 1 (1939) 407-20; A. Clamer, *Le Deuter. (La Ste. Bible*, ed Pirot, 2), Paris 1940, pp. 548-56; H. Simon-J. Prado, *Vetus Test.*, 1. 6.ª ed., Torino 1949, pp. 235-42; H. H. Rowley, *Moïse et le Décalogue*, en *RHPhR*. 32 (1952) 7-40.

DECÁPOLIS. — Confederación de diez ciudades helénicas, todas ellas situadas, menos Scitópolis, al otro lado del Jordán, y de las cuales se hace mención en los Evangelios (*Mt.* 4, 25; *Mc.* 5, 20; 7, 31), en Fl. Josefo (*Vita* 65, 341 ss.; 74, 410), en Plinio (*Hist. Nat.* 5, 18, 74) y en una inscripción de Palmira (*Corpus inscrip. graec.*, n. 4505).

Por intervención de Pompeyo M., en el 64 a. de J. C. las ciudades de la Decápolis recobraron la prerrogativa de verse libres de las autoridades locales, y la autonomía urbana, quedando directamente dependientes del procurador de Siria. Estaban constituidas por colonos griegos que allí se habían establecido en tiempo de los Tolomeos y de los Seléucidas, helenistas por la lengua, por la religión y por la ley. Los judíos, en número reducidísimo, eran únicamente tolerados, y estaban privados del derecho de ciudadanía; pero gozaban de libertad de religión y de culto. No siempre fué el mismo ni el número ni el nombre de las ciudades (por más que el nombre «decápolis» se conservó intacto), puesto que a consecuencia de cambios políticos, salieron de la confederación algunas ciudades, al par que entraron otras. Según Plinio (*Hist. Nat.* 5, 18, 74), las diez ciudades eran: Damasco; Hippos (Qal'at el Hoṣn); Gadara (Mukeis) que, como Hippos, fué donada por Augusto a Herodes, pero recobró juntamente con ésta su autonomía después de la muerte de Herodes; Refana (er Rāfeh); Canatha (Qanawat, próxima a er Rafeh, en el extremo occidental del monte Hawrān); Scitópolis (Beisān); Pela (Tabaqat Fahil en el extremo septentrional de la Perea); Dion (Kefr Dahim, en el ʿAglûn); Gerasa (Geraš) y Filadelfia (ʿAmmān).

En el s. II desp. de J. C., con la incorporación de Gerasa y de Filadelfia a la provincia romana de Arabia, quedó disuelta la Decápolis, de la que sólo quedó el recuerdo en los escritores eclesiásticos (Eusebio y Epifanio).

Cristo fué seguido por turbas de la Decápolis al principio de su ministerio (*Mt.* 4, 25), cruzó su territorio, donde curó al sordomudo (*Mc.* 7, 31-37), cuando volvió desde Sidón al lago de Genesaret. En ella curó a un endemoniado que, siguiendo su invitación, se convirtió en el primer misionero de la Decápolis (*Mc.* 5, 2-20). [A. R.]

BIBL. — U. Holzmeister, *Storia del tempi del Nuovo Testamento*, (trad. it. y dirigida del P. Zedda), Torino 1939, pp. 134-144 (colección *La S. Bibbia*).

DEDICACIÓN del Templo. — Fiesta instituída por Judas Macabeo para conmemorar la purificación del Templo que tuvo lugar el 25 de Casleu del 148 de la era seléucida (= nov.-dic. del 164 a. de J. C.), tres años después de haber sido profanado por Antíoco (I *Mac.* 1, 54; II *Mac.* 10, 13; Fl. Josefo, *Ant.* XV, 320). La solemne función fué celebrada, como lo fuera en tiempos de Salomón (I *Re.* 8, 65 s.), con cánticos acompañados de instrumentos músicos, y duró ocho días (cf. II *Par.* 7, 8 s.); ofreciéndose sacrificios pacíficos (cf. *Lev.* 9, 4; *Dt.* 27, 7; II *Par.* 31, 2), símbolo de la paz restablecida entre Dios y su pueblo, y de la gratitud de éste (cf. II *Par.* 33, 16).

Para perpetuar el recuerdo del acontecimiento se fijó una solemnidad anual (I *Mac.* 4, 49) denominada *Encenia* o *renovación* (cf. *Jn.* 10, 22), cuyo nombre griego se tradujo al latín por *dedicatio*. En hebreo se llamó ḥanukkāh, que con más exactitud se traduciría por *inauguración* (cf. I *Re.* 8, 63; II *Par.* 7, 5). La celebración tenía un carácter alegre, y en ella se empleaban abundancia de luces, de donde vino el llamarla la *Fiesta de las luces* (cf. Fl. Josefo, *Ant.* XII, 325, que la llama φῶτα).

Mientras que en I *Mac.* (4, 36-59) sólo se alude al restablecimiento de la iluminación del Templo (4, 50), en II *Mac.* (10, 1-8) se nota la renovación del *fuego sagrado* (10, 3) y la conexión que, por motivos históricos y por semejanza de ritos, se da entre la nueva fiesta y la de los Tabernáculos, celebrada del mejor modo posible tres meses antes (10, 6), de donde le viene la denominación de *fiesta de los Tabernáculos en el mes de Casleu*, que se lee en II *Mac.* 1, 9. 18. La importancia que en ese texto se atribuye al «fuego sagrado» prepara la interpretación de Fl. Josefo que en la iluminación ve el elemento esencial y el símbolo conmemorativo de la inesperada realización (φανῆναι; cf. φῶτα) de la liberación obtenida con el auxilio divino, y de las diferentes leyendas rabínicas

en torno al milagro del «fuego» venido del cielo, y del aceite que, siendo tan poco, duró ocho días consecutivos.

Después de la definitiva destrucción del Templo, en la diáspora se fue acentuando cada vez más el elemento accesorio de la iluminación de las casas (cf. Persio, *Satira* V, 180-82), y se conservó la fiesta hasta ahora, como recuerdo de una particular protección divina en un momento crítico de la historia hebrea. [A. P.]

BIBL. — F. M. Abel, *Les livres de Macabées*. París 1949, pp. 416-21.

DEMONIACOS. — v. *Endemoniados*.

DEMONIO. — v. *Diablo*.

DESCENDIMIENTO de Jesús a los infiernos. — También Jesucristo, apenas hubo muerto, se fué con su alma humana, sustancialmente unida a la divinidad, al lugar adonde iban todas las almas separadas de los justos del A. T., y que la Biblia llama unas veces *še'ol*, otras *infiernos*, otras *paraíso*, otras *seno de Abraham*; y, ya en época cristiana, *limbo de los Padres* (Símbolo apostólico, s. IV; Concilio Lateranense IV de 1215; Denz. 429).

Jesús llevó a los justos la «alegre nueva» de la Redención (I *Pe.* 3, 18 ss.; 4, 5 s.). Entonces tuvo lugar el juicio para los pecadores y la consiguiente separación absoluta entre los fieles y los pecadores. Para los fieles se acabó el estado de separación total de Dios que se había iniciado con su muerte; para los pecadores esa separación se hizo definitiva, comenzando para ellos el infierno (*Dan.* 12, 2 s. 12; v. *Muerte*). Los justos, empezando por Adán, comenzaron a gozar de la visión intuitiva de Dios con la consiguiente felicidad y subieron al cielo con Cristo glorioso en el día de la Resurrección (v. *Ascensión*).

Hállanse también referencias al descendimiento de Jesucristo a los infiernos en *Rom.* 10, 7; *Col.* 1, 18. Los apócrifos (*Actos de Tomás, Evangelio de Nicodemus, Odas de Salomón, Oráculos sibilinos*, etc.) y diferentes escritores eclesiásticos inspirados en ellos (Melitón de Sardis, Orígenes, San Cirilo de Jerusalén, etc.) se complacieron en dramatizar el hecho adornándolo con varios pormenores, como el haberse resquebrajado puertas y entablado una verdadera lucha (entre Jesús y sus ángeles por una parte y el diablo y los demonios por la otra), que se terminó con la derrota del diablo y fué seguida de la liberación de los antiguos creyentes que pasan desfilando por delante del Redentor: Adán y Eva, Abel, Abraham, los profetas hasta San José y San Juan Bautista.

Los patrocinadores de la *Religionsgeschichtliche Schule* relacionaron, con suma ligereza, la narración bíblica con los diferentes mitos de descendimiento de algún héroe o divinidad al reino de los muertos, frecuentes en las antiguas religiones: babilónica, egipcia, grecorromana (Schweitzer, Gunkel, Kroll). Pero fuera de la semejanza exclusivamente externa del tema, no aparece ninguna otra en parte alguna que presente la idea bíblica de la eterna bienaventuranza que el Redentor trajo a las almas de los justos, como el mismo Kroll reconoce. [L.V.-F. S.]

BIBL. — A. Vitti, en *VD*, 7 (1927), 111-118; 138-44; 171-81; J. Chaine, en *DBs*, II, col. 395-411; U. Holzmeister, *Comm. in epp. SS. Petri et Judae*. París 1937, pp. 294-351; P. De Ambroggi, *Le epistole cattoliche*, 2.ª ed., Turín 1949, pp. 136-9.142.

DEUTEROCANÓNICOS. — v. *Canon*.

DEUTERO-ISAÍAS. — v. *Isaías*.

DEUTERONOMIO. — Quinto libro del Pentateuco, al que los hebreos llaman *'elleh haddebhārîm* «estas son las palabras», o *had-debhārîm* «las palabras», por razón de las que le sirven de encabezamiento. Los LXX lo llaman Δευτερονόμιον «segunda ley» traduciendo defectuosamente *Dt.* 17, 18 (mišneh hat-tôrāh «repetición de la ley». En la tradición judiocristiana se le atribuye a Moisés (v. *Pentateuco*). Es una segunda ley, promulgada por Moisés en la llanura de Moab en el undécimo mes del año 40 después de la salida de Egipto. Ofrece algunas leyes nuevas, y complementos, y modificaciones de las precedentes. Fué motivado principalmente por el próximo establecimiento de los hebreos, con lo cual habría de sufrir una profunda modificación su primitiva estructura social seminómada.

Pero el Deuteronomio no es una simple y fría enumeración de leyes y ordenanzas, sino que está vivificado por un cálido tono oratorio que crea la impronta característica del libro. En vísperas de su muerte condensa Moisés en este emocionante testamento sus alientos, sus invectivas y sus invitaciones a la observancia de la Ley, comenzando por los grandes principios morales, y se apoya en los más elevados motivos, como las glorias del pasado, la misión histórica de Israel y los triunfos del porvenir.

La forma del *Dt.* consiste en la presentación de varios discursos dirigidos por Moisés a los israelitas.

1.º Discurso (*1*, 4): Echa una mirada retrospectiva a los hechos ocurridos desde que deja-

ron el Sinaí hasta las conquistas llevadas a cabo al otro lado del Jordán, en cuanto son reveladoras de la fidelidad de Dios a las promesas (1, 1-3), para inculcar la fiel observancia de la Ley (4, 1-40).

2.° Discurso (4, 44-26, 19): Es la parte central del libro que contiene la renovación de la Ley. Comienza por los principios generales: decálogo (5), culto y amor al único Dios (6), guerra a la idolatría (7), a lo cual sigue un paréntesis con la recriminación de las pasadas infidelidades de Israel, promesas y amenazas (8, 11). Luego vienen las leyes especiales relativas a la religión: unidad de santuario (12, 1-28), contra la apostasía (12, 29-13, 18), alimentos y diezmos (14), año de remisión (15), las tres grandes solemnidades anuales (16, 1-17); luego las leyes relativas al derecho público (16, 18-21, 9); para los Jueces (16, 18-17, 13), para el rey (17, 14-20), para los sacerdotes (18, 1-19), para los profetas (18, 9, 22), homicidio involuntario (19), guerra (20), homicidio sin reo confeso (21, 1-9), y finalmente varias leyes relativas al derecho familiar y privado (21, 10-26, 19): p. ej., matrimonio (21, 10-14; 22, 13-23, 1), hijos (21, 15-21), divorcio (24, 1-5), levirato (25, 5-10), deberes de humanidad (22, 1-12; 23, 16-21; 24, 6-25, 4), honestidad (25, 11-19), votos (23, 22-24), primicias y diezmos (26).

3.° Discurso (27, 1-29, 68): Contiene la orden de promulgar la ley junto a Siquem (tan pronto como hubieren entrado en Canán) con maldiciones para los transgresores (27), amenazas y promesas (28).

4.° Discurso (28, 69-30, 20): Renuévase la exhortación a la observancia de la ley con el recuerdo de hechos históricos, promesas y amenazas (29-30).

El apéndice histórico (31, 1-34, 12) presenta los últimos hechos de Moisés, la elección de Josué por sucesor suyo (31), el cántico de Moisés (32), la bendición de las doce tribus (33) y la muerte de Moisés (34).

El Dt. tiene por fulcro el amor. Toda la historia del pasado de Israel está representada en función con el amor que Yavé despliega para con su pueblo y que Israel debe tributarle. Yavé ha elegido a Israel para pueblo suyo, y esta relación de pertenencia que une a las dos partes la ha expresado por medio de la *alianza* (v.) que es gratuita porque ha tenido por origen la voluntad libre de la benevolencia divina, si bien condicionada por mutuos derechos y deberes. Para que Israel pueda disfrutar de la posesión de la Tierra prometida tiene que reconocer a Yavé por su Dios, con exclusión de todos los otros dioses, mediante un culto que le tributarán en su propio santuario; la infidelidad para con Dios será severamente castigada.

Puede decirse del Dt. que es el libro de la Alianza por antonomasia.

Es digno de notarse el profundo sentimiento de humanidad del Dt.: el amor al prójimo con la misericordia y la compasión para con los desgraciados, la severa y no menos delicada defensa de la familia, de la mujer y de las costumbres públicas y privadas. El Dt. tiene páginas que se acercan a la sublimidad divina del Evangelio más que ningún otro libro del Antiguo Testamento.

El Mesías es vislumbrado como Sumo Profeta (18, 15-19) por el ojo de Moisés, hecho a penetrar lo futuro. [A. R.]

BIBL. — A. Clamer, *Lévitique, Nombres, Deut. (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 2). París 1940; A. Vaccari, *Il Pentateuco*, Firenze 1943, p. 435 s.; A. Gelelen, *Jérémi et le Deutéronome*, en *RScR*, 39 (1951) 5-36.

DIABLO. — Invisible poder personal que dirige las fuerzas del mal para luchar contra los designios de Dios y en perjuicio del hombre.

En hebreo recibe el nombre de haś-śaṭān «el adversario» (*Job* 1, 6. 9. 12; 2, 3. 4. 6. 7; I *Par.* 21, 1; *Zac.* 3, 1. 2), término que, sin artículo, indica un enemigo humano (I *Sam.* 29, 4; II *Sam.* 19, 22; etc.). En el griego de los Setenta se lee διάβολος, de διαβάλλω, «acusador» «calumniador» para traducir el hebreo haś-śaṭān y también śār y sōrēr, «enemigo» (en *Est.* 7, 4; 8, 1); hállanse los términos δαίμων y δαιμόνιον, con los cuales los griegos denominaban principalmente a la divinidad que dirige los destinos humanos, el genio tutelar inferior a los dioses, a las almas de los difuntos; pero los Setenta los emplean para nombrar al diablo, traduciendo los nombres hebreos śe'īrīm (*Lev.* 17, 7; 16, 8. 10; II *Par.* 11, 15; *Is.* 13, 21; 34, 14); śedīm (*Dt.* 32, 17; *Sal.* 106, 37; acadio Šidu); elīlīm (*Sal.* 96, 5), Sijjīm (*Is.* 34, 14).

Como principal responsable de la caída y de la consiguiente privación de los dones espirituales y preternaturales que sufrieron nuestros primeros padres (*Gén.* 3, 1 ss.; cf. *Sab.* 2, 24; *Jn.* 8, 44; *Hebr.* 2, 14; *Apoc.* 12, 9; 20, 2) concíbese a este enemigo invencible como omnipresente y como espía que acusa a los hombres ante Dios y los tienta para lograr su condenación (*Job* 1, 6 ss.; I *Par.* 21, 1; *Zac.* 3, 1 s.). Al diablo de la lujuria, al que se vence con la mortificación y la oración, llámasele Asmodeo en *Tob.* 3, 8; 6, 8 ss.; 12, 3. 14. Según cierta opinión rabínica seguida por Orígenes (PG 11, 1364) y renovada por los modernos, el Azael de que se habla en *Lev.* 16, 8, ss.

para el día de la *expiación* (v.), sería un diablo y precisamente el príncipe de los diablos. Pero probablemente Azael no es más que un nombre del macho cabrío expiatorio, lanzado al desierto (Clamer).

En el Nuevo Testamento, el diablo o satanás (frecuentemente singular colectivo, por los ángeles rebeldes en general) es el jefe de los ángeles rebeldes que fomentan el mal y la perdición (*Ap.* 9, 11; 12, 7-9). El término en singular (ὁ διάβολος) es empleado 39 veces en este sentido técnico de enemigo de Dios y de sus fieles; en plural es empleado en tres casos como atributivo «acusador» (I *Tim.* 3, 11; II *Tim.* 3, 3; *Tit.* 2, 3). Aparece también 36 veces ὁ σατανᾶς, sin contar las voces afines οἱ δαίμονες (Mt. 8, 31) y τὸ δαιμόνιον (63 veces, 27 en singular y 36 en plural). En *Ap.* 12, 9 y 20, 2 el diablo o satanás es identificado con el *dragón* (v.). Llámasele también el «tentador» ὁ πειράζων: *Mt.* 4, 3); el «maligno» (πονηρός: *Act.* 19, 12; I *Jn.* 2, 13); el «espíritu inmundo» τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα: *Mt.* 12, 43); en *Ap.* 12, 10 se le da el calificativo de «acusador de nuestros hermanos (los cristianos) que les acusa ante Dios día y noche», y en relación del juicio que nos espera, se le llama también «el adversario en el tribunal» (ὁ ἀντίδικος: I *Pe.* 5, 8).

El diablo es un ángel pecador y castigado. La antigua tradición religiosa hebrea relacionada con el pecado de los ángeles está expuesta por San Pedro (II *Pe.* 2, 4) y por San Judas (1, 6). También alude a ella Jesucristo cuando dice: «Él era homicida desde el principio y no perseveró en la verdad, porque la verdad no está en él» (*Jn.* 8, 44), y San Juan en las palabras: «Peca el diablo desde el principio» (I *Jn.* 3, 8). En cuanto a determinar la especie de pecado, se da la preferencia al de soberbia, por estar más en consonancia con la naturaleza espiritual del ángel. Habiendo sido confinados en los abismos tenebrosos (II *Pe.* 2, 4; *Jud.* 1, 6) y castigados con el fuego eterno creado para ellos (*Mt.* 25, 41), estos ángeles caídos, que son muy numerosos (*Mc.* 5, 9; cf. *Lc.* 8, 30), tienen un poder limitado sobre los hombres (I *Pe.* 5, 8) hasta que se dé la sentencia de condenación en el juicio final (II *Pe.* 2,4; *Jud.* 1, 6).

Como «príncipe de este mundo» (*Jn.* 12, 31; 14, 30; 16, 11), «dios de este siglo» (II *Cor.* 4, 4) y «señor» (*Mt.* 4, 9; *Lc.* 4, 6) manifiesta su poder entre las tinieblas de la idolatría (*Act.* 26, 18; *Col.* 1, 13). La lucha diabólica va principalmente dirigida contra Cristo: después de las primeras tentaciones, de carácter mesiánico, lo acosó hasta la muerte sugiriendo a Judas Iscariotes la traición (*Jn.* 13, 2; cf. 6, 71) y tomando entera posesión de su espíritu (*Lc.* 22, 3; *Jn.* 13, 27; cf. *Lc.* 22, 53). La lucha contra la Iglesia de Cristo está delineada en las parábolas del sembrador y de la cizaña en (*Mt.* 13, 19. 25. 39; *Mc.* 4, 15; *Lc.* 8, 12).

Después de Cristo son tentados los cristianos (*Act.* 5, 3) con grande astucia (I *Cor.* 7, 5; II *Cor.* 2, 11; I *Tes.* 3, 5; etc.), por el diablo que se transforma en ángel de luz (II *Cor.* 11, 14), como promotor de falsas doctrinas (I *Tim.* 4, 1). Son especial objeto del odio diabólico los propagadores del cristianismo (*Lc.* 22, 31; II *Cor.* 12, 7; I *Tes.* 2, 18). Pero Cristo infligió al diablo la primera y gran derrota cuando hizo realidad la profecía del Génesis (*Gén.* 3, 5; *Lc.* 10, 18; *Jn.* 12, 31; 14, 30, 16, 11; I *Jn.* 3, 8), destruyendo con su muerte al dominador de la muerte (*Hebr.* 2, 14) y libertando a los que estaban subyugados por el terror de la muerte (*Hebr.* 2, 15; *Col.* 2, 14 s.). Pero como la derrota definitiva no tendrá lugar hasta el fin del mundo, la resistencia de los cristianos a sus ataques ha de ser de todos los días (I *Pe.* 5, 8. 9), con la sobrenatural «armadura completa» (*Ef.* 6, 16; II *Cor.* 12, 7 ss.; *Rom.* 16, 20). Y no será raro el buen éxito del diablo: hay fieles seguidores del diablo en tiempo de Cristo (*Jn.* 8, 41. 44); en la edad apostólica son abandonados, en castigo, al poder de Satanás el incestuoso de Corinto y los apóstatas Himeneo y Alejandro (I *Cor.* 5, 5; I *Tim.* 1, 20). Habrá oposición entre «los hijos de Dios» y «los hijos del diablo» (*Jn.* 8, 44-47; I *Jn.* 3, 8. 10), los cuales practican «obras del diablo» (*Act.* 13, 10) las que se resumen en la impostura y en la seducción (*Jn.* 8, 44; I *Tim.* 4, 2; *Ap.* 12, 9; 20, 9) por medio de las cuales se sustituyen la verdad y la justicia por el pecado (*Rom.* 1, 25 ss.; *Sant.* 5, 19). [A. R.]

BIBL. — KAUPEL, *Die dämonen im A. T.*, Augsburg 1930; A. BROCK-UTNE, «*Der Feind*» en *Klio*, 28 (1935) 219-227; M. J. GRUENTHANER, *The Demonology of the O. T.*, en *CathBibQ*, 6 (1944) 6-27; B. NOACK, *Satanas und Soteria*, Kopenhagen 1948; P. ZEMAN, *Indoles daemonum in scriptis prophetarum*, en *DV*, 27 (1949) 270-77; 321-35; 28 (1950) 18-28; 89-97.

DIÁCONOS. — El término διάκονος (y análogamente los afines διακονία y διακονεῖν) significa: 1) ayudante o servidor en general («ministro»); cualquiera que realice un trabajo bajo las órdenes o dirección de otro (*Mt.* 20, 26; *Lc.* 10, 40); 2) el que sirve a la mesa (*Mt.* 22, 13; *Lc.* 22, 27); el que socorre a los menesterosos en las diferentes formas de beneficencia, no sólo material (*Rom.* 15, 25; II *Cor.* 9, 12 s.) sino también espiritual, y sobre todo en orden a la salvación (*Act.* 19, 22; *Ef.* 4, 12; en este

sentido se llama a Cristo diácono, «ministro» de los circuncidados: *Rom.* 15, 8); 3) en sentido estricto y técnico, los que eran elegidos por los Apóstoles para que les ayudasen en la asistencia espiritual de los fieles (solamente en *Flp.* 1, 1 y I *Tim.* 3, 8. 12).

En *Act.* 6, 1-6 se narra la elección de los siete primeros diáconos elegidos por la comunidad, por iniciativa de los Apóstoles, que habían determinado su número y cualidades, reservándose la investidura mediante la imposición de las manos. Es difícil apreciar si el número fué sugerido por apreciaciones simbólicas o por exigencias prácticas (p. ej., con miras a un turno semanal, según parece indicar la expresión «ministerio cotidiano» de *Act.* 6, 1). Sus nombres (todos griegos: Esteban, Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Pármenas, Nicolás) y la circunstancia que indujo a elegirlos hacen probable el que procediesen del judaísmo helénico; de Nicolás se nota expresamente que era prosélito, es decir, que antes que judío había sido pagano. Sobre las relaciones de éste con la secta de los *Nicolaítas* v. esa palabra. La cualidad requerida en ellos por parte de los Apóstoles consistía en que fueran «de vida santa y prudente»; su consagración mediante la imposición de manos, acompañada de oración, supone un ministerio espiritual.

Una vez ordenados desempeñan las funciones propias de los diáconos: predican y bautizan (*Act.* 6, 9 s.; 8, 12. 38). Su elección tiene relación con el «ministerio cotidiano» de las «viudas» helénicas y con el «servicio de las mesas». Es probable que estuviesen encargados de la instrucción religiosa de estas viudas y de su asistencia espiritual, de dirigirlas en las obras de caridad, de la conservación y distribución de las limosnas, y también de la distribución de la Eucaristía, además de la instrucción de los recién convertidos, cada vez más numerosos. No es improbable que antes existiese ya una institución similar para los judíocristianos de lengua aramea, según podría demostrarse por las circunstancias que indujeron a la elección de los siete; y hasta lo dicen expresamente los códices antiguos (D, A); pero difícilmente podrán identificarse con aquellos «jóvenes» que llevaron a la sepultura primero a Ananías y luego a Safira (*Act.* 5, 6 .10). La tradición católica es unánime en reconocer en *Act.* 6, 1-6 el primer testimonio histórico del diaconado como institución divina y permanente.

También San Pablo (I *Tim.* 3, 8-13) exige de los diáconos cualidades que sustancialmente son las mismas que se exigen a los «siete», garantizadas por un período de prueba, y entre otras la de la continencia, al menos de la relativa que excluye las segundas nupcias como en el caso de los obispos (I *Tim.* 3, 2, 12).

En cambio en las diaconisas nunca se reconoció una verdadera y propia participación en la jerarquía de la Iglesia, no obstante la semejanza entre los nombres. [L. V.]

BIBL. — J. VITEAU, *L'institution des diacres et des veuves*, en *RHE*, 22 (1926) 513-37; ST. BIHEL, *De septem diaconis (Act. 6, 1-7)*, en *Antonianum*, 3 (1928) 129-50; C. SPICQ, *Les épîtres pastorales*. Paris 1947. pp. XLVII-L; I. RENIÉ, *Actes des Apôtres (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 11), ibid., pp. 101-106.

DIÁSPORA. — Es la dispersión de los miembros del nuevo Israel por todo el mundo entonces conocido. El término griego *diáspora* equivale a diseminación, dispersión. Los grupos judíos, por muy alejados que se hallen, están ligados legal y espiritualmente al núcleo vital, que tiene su punto de apoyo en Jerusalén y en el Templo y que representa a la teocracia resucitada que renueva la antigua *alianza* (v.) en lo que se refiere al más puro monoteísmo y a la estricta observancia mosaica. Todos están de acuerdo en considerar el período helenorromano como de la diáspora en el sentido expuesto. Unos grupos de emigrantes judíos de Palestina, principalmente después de Alejandro Magno († 323), se esparcieron en pequeños grupos por todas partes, reinando los Diádocos, y particularmente por Siria y Egipto, de donde se fueron extendiendo poco a poco por toda el Asia y otras regiones. El empuje hacia el occidente debió de producirse muy pronto, por los siglos IV-III a. de J. C., estableciéndose primero en los grandes puertos y luego hacia el interior, principalmente por Italia, centro del Imperio. Hay documentos literarios que acusan la presencia de la diáspora en Roma desde el s. II a. de J. C. Las inscripciones judías de las catacumbas de Monteverde comienzan ya en los últimos tiempos de la República. Las inscripciones dan testimonio de la existencia en Roma de no menos de trece comunidades judías (= συναγωγή; cf. *Act.* 6, 9; el edificio para el culto = προσευχή).

La política de los Seléucidas favoreció a los de la diáspora, ya que trataban de consolidar sus reinos con la mezcla y fusión de las diferentes nacionalidades mediante inmigraciones y emigraciones de una provincia a otra, y de poblar sus nuevas grandes ciudades, especialmente Antioquía, la capital, fundada el año 301 por Seleuco I (306-281). En Alejandría se calculaba un número de 120.000 judíos, una verdadera ciudad dentro de la ciudad. Se concedían a los inmigrantes plenos derechos de ciudadanía y

numerosos privilegios. Antíoco I (281-216) implantó en Apamea, en el corazón de Frigia, una numerosa colonia judía. Antíoco III (223-187) trasladó 2.000 familias judías de Mesopotamia y de Babilonia al Asia Menor, y particularmente a Lidia y a Frigia.

Según el oráculo sibilino (III, 271; 140 a. de J. C.) todas las regiones y todos los mares estaban llenos de judíos. En Filón, *Ad Caium*, se lee la más completa descripción de la difusión de la diáspora por el imperio. Flaccus, propretor de la provincia de Asia, secuestró considerables sumas de dinero recogidas por los judíos y destinadas al Templo de Jerusalén. Los decretos de Julio César, Augusto, Dolabela y otros (Fl. Josefo, *Ant.* XIV, 10, 12-23) demuestran que había notables grupos de judíos en Egipto, en Éfeso, en Sardis, en Laodicea, en Trallo, en Mileto, en Pérgamo, en Halicarnaso y en otras ciudades del Asia.

Los *Act.* 2, 9 s. atestiguan también su presencia en el país de los partos, de los medos, en Elam, en Mesopotamia, en Ponto. San Pablo encuentra sinagogas en Antioquía de Pisidia (*Act.* 13, 14), en Iconio (*ibid.* 14, 1), en Tesalónica (*ibid.* 17, 1), en Corinto (*ibid.* 18, 1-4), en Éfeso (*ibid.* 18, 19). Damasco contaba con numerosas comunidades judías. Las inscripciones judías descubiertas circunstancialmente confirman estos datos (J. B. Frey, v. *Bibl.*).

Los judíos se aprovecharon en masa de las circunstancias sobredichas al verse forzados a emigrar, sea por su natural inclinación, sea por la inestabilidad y miseria de Palestina, duramente disputada entre seléucidas y tolomeos; por las sangrientas luchas intestinas en tiempo de los asmoneos, y por la intervención de Roma. La comunidad romana se vió notablemente acrecentada con los prisioneros deportados por Pompeyo después de la toma de Jerusalén (63 a. de J. C.), vendidos como esclavos y redimidos. Por todas partes conservaron, con un riguroso aislamiento, sus propias costumbres y su fe monoteísta, e incluso iniciaron el *proselitismo* (v.).

Con tal fin, desde el comienzo de la época helenista se organizaron en comunidades independientes, en cuyo seno conservaban la fe, la ley y el derecho de sus padres, tal como se observaba en Tierra Santa. El sistema de organización varió según los tiempos y los lugares, y unas veces tenía forma de organización privada, otras consistía en un régimen político más o menos completo; pero siempre era independiente, para solos judíos, y con dirección judía. La diáspora grecorromana imitó por lo común la organización municipal de las ciudades griegas y de los «collegia» romanos. Siempre estaba perfectamente separada la administración civil (γερουσία con los ἀρχόντες, etc.), de la religiosa (ἀρχισυναγώγος, etc.). Su estrecha unión con el hogar común yavelsta de Jerusalén se manifiesta: 1.º, en el desprecio y abominación de toda forma de idolatría; en la fe rigurosamente monoteísta, en medio del dominante sincretismo; 2.º, en las íntimas y continuas relaciones con la ciudad santa, corazón palpitante del renacido Israel; pagando los tributos anuales para el culto; llegándose a Jerusalén para celebrar allí las grandes solemnidades anuales; 3.º, con la lectura de los libros sagrados que tenía lugar todos los sábados en las sinagogas o casas de oración, que también servían de escuela; 4.º, con la celebración del sábado (especial expresión de la alianza: *Is.* 56, 2-6; *Ez.* 20, 12; 44, 24), de las neomenias y de las tres grandes fiestas anuales; 5.º, en la escrupulosa observancia de las leyes mosaicas concernientes a la calidad de los alimentos y de otras purezas legales.

No es fácil determinar la conexión existente entre la diáspora y los deportados del reino del norte (734-722 a. de J. C.), los del reino de Judá (especialmente 534-586 a. de J. C.) que quedaron en Babilonia y los otros israelitas fugitivos, o como quiera que se llame a los que moraban en Egipto después de la destrucción de Jerusalén (587 a. de J. C.). En cuanto a los primeros, se cree que en su inmensa mayoría se paganizaron, siendo absorbidos por el ambiente. Tampoco sabemos nada acerca de los deportados de Judea que permanecieron en Babilonia. Las noticias referentes a la diáspora de Babilonia son exclusivamente talmúdicas. Estas florecientes colectividades, que permanecieron en aquella región hasta la alta edad media, reivindican, por medio de sus doctores y por las obras exegéticas, su conexión con los desterrados de Judá que permanecieron allá, pero ignoramos con qué fundamento. Es cierto que los deportados costearon la reconstrucción material de Jerusalén y de las otras ciudades. Tal vez algunos grupos permanecieron fieles al Yavelsmo y al Templo. La comunidad judía de Egipto que se nos dió a conocer a través de los papiros de Elefantina (ss. VI-V a. de J. C.) desapareció probablemente a fines del s. V. No consta que formaran parte de ella aquellos judíos, adoradores de la reina del cielo, que arrastraron consigo a Jeremías a Egipto (*Jer.* 42-44). No existe prueba alguna o indicio que nos permita suponer la existencia de un influjo de los diferentes núcleos judíos esparcidos anteriormente en Egipto sobre las colectividades

de la diáspora en el período helénico, o de una continuidad con las mismas.

Con el proselitismo, la diáspora se encuadraba en la misión encomendada por Dios a Israel, contribuyendo a la preparación inmediata de los caminos para la difusión del cristianismo. Helenistas paganos se ponían en contacto con la noción de la revelación del verdadero Dios, único, creador, previsor y con una moral más elevada. La primera predicación de Pedro en el día de Pentecostés (*Act.* 2, 5-11. 41) no fué solamente una admirable pesca local sino que halló eco fructífero por todo el imperio debido a la presencia de muchos prosélitos y judíos de la diáspora, que se fueron de Jerusalén convertidos en fervientes cristianos y evangelizadores. La predicación de Pablo tiene siempre la sinagoga local como punto de partida, y recoge asentimientos y conversiones inmediatas entre los helenistas que la frecuentan (*Act.* 13, 5, 14 ss., 26. 43-50; 14, 1; 16, 13 ss.; 17, 1-4. 10 ss., etc.). Además, esa preparación permitía a Pablo poder predicar libremente, dados los privilegios de las comunidades judías de la diáspora y el reconocimiento de la religión judía como «religio licita». Con el año 70 desp. de J. C. vino la ruptura absoluta entre cristianismo y sinagoga. Las comunidades judías esparcieron por el mundo su odio y calumnias contra los cristianos, y en adelante los gentiles ya no confundían a unos con otros, todo en ventaja de la difusión del Evangelio, según la profecía de Jesús (*Lc.* 21, 28. 31 y paral.; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusaleme*, Rovigo 1950, pp. 123 ss., cf. 97-111). [F. S.]

BIBL. — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4.ª ed., Leipzig 1911, pp. 1-188; J. Vandervost, en *DBs*, II, col. 432-45; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 2.ª ed., Torino 1935, pp. 203-247; J. B. Frey, *Corpus inscriptionum Iudaicarum, Europe*, Roma 1936, pp. LIII-CXLIV, 1 s.; introducción sobre la diáspora: organización, vida familiar, social y religiosa; II, Roma 1952, Asie-Afrique, pp. 3 ss. 349-53.

DIATESARON. — v. *Siriacas (versiones)*.

DIDRACMA. — v. *Dinero*.

DIEZMO. — Décima parte del producto que todo israelita debía entregar en el Santuario de Jerusalén para el sostenimiento de los levitas, quienes debían, a su vez, tomar el diezmo de los diezmos y entregarlo al sumo sacerdote en beneficio de los otros sacerdotes (*Lev.* 27, 30. 33; *Núm.* 18, 20-32).

Eran objeto del diezmo el grano, el vino, el aceite, las frutas y las crías de animales como el buey, la cabra, la oveja (*Lev.* 27, 32). En tiempos de Jesús las enseñanzas farisaicas habían extendido la obligación del diezmo incluso a las hortalizas y a las hierbas de la huerta (*Mt.* 23, 3; *Lc.* 11, 42; 18, 12), y la mišnāh (Ma'āsēr 1, 1) a todo comestible que tiene su origen en la tierra.

El diezmo, practicado en el pueblo de Dios ya en la edad patriarcal (Abraham ofreció ya el diezmo a Melquisedec [*Gen.* 14, 20; *Heb.* 7, 4]) y en uso en muchos pueblos antiguos (cf. Herodoto, Diodoro de Sicilia, Plutarco, Cicerón), estriba en el presupuesto de que Dios es el dueño de la tierra y de sus productos, de los cuales Israel no era más que usufructuario (*Lev.* 25, 23; *Dt.* 26, 1 ss.). Los mismos griegos y romanos tienen en cuenta la base religiosa del diezmo.

He aquí algunos de los puntos fundamentales de la complicada legislación mosaica sobre el diezmo: *a)* el diezmo debe ser entregado con lealtad, y si alguno sustituía por otro peor el animal que debía ser entregado, estaba obligado a dar al Señor el uno y el otro (*Lev.* 27, 32 s.). En *Ecl.* 35, 11 ss. se recomienda expresamente que se pague al Señor el diezmo con ánimo alegre, porque Él sabrá recompensarlo con el séptuplo; *b)* el diezmo podía pagarse en dinero, pero en tal caso había que añadir la quinta parte de su precio (*Lev.* 27, 31); *c)* el diezmo no se pagaba durante el año sabático y jubilar, ya que la cosecha no pertenecía al propietario de la tierra (*Éx.* 23, 10-11; *Lev.* 25, 1-7); v. *Jubileo*.

La institución del diezmo sobrevivió a la catástrofe nacional del pueblo hebreo en el año 587 a. de J. C. (destrucción de Jerusalén y cautividad en Babilonia). En efecto, los que regresaron de la cautividad prometieron pagar regularmente el diezmo (*Neh.* 10, 38 ss. [37 ss.]; 13, 5. 12), y en el Nuevo Testamento se supone tal uso (*Mt.* 23, 3; *Lc.* 18, 12).

En los diezmos no van incluídas las *primicias* (v.), es decir, los primeros frutos provenientes de cualquier parte que sea (*Éx.* 23, 19; 34, 26). [B. P.]

BIBL. — E. Carl, *Archeol Biblica*, trad. ital., Torino, 1942, 155 s.; G. Poierz, *Tobia*, Torino-Roma 1953, pp. 44-47.

DIFUNTOS. — v. *She'ol*.

DILUVIO. — Castigo divino para destruir la humanidad pecadora. Es el tema de un largo relato del *Génesis* (6, 1-9, 17).

En una breve perícope de introducción (6, 1-8) se describe la causa del diluvio. La maldad

de los hombres había llegado a tal grado, que Dios se arrepintió de haberlos creado. Como causa principal se asigna la relación carnal entre los «hijos de Dios» y los «hijos de los hombres» (*ibid.* 6, 2). Lo insólito de la primera frase dió ocasión a la opinión de que se trataba de inmoralidad practicada entre Ángeles y mujeres. La noción imperfecta que se tenía de la naturaleza de los seres espirituales justifica semejante interpretación por parte de los hebreos (Libro de *Enoc*, de los *Jubileos*, *Testamento de los doce Patriarcas*, Filón, Josefo) y de algunos Padres de la Iglesia (Justino, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Ireneo, Cipriano). Ahora sólo tiene lugar esta opinión entre escritores racionalistas, que consideran esta perícopo como residuo de antiguas leyendas mitológicas politeístas, y por algún católico (cf. J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, París 1949, páginas 101-104) que ve en ella una adaptación simplicista de los antiguos hebreos. La opinión común — especialmente entre los católicos — entiende en la expresión «hijos de Dios» los descendientes de Set y de otros patriarcas recomendables por la piedad, frente a las mujeres de la estirpe de Caín.

En la destrucción general sólo se salva Noé con su familia compuesta de ocho personas (cf. I *Pe.* 3, 20; II *Pe.* 2, 5). Recibe éste el aviso de Dios para que construya una gran arca, una especie de flotante (de unos 150 m. de longitud por 25 de latitud y 15 de altura aproximadamente). Entraron en ella la familia de Noé con dos animales de cada especie (6, 19; pero según 7, 2 debían ser siete los animales de las especies puras y dos de las impuras). Siete días después vino el diluvio, y las aguas cubrieron las montañas más altas de Armenia, sobre las cuales se elevaron hasta la altura de 15 codos (como unos 7,50 m.). La inundación duró siete meses, y al fin el arca se posó sobre las mencionadas montañas. Para comprobar la desaparición de las aguas Noé soltó primeramente un cuervo, y luego dos veces una paloma. La segunda vez la paloma no volvió al arca. Entonces Noé esperó siete días más, y luego salió del arca. El Patriarca ofreció un solemne sacrificio a Dios, que lo bendijo, a él y a sus hijos, y les aseguró que la tierra no se volvería a ver jamás envuelta en una catástrofe como ésta.

Reconócese comúnmente que para la narración del diluvio Moisés fusionó dos fuentes afines (6, 5-8; 7, 1-5. 7. 10. 12; 16. 22-23; 8, 3. 6-13. 20-22; 9. 18 s. y 6, 9-21; 7, 6. 11. 13 ss. 21, 24; 8, 1-5, 13-19; 9, 1-17 con ligeras diferencias según los diferentes exegetas).

Acerca de las relaciones entre el diluvio y las narraciones babilónicas, v. *Génesis*. Nótanse mayores semejanzas con la epopeya de Gilgameš, descubierta en doce tablillas cuneiformes en 1872 en la biblioteca de Asurbanipal. En la tablilla undécima se narra el diluvio, del que sólo se salva Ut-napištim con los suyos, por ser el predilecto de Ea, dios del mar. Son múltiples las semejanzas que median entre ambos relatos. Tras el aviso de un dios, Ut-napištim se construye una enorme zatara, semejante a la de Noé, e ingresa en ella con su familia y con los animales. Cerciórase del fin del diluvio enviando tres aves (una paloma, una golondrina y un cuervo), y ofrece un sacrificio en la cima de uno de los montes sobre el que se había posado la zatara. Pero son notables también las divergencias: dimensiones del arca, el número de las personas que se salvan; la destrucción de la humanidad se produce por muchos elementos de la naturaleza (tempestad, vientos, agua, fuego, etc.); y principalmente el motivo del diluvio y la figura pueril, la naturaleza caprichosa de las divinidades.

Admítese generalmente que los dos relatos se refieren a una misma tradición primitiva pero con características muy diversas que denotan la irreductible diferencia entre el puro monoteísmo hebreo y el politeísmo mitológico de Babilonia. Pero probablemente se trata de relatos enteramente diferentes. El diluvio aconteció por el año 100.000 a. de J. C., en los albores de la humanidad, en tanto que en los relatos babilónicos se trata de una inundación local (A. Parrot). No tienen de común o afín más que la forma literaria.

Los antiguos admitían que el diluvio había inundado toda la tierra, acabando con todos los hombres, salvo la familia de Noé. Ahora hay muy pocos que sostengan la universalidad geográfica tal como se desprende de las expresiones enfáticas del texto y que tropieza con no pocas dificultades de orden físico y zoológico. Pero que el diluvio envolviera a todos los hombres (cf. además del relato del Génesis, *Sab.* 10, 4; 14, 6; *Eclo.* 44, 17 s.; *Mt.* 24, 37 s.; II *Pe.* 3, 5 ss.; I *Pe.* 3, 20) se echa fácilmente de ver si se recurre a los orígenes de la humanidad. Hay, no obstante, algunos que sostienen que la universalidad fué relativa también para los hombres, por más que no les sea fácil el dar una explicación de los pasajes citados ni tengan serios motivos para semejante interpretación.

[A. P.]

BIBL. — A. Bea, *Institutiones biblicae*, vol. II. *De Pentateuco*, Roma 1933, pp. 168-80; F. Cruppens, *De historia primaeva*, Roma 1934, pp. 225-

376; P. Heinisch, *Problemi di storia primordiale biblica* trad. ital., Brescia 1950, pp. 133-64; * Gomá, *El autor de la causa del diluvio en los apócrifos judíos*, en *EstB*, III (1943) 1.

DINERO. — Desde los primerísimos tiempos el comercio está regulado por cambios en especie. Los pueblos pastores pagan con cabezas de ganado (en latín *pecus*), de donde viene la palabra pecunia (dinero). Luego se introduce en el comercio el oro y más frecuentemente la plata, debido a su elevado valor. Pésanse los lingotes, los anillos, como los 400 siclos de plata que da Abraham a Efrón por la cueva de Macpela (*Gén.* 23, 16), y los 20 siclos que recibieron los hermanos de José (*Gén.* 38, 28), los 1.100 siclos que los filisteos prometieron a Dálila (*Jue.* 16, 5), el dinero recogido a la entrada del Templo en el reinado de Joás de Judá (II *Re.* 12, 10 s.). *Gén.* 23, 16 dice expresamente que la plata de Abraham tiene un valor comercial; *Gén.* 2, 12 dice que el oro de la tierra de Evila es muy fino.

Las primeras indicaciones monetarias en sentido estricto que aparecen en la Biblia se remontan a los libros de Esdras y Nehemías: las sumas son evaluadas en adarkônim (*Esdr.* 8, 27) o darkemonim o dracmas. Trátase probablemente de dáricos persas del peso de 8,41 gr. oro (= un siclo babilonio). Los persas conocen con el nombre de siclo medo una moneda equivalente a un dárico de oro. Es posible que los siclos de plata de *Neh.* 5, 15; 10, 32 sean siclos medos.

En tiempo de los Macabeos, Antíoco Sidetes permitió a Simón acuñar moneda (I *Mac.* 15, 6). Antíoco VII revoca el permiso (I *Mac.* 15, 27).

En el Nuevo Testamento figuran monedas griegas y romanas. Entre las griegas de plata, el óbolo, la dracma (seis óbolos), el didracma (= medio siclo hebreo), el tetradracma o estatera (cuatro dracmas o un siclo), la mina (100 dracmas) y el talento (60 minas). Cf. *Mt.* 17, 27; 18, 23-28; *Lc.* 1, 13. 25. El tetradracma es considerado como unidad monetaria, cuyo peso y valor varían (15 gr. aproximadamente). Entre las monedas de cobre en general, el calco (un octavo de óbolo) significa o la moneda de cobre en general (*Mt.* 10, 9), o una pequeña moneda determinada (*Mc.* 12, 41). Entre las romanas, el denario de plata (10 ases = dracma = medio siclo); el as, pequeña moneda de cobre; el *dispondium* (dos ases); el cuadrante (un cuarto de as: *Mt.* 5, 26); el *minutum* o *lepton* (medio cuadrante: *Mc.* 12, 41-44; *Lc.* 12, 59). *Mt.* 26, 15; 27, 3. 5. 6. 9 habla de treinta piezas de plata ἀργύρια sin especificar el precio de la moneda. Puede suponerse que se trata de siclos o de tetradracmas, cantidad fijada por la Ley (*Ex.* 22, 12) como compensación al que incidentalmente causara la muerte a un esclavo.

Para formarse una idea aproximada de los valores, recuérdese que el denario para los romanos, así como la dracma para los griegos (cf. δραχμὴ τῆς ἡμέρας de *Tob.* 5, 15) constituyen la paga diaria de un soldado o de los operarios de la parábola evangélica (*Mt.* 20, 2) y la tasa (*numisma census* de *Mt.* 22, 19) que los hebreos deben pagar a los romanos, lo mismo que todos los hebreos, desde la edad de los veinte años, deben echar en el Templo todos los años medio siclo (*Ex.* 30, 12-16; II *Par.* 24, 4-15; *Mt.* 17, 24-27. *Neh.* 10, 33 habla de un tercio de siclo). Además, se adquieren dos pájaros por un as (*Mt.* 10, 29) y cinco pájaros por dos ases (*Lc.* 12, 6). [F. V.]

BIBL. — J. Vandervost, *La monnaie dans la Bible*, en *Collectanea Mechliniensia*, II (1937) 5-43; A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pp. 258-73; R. Follet, *Constituerunt ei triginta argenteos*, en *VD*, 29 (1951) 98 ss.; Dan. v. Monnaie, p. 213, con sus varias acepciones.

DIOS. — 1. *Existencia.* — En el Antiguo Testamento son desconocidos los ateos teóricos: Dios es una realidad que se impone. Sólo existen ateos prácticos (*Sal.* 14 [13], 1; 53 [52], 2): hombres, que aun reconociendo a Dios, obran con absoluto desprecio de la ley (*Sal.* 10, 4; *Sab.* 2, 1-23). Por eso son verdaderos insensatos, es decir, degenerados en la mente y en los costumbres (*Job* 2, 10; *Sal.* 10, 4-11; 73 [72], 6-9; 94 [93], 3-7).

No se demuestra la existencia de Dios, pero sí la superioridad del Dios de los hebreos, por necesidad polémica confrontado con las divinidades extranjeras; y con tal fin se insiste sobre la bondad, la sabiduría y el poder de Dios, que se nos manifiestan en las descripciones cósmicas (*Job* 38-41; *Jer.* 10, 11-15; 14, 22), en la historia del pueblo elegido (salida de Egipto: *Ex.* 12, 12; *Dt.* 4, 35-39; regreso de Babilonia; *Is.* 42, 13-16; 46, 1), en las predicciones de acontecimientos futuros (*Is.* 41, 21-29; 44, 7; 45, 21). Pónese en evidencia la impotencia de los ídolos (*Hab.* 2, 18 s.; *Jer.* 10, 3 ss.; 9; 14-22; *Is.* 40, 18-20; *Sab.* 13-15).

El problema de la existencia de Dios se plantea solamente en el libro de la *Sabiduría* (13, 1-15), donde se resuelve con el principio de la causalidad. Considerando la creación puede el hombre con sus facultades naturales alcanzar un conocimiento claro, y en virtud del mismo sentirse obligado al culto de un Dios personal, de tal modo que sería culpable quien obrare en

contra de esa conciencia. Esto mismo enseña San Pablo (*Rom.* 1, 18 ss.).

2. *Naturaleza.* — Dios es absolutamente incomprensible para el hombre (*Is.* 40, 28; *Sal.* 145 [144], 3; principalmente *Job* 37, 23; 11, 7-9); incluso a Moisés, el más grande de los profetas del A. T., a quien Dios habló «cara a cara», como un amigo con otro (*Éx.* 33, 11; cf. *Núm.* 12, 7. 8; *Dt.* 34, 10), se le negó la contemplación de la gloria divina vivamente deseada (*Ex.* 33, 18-23; 34, 5-10).

3. *Nombres divinos.* — En la mentalidad de los semitas, el nombre no es un simple apelativo, sino el elemento más típico e inconfundible de la personalidad. Todo ser existe positivamente y es autónomo en cuanto tiene un nombre. Por tanto, partiendo del nombre que daban a Dios se deduce la idea que de Él tenían.

'El. Nombre primitivo, común de la divinidad (= numen para los latinos) o personal y propio del Ser supremo para todos los antiguos semitas: en hebreo y en arameo 'El, árabe preislámico 'Il, acádio 'Ilu, árabe islámico Ilāh con el artículo 'Allāh (= Dios), ugarítico 'El. En el Antiguo Testamento es el apelativo más antiguo del único Dios, que se halla solo y sin artículo en el lenguaje poético (75 veces en los *Salmos*, 53 veces en Job). Pero lo más común es que vaya acompañado de una especificación, un atributo (Dios que me ve, Dios de tu padre, de Bétel, etc.), o de otro nombre divino ('E. — Shanddai, 'E.—Elion). En sentido impropio aplícase también a divinidades ajenas (*Dt.* 32, 12; *Sal.* 81 [80], 10), lo mismo que el plural 'elim (*Éx.* 15, 11; *Dan.* 11, 36). La etimología es hipotética: «el poderoso», de 'ūl o īl, «fué poderoso», o de 'ālāh, «fué fuerte» (cf. *Gén.* 31, 29; *Prov.* 3, 27; *Dt.* 28, 32; Aquila: ἰσχυρός; Setenta: ὁ ἰχυρός; o también ὁ παντοκράτωρ). Como quiera que sea, en la mentalidad hebrea en particular, es cierta la asociación del concepto de fuerza con el de Dios (*Gén.* 13, 18; 14, 3; 18, 1; *Dt.* 11, 30; *Jue.* 11, 19...).

'Elion. Nombre común al Dios de los israelitas y al Baal de los fenicios (Filón de Biblos: Eus., *Prepar. Evang.* 1, 10; Pritchard *Ancient Near Eastern texts...*, Princeton 1950, p. 134, lín. 121; Alijan Baal). Significando: «que está por encima», en oposición a tahton «que está por debajo», «supremo» (LXX: ὕψιστος) se emplea solo, como nombre propio (*Núm.* 24, 16; *Dt.* 32, 8), o en comparación con otro nombre divino ('El: *Gén.* 14, 18-20; Yavé; *Sal.* 47, 3, etc.).

Es el Dios de Melquisedec (*Gén.* 14, 18), identificado con el Dios de Abraham (*Gén.* 14, 22); y el Dios del vidente Balam (*Núm.* 24, 16).

'El Shaddai. Nombre de Yavé en la historia de los Patriarcas hebreos (*Gén.* 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3) y en *Job.* Plural enfático de šad (poderoso), derivado de šādad «obrar con fuerza», «devastador» (cf. *Is.* 13, 6; *Joel* 1, 15); el nombre solo (*Gén.* 49, 25) y paralelo a 'Abhīr, «el fuerte», o también precedido de 'El (*Gén.* 17, 1; 28, 3; 35, 11), significaría «el omnipotente» (cf. LXX: παντοκράτωρ).

Elōhim. Es nombre hebreo sinónimo de 'El y forma plural del mismo. Así aparece las más de las veces en la Biblia (2570 veces) significando las múltiples divinidades de las gentes (*Éx.* 18, 11; *Dt.* 10, 17), o entes creados más en contacto con Dios (*Éx.* 21, 6; *Sal.* 82 [81], 1, 6: jueces o ángeles; espíritu de los difuntos: *I Sam.* 28, 13), o también «divinidad» (*Dt.* 32, 29; *Sal.* 95 [94], 3), o en fin un falso dios (*Jue.* 11, 24; *II Re.* 1, 2). Es sobre todo el nombre común del único Dios verdadero; y en tal caso suele ir precedido del artículo para significar en general las relaciones de Dios con el mundo (creador) o con las gentes (señor universal), mientras que Yavé significa las que tiene con Israel. Su forma plural aplicada al Dios de los hebreos es el plural intensivo significativo de «fuerza», «potencia» (cumulus potentiarum: W. Gesenis-E. Kautzsch, & 124 g), o plural de abstracción (divinidad: P. Joüon, & 126 b). Frecuentemente está construído con predicado verbal (*Gén.* 50, 1; *Éx.* 2, 24) o nominal (*II Re.* 19, 4) en el singular, lo mismo que en el plural acadio ilānu de las cartas de El-Amarna (86, 45 g; 97, 3; 235, 2; 267, 10; 281, 2) o de los textos de Boghazköy (1, 5) que se refieren sólo al faraón o al rey de Asiria (*II Par.* 35, 21 s.) o a un solo dios, lo mismo que el plural *'elhm* de Ras Shamra sinónimo de 'El, para significar el Ser Supremo. A veces va construído con el plural (predicado verbal: *Gén.* 20, 13; 35, 7...; predicado nominal: *Dt.* 5, 23; *I Sam.* 17, 26) aun refiriéndose a un dios único.

El singular 'Eloah es una derivación muy posterior de Elōhim, y sólo está empleado en la poesía (34 veces en *Job* de 57).

Yavé. El nombre propio de Dios más usado en la Biblia (unas 6823 veces), llamado «tetragrama», porque consta de cuatro letras. La forma completa, Yavé, es la primitiva, pues se lee en el único documento antiguo que hace mención de Yavé (Stela de Mesa, lín. 18). De esa forma se derivan las otras más breves: Yahu en los papiros de Elefantina y en los nombres teóforos juntamente con Yah. Yô. Las vocales

primitivas son las de Yavé, según testimonio de los Padres griegos (Clemente de Alejandría, PG. 9, 960: Ἰαουέ: Epifanio, PG. 41, 685: Ἰαβέ ο Ἰανέ) y de las transcripciones cuneiformes (Ia-u-ha-z: Joacaz; Ha-za-qi-(i)-a-u: Ezequías). Pero después de la cautividad, los judíos prefirieron, por reverencia, no pronunciar el nombre sagrado por excelencia, y lo sustituyeron por el genérico *'ădhônai* («Señor mío») vocalizando el tetragrama lo mismo que 'ădhônaí, de donde resultó la lectura errónea Yehowah, atestiguada en R. Martí *(Pugio fidei* del 1270), pero que tal vez provenga ya de los papiros mágicos de los ss. III y IV desp. de J. C. Cuando lo precedía 'ădhónai, Yavé se vocalizaba como el nombre 'elohim y se leía 'adhonai 'elohîm.

Entre todos los nombres semíticos de la divinidad, Yavé es el único cuya formación verbal es preformativa (A. Vaccari, *op. cit.*). Según la opinión más corriente, es la tercera persona del imperfecto qal del verbo arcaico hāwāh, correspondiente a hāîāh, «ser», y significa «él es» (cf. gr. ὁ ὤν: el que es); y según la explicación dada por el mismo Dios («Yo soy el que soy»: *Ex.* 3, 14), expresa el ser por antonomasia e implica la *aseidad* eterna, la necesidad intrínseca, la unidad y simplicidad absoluta, la plenitud infinita de la naturaleza divina: es el eternamente presente, no estática sino dinámicamente, en relación con la nación hebrea constantemente protegida según promesas infalibles (*Ex.* 3, 12; 6, 7; 7, 5. 17; *Jer.* 24, 7). Según otra interpretación, es un imperfecto causal del mismo verbo hāwāh, hālāh, con el significado de «el que hace existir a lo que existe» (W. F. Albright, art. cit.), o un participio causal (J. Oberman, art. cit.).

Este nombre fué revelado por el mismo Dios a Moisés, al sancionar su pacto del Sinaí (*Ex.* 3, 13-17; 6, 3-8; *Os.* 12, 10; 13, 4). No obstante, hay otra tradición que lo supone conocido ya de los Patriarcas (*Gén.* 12, 7; 3, 4-18) y en la edad antediluviana (*Gén.* 4, 26) en virtud de una prolepsis o anticipación, es decir, conocimiento imperfecto. Hasta el presente se ha considerado como arbitraria y vana toda tentativa de atribuir al nombre de Yavé un origen del ambiente egipcio (D. Völter; W. M. Muller; L. Lieblein) o babilonio (F. Delitzsch; A. Lods: Yawilum del s. XVIII a. de J. C.), o ugarítico (R. Dussaud: Yw, hipotéticamente identificable con Yavé, pero sin posibilidad de explicar la transición de Yw a Yavé), o también quenítico (K. Budde; H. Gressmann; E. Sellin; C. Toussaint). La misma forma característica (verbal) del nombre Yavé hace de él un nombre no creado por los hombres sino revelado por el mismo Yavé (A. Vaccari, art. cit.).

Yavé Sebaot. En los libros históricos, comenzando por Samuel, Yavé tiene a veces el apelativo de Sebaot, y en los profetas aparece con mayor frecuencia. Los LXX tradujeron exactamente: κύριος παντοκράτωρ (κύριος τῶν δυνάμεων es más bien una añadidura procedente de las traducciones de las Hexaplas). En los primeros tiempos Yavé era el Dios de los ejércitos de Israel, apelativo que hemos de remontar al arca de la alianza y a los profetas, en cuanto los socorría con su eficaz asistencia en las guerras; pero desde la decadencia del poder militar de Israel, en el término «ejércitos» hay que entender «todas las creaturas» sometidas al dominio de Yavé, de cuya omnipotencia dan testimonio (cf. especialmente *Am.* 4, 13; 5, 8 s.; 9, 5; *Is.* 51, 15; 54, 15; *Jer.* 10, 12-16; 31, 35; *Sal.* 89 [88], 9-15).

Ba'al. Nombre común «Señor», que también se aplicó al verdadero Dios de Israel. Desde el momento en que los cananeos comenzaron a adorar a Ba'al como a dios supremo (cf. I *Re.* 18, 21), los israelitas lo eliminaron un poco y Ba'al se convirtió en un sinónimo de falsa divinidad (cf. *Os.* 2, 38; Vulg. 16), y los nombres teóforos compuestos de ba'al se cambiaron en bōšet = ignominia (cf. I *Par.* 8, 33: Išba'al; II *Sam.* 2, 8: Išbošet).

Melek. Sinónimo de Yavé (cf. *Núm.* 23, 21; *Dt.* 33, 5; *Is.* 6, 5); común también a los dioses orientales (cf. Melkart; Milkom; Kemosmelek), pero específico para Israel en cuanto a nación teocrática, cuyo rey es un verdadero vicario de Yavé (cf. I *Sam.* 8, 7; *Jue.* 8, 22 s.), pues Yavé, dada su condición de rey, no sólo impera en Israel sino en todo el mundo (*Jer.* 10, 7. 10; *Zac.* 14, 9. 16; *Sal.* 22 [21], 29; 47 [46], 3. 8 s. 9).

Qedoš Israel o simplemente *qādosh* = «Santo de Israel», en *Isaías.* Expresa la infinita santidad de Dios: «*venerando*». El juzga y confunde a los pecadores (*Is.* 1, 4; 5, 19, 24; 10, 17); pero deja supervivientes, a quienes purifica y santifica. Por lo mismo el *santo de Israel* es «creador» (*Is.* 41, 20, 25, 11) y «redentor» de Israel (*Is.* 41, 14; 43, 3. 14; 47, 4).

'Elohê haššamāîm. Se remonta a los tiempos de los persas y equivale a «*Dios del cielo*» (I *Par.* 36, 23; *Esdr.* 1, 2; arameo: 'elāh Shemajja'). Adviértase que antes de eso hallamos ya las expresiones siguientes: «Yavé Dios del cielo y de la tierra» (*Gén.* 24, 3) y «Yavé creador (qōneh) del cielo y de la tierra».

4. *Atributos divinos.* — *Unidad de Dios.* El monoteísmo, fe y culto exclusivos del único

Dios, es la característica de la religión revelada que sanciona en el Sinaí la constitución de la nación israelita (*Ex.* 19-20). La Biblia enseña el monoteísmo desde los comienzos del género humano: un solo Dios es el que crea, que arroja a los primeros padres del Paraíso, se aparece a los Patriarcas y establece pactos con ellos, especialmente en la *alianza* (v.) del Sinaí.

Los diversos nombres con que Dios se revela indican siempre el mismo Dios: Yavé (*Gén.* 2) = 'Elōhîm; El Shaddai (*Ex.* 6, 2. 3), El 'Elion (*Gén.* 14, 22). La unidad de Dios está abiertamente declarada en *Dt.* 6, 4: «Oye, Israel: Yavé, nuestro Dios, Yavé (es) el único Dios». Es ésta una verdadera profesión de fe que los israelitas debían recitar diariamente en el Shema' (*Mc.* 12, 29). Yavé es uno y solo (cf. *Gén.* 1, 9; 2; 24; 11, 1; *Ex.* 37, 22); él es Dios, y fuera de él no hay otro Dios (*Dt.* 4, 35. 39; 32, 39; *Is.* 44, 6-8; 45, 5, 18, 22; 46, 9; 49, 6; *Sal.* 86 [85], 10); es Dios vivo y capaz de prestar ayuda, no como los «otros» dioses, que no tienen vida y son impotentes (*Dt.* 4, 28; 32, 17. 21. 37. 38; *Is.* 37, 19; *Hab.* 2, 18; *Sal.* 115 [114], 3-7; 114 [113], 11, 15), a los cuales se les llama 'ĕlîlîm: «vanos, inútiles, nulidades» (*Lev.* 19, 4; 26, 1; *Is.* 2, 8. 18. 20; *Ez.* 30, 13; *Hab.* 2, 18; *Sal.* 96 [95], 6; 97 [96], 7); bebel, es decir «viento» (*Dt.* 32, 21; I *Re.* 16, 13. 26; II *Re.* 17, 15; *Jer.* 2, 5; *Jn.* 2, 9; *Sal.* 31 [30], 6); lo' 'eloah, lo' 'el: no dios (*Dt.* 32, 17, 21). En otros lugares (*Is.* 2, 8. 21; 37, 19; *Jer.* 2, 27: 3, 9; 10, 3...) las divinidades paganas son identificadas con sus mismas estatuas, «madera, piedra, metal» y consideradas como cosa de engaño e insensatez (*Is.* 40, 18-26; 41, 7; 44, 6-20; *Jer.* 2, 26-28; *Epist. de Jer.* [*Bar.* 6]).

Al lado del Dios de Israel no figura ninguna diosa. Quien lo venera está convencido de que puede estrechar relaciones e incluso establecer pactos con él. Pero es invisible a las miradas humanas e irrepresentable antropomórficamente. Su imperio no está circunscrito en partes determinadas del universo, como creían, p. ej., los egipcios y los babilonios, que distinguían entre dioses celestes y terrestres, infernales, etc., ni en porciones limitadas de la tierra (montes, valles, ríos: cf. I *Re.* 20, 23; 25-28), ni siquiera en algunas fuerzas de la naturaleza (viento, lluvia, relámpago, trueno). Esta doctrina está ya expresamente declarada por el primer profeta escritor (*Am.* 1, 2). Muchos críticos reconocen el puro monoteísmo del yavefismo mosaico y patriarcal (cf. W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, 1940, pp. 196-207). De las prevaricaciones del pueblo de Israel (v. *Religión popular*) quebrantando la alianza del Sinaí, cuya esencia consiste en el primer precepto del más puro monoteísmo, nada puede deducirse en contra de la sobredicha doctrina, lo mismo que de la inobservancia de los preceptos evangélicos en una comunidad cristiana nada puede deducirse en contra de la doctrina de Jesús y la constitución de la Iglesia.

Dios creador. Es verdad afirmada desde la primera página de la Sgda. Escritura (*Gén.* 1) y repetida después varias veces (*Ex.* 31, 17; II *Re.* 10, 15; *Neh.* 9, 7; *Job* 38; *Sal.* 104 [103]; v. *Creación*). En este argumento se fundan los autores sagrados para demostrar la verdad, la unidad y la superioridad de Yavé en relación con los otros dioses (*Is.* 40, 12-22; 42, 5; *Jer.* 10, 11-16).

Si Yavé es creador, también es omnipotente: quiere y crea (*Gén.* 1; cf. *Job* 42, 2). He ahí por qué los LXX tradujeron Yavé Sebaot por κύριος παντοκράτωρ. La idea de esta omnipotencia se ve confirmada en el hecho de que Yavé domina en Egipto (*Gén.* 12, 10-20; *Ex.* 7, 14; 12, 36; *Is.* 19, 1) y en el desierto (*Ex* 17, 8-16); suscita el poder de Ciro (*Is.* 45, 1) y devuelve la libertad al pueblo elegido cautivo en Babilonia (*Is.* 45, 9-13). Cf. los oráculos de los profetas contra los gentiles: *Is.* 13-28; *Jer.* 46-51.

Espiritualidad de Dios. El Antiguo Testamento carece de un término propio para indicar la sustancia espiritual. La espiritualidad de Yavé no está enunciada explícitamente; es más bien una verdad implícita; y a eso tienden las prohibiciones de representar la divinidad con imágenes (*Ex.* 20, 4. 5; *Lev.* 26, 1; *Dt.* 5, 8; 27, 5), las teofanías que exteriormente sólo manifiestan la eficacia del poder divino, quedando invisible su esencia (*Ex.* 19, 16-20; *Job* 38, 1), la aparición del «Ángel del Señor» en vez de Dios (v. *Ángeles*), las visiones privilegiadas y extraordinarias de algunos delineamientos de Dios (*Ex.* 24, 10; 33, 20-23; I *Re.* 19, 11-12; *Is.* 6, 1-4; *Ez.* 1, 4-28). Dedúcese de ahí que Dios es invisible (*Ex.* 33, 23; *Job* 28, 8-9), sin forma exterior, inmaterial, sin composición de partes. El elemento antropomórfico que incluso en la Biblia se encuentra (ojos, manos, brazos, voz de Dios) no es negativo en orden a la espiritualidad de Dios, ya que también nosotros los modernos, sin negarla, nos servimos de las locuciones análogas a las que usaron los profetas respecto de Dios (*Is.* 5, 25; 9, 11. 16...).

Santidad. Santo (opuesto a hōl: *Lev.* 10, 10; *Ez.* 22, 26; 44, 23) es lo que está sustraído al uso común. La santidad se dice de Dios para indicar su eminente naturaleza y su transcendencia, en virtud de la cual se halla elevado por

encima de todos y resulta inaccesible (*Ex.* 15, 11). Mas la santidad moral consiste en la integridad y en la perfección propia en su género e inmunidad de todo defecto. Por eso él está en oposición total con toda especie de mal (*Dt.* 32, 4; *Job* 34, 10; *Is.* 1 ,16-18; *Prov.* 6, 16-19...); es impecable y está en posesión de la más alta perfección moral (*Hab.* 1, 13; *Sal.* 5, 5); impone a los hombres la observancia de una ley moral (cf.: el decálogo; *Ex.* 20, 2-17; *Dt.* 5, 6-21), definida como superior al culto y a los sacrificios (I *Sam.* 15, 22-23; *Am.* 5, 21-24; *Os.* 6, 4-9; *Is.* 1, 10-17...); no está sujeto a la seducción por regalos ni usa de particularismos (*Dt.* 10, 17; II *Par.* 19, 7; *Job* 34, 19). Esta santidad moral se echa de ver ya en el Génesis: a los primeros padres se impone un precepto cuya transgresión va acompañada del mal físico (*Gén.* 2-3). La admonición divina a Caín (4, 5 ss.), según la traducción más probable (cf. A. Vaccari), afirma que hay que vencer las inclinaciones al mal. Dios venga la muerte de Abel (*Gén.* 4, 10); manda el diluvio para castigar la maldad de los hombres (*Gén.* 6, 5-12), y el fuego sobre Sodoma y Gomorra (Gén. 18, 20-32); pero salva a Noé por ser justo (*Gén.* 7, 1).

Inmutabilidad y eternidad. Háblase de inmutabilidad explícitamente en el Sal. 102 [101], 28. La eternidad es una consecuencia. Si no se puede probar por el término 'ôlam, ya que alguna vez puede tener también otro significado más amplio, dedúcese con certeza del hecho de que, siendo Dios antes de la creación, no puede tener principio (*Gén.* 1, 1; *Job* 38, 4; cf. *Sal.* 93 [92], 2; *Sal.* 102 [101], 26; sus años no tienen término (*Sal.* 102 [101], 28). Si Dios puede ayudar siempre al pueblo es porque su ser (existencia) no tiene ni principio ni fin, ni está circunscrito en el tiempo (*Sal.* 90 [89], 1-4), es el primero y el último de los seres (*Is.* 41, 4; 44, 6; 48, 12, cf. *Ap.* 1, 8; *Eclo.* 42, 21).

La omnipresencia. Nadie puede huir de su presencia (*Am.* 9, 2-4; *Sal.* 139 [138], 9-12; etcétera); nada se le oculta (*Prov.* 15, 3; *Sab.* 1, 7); el cielo y los cielos no pueden comprenderlo (I *Re.* 8, 27) porque Él existe desde antes que existiera el universo (*Gén.* 1, 1); está presente dondequiera que se hallen sus adoradores (*Is.* 43, 2-6). Decir que está en el cielo (*Sal.* 11, 16; 113, 21) sólo es un modo humano de expresar la excelencia de su naturaleza: su divinidad no está restringida por los límites de un lugar, y si se venera de un modo especial en determinados lugares eso se debe a que allí se ha revelado especialmente su poder.

Omnisciencia. Dios conoce los secretos de los corazones (*Sal.* 11 [10], 4-5; 33 [32], 13 ss.; *Jer.* 11, 20), las cosas pasadas, las presentes y las futuras, sean relativas a cada uno de los hombres (*Sal.* 139 [138], 13-16) o a los pueblos, cuyos destinos pronostica (*Jer.* 46-51; *Is.* 41, 22 s.); todo está presente para él (*Job* 28, 24), incluso el še'ôl (*Job* 26, 6).

Sabiduría. La suma sabiduría de Dios (*Is.* 28, 29; 40, 13 s.; *Job* 9, 4) se manifiesta particularmente en la creación y en la conservación del mundo (*Job* 38, 41; *Prov.* 8, 22-31), en el poder que tiene para confundir los designios de los hombres (*Is.* 19, 11-15; 29, 14...), por el hecho de no haberla recibido de nadie (*Is.* 40, 13 s.) y por el de ser inescrutable (*Is.* 40, 28; 55, 8. 9).

Misericordia. Dios manifiesta su misericordiosa benevolencia principalmente en la elección de Israel como pueblo suyo para establecer con él un pacto (*Dt.* 7, 7 s.), prescindiendo de sus méritos; en mantener la alianza y perdonar sus transgresiones (*Ex.* 34, 6. 7; *Núm.* 14, 19; *Jer.* 3, 12 s.). Castiga al pueblo (*Os.* 1, 6), pero se reconcilia con él tan pronto como éste ha dado la debida satisfacción (*Os.* 2, 25); y ni siquiera puede olvidarse de él (*Is.* 49, 14 s.), y el pueblo, a su vez, puede contar siempre con el auxilio divino (*Is.* 64, 8-10; 55, 3; 63, 7; *Jer.* 31, 3; *Sal.* 89 [88]; *Miq.* 7, 20), porque Dios mantiene las promesas. La misericordia divina se extiende incluso a los individuos (*Sal.* 5, 8; 36 [35], 6-11) y a los mismos pecadores (*Sal.* 32 [31], 5; 51 [50]). Es benévolo en tal grado, que tampoco rechaza el obsequio de los otros pueblos (*Jon.* 4, 11) y considera todas las cosas como cosa suya (*Sal.* 145 [144], 9. 16; 36 [35], 6-10; *Sab.* 11, 24; 11, 1. 13; *Eclo.* 18, 13).

Justicia. Es el acto por el que Dios defiende a su pueblo (*Jue.* 5, 11; I *Sam.* 12, 6. 7; *Miq.* 6, 5; *Is.* 41, 10; etc.) y lo protege (I *Re.* 8, 32; *Jer.* 11, 20; cf. *Ex.* 23, 7), no sólo alejando de él el mal, sino también comunicándole el bien (*Dt.* 10, 18; *Os.* 2, 21; *Is.* 33, 5) y castigando justamente a los malos (*Ex.* 9, 27; *Lam.* 1, 18; *Neh.* 9, 32, etc.).

Perfección de Dios. Es sumamente perfecto porque no le falta nada de cuanto puede exigir su naturaleza o su fin. Su grandeza (*Sal.* 145 [144], 6) y su inteligencia (*Sal.* 92 [91], 6; 147 [146], 5) trascienden los límites de todas las cosas, y aun atribuyéndole el poder en grado máximo nunca llegaremos a agotar los límites de su gloria (*Eclo.* 43, 32; cf. 43, 29-36; *Sal.* 139 [138], 17 s.). Su perfección está confirmada por la teofanía descrita en *Job* (38, 42). Dios no necesita nada (*Mac.* 14, 35), ni si-

quiera los sacrificios (*Sal.* 50 [49], 9-13; *Is.* 40, 16); no se beneficia en absoluto con las buenas acciones de los hombres (*Job* 22, 3; 35, 7), ni se le perjudica con las malas obras (*Job* 35, 6). [B. N. W.]

5. *En el Nuevo Testamento.* — Después de su adhesión a la fe de Cristo repite Pablo algunas categorías antiguas de Dios: es único (*Gál.* 3, 20; *Rom.* 3, 30; 1 *Tim.* 2, 5); eterno (*Rom.* 1, 20); Padre de la gloria (*Ef.* 1, 17); invisible (1 *Tim.* 1, 17); «el bienaventurado y único monarca, Rey de reyes y Señor de los señores, el único inmortal, que habita en una luz inaccesible» (*I Tim.* 1, 11; 6, 15-16); «el Dios vivo y verdadero» (1 *Tes.* 1, 9; I *Tim.* 4, 10); «el Dios de la paz» (II *Cor.* 13, 11; *Rom.* 15, 33; 1 *Tes.* 6, 23); «solo sabio» (*Rom.* 16, 27); «Dios de la esperanza» (*Rom.* 15, 13); «que hace todas las cosas conforme al beneplácito de su voluntad» (*Ef.* 1, 11); «que es poderoso para darnos más de lo que pedimos o pensamos» (*Ef.* 3, 20); «el Señor de todo» (*Rom.* 10, 12); «creador de todas las cosas» (II *Cor.* 9, 10; *Rom.* 1, 2; 9, 20; *Col.* 3, 10; *Ef.* 3, 9; I *Tim.* 6, 13-17); «El que vivifica» (II *Cor.* 1, 3; *Rom.* 4, 17); «nuestro Salvador» (I *Tim.* 1, 1; 2, 3; 4 ,10, etc.); «el juez que prueba nuestros corazones» (I *Tes.* 2, 4).

Esas mismas categorías antiguas reaparecen en los otros escritos neotestamentarios: el Dios único (*Sant.* 2, 19); Creador (II *Pe.* 3, 5; *Heb.* 1, 2. 10-12; *Ap.* 10, 6; 4, 11; 14, 7); principio y fin de todas las cosas (*Heb.* 2, 10); *Ap.* 21, 6; 22, 13); el que ha sido, es y será, alfa y omega (*Ap.* 4, 8; 1, 4. 8; 21, 6); majestad que se sienta en las alturas en un trono de gloria (*Heb.* 1, 3; 8, 1; *Ap.* 1, 4; 2, etc.); el Dios omnipotente (*Ap.* 1, 8; 4, 8; I *Jn.* 4, 4, etc.); el Dios fuerte (*Ap.* 18, 8); el Rey (*Ap.* 15, 3); el Señor (*Ap.* 6, 10) a quien hay que temer y adorar (*Ap.* 14, 17; 15, 4); la Majestad temible e invisible (*Ap.* 4, 2-11; I *Jn.* 4, 11-20; 3, 20); «el Dios vivo» (I *Pe.* 1, 23; *Heb.* 3, 12; 9, 14; *Ap.* 4, 9. 10); el juez (*Sant.* 5, 9; I *Pe.* 1, 17; etc.) que promete recompensas (*Sant.* 1, 12), pero que también es inflexiblemente justiciero (II *Pe.* 2, 4-9; *Jue.* 5, 7; *Heb.* 2, 2; 3, 15-18; etc.); «Santo» (I *Pe.* 1, 15; *Ap.* 4, 8; 6, 10; 15, 4; 16, 5).

Pero la Revelación que nos hizo Cristo representa un perfeccionamiento de la teología hebrea. El nuevo misterio trinitario (v. *Trinidad*) salva el monoteísmo, fundamental para los hebreos, pero también determina el cambio de sujeto para ciertas atribuciones, por ejemplo, el poder judicial que Dios comunica a Cristo (*Mt.* 7, 21 ss.; 13, 39. 41. 49; 24, 44; *Jn.* 5, 22. 23. 27; I *Tes.* 3, 13; II *Tes.* 1, 7; etc.); el título de «Salvador», que es aplicado a Dios (*Lc.* 1, 47; I *Tim.* 1, 1; 2, 3; 4, 10; etc.) y a Cristo (*Lc.* 2, 11; *Jn.* 4, 42; *Ef.* 5, 23; II *Pe.* 1, 1-11; 2, 20; etc.); el de «Señor», aplicado a Dios ('adonai = Kurios en los LXX; *Mt.* 1, 20; *Act.* 2, 20. 21; etc.), pero preferentemente a Cristo (*Act.* 10, 36; 4, 29; 7, 56. 60; etc.).

La Paternidad divina, afirmada ya por los hebreos, aparece triunfalmente en la Revelación cristiana, de la que constituye una idea central, no ya como una relación preferentemente colectiva y jurídica, sino como una relación ontológica (v. *Adopción*) fundada en la consustancialidad del Padre y del Hijo y en la paternidad natural y sobrenatural que une a los cristianos con su hermano mayor («Padre»: 111 veces en *Jn.*, 44 en *Mt.*, 17 en *Lc.*, 5 en *Mc.*; «Dios nuestro Padre»: I *Tes.* 1, 3; 3, 11-13; II *Tes.* 1, 1; 2, 16; I *Cor.* 1, 3; etcétera; «Dios y Padre»: II *Tes.* 1. 2; I *Cor.* 8, 6; 15, 24; «Padre»: *Col.* 1, 12; *Ef.* 1, 17; etc.). La Paternidad divina se esclarece con la definición absolutamente nueva que da San Juan de la Divinidad: Dios-Amor (I *Jn.* 4, 8. 16), que nos comunica su amor en el Hijo (I *Jn.* 4, 9; cf. *Rom.* 5, 6-11; 8, 31 ss.) y nos hace hijos suyos muy amados en Él (I *Jn.* 3, 1. 2; cf. *Col.* 3, 12; *Rom.* 1, 7; 11, 28; *Ef.* 1, 6; etc.), eco sublime de las palabras de Cristo cuando habla del amor del Padre al Hijo natural (*Jn.* 17, 26) y a los hijos adoptivos (*Jn.* 17, 23: v. *Redención*). [A. R.]

BIBL. — QUELL-STAUFFER-KUHN, *s. v.*, en *ThWNT*, III, pp. 79-128; F. CEUPPENS, *Theologia biblica. De Deo uno*, 2.ª ed., Roma 1948; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 31-109; A. ROMEO, *Dio nella Bibbia*, en *Dio nella ricerca umana*, Roma 1950, pp. 267-415; J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1951; M. SMITH, *The common Theology of the ancient Near East*, en *JbL*, 71 (1952) 135-47; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancient Testament*, I, *Dieu* (Bibliothèque de Théologie, série III, vol. 2), Tournai 1954; II, *L'Homme*, ibíd. 1956.

Nombres divinos: C. B. ROGGIA, *Alcune osservazioni sul culto di El a Ras Shamra*, en *Aevum*, 15 (1941) 559-75; H. KRAUSE, *Elohim non Deus*, en *VD*, 7 (1949) 278-86; A. VACCARI, *Jahweh e i nomi divini nelle religioni semitiche*, en *Biblica*, 17 (1936) 1-10; R. DE LANGHE, *Un Dieu Jahweh a Ras Shamra?*, en *EthL*, 19 (1942) 91-101; J. OBERMANN, *The Divine Name Jahweh in the Light of the Recent Discoveries*, en *JbL*, 68 (1948) 301-23; A. DUBARLE, *La signification du nom de Jahveh*, en *RScPhTh*, 35 (1951) 3-21; E. DHORME, *Le nom du Dieu d'Israel*, en *RHR*, 141 (1951) 5-18; D. N. WAMBACQ, *L'Epithète divine Iahve Seboàt*, París 1947. ° R. CRIADO, *La investigación del nombre divino en el Antiguo Testamento*, en *EstE* 102 (1952) 26; MARTÍN NIETO, *El nombre de Dios en S. Juan*, en *EstB*, 17, 11 s., en.-mar.

Atributos divinos: P. VAN IMSCHOOT, *La sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament*, en *La Vie spiri-*

tuelle, 75 (1946) 30-44; F. Asensio, *El Hésed y 'Emet Divinos: su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Roma 1949; A. Descamps, *Justice et Justification*, en *DBs*, IV, col. 1498-1510.

DISCÍPULOS DE JESÚS. — v. *Apóstoles*.

DOCUMENTO SADOQUITA. — Es la regla de la comunidad llamada «Nueva alianza» o «secta de Damasco». Fué descubierto en dos manuscritos del siglo XI al XII desp. de J. C. en la Genizah de El Cairo y publicado en 1910 por S. Schechter. El nombre de *Documento Sadoquita* se debe a Sadoc, bajo cuyo patrocinio simbólico se amparan los secuaces de la secta, que se llama *benê Sâdôq*. La cita de *Ez.* 44, 15, no intenta establecer el derecho sacerdotal de los jefes. Esta secta, expulsada de Palestina y establecida en Damasco hacia el 170 a. de J. C., o, según otros, en los tiempos de Alejandro Janneo (103-76 a. de J. C.), ofrece afinidades con la secta que se describe en el Manual de Disciplina descubierto en Khirbet Qumrân, en el que se halló un fragmento del Documento Sadoquita. Una y otra parecen emparentadas con el grupo de los Esenios.

El Documento Sadoquita, cuya fecha muchos fijan hacia el s. I a. de J. C., demuestra un gusto especial por las especulaciones escatológicas, y admite en el canon algunos apócrifos como el libro de los *Jubileos*, el *Testamento de los doce patriarcas* y el libro de *Hegu*, solamente conocido en el Manual de Disciplina. El Documento Sadoquita tiene una parte histórica y otra legislativa. En la parte histórica llevan la primacía tres nombres, Sadoc, el doctor de la justicia y el Mesías. Éste no procederá de Judá sino de Israel y Arón; no será sacerdote sino doctor. En la misma parte siguen exhortaciones: separación de los hijos de la perdición; abstención del lucro que perjudica a las cosas santas o despoja a las viudas y a los huérfanos; distinción entre lo puro y lo impuro; observancia de las verdaderas reglas sobre el sábado, sobre las solemnidades, sobre el día del ayuno; caridad fraterna; corrección mutua; huída de las uniones prohibidas. Ningún pasaje del Documento Sadoquita habla con mucha claridad de la supervivencia ni de la retribución después de la muerte. La parte legislativa oscila entre el código penal y los procedimientos penales. Trata de los objetos perdidos, de los testigos y de los tribunales, de la purificación por medio del agua, del culto, de las relaciones entre los hebreos y los gentiles y de las reglas de observancia del sábado con un rigor que supera al de los fariseos. La secta es una sociedad secreta a la cual nadie es admitido si no es después de un serio examen y un juramento solemne. Los sacerdotes ocupan el primer puesto, pero están confinados en sus funciones del culto. En los consejos tienen cuatro votos entre diez. El administrador general y el de cada grupo son laicos. Los ancianos son eliminados: el que pasa de los cincuenta años no puede formar parte del poder ejecutivo, y después de los sesenta queda excluído de los tribunales. [F. V.]

BIBL. — S. Schechter, *Fragments of a Zadoquite Work*, Cambridge 1910; L. Rost, *Die Damaskusschrift. Kleine texte für Vorlesungen und Übungen*, 1933; M. J. Lagrange, *La secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas*, en *RB*, 21 (1912) 213-40.321-60; S. Zeitlin, *The Zadoqite fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1952.

DOCUMENTOS pontificios. — Los documentos pertenecientes a la Sagrada Escritura, que al principio eran escasos, se fueron multiplicando a causa de los errores de los protestantes y de los modernistas. Aquí vamos a limitarnos a las cuatro grandes encíclicas: *Providentissimus Deus*, de León XIII; *Spiritus Paraclitus*, de Benedicto XV; *Divino afflante Spiritu* y *Humani Generis*, de Pío XII. Para las otras decisiones, v. *Comisión bíblica*.

1. Enc. *Providentissimus Deus*, 18 de noviembre de 1893: *AAS*, 26 (1893 s.) 269-92. Es la Carta Magna de los estudios bíblicos, cuyas líneas fundamentales y programáticas traza: defiende la inerrancia de la Biblia (que la llamada «École large» intentaba limitar al campo religioso únicamente), reclamando el verdadero concepto de inspiración, según los principios de Santo Tomás.

El exegeta debe servirse de todos los instrumentos que utiliza el racionalismo para destruir lo sobrenatural: crítica literaria textual, histórica; principalmente ha de estar familiarizado con la filología y la arqueología, y prestará especial atención al género literario.

La solución de las dificultades propuestas contra la inerrancia no ha de buscarse en divagaciones dogmáticamente erróneas, p. ej., restringiendo la inspiración o la inerrancia a las partes doctrinales, sino en el concepto exacto de *inspiración* (v.), evitando la nociva confusión entre inspiración y revelación, y aplicando íntegramente las reglas de la *hermenéutica* (v.) católica.

2. Enc. *Spiritus Paraclitus*, 15 de septiembre de 1920: *AAS*, 12 (1920) 385-422. Fué escrita para el 15.º centenario de la muerte de San Jerónimo y es como la continuación de la *Providentissimus*, cuyos principios reproduce en

defensa de la autoridad de la Biblia contra racionalistas y modernistas, y contra ciertas teorías erróneas de algunos católicos, basándose en la vida y en los escritos del máximo de los exegetas.

La primera parte presenta los rasgos biográficos del santo, poniendo especialmente de relieve sus trabajos en torno al texto sagrado. La segunda parte expone su pensamiento sobre la verdad de las Escrituras, fundado en la naturaleza de la inspiración, que consiste en la colaboración de un hombre a la obra de Dios como libre instrumento suyo para la producción de un determinado escrito que, por lo mismo, está absolutamente exento de errores. Tal doctrina dista mucho de ser aprobada por quienes, fundándose erróneamente en algunas palabras de San Jerónimo y de la *Providentissimus*, distinguen en la Biblia un elemento primario (religioso) y otro secundario (profano), una verdad absoluta y otra relativa, según la teoría de las «apariencias históricas», de las «*citas* (v.) *implícitas*», etc.; o sostienen en particular que el cuarto evangelio contiene las palabras de Jesús alteradas por la catequesis primitiva, o mezcladas con ella, de modo que ahora sería ya imposible reconocerlas.

San Jerónimo, además, dió ejemplo de estudio constante y de grande amor a la palabra divina, y de las disposiciones necesarias para interpretarla rectamente. Buscaba en ella especialmente el sentido literal, base indispensable del sentido típico y edificante, según el ejemplo de Jesús y de los Apóstoles.

La tercera parte expone los frutos que sacó San Jerónimo del estudio de la Biblia: nutrimiento espiritual, amor a la Iglesia, celo para defender la verdad, difundir la virtud y reprimir el vicio, y sobre todo el amor a Cristo, centro de la Escritura, y a la Santísima Virgen, su madre.

Sus reliquias, presentes en Roma, hablan aún a los cristianos de hoy recordando sus exhortaciones y sus ejemplos.

3. Enc. *Divino afflante Spiritu*, 30 de septiembre de 1943: *AAS*, 35 (1943) 297-326. Fué publicada durante la segunda guerra mundial para conmemorar el 50.º aniversario de la *Providentissimus*, de la que viene a ser un complemento, y traza un programa de estudios bíblicos para nuestro tiempo con importantes precisiones sobre el valor y el uso de los textos originales, sobre el decreto tridentino acerca de la autenticidad de la Vulgata, sobre la actuación del hagiógrafo como instrumento en la inspiración, sobre los géneros literarios que se hallan en la Biblia, siempre con tono de confiado optimismo y con la impronta de una sana modernidad.

La primera parte (histórica) reafirma los puntos salientes de la *Providentissimus* y hace resaltar el intenso cuidado de los últimos Papas por los estudios bíblicos, a los que los intelectuales católicos han dado un notable impulso, respondiendo a las llamadas pontificias.

En la segunda parte (doctrinal) se indica cómo se debe plantear hoy el estudio de la Biblia. Los auxilios para un estudio provechoso se han aumentado y mejorado: impónese el deber de aprovecharse de ellos para poseer el conocimiento de las lenguas bíblicas y determinar el valor exacto de la palabra de Dios con la ayuda de la crítica textual. El decreto sobre la autenticidad de la *Vulgata* (v.) está fuera de litigio en cuanto tenía por objeto las traducciones latinas entonces existentes, cuya autoridad jurídica sancionaba. En la exégesis se busca especialmente el sentido literal, procurando poner de relieve la doctrina teológica, para argüir de esta suerte a los fanáticos del sentido espiritual, que sólo debe afirmarse cuando consta positivamente que Dios lo ha intentado (cf. Carta de la Pontificia Comisión Bíblica al Episcopado italiano, 20 de ag. de 1941: *AAS*, 33 [1941], 465-72). Para asegurarse del pensamiento exacto del hagiógrafo es preciso conocer bien las circunstancias concomitantes de su actividad; estudiar con especial atención los géneros literarios que pudo usar expresándose tal vez de un modo inusitado para nosotros, pero sin ofender en lo más mínimo a la verdad. Muchas dificultades hoy están felizmente resueltas y las que restan han sido confiadas al cuidadoso estudio de los exegetas, aunque respecto de algunas tal vez nunca se llegue a dar una solución adecuada, como ocurre en las otras ciencias. Sus tentativas serán seguidas con maternal comprensión por la Iglesia, que se complace en dejar plena libertad de investigación para favorecer el progreso científico. Pero la finalidad última de la palabra de Dios es el provecho espiritual, por eso los pastores de almas promoverán su divulgación por todos los medios, y durante los años de preparación para el sacerdocio es necesaria una enseñanza bíblica adecuada y cuidadosa.

4. Enc. *Humani generis*, 12 de ag. de 1950: *AAS*, 42 (1950), 561-78. Comienza con las mismas palabras de la encíclica de Benedicto XV sobre la sagrada predicación (15 de jun. de 1917: *AAS*, 9 [1917], 305-17), pero desde su comienzo intenta poner remedio a «ciertas falsas opiniones que amenazan con minar los fundamentos de la doctrina católica», nacidas todas

ellas de ciertas concesiones hechas a los principios de las doctrinas evolucionistas. En el sector de los estudios bíblicos la encíclica excluye la distinción entre sentido humano (a veces falible) y sentido divino (siempre infalible), y reprueba la exégesis simbólica (o espiritual) que no tenga en cuenta como se debe el sentido literal (cf. *Rivista Biblica*, 1 [1953], 71-78). No puede haber oposición entre ciencia y fe, pero es muy diferente la consideración que se tiene con simples *hipótesis* científicas. Así, mientras la *hipótesis evolucionista* sobre el origen del cuerpo humano (v. *Adán*), en el estado actual de las diferentes ciencias puede ser objeto de prudentes investigaciones por parte de los especialistas en la materia, no se ve cómo conciliar con el dogma del pecado original la *hipótesis del poligenismo*. Algunos exegetas para dar una interpretación excesivamente libre a los libros históricos del A. T., han tomado ocasión de la carta de la Pontificia Comisión Bíblica al Cardenal Suhard (16 de enero de 1948: *AAS*, 40 [1948], 45-48), la que, al contrario, intenta poner a salvo la historicidad de los once primeros capítulos del *Génesis*, aun admitiendo en él formas literarias adaptadas a la mentalidad de un pueblo que todavía no había evolucionado mucho.

Más detalles sobre el estudio de la Biblia en los Seminarios y Universidades eclesiásticas se hallan en la Carta Apostólica *Quoniam in re biblica* de San Pío X (27 de marzo de 1906: *AAS*, 39 [1906], 77-80) y en la Constitución Apostólica *Deus scientiarum Dominus* de Pío XI (4 de marzo de 1931: *AAS*, 23 [1931], 241-94.

Los documentos pontificios relativos a la Biblia están coleccionados en el *Enchiridion biblicum* (Roma 1927; 2.ª ed., 1954, con los documentos más recientes). [L. V.]

BIBL. — *Leone XIII e la questione biblica*, en *La Civiltà Cattolica*, 45 (1894), serie XV, vol. IX, pp. 401-15. 652-65; *L'enciclica per il centenario di S. Girolamo*, en *La Civiltà Cattolica*, 71 (1920), vol. IV, pp. 40-44; A. BEA, *Constitutionis Apostolicae «Deus scientiarum Dominus» momentum pro studiis biblicis*, en *Biblica*, 12 (1931), 385-94; ID., *L'enciclica «Divino afflante Spiritu»*, en *La Civiltà Cattolica*, 94 (1943), vol. IV, pp. 212-24; ID., *«Divino afflante Spiritu»...*, en *Biblica*, 24 (1943) 313-22; ID., *L'enciclica «Humani generis» e gli studi biblici*, en *La civiltà Cattolica*, 101 (1950), vol. IV, pp. 417-30; ID., *Die Enzyklika «Humani generis»: ihre Grundgedanken und ihre Bedeutung*, en *Scholastik*, 26 (1951), 36-57 (especialmente 45 s. 51-55).

DOLOR. — En el Antiguo Testamento, el dolor físico y moral, del que estaba libre la creatura, buena en su origen (*Gén.* 1; *Eclo.* 39, 16), es la triste herencia del pecado original (*Gén.* 3, 16 ss.). Juzgado con la luz de la tradicional retribución terrena, el dolor fué considerado principalmente como castigo del pecado personal o colectivo impuesto por Dios eminentemente justo y santo (*Ex.* 20, 5; *Dt.* 5, 9; *Jer.* 32, 19; *Sal.* 63, 13; *Job* 34, 11-16; 35, 8; 37, 14. 15; *Is.* 3, 11, etc.). La historia bíblica, especialmente en ciertos libros (*Ex., Jue., Re., Par.*), está presentada por el ángulo visual de este concepto jurídico del dolor.

Contra este concepto tradicional se elevaron aisladamente ciertas voces de protesta, en nombre de la experiencia cotidiana testigo de la prosperidad del malo y de las calamidades del justo (*Jer.* 12, 1 ss.; *Mal.* 2, 17; 3, 15): especialmente en *Job*, que versa por entero sobre el conflicto entre la solución tradicional relativa al dolor (el padecimiento, consecuencia del pecado), sostenida por los amigos de Job, y la respuesta tajante y firme de la conciencia, que está segura de no haber pecado.

El conflicto no queda resuelto, sino que se remite a la misteriosa sabiduría de Dios. Pónese de relieve que la fortuna del impío sólo es aparente (*Sal.* 37; 112, 10; *Prov.* 10, 25. 27. 30; 12, 7), y su muerte es prematura e imprevista (*Sal.* 55, 24; *Ecl.* 7, 17).

En cuanto al justo pónese de manifiesto su esperanza en la recompensa después de la muerte (II *Mac.* 7, 9-14; *Sab.* 3, 1-9; 4, 7-5, 23).

Además de esta función fundamental relativa a la retribución, atribúyense al dolor otras funciones; la función purificadora (*Prov.* 3, 12; *Eclo.* 2, 4. 5; *Jdt.* 8, 27; *Ez.*: la cautividad de Babilonia; *Job* 36-37: discurso de Eliu; II *Mac.* 6, 12-16), y función *experimental* (prueba de fidelidad) por intervención de espíritus malignos (Satanás: en el prólogo de Job) o de hombres perversos (persecuciones) o por las circunstancias de la misma vida humana (*Job* 14, 1; *Ecl.* 2, 23; *Prov.* 14, 13). Descríbese también una función *expiatoria soteriológica* que permite la realización de los divinos designios sobre la salvación (padecimientos de la cautividad que dan a conocer a los paganos el poder, la justicia y el amor de Yavé: *Ez.* 12, 16; 17, 24; 21, 10; 36, etc.; padecimientos de los profetas: *Is.* 26; *Jer.* 16, 1-4; *Ez.* 4; el padecimiento en los Salmos de liberación: 35; 41; 59 y en otros salmos: 22; 69; 40), y la expiación vicaria realizada por el siervo de Yavé (*Is.* 53, 6. 12; cf. *Zac.* 12, 10).

No está ausente del Nuevo Testamento la función fundamental del dolor como castigo del pecado (*Jn.* 5, 14; 9, 2; I *Cor.* 11, 3). Pero llevan la primacía las otras funciones afirmadas ya tímidamente en el Antiguo Testamento: la función *purificadora experimental*, para obte-

ner la cual el dolor es una necesidad para el cristiano (*Jn.* 15, 20; II *Tim.* 3, 12; *Mt.* 24, 9; *Lc.* 21, 12; 22 ,31); y la *soteriológica* que asocia a la *Cruz* (v.) redentora de Cristo (II *Cor.* 1, 5. 7; *Flp.* 3, 10; I *Pe.* 4, 13; *Col.* 2, 24-27; I *Cor.* 12, 26, etc.).

Pero el problema del dolor se resuelve definitivamente, como se ve ya en los últimos libros del Antiguo Testamento, sobre un plano escatológico: el padecimiento soportado en unión con Cristo que se eleva a categoría de vida eterna (*Act.* 14, 22; *Rom.* 8, 17-18; II *Cor.* 4, 17; *Sant.* 1, 12). [A. R.]

BIBL. — J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich 1946; C. DEL GRANDE, *Giobbe*, Nápoles 1947; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. ital., pp. 295-306. (con bibliogr.); M. CARREZ, *Souffrance et gloire dans les épîtres pauliniennes* (Col. 1, 24-27), en *RHPhR.* 31 (1951), 343-53.

DONES del Espíritu Santo. — Háblase de ellos en *Is.* 11, 2. En el v. 1: «Brotará una vara del tronco de Jesé — retoñará de sus raíces un vástago», afírmase la procedencia davídica del Mesías, en cumplimiento de la profecía que se hizo a David (II *Sam.* 7, 14). En el v. 2 se exponen las características de que estará lleno el Mesías. Para hacer de él el rey ideal, de paz y de justicia: «reposará sobre él el espíritu de Yavé»; en él morará permanentemente esa fuerza divina que dirige e impulsa a obrar cosas admirables; y este influjo se posesiona del espíritu del hombre, haciéndole partícipe en cierto modo de la luz y de la fuerza misma de Dios, de suerte que piensa y obra como piensa y obra Dios.

Comunicándole dones intelectuales y síquicos sobrehumanos, y cualidades morales extraordinarias, como gracia de estado, se le dispone a cumplir admirablemente su misión (cf. *Is.* 42, 6; 49, 6; 52, 1). He aquí la especificación que da Isaías de estos dones: «Espíritu de sabiduría y de inteligencia — espíritu de consejo y de fortaleza — espíritu de ciencia y de temor de Dios». Son tres binomios. El primero está relacionado con la vida intelectiva. La *sabiduría* consiste en el conocimiento de las cosas según el criterio divino y su conexión con nuestro último fin. Es sabio el que conoce las cosas, no sólo en cuanto a lo que son en sí mismas, sino en cuanto se refieren a Dios, autor y juez.

La *inteligencia* es la facultad de juzgar rectamente, por donde el justo discierne el bien del mal, lo útil de lo inútil.

El segundo binomio se refiere a la vida práctica o a la acción. El *consejo*, fruto de los dones precedentes, es el don de elegir los medios adecuados para alcanzar el fin y para vencer las diferentes dificultades que a ello se opongan. La *fortaleza* es el don sobrenatural o hábito en virtud del cual el alma pone en práctica los propósitos con valor, perseverancia y alegría, y utiliza los medios elegidos mediante el don precedente.

El tercer binomio atañe directamente a nuestras relaciones para con Dios. La *ciencia* es el verdadero conocimiento de Dios para saber conformar la propia vida con las exigencias de su justicia y santidad (cf. *Os.* 4, 1; 6, 6 ss.). El *temor* de Dios es la reverencia, el servicio, el amor a Dios (*Sal.* 110 [109], 10; *Prov.* 1, 7, etcétera).

Es una expresión que comprende la piedad y la virtud de religión, es decir, el sentimiento íntimo y los actos del culto externo. La piedad dispone a venerar afectuosamente a Dios como a Padre nuestro; el temor a todo lo que suponga el mal por la reverencia que es debida al Señor.

La teología escolástica ha consagrado el número de siete dones añadiendo a los seis contenidos en *Is.* 11, 2 el de piedad que, según lo dicho, está ya contenido en el sexto.

El origen de la añadidura está bien definido. El hebreo sigue en el v. 3: «y pronunciará sus decretos según el temor de Dios», hablando así nuevamente del «temor de Dios» que constituirá todo el programa del Mesías (cf. *Jn.* 18, 36 s.). El traductor griego (versión de los Setenta, seguida por los Padres Griegos) para evitar una repetición tradujo el mismo término en el v. 2 por εὐσέβεια, «piedad», e inmediatamente después en el v. 3 con más propiedad tradujo φόβος θεοῦ. Lo mismo que en *Prov.* 1, 7, San Jerónimo no quiso apartarse de la antigua traducción griega en la Vulgata (seguida por los Latinos), aun cuando le constaba que en el hebreo sólo se trataba de seis dones. Pero en cambio, el comienzo del v. 3 va unido a los fragmentos siguientes, y así la enumeración de los dones se termina en el v. 2. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, *Tanti di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 196-203.

DRACMA. — v. *Dinero*.

DRAGÓN. — Con este término griego (δράκων de δέρκομαι, «mirada fija») tradujeron los Setenta, con propiedad, doce veces el hebreo *tannîm*, cinco veces liwejāthān, dos veces nāhās, «serpiente»; y lo emplean otras ocho veces en su forma original (*Est.* 1, 1; 10, 3c [Vulg. 11, 6; 10, 7]; *Sab.* 16, 10; *Eclo.* 25, 15; *Dan.* 14, 22-27).

El Dragón es un monstruo marino o cetáceo

(*Gén.* 1, 21; *Sal.* 148, 7; *Job* 7, 12; *Is.* 27, 1) o una horrorosa serpiente (*Ex.* 7, 9-12; *Dt.* 32, 33; *Sal.* 71, 13), el cual unido alguna vez con *rahab*, «crueldad» (*Is.* 51, 9; *Job.* 26, 12 ss.), otro monstruo marino, es imagen de los poderes del mal o también de un especial enemigo político (Egipto: *Is.* 27, 1; *Ez.* 29, 3; 32, 2), o de fuerzas enemigas en general, adversas a los hombres e incontenibles (*Is.* 51, 9; *Jer.* 51, 34; *Job* 7, 12; *Sal.* 74, 13; 91, 13). Siendo criatura de Yavé (*Gén.* 1, 21; *Sal.* 104, 26) nunca aparece como enemigo directo de Dios, todo lo contrario de lo que ocurre con el dragón del *Ap.* 12, 20.

Ninguna afinidad tiene con los dragones del mito en Oriente, que o son personificaciones de fuerzas elementales de la naturaleza escondidas en el agua y que amenazan al hombre, como los *tnn* y *ltn* del Ras Shamra, o personificaciones del caos primitivo, comunes en las concepciones dualistas del universo, contra las cuales deben combatir los Dioses creadores (En-lil y Marduk de Babilonia, Horus de Egipto, Tešub jeteo). El dragón bíblico no toma parte en un drama de creación ni representa al caos. No es una realidad cosmogónica sino una pura metáfora.

En el *Ap.* el dragón representa a Satanás, enemigo capital del Cordero. En 12, 9 se le identifica con la «antigua serpiente» (cf. *Gén.* 3, 1-15). Como símbolo principal después del símbolo del Cordero, aparece en el punto culminante del libro: color de fuego, con siete cabezas (opuestas a los siete espíritus de Dios: *Ap.* 1, 4; 3, 1; 4, 5, 6) y diez cuernos (cf. *Dan.* 7, 7); es vencido en el cielo por el ejército Angélico; se enfrenta en la tierra con la Mujer (la Iglesia); pero ésta acaba por quedar victoriosa, y el dragón es derrotado (*Ap.* 13; 2, 2). [A. R.]

BIBL. — A. ROMEO, en *Enc. Catt. Ital.*, IV. col. 1921-25 (con amplia bibliografía).

E

EBIONITAS (= pobres). — Son judiocristianos que se hicieron herejes después del año 70 desp. de J. C., y son conocidos también con los nombres de *Nazareos* u *Observantes* y *Sinmaquianos*. Empezaron por ser miembros de la primitiva comunidad cristiana que se formó en torno a Santiago el Menor, obispo de Jerusalén. En el momento del asedio de Jerusalén (70 desp. de J. C.) se dispersaron por la Transjordania; se reorganizaron luego en el s. II para luchar contra los gnósticos y marcionitas, acabando por fusionarse con los gnósticos elcasaítas, y ser completamente desechados hacia el 350 desp. de J. C. por los judíos y por los cristianos a quienes habían soñado unir a sí. Sólo sobrevivieron algunos elementos doctrinales por haberlos absorbido el Islam, que representa una combinación ebionita de Moisés y de Jesucristo.

Las fuentes para el estudio de los ebionitas, aparte las alusiones de los Padres y principalmente de San Epifanio, son esencialmente: el *Evangelio de los Ebionitas*, llamado también *Evangelio de los Hebreos* o de los *Doce Apóstoles*, que es una traducción griega amañada con añadiduras ebionitas del *Evangelio de los Nazareos*, targum arameo de *Mt.* griego en uso en la iglesia judiocristiana primitiva; la traducción griega del Antiguo Testamento por *Sinmaco*; y en fin, la *Predicación de Pedro*, que es una obra a todas luces ebionita y antignóstica, compuesta hacia el 160-190 desp. de J. C. con utilización de obras anteriores, pero notablemente retocada por los autores de las *Seudoclementinas* (s. III), *Recognitiones* y *Homilías* (s. IV).

La doctrina cristológica de los ebionitas es adopcionista: Cristo, nacido de María y de José, no es Hijo de Dios: hízose Hijo adoptivo de Dios y fué dotado de virtud divina en el momento del Bautismo. Cristo es el *Nuevo Moisés* que en su primera venida se ha mostrado humilde, pero vendrá gloriosamente a instaurar el reino milenario; es el *Nuevo Adán*, poseído del Espíritu de Dios y exento de pecado, como el primero, de quien los ebionitas niegan que pecara en el Edén. Es característica la postura adoptada por los ebionitas respecto de la Ley hebrea.

1.° Como base para las enseñanzas de Cristo, llegadas a los ebionitas en forma de doctrina secreta, empiezan por invalidar o suprimir como añadiduras o falsificaciones el culto sacrificial que debe ser sustituido por el bautismo de agua; los profetas hebreos, a excepción de los siete que unen a Cristo con Adán; las perícopes antropomórficas e inmorales.

2.° Afírmase que la Ley así purificada debe ser observada escrupulosamente, y con particular rigorismo la abstinencia de carne llevada hasta el vegetarianismo; la práctica de la pobreza, de la pureza y de las abluciones legales. [A. R.]

BIBL. — J. B. Colon, *Judeo Chrétiens*, en *DBs*, IV, col. 1298-1315; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga, 1949; Cf. *RB*, 57 (1950), 604-609.

ECCE Homo. — Palabras que pronunció Pilato (*Jn.* 19, 5) al presentar a Cristo después de la flagelación, para suscitar la compasión mediante un compromiso cruel y poder así librar al acusado. Con ellas se denomina desde el siglo XVI la parte central de un arco de tres cuerpos que actualmente monta sobre la *Vía Dolorosa*. El cuerpo septentrional está incluído en la basílica del *Ecce Homo*, construída en 1878, y el meridional se ha perdido, y sus materiales han sido utilizados para construcciones privadas.

Este arco fué considerado como puerta de entrada al Pretorio, desde donde Pilato presentó ante el pueblo a Cristo flagelado, mas los arqueólogos excluyen tal funcionalidad al adjudicarlo al s. II o al III desp. de J. C. e identificarlo con la puerta oriental de Elia Capitolina.

Si se acepta la localización del Pretorio de Pilato en la fortaleza Antonia, situada al norte del Templo, y de la cual se han hallado vesti-

gios en la puerta de doble arco y en el amplio patio empedrado o *litostrotos* (cf. *Jn.* 19, 13), que se extendía por los fundamentos y proximidades del arco romano del *Ecce Homo*, este arco tiene el gran mérito de haber conservado a lo largo de los siglos con absoluta precisión el recuerdo del emplazamiento del proceso de Cristo (H. Vincent).

Pero ese mérito lo niegan los muchos (P. Benoit) que localizan el Pretorio de Pilato en el Palacio de Herodes, situado al noroeste de Jerusalén. [A. R.]

BIBL. — L. H. VINCENT, en *RB*, 42 (1933) 83-113; 43 (1937) 563-70; 59 (1952) 513-30; P. BENOIT, en *RB*, 59 (1952) 531-50.

ECLESIASTÉS. — Cuarto de los libros didácticos del Antiguo Testamento, entre los *Proverbios* y el *Cantar de los Cantares*. En la Biblia hebrea forma parte de los kethûbhîm, «escritos», y es uno de los cinco meghillôt, «rollos-volúmenes» (v. *Canon*), que se leía íntegramente en la fiesta de los *Tabernáculos* (v.). Eclesiastés es la traducción griega del término hebraico goeleth (part. fem. — forma usada para los nombres de oficios o dignidades —, denominativo de qâhâl, «asamblea»). Significa «hombre de asamblea», y por tanto, Eclesiastés es lo mismo que el orador o el predicador por excelencia (J. Joüon, en *Biblica*, 2 [1920], 57 s.). El apelativo del autor (*Ecl.* 1, 1 s. 12, etc.) pasó al libro. «Este libro de doce capítulos, obra maestra filosófica de sátira, de ironía, de buen gusto y, por más que parezca o pueda decirse lo contrario, también en cuanto a religión y verdadera piedad» (Buzy), «es un conjunto de reflexiones en prosa entremezcladas en grupos de sentencias en versos», con un prólogo (1, 1-11) y un epílogo (12, 9-14).

He aquí su esquema (A. Vaccari):

1.ª Exposición: todo cuanto hay en la tierra es vanidad (1, 12-2, 26).

2.ª Exposición: vanidad de los esfuerzos del hombre por modificar la ineludible variedad de los acontecimientos (c. 3); grupo de sentencias sobre varias anomalías (4, 1-5, 8).

3.ª Exposición: vanidad de las riquezas (5, 9-6, 11); grupo de sentencias (7, 1-12) sobre los valores de la vida, paciencia y calma, ventajas de la sabiduría.

4.ª Exposición: impotencia de la virtud para asegurar la felicidad (7, 13-9, 10).

5.ª Exposición: vanidad de los esfuerzos por asegurar el buen éxito (9, 11-16; 10, 5-9); grupo de sentencias (9, 17-10, 4-9; 10, 10-11, 6).

6.ª Exposición: felicidad de la juventud, contrapuesta a los achaques de la vejez (11, 7-12, 7).

Siempre se le ha considerado, en mayor o menor escala, como manual del pesimismo: todo es inútil aquí en la tierra: trabajo, estudio, la misma sabiduría; es imposible ser feliz.

En realidad el Eclesiastés es un tratado de moral práctica en el que se dicta dónde es vano buscar la felicidad y dónde puede hallarse realmente.

Qôheleth es un perspicaz observador: la experiencia le ha enseñado que el trabajo del hombre está en afanarse por llegar a metas inaccesibles, y el principal obstáculo que le impide la felicidad es su dinamismo febril. En consecuencia él condena el esfuerzo, el exceso, aun cuando se trata de conseguir la sabiduría (*Ecl.* 2, 11, 15; cf. *De imit. Christi*, I, 1-2); de igual modo se expresa relativamente al placer y a las riquezas (*Ecl.* 4, 8; 5 ,11); al trabajo (2, 25; 3, 9); al deseo de cambiar el curso de la Providencia o de los acontecimientos o de la sociedad, o de sobreponerse a las adversidades de los hombres; y lo mismo en cuanto a las preocupaciones varias que envenenan la vida terrestre, de suyo breve (7, 6 s.; 8, 16).

Hace resaltar la inutilidad de todo eso y el vacío que deja en el alma, para poner más en evidencia e inculcar más eficazmente el camino maestro del justo medio, único que conduce a la felicidad. El Eclesiastés enseña que la vida es buena, y que para ser feliz basta saber vivir, disfrutando con moderación y equilibrio de los bienes que Dios nos dispensa: en el trabajo, en la familia, en la sociedad.

Esta felicidad, a todos accesible, es un don de Dios (*Ecl.* 2, 24 s.; 3, 12 s.; 5, 17 ss.; 11, 7-10). «Qoheleth no es, pues, un pesimista, ya que cree en la felicidad y nos enseña los medios de alcanzarla (11, 1-6 ss.); no es un ateo, pues cree en Dios y en la Providencia (1, 4-11. 13; 3, 1-8. 11. 14. 17; 6, 2-10; etc.); no es un materialista, puesto que cree en la ultratumba y en la inmortalidad (3, 11; 8, 12; 9, 10; 12, 13); no es un determinista, puesto que de nosotros depende nuestra felicidad, como tantas otras cosas (4, 13; 7, 8); no es un egoísta, pues tiene el sentido de la justicia (2, 26; 3, 16; 8, 5 ss.); no es un escéptico, pues que alaba a la sabiduría (3, 10 ss.; 9, 16 ss.) y tiene una doctrina segura acerca de Dios y de la vida (3, 10-17; etcétera). Esta moral del justo medio no es mediana, vulgar, pueblerina; en efecto la eleva, la transforma e incorpora a ella en una moral sobrenatural el pensamiento constante de Dios que la domina y la compenetra (3, 10-15; 5, 17 ss.; 7, 13 s. 18; 9, 7 etc.). No está menos impregnada de piedad que de buen gusto» (Buzy, p. 200).

Teniendo en cuenta el contexto citado y los contrastes empleados por el autor, queda explicado *(Ecl.* 3, 18-21) que parece negar la inmortalidad del alma y lo de ultratumba. «El Eclesiastés, que acerca del še-ôl manifiesta el mismo concepto que los otros Libros sagrados del Antiguo Testamento (cf. 9, 5-10 y los pasajes antes citados), admite necesariamente que hay algo que sobrevive a la persona humana *(nefeš)* que fenece, al cuerpo que se disgrega. Esta persona y este cuerpo son aquí presentados realista y sarcásticamente en su fragilidad y según su destino moral en una de las frecuentes antítesis.

El hombre nace del mismo modo que los otros animales, y como ellos exhala también el último aliento (rûaḥ). Al lado de ellos parece uno de tantos animales. De ahí la conclusión (3, 22) con que invita a gozar de la vida, que es un don de Dios, sin fijar la mirada en lo de ultratumba. El pensamiento de Dios como dador de la vida es fuente de felicidad: la mirada en las tinieblas del še'ol, fuente de inútil y peligrosa turbación» *(Enc. catt. It.)*. Por razón del género literario, el Eclesiastés se asemeja «a ese género de filosofía desmenuzada conocido con el título de *Pensamientos* incluso entre los filósofos profanos, antiguos y modernos» (Vaccari).

La exposición se completa de vez en cuando con las máximas características (mešālîm) que se encuentran también en los *Proverbios* y en el *Eclesiástico*.

No cabe dudar de la inspiración y de la canonicidad del Eclesiastés. La negación de Teodoro de Mopsuestia (PG 66, 697) fué condenada por el Concilio de Constantinopla (L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mops.*, Roma 1913, p. 159 ss.). Su autor es un docto escritor judío *(Ecl.* 4, 17; 8, 10), que escribió entre el 332 y la persecución de Antíoco Epífanes (175-64 a. de J. C.), probablemente hacia el 200 a. de J. C., antes que el *Eclesiástico* (contra N. Peters, en BZ, 1 [1913], 47-54. 129-50), como lo exigen los aramaísmos, la decadencia de la sintaxis, «vocablos o construcciones de una época bastante avanzada que forman como la transición entre el hebreo clásico y el del Talmud» (Vaccari).

El autor se llama hijo de David y Rey de Jerusalén *(Ecl.* 1, 1 s. 12. 16; etc., por lo que hasta el s. XIX judíos y cristianos lo identificaron con Salomón — entre los cuales, los más recientes son Fillión y E. Philippe, en DB. II, col. 1539-41). Pero eso no pasa de ser uno de tantos casos de seudoepigrafía, cosa corriente en este género literario con el fin de dar mayor importancia al escrito. Y tal vez sería mejor decir que se trata de «un simple expediente de metáfora o de comunicación retórica». En cuanto al «título de rey puede ser un título académico lo mismo que el nombre Qoheleth» (Vaccari).

La deploración de la tiranía regia y de las opresiones de los súbditos, frecuentes en el Eclesiastés (3, 16; 4, 1; 5, 7; 10, 5 ss.; etc.), así como otras alusiones históricas (12, 13), no son aplicables a la persona, al reino ni al tiempo de Salomón.

La tendencia a seccionar, propia de la crítica literaria, sin tener cuenta de su género particular, ha tratado de despedazar también este típico librito en varias partes, multiplicando los autores. A C. Sigfried (1898), han seguido A. H. Mc Neile (1904), G. A. Barton (1908), E. Podechard (1912) y D. Buzy (p. 193-7). A Qōheleth se le atribuye la mayor parte de los 12 capítulos con la tesis fundamental. Fuera de esto, aparecen por fracciones de breves sentencias «el epilogu ista», un «piadoso» o «ḥâsîd» y un «sabio». A este último le atribuyen algunos grupos principales de sentencias: 4, 9-12; 4, 17-5, 8; 7, 1-12. 19-22...

Semejante multiplicidad de autores no desvirtúa el carácter divino del libro, siempre que se les considere como inspirados. Pero los argumentos están muy lejos de ser probables. Es innegable que el estilo de las diferentes partes es idéntico. El uso de la tercera persona en algunos fragmentos atribuídos al epilogu ista podría confirmar la seudoepigrafía o revelar el expediente retórico. La falta de conexión lógica entre las diferentes perícopes, las imperfecciones y diversas antinomias aparentes se explican satisfactoriamente por el género especial de composición del Eclesiastés, por el desarrollo del tema central mediante fuertes antítesis que preceden a la tesis y la ponen de relieve. En esto están casi unánimes los católicos (A. Condomin, A. Vaccari, A. Miller, A. Allgeier, etc.) y muchísimos acatólicos (E. Sellin, D. Eissfeldt, K. Galling, etc.» *(Enc. Catt. It.)*.

El texto hebreo está bien conservado. «La versión griega de los Setenta es literal, e incluso servil, según el estilo del traductor Aquila, a quien erróneamente le atribuyeron algunos (cf. E. Klostermann, *De libri Koheleth versione Alexandrina*. Kiel 1892). San Jerónimo, en su comentario al Eclesiastés (PL 23) corrigió, conformándola con el hebreo, la antigua versión latina derivada de la precedente. En el 397 tradujo el Eclesiastés directamente del hebreo en un solo día, y ésta es la versión que tenemos en la Vulgata» (A. Vaccari). [F. S.]

BIBL. — Véase F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*, V, col. 37-40; A. VACCARI, *I libri poetici della Bibbia*, Roma 1925, pp. 269-82; D. BUZY, en *Ste. Bible* (ed. Pirot, 6), Paris 1946, pp. 191-280.

ECLESIÁSTICO. — Es el más extenso y el más rico en enseñanzas entre los libros didácticos o *sapienciales* (v.) del Antiguo Testamento, casi equivalente a un tratado de moral para todos los estados y todas las circunstancias de la vida (San Agustín, PL 34, 948; San Jerónimo, PL 25, 545).

En la Iglesia latina tuvo ya el título de Eclesiástico desde los primeros tiempos (San Cipriano, PL 4, 696. 729), por haber sido el más empleado en la liturgia, después de los Salmos, y en la preparación de los catecúmenos, como catecismo oficial de ellos (Rufino, PL 21, 374). Los manuscritos griegos le dan el título de *Sabiduría de Sirac* o *Jesús* hijo de Sirac, del nombre del autor. Y los modernos gustan de citarlo por el simple patronímico (Sirácides). En el texto original (cf. San Jerónimo, PL 28, 1242; y citas rabínicas) el título era: *Proverbios* (mešālîm) del hijo de Sirac (cf. texto hebreo 50, 27).

El Eclesiástico toma de la sabiduría el argumento y la división. Distínguense en él diez partes, todas las cuales comienzan por un elogio de la sabiduría o por un himno a Dios en cuanto que es autor de toda sabiduría. Al fin vienen dos breves apéndices.

I. Elogio de la sabiduría. Deberes para con Dios, para con los padres, para con el prójimo: humildad y mansedumbre, compasión para con los desgraciados (cc. 1-4, 10).

II. Elogio de la sabiduría. Sinceridad y franqueza, contra la presunción, amistades (4, 11-6, 17).

III. Invitación a la práctica de la sabiduría. Contra la ambición. Contacto con varias clases de personas. Deberes de los gobernantes; de los ricos. No fiarse de las riquezas sino de Dios. Personas de quienes hay que guardarse. Contra la avaricia (6, 18-14, 19).

IV. Frutos de la sabiduría. El pecado viene del libre albedrío, no de Dios; y nunca queda sin castigo (14, 20-16, 23).

V. Himno a Dios en cuanto creador. Generosidad y previsión. Frenar las pasiones y hacer buen uso de la lengua: continencia del alma, disciplina de la boca (16, 24-23, 27).

VI. Himno de la sabiduría. Tres cosas amables y tres odiosas, tres temibles y dos peligrosas. Sobre las mujeres buenas y malas. Empréstitos, dones y fianzas. Educación de los hijos; salud y vicios que la minan; templanza; conversación y mesa. Temor de Dios; providencia divina (24, 1-33, 17).

VII. Invitación a escuchar. Modo de tratar a los siervos. Supersticiones: buena y mala religión. Oración por el triunfo de la religión de Israel (33, 18-36, 22).

VIII. Elección de lo mejor: mujer, amigo, consejero. Cuidado de la salud: modo de portarse en las enfermedades y respeto de los muertos. La confesión más noble: el estudio de la sabiduría (36, 23-39, 11).

IX. Himno a Dios en cuanto creador, que todo lo dispone óptimamente para bien de los justos, para castigo de los malos. Desdicha de la vida humana, sobre todo para los impíos. La vergüenza: una buena y otra mala. Las maravillas de la creación: otro himno (39, 12-43, 37).

X. Himno de alabanza a los patriarcas, que vivieron según la sabiduría que Dios les comunicó, desde Adán hasta Simón, hijo de Onías, sumo sacerdote en el tiempo del autor (44-50).

1.° Apéndice (51, 1-12): Himno de acción de gracias a Dios por haber obtenido la liberación de muchos y graves males.

2.° Apéndice (51, 13-30): Canto alfabético en que el autor describe los cuidados puestos por él en el estudio de la Sabiduría, e invita a imitarlo» (A. Vaccari).

Entre los dos apéndices el manuscrito hebreo B intercala un salmo semejante al 136 [135]. Como antiguo que es, no es creación del mismo autor, sino que ha sido tomado del uso litúrgico.

El Eclesiástico fué traducido al griego por el nieto del autor, que antepuso un prólogo «importante, no sólo porque nos facilita las fechas de la composición y de la traducción del Eclesiástico, sino además porque nos muestra cómo en el s. II a. de J. C. ya se distinguían entre los hebreos en los libros sagrados del Antiguo Testamento los tres órdenes que luego llegaron a ser tradicionales: ley (Pentateuco), profetas y escritos; y cómo todos esos órdenes habían sido traducidos, al menos en parte considerable, al griego» (A. Vaccari).

Al fin de la 10.ª parte (50-29), el autor nos da su nombre: Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sirac («Simeón» en el hebreo, ibid., es una glosa).

Jesús era natural de Jerusalén (como lo precisa el nieto: 50, 27 griego); allí vivió largo tiempo y allí redactó el libro hacia el final de su vida. Era piadoso (cf. 50, 5 ss.; 51, 4), de una fe profunda, constante en el estudio de los libros sagrados desde su infancia (prólogo: 38, 24), diligente en la adquisición de la sabiduría (51, 13-30). Adquirió grande experiencia de los

hombres y de las cosas (34, 11; 51, 13) en sus largos viajes. En medio de la maldad humana, Dios le libró de los peligros (51, 2-12).

Su ardiente celo por la religión le impulsó a comunicar su doctrina a los otros (24, 30. 40). Abre una escuela en Jerusalén, donde congrega (51 23. 29) la juventud aristocrática, a la que enseña el culto de Dios, las tradiciones, la Ley, los caminos de la Sabiduría. Todo esto muestra en Jesús «el perfecto dominio del hebreo, el profundo dominio de la literatura sagrada, la amplitud de miras, el sentido realista de la vida, el tono autoritario de su enseñanza, y sobre todo la multiplicidad de las materias tratadas con la luz de la revelación y de la experiencia, con el fin de dar a los jóvenes la educación civil y moral necesaria para bien vivir y agradar a Dios» (C. Spicq).

Hay dos datos que nos permiten precisar el tiempo en que vivió el autor.

a) En el capítulo 50 retrata al sumo sacerdote Simeón, hijo de Onías, «con tales colores, que muestra a las claras haberle visto con sus propios ojos y haberlo admirado en el ejercicio de las funciones sagradas. De los dos pontífices que llevaron ese nombre, el primero falleció hacia el 300 a. de J .C., el segundo un siglo más tarde (218-198 a. de J. C.)» (A. Vaccari). Los vv. 50, 1-5 son aplicables casi exclusivamente al pontificado del segundo.

b) Efectivamente: el nieto dice en el prólogo que *fué* a Egipto el año 38 del reino de Tolomeo Evérgetes, o sea Tolomeo II (170-116), y por consiguiente comenzó la traducción poco después del 132 a. de J. C.

Vivió, pues, el abuelo a la distancia de dos generaciones, y probablemente hacia el 180 fué cuando Jesús (Sirácides) terminó su libro.

Escribió en lengua hebrea, y fué haciéndolo poco a poco, según las circunstancias. Fué su intento preservar a sus correligionarios, especialmente a los de la Diáspora, del influjo del helenismo, manteniéndose fieles a la alianza del Sinaí, ya que ellos forman el nuevo Israel, heredero de la teocracia mosaica (50, 13 s., griego) cuyo cometido es el iluminar a las gentes, que también pueden participar de la Sabiduría (= la verdadera religión, sagrado depósito de Israel), si se adhieren al yavelsmo (cf. 17, 1-17; 24; 36, 1-17; etc.).

El hijo de Sirac medita y reproduce toda la revelación precedente exponiéndola en su género literario, juntamente con los dictámenes de la razón. «Yavé, que gobierna con sabiduría al universo (39, 12-40, 17), escudriña las conciencias (42, 18 s.), discierne a sus adoradores (16, 16-23), los ayuda para que permanezcan fieles (2, 17 s.; 22, 27-33; etc.).

»El temor de Dios atrae las bendiciones celestiales (23, 1; 40, 26). No hay que dejarse influenciar por el prestigio de los malos (4, 17 s.; 7, 14 s.), para buscar su amistad (9, 16). Dios perdona a los extraviados que hacen penitencia (17, 24 ss.; 18, 23), pero castigará a los malos y recibirá gloria en defender a su pueblo (35, 19-36, 17)» (C. Spicq).

La exposición doctrinal llega a su cumbre en el c. 24. En él se presenta a la sabiduría como una realidad que ha estado siempre con Dios, creador y supremo legislador, y que Dios ha comunicado a Israel: una realidad concreta que habla, cual si fuese una persona, y a la que nunca se ha atribuido una existencia personal, efectivamente distinta e independiente de Dios.

Trátase de una providencia práctica de un atributo divino (*Prov.* 8; *Sab.* 7). Después de la venida de Cristo, Verbo eterno (*Jn.* 1, 1-14; cf. *Col.* 1, 15 ss.), era fácil reconocerlo en la descripción de la Sabiduría eterna, en sentido pleno (plenior). Y brotó espontáneamente la aplicación, en sentido espiritual alegórico, a la Sma. Virgen, «asiento de la sabiduría», de todo cuanto se dice de la sabiduría, que es comunicada a todos los hombres.

«El texto original que vió San Jerónimo (PL 28, 1242) y que no raras veces citan escritores de la edad media, estaba perdido desde hacía unos cuantos siglos, hasta que entre el 1896 y el 1900 se hallaron cerca de dos terceras partes de él en lo secreto (genizah) de una antigua sinagoga de El Cairo. En 1930 hallóse un nuevo folio con los cc. 32, 16-33, 32; 34, 1 entre los manuscritos de la colección E. Adler, en Nueva York, en la biblioteca del seminario teológico judío.

»Con esto hemos podido tener nuevamente las tres quintas partes del texto hebreo: 40 cc. entre 51, 1.090 versos entre 1.616 de la versión griega. La edición completa de las partes halladas se ha llevado a efecto bajo la dirección de M. S. Segal, *Liber Sapientiae filii Sirac*, Jerusalén 1933.

»El texto hebreo que contienen tales manuscritos es bastante menos satisfactorio que el de los otros libros sagrados. Copistas y editores se permitieron con el Eclesiástico mayor libertad o negligencia que con las Escrituras del canon hebreo. Por eso también tienen en este caso más valor que de ordinario las dos versiones independientes, la griega y la siríaca, especialmente la primera». (A. Vaccari).

Esta (códice Vaticano B) en general traslada felizmente el hebreo, de un texto de forma ex-

celente. En la Vulgata se conserva la antigua versión latina, que ni siquiera fué retocada por San Jerónimo. Fué preparada sobre un códice griego (ms. 248 y pocos afines) bastante interpolado, y posteriormente recibió algunas añadiduras, duplicados, glosas. Mas con las oportunas correcciones, para lo cual servirán de ayuda las citas de los Padres, no es raro que ofrezca lecciones excelentes (A. Vaccari).

El Nuevo Testamento no cita explícitamente al Eclesiástico, pero hace a él notables alusiones: *Mt.* 11, 25-30 = *Eclo.* 51, 13 ss.; *Cor.* 15, 8 ss. = *Eclo.* 33, 16 s.; etc. (C. Spicq).

El mismo Sirácides se presenta como profeta inspirado (24, 33; 39, 12; etc.). En el prólogo se sitúa al lado de los otros libros sagrados. Para lo que atañe a las dudas que surgieron en el s. IV en las iglesias que estaban más en contacto con los judíos (San Atanasio, San Cirilo de Jerusalén, San Jerónimo) acerca de la canonicidad del Eclesiástico, por no figurar en el canon judío, si bien tales dudas se desvanecieron pronto, v. *Canon*. [F. S.]

BIBL. — P. Spadafora, en *Enc. Catt. It.*, V, col. 40-45; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, V, pp. 177-80; C. Spicq, *L'Ecclésiastique (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 6), Paris 1946, pp. 531, 56; * J. Enciso, *Como eluminomo y bálsamo aromático*, (Ecc. 1946, 282).

ÉCOLE Biblique. — Primer centro católico para el estudio científico de la Sagrada Escritura, fundado en 1890 en Jerusalén, junto a las ruinas de la antigua basílica de San Esteban, por el piadoso y gran dominico P. M. J. Lagrange (1855-1938), siguiendo sugerencias de León XIII.

El 15 de noviembre de 1890 se dió comienzo a los cursos de exégesis, introducción, y de todas las materias auxiliares (lenguas, historia, geografía, arqueología, etc.), indispensables para interpretar la Biblia.

Lagrange fué el alma, el infatigable y genial propulsor de la Escuela, que dió acogida a alumnos de todas las órdenes religiosas, sacerdotes y laicos sin distinción de nacionalidad. La Escuela tuvo inmediatamente una grande y preciosa biblioteca y un museo arqueológico enriquecido con los frutos de los importantes descubrimientos realizados. En 1892 la Escuela inició la publicación de la *Revue Biblique*, la más importante en la materia, al menos durante largo tiempo; en 1902 la gran colección exegética *Etudes Bibliques*, excelente traducción de los textos originales críticamente reconstruídos, comentario católico adecuado, con especial aplicación de la crítica literaria, empleando los resultados y el método de las investigaciones científicas (cf. RB, 9, 1900, 4, 4-22). La Escuela dirigió exploraciones científicas en Palestina, Siria, Mesopotamia y Egipto. *L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, queriendo establecer en Jerusalén una escuela propia de arqueología, se la encomendó en 1920 a l'Ecole Biblique, lo que supone un alto reconocimiento de la seriedad de los estudios y del valor de su contribución en este campo.

L'Ecole Biblique ha respondido plenamente a su misión; ha servido de fermento para el renacimiento de la exégesis católica para adecuarse a los actuales progresos científicos, mediante la formación de excelentes exegetas y de especialistas en las diferentes ramas; mediante la *Revue Biblique* y otras publicaciones, notables por su volumen e indiscutible valor (cf. los volúmenes de Lagrange, de los PP. Dhorme, Allo, Abel, Vincent, Jaussen, Savignac, etc.). [F. S.]

BIBL. — F. Spadafora, en *Enc. Catt. It.*, V, 50; C. Spicq, en *DBs.* II, col. 451-57; P. Braun, *L'oeuvre du P. Lagrange*, Friburgo, 1943 (trad. al it., pero sin la copiosa bibliografía de los escritos del P. Lagrange, Brescia 1949).

EDÉN. — v. *Paraíso terrenal*.

EDOM. — Edom, el héroe de los edomitas, es el mismo Esaú, hermano de Jacob. Por consiguiente, los edomitas son los más afines a los hebreos en el parentesco: *Gén.* 25, 29 s.; *Mal.* 1, 1 s. Conquistaron al oeste del mar Muerto el territorio ocupado por los *jorreos* (*Dt.* 2, 12-22) (v.).

Los antiguos edomitas, en su mayor parte nómadas, por los años de 1300 a. de J. C. hacen presión sobre la frontera de Egipto y la cruzan para dar pingües pastos a sus ganados. Son los Aduma de los documentos egipcios. Los papiros Harris (hacia el 1200 a. de J. C.) hablan de los Sa'sira, que son los Beně-Se'ir (= Edomitas) de la Biblia, la cual insiste en el hecho de que tomaron asiento en la región o montaña de Se'ir (*Gén.* 32, 4; 36, 8; *Ez.* 25, 8; etc.), hasta el golfo Elanítico, con las dos ciudades costeras Elat y Asiongaber (*Dt.* 2, 8; I *Re.* 9, 26). Las cartas de El-Amarna confirman tal posición geográfica situando al país de Se-ri en el sur de Palestina. En *Dt.* 1, 2-44 Se'ir está relacionado con Cades. Los hebreos, dirigidos por Moisés, hubieron de caminar siguiendo la depresión del Arabá, desde Elath hasta Funon y más allá, ante la imposibilidad de atravesar el país de Edom (*Dt.* 2; *Núm.* 21, 4). Los edomitas fueron de los más feroces enemigos de Israel. Ya en tiempo de Moisés un rey de Edom niega a los israelitas el paso a través de su territorio (*Núm.* 20, 14-28; *Jue.* 11,7). David somete a Edom y nombra representantes

suyos para gobernarlo (II *Sam.* 8, 13 ss.). Hadad, edomita de sangre real, lucha contra Salomón (I *Re.* 11, 1-44 ss.). Reinando Joram en Judá (851-844) recobran su independencia (II *Re.* 8, 20), pero vuelven a ser derrotados por Amasías, que se adueñó de Sela' (= roca: Piedra), donde precipitó a millares de prisioneros desde lo alto de una roca (II *Re.* 14, 7). Lo mismo que Moab y los filisteos, también Edom figura frecuentemente en los anales de los asirios (= Udumu), en los que desde Adadnirarí hasta Asurbanipal se mencionan tres reyes de Edom: Qauśmalaka, Malikrammu, Qauśgabri, tributarios de Asiria. Qauś = Qoś es el nombre de una divinidad edomita. En tiempos de Ezequiel, los edomitas renuevan sus hostilidades contra Judá (II *Re.* 24, 2; *Jer.* 27, 1-11). Manifiestan su odio durante la destrucción de Jerusalén y después (587), y en ella toman parte activa (*Abd.* 11). Por eso los castiga el Señor según su merecido; cf. las profecías contra Edom: *Is.* 34, 5-17; *Jer.* 49, 7-22; *Ez.* 25, 12 ss.; 35; *Abdías*. En los comienzos del s. v se lanzaron los árabes sobre Edom, y lo castigaron con terribles destrucciones (*Mal.* 1, 1-4). Al efectuarse la deportación de Judá, Edom se extiende hacia el norte, hasta Bethsur, 27 Km. de Jerusalén. En el período grecorromano esta región recibirá el nombre de Idumea (helenización del hebreo 'Edom), que para los griegos significará el sur de Palestina.

Los mismos judíos fueron los instrumentos de la venganza divina (cf. *Ez.* 25, 14; *Abd.* 17 ss.). Juan Hircano conquistó a Idumea y forzó a sus últimos habitantes a fusionarse con Israel (I *Mac.* 5, 65; II *Mac.* 10, 16). [F. S.]

BIBL. — F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 281-285; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 201 s. 261-64.

EFA. — v. *Medidas*.

EFESIOS (Epístola a los). — Pertenece, juntamente con *Col.*, *Flp.* y *Film.*, al grupo de la cautividad romana de San Pablo (61-63); v. *Colosenses*.

Las relaciones entre San Pablo y los efesios tuvieron principio hacia finales del segundo viaje apostólico, probablemente en el año 52, pero no duraron más que un brevísimo tiempo (*Act.* 18, 19 ss.). Poco después aparece allí el alejandrino Apolo, cuya instrucción religiosa en el cristianismo completarán los dos cónyuges Aquila y Priscila, hechura de Pablo en lo que se refiere a la vida espiritual. Apolo sirvió de preparación al mensaje de Pablo, quien efectivamente realizó allí un magnífico apostolado por los años 54-56, al que acompañaron terribles pruebas de diversos géneros y muchas tribulaciones (cf. *Act.* 19-20, 1; I *Cor.* 16, 8 s.; II *Cor.* 1, 8).

A causa del tumulto provocado por el platero Demetrio, el Apóstol se vió forzado a abandonar la ciudad, por la que tanto había trabajado y sufrido. Pero dejaba a su partida una comunidad cristiana bastante numerosa y pujante; y bien está que añadamos que también muy afectuosa y agradecida, como lo prueba la entrevista que tuvo lugar en Mileto con los presbíteros de Éfeso (*Act.* 20, 16-38) cuando estaba dando los últimos pasos del tercer viaje apostólico. Después de la liberación del primer cautiverio romano volvió a ver esta ciudad, contra lo que él presentía, como se echa de ver por la epístola a Timoteo, a quien había encargado el cuidado de la iglesia efesina.

Pero ¿es que la *Epístola a los Efesios* estaba destinada directamente a los habitantes de Éfeso? Y en caso afirmativo ¿iba para ellos exclusivamente? Son dos cuestiones que más de una vez ha planteado la crítica moderna, católica y acatólica, y que todavía está sin resolver.

a) Muchos escritores modernos, siguiendo a Harnack, afirman ser una misma nuestra epístola y la dirigida a los de Laodicea, de la que se habla en *Col.* 4, 16; y habiendo caído en olvido el nombre de Laodicea, en virtud de una especie de *damnatio memoriae*, a causa de lo que se lee en *Ap.* 3, 14-19, ocupó su puesto Éfeso, capital de la provincia romana de Asia y metrópoli eclesiástica de la misma región. Sólo Marción, que como hereje se hallaba fuera de la comunión eclesiástica, conservó el testimonio original. Es una pura hipótesis.

b) T. Beza (desde el año 1598) propuso la idea de que esta epístola era una especie de carta «circular» para todas las iglesias de Asia. Esta conjetura ha tenido y tiene muchos partidarios entre exegetas de tendencias opuestas que tratan de avalarla y sostenerla de varias formas y con nuevos argumentos. Ya desde su origen la epístola llevó escrito el nombre de la metrópoli del Asia, de acuerdo con su rango y con la función que desempeñaba como centro de toda aquella región.

No puede establecerse con certeza la ocasión próxima de esta epístola «encíclica». Tal vez nos autorice el examen interno y el libro de los *Actos* (cf. 20, 28 ss.) a pesar que con ella se propusiera el Apóstol inmunizar a los fieles contra posibles infiltraciones pregnósticas y contra deletéreas infiltraciones judías o judaizantes (v. *Colosenses*). Por su profundidad e incluso

por su lirismo, el contenido es de lo más profundo que se lee no sólo en la literatura paulina sino en toda la Escritura. Desde el punto de vista ideológico, corre parejas con *Col.*; de la que reproduce literalmente la mitad o cerca de ella. Esta epístola ha sido definida por Pirot como la epístola de la unión y de la unidad: los cristianos, cualquiera que sea su origen o su nacionalidad, no forman más que una Iglesia, prolongación y complemento de Cristo en el tiempo y en el espacio (*Initiation biblique*, París 1949, p. 146 s.).

Veamos ahora un breve análisis doctrinal muy esquemático:

Las dos partes, dogmática y parenética, en que se divide la epístola, están separadas por la doxología del c. 3, 20 s. Tiene un breve exordio (1, 1 s.) y está cerrada con un epílogo también breve (6, 21-24).

a) La parte dogmática (1, 3-3, 21) es como un himno que celebra con entusiasmo los grandiosos beneficios de la redención de la humanidad, provenientes del corazón del Padre celestial, que ya antes de la misma creación nos eligió y predestinó para ser hijos suyos, por mediación de su Hijo amado. Este designio de Dios fué realizado en el tiempo por Cristo, que nos rescató con su sangre, librándonos del pecado, y nos reveló el sublime misterio de la bondad de Dios, que consiste en coadunarlo todo en Jesucristo. El resultado es que, tanto los judíos que tenían las promesas, como los gentiles que han creído en el Evangelio, únense todos en Dios, por Cristo y en Cristo, para formar el nuevo pueblo de Dios (1, 3-14). Pablo ruega a Dios sin interrupción para que los fieles entiendan cada vez más perfectamente el misterio de la «economía» de la salvación, y sobre todo la omnipotencia de Dios que resucitó a Cristo y lo constituyó en Cabeza de la Iglesia (1, 15-23). Todos se congregan en una admirable unidad en el gremio de esta Iglesia: toda división quedó abolida por el sacrificio de Cristo. La Iglesia es como una espléndida casa fundada sobre Cristo y sobre la doctrina apostólica (2, 1-22). Pablo tiene conciencia de ser (por elección divina) el ministro de este misterio, el destinado a anunciar a los gentiles la universalidad de la salvación en Jesucristo. Por eso ruega a Dios a fin de que los fieles puedan entender el inmenso amor de Jesucristo. Ruega también para que todos ellos se vean llenos de ciencia y caridad, y sean fuertes en la fe (3, 1-21).

b) En la segunda parte, «moral» o parenética, exhorta el Apóstol a los cristianos a la unión en la paz y en el amor hasta llegar a constituir entre todos un solo cuerpo, animado del mismo espíritu, cuyos miembros aspiren a la unidad (4, 1-16).

Descendiendo a recomendaciones particulares, insiste en que los fieles eviten los repugnantes vicios de la gentilidad, siguiendo la magnífica vocación cristiana en la virtud y en la santidad (4, 17-5, 20). Recuerda e inculca de un modo particularísimo los deberes sociales. No se dirige en esto a todos, sino solamente a los cónyuges, a los hijos, y a los padres, a los señores y a los esclavos (5, 21-6, 9). Que todos se revistan de la armadura facilitada por Dios para combatir estrenuamente en las santas batallas de la fe (6, 10-20).

Por esta exposición sumaria puede entreverse con cuánta razón ha sido llamada esta epístola «la epístola de la Iglesia».

Según L. Cerfaux, el término «misterio» es como la característica de las epístolas del cautiverio, y determina el vocabulario que les es peculiar. El mensaje cristiano de la salvación se llamará en lo sucesivo el misterio de Dios (genitivo subjetivo) o el misterio de Cristo (genitivo objetivo). Un conocimiento más profundo del plan divino, infinitamente sabio, justifica este término de misterio. Pero al mismo tiempo en que la inteligencia contempla el plan divino, lo admira y lo penetra, el conocimiento de Cristo se hace más profundo, como Autor y causa de dicho misterio. Así la cristología se enriquece con nuevas fórmulas (*Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, París 1951, p. 304).

La autenticidad paulina de *Ef.* ha sido admitida pacíficamente desde la más remota antigüedad hasta el siglo pasado. No existen serios motivos para ponerla en duda, sobre todo si se tiene en cuenta que el autor dice expresamente que es Pablo (1, 1; 3, 1-3, etc.); y hecho un examen interno, nada aparece que no pueda ser tenido como paulino. A ella hacen ya alusión Clemente Romano, Ignacio; y después de Policarpo, muchísimas veces es citada incluso por los herejes, como Marción, Basílides y Valentín.

Hay mucha semejanza entre *Col.* y *Ef.*, lo cual es muy comprensible si se piensa en los destinatarios de las epístolas y en el momento histórico y síquico de Pablo. Y no por eso se desestiman las sensibles diferencias que median entre las dos epístolas. [G. T.]

BIBL. — P. MEDEBIELLE, en *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 12), París 1938 (1946), pp. 9-74; HÖPFL-GUTWENGER, *Intr. spec. in N. T.*, 5.ª ed., Roma 1949, pp. 407-416; CH. MASSON, *L'ép. aux Ephés. (comm. du N. T., IX)*, Neuchâtel 1953, pp. 133-228; * M. DE LOS RÍOS, *División y breve comentario de Ef. 1, 3-14*, en *EstB.* (1933) 83-84, (1934) 184-194.

EFOD. — Transcripción del término hebreo que la Vulgata vierte en «superhumerale» (20 veces), «ephod» (18 veces) y «stola». Hay que distinguir entre efod-vestido y efod-oráculo. El primero es una vestidura litúrgica; probablemente se trataba de una simple faja de lino (hebr. *bad*: *I Sam.* 2, 18-28; 14, 3; 22, 18; *I Par.* 15, 27), análoga a la que llevaban los sacerdotes y dignatarios egipcios (así como también los sacerdotes asirios tienen el Kitû, «lino»). El mismo David se revistió de efod cuando se trasladó el arca de la casa de Obededón a la era de Ornan el Jebuseo (*II Sam.* 6, 14).

Aún hoy en las peregrinaciones a la Meca practican los musulmanes ciertas ceremonias vestidos rudimentariamente con dos piececitas de lino o de algodón, una de las cuales ciñe la cintura, y la otra se echa sobre las espaldas. En el sarcófago pintado de Haghia Triada en Creta, unos hombres que toman parte en una ceremonia sagrada llevan un vestido peludo, atado a la cintura, en tanto que el busto queda desnudo. Un semivestido del mismo género se halla igualmente en algunos monumentos caldeos, como por ejemplo en una moneda de oro del rey Ur-Nina, conservada en el Museo del Louvre.

El efod-oráculo está descrito en *Ex.* 28. Es parte del vestido del Sumo Sacerdote: «Lo harán de oro e hilo torzal de lino, púrpura violeta, púrpura escarlata y carmesí, artísticamente entretejidos» (*Ex.* 28, 6).

No tiene nada de común con la faja de lino antes descrita y parece ser un corsé que se asegura con un cinturón y con tirantes. Unido a él va el hošen, tal vez una especie de bolsa rectangular hecha de tela adornada con láminas de oro y doce piedras preciosas en representación de las tribus de Israel. La bolsa contenía los Urim y los Tummim, objetos para consultar al Señor (*I Sam.* 14, 41 ss.).

Todo cuanto se dice en *Jue.* 8, 26 s. del efod de Gedeón muestra que el efod era entonces un objeto de culto extraordinariamente rico. Gedeón empleó en él todos o al menos una buena parte de los 1700 siclos de oro (como unos 20 Kg.). El efod-oráculo tomaba su nombre del anterior; pero en los tiempos de Saúl y de David tenía una forma que en poco se diferenciaba de un simple vestido (*I Sam.* 2, 28; 14, 3-18; 22, 18; 23, 6-9; 30, 7). La bolsa para los sorteos tal vez fuera un tanto mayor, y el sacerdote podía colgarla al cuello o colocarla delante de sí para las consultas.

En el santuario de Nob (*I Sam.* 21, 10; cf. 31, 10), hállase colocada detrás del efod la espada de Goliat, despojo del vencido, uso conocido entre los árabes (Welhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, p. 112) y entre los espartanos (Plutarco, *Apophthegmata Laconica*. *Scripta moralia*, ed. Didot, I, París 1839, p. 275, n. 18). [F. V. — F. S.]

BIBL. — L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 213.336 s.; W. F. Albright, en *BASOR*, 83 (1941) 39 ss.; A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, p. 421 s.

EFRAÍM. — Segundo hijo de José (*Gén.* 42, 52; 46, 20-27). Fué adoptado con su hermano Manasés por Jacob, que en la bendición lo prefirió al primogénito (*Gén.* 48, 14 ss.). Los descendientes de Efraím (a quienes vió José hasta la tercera generación: *Gén.* 50, 22) están catalogados en *Núm.* 26, 35 ss. cuyo texto es poco seguro críticamente. Constituyen la tribu de Efraím, que es la más importante, después de la de Judá, en la historia de Israel, y muy pronto se disputó el predominio con Judá. En el Sinaí contaba con 40.500 miembros (*Núm.* 1, 33: 2, 19); en los campos de Moab, unos 38 años después, con 32.500 (*Núm.* 26, 37). En el desierto acampaba al lado de la tienda sagrada y en las marchas seguía inmediatamente al arca (*Núm.* 2, 18). En la distribución de Palestina le tocó la fértil y bella (*Gén.* 49, 22; *Dt.* 33, 12-16) región central: entre Dan-Benjamín al sur, y Manasés al norte; entre el Mediterráneo y el Jordán (*Jos.* 16, 2 ss.; *I Par.* 7, 28 s.). «Los montes de Efraím» (*Jos.* 17, 15; *Jue.* 2, 9, etc.), llamados también «montes de Israel», por oposición a los «montes de Judá», se extendían desde la llanura de Esdrelón hasta los montes de Jerusalén.

Semejante posición indujo a Efraím a sostener numerosas batallas con los cananeos (*Jos.* 17, 14 ss.), a los cuales quitó todas las ciudades, menos Gazer (*Jos.* 16, 10; *Jue.* 1, 29). Dado su temperamento orgulloso y belicoso, tomó parte en las guerras de las otras tribus contra los enemigos; con Aod contra los moabitas; con Débora y con Gedeón contra los madianitas (*Jue.* 3, 27; 5, 14; 7, 24); y se daba por ofendida cuando se prescindía de su ayuda, como sucedió con Gedeón (*Jue.* 8, 1 ss.) y con Jefté, tan poco diplomático, que sofocó sangrientamente el altercado (*ibid.* 12).

A Efraím pertenecían Josué y los libertadores Thola (*Jue.* 10, 1) y Abdón (12, 13). En el episodio del altar erigido por los rubenitas (*Jos.* 22, 9-44), Efraím se declaró protector de la unidad religiosa de Israel. Después de la muerte de Saúl se mantuvo fiel a Isbaal (Išbošeth: *II Sam.* 2, 9 s.); y se pasó a David cuando dieron muerte a aquél (*II Sam.* 5, 1). Pero los celos con Judá no estaban más que adormecidos, y al

morir Salomón, el efraimita Jeroboam consumó la escisión de las tribus septentrionales que se separaron de David y de Judá (I *Re.* 11-12). Desde entonces la historia de Efraím se confunde con la de Samaria.

La puerta de Efraím en Jerusalén (II *Re.* 14, 13; *Neh.* 8, 13 ss.), hacia el norte, probablemente estaba al lado de la actual puerta de Damasco. [P. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I. París 1922, pp. 7.16 s. 111-114, 116 ss. 168. 183 ss. 217.331 s.; II, 1930, pp. 69.71, 160.272 s.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, ibíd. 1938, p. 56 ss.

EFRATA. — Belén.

EFREM (Códice de). — v. *Textos bíblicos.*

EGIPTO. — En la Biblia aparece el término genérico misraim (= todo Egipto; *Gén.* 10, 6-13). La región sur de la primera catarata (junto a Elefantina) es llamada Kuš (II *Re.* 19, 9; *Est.* 1. 1, etc.). Nómbrase también por separado la región de Pathrôs (el egipcio P-tores) que significa «sur» e indica el alto Egipto con Tebas como capital, en oposición a la región del Delta (cf. *Ez.* 19, 14).

En los textos cuneiformes, llámase a Asaradón rey de Musur, Paturisi y Ku-u-si. En los documentos de El-Amarna domina el apelativo *Misri*, tan semejante al actual nombre árabe *Misr*. El término Egipto procede del griego Αἴγυπτος, transcripción del antiguo sobrenombre de Menfis (Hikuptah en los textos de El-Amarna).

Conforme al dicho de Herodoto que lo llamó «don del Nilo», Egipto se presenta geológicamente como resultado de los continuos detritos arrastrados por la corriente del río que, naciendo en los manantiales de Abisinia, desemboca en el Mediterráneo, después de un recorrido de más de 6.400 Km. A la distancia de 150 Km. del mar el Nilo se ramifica y forma su característico Delta. La llanura del Delta al norte, y la Tebaida al sur son las regiones llamadas respectivamente Egipto inferior y superior, que conservaron siempre una fisonomía muy distinta. En el Medio Egipto queda un poco aislada la zona bonificada del Fajjum.

Los habitantes de estas regiones, limitados en el oriente y en el occidente por el desierto, no tuvieron otra fuente de vida que la agricultura, favorecida por las riadas fecundantes del Nilo que se repiten constantemente todos los años de junio a septiembre.

La presencia del hombre en el alto Egipto se comprueba ya en el paleolítico, mientras que el neolítico y el eneolítico están documentados en Fajjum en el-Bâdari y en Naqâdah. En los comienzos del Delta aparece una ciudad un tanto desarrollada al fin del eneolítico (excavaciones de Ma'âdi). A esta época, si no antes, debe atribuirse el origen de la escritura jeroglífica.

Los orígenes. Permanece aún determinar el período que precede en Egipto a la serie de las treinta dinastías que nos fueron transmitidas por el sacerdote griegoegipcio Manetón (s. III a. de J. C.), y que los modernos siguen manteniendo por comodidad. Señálase la existencia de un reino bastante posterior al sur del Delta con Henen-nesut (Heracleópolis) por centro, en las cercanías de la futura Menfis. Los monarcas de esta dinastía, llamados precisamente *Nswt*, llevan por emblema el junco y se ciñen una corona blanca que contrasta con la corona roja de los reyes del Delta (los monarcas del Egipto unificado fundarán títulos y emblemas procedentes de la denominación *n-sw Bît*).

Los reyes del Delta occidental, considerados probablemente como encarnación del dios Falco Horus (Hr[w]), conquistaron, efectivamente, el Delta oriental y el Alto Egipto, reinando en Heliópolis.

Documentos antiquísimos dividen a Egipto en 42 provincias gobernadas por monarcas dependientes del poder central.

La raza egipcia no es homogénea. El examen de las momias y de las lenguas, y las representaciones artísticas revelan la presencia de elementos bastante diversos, como el camíticosudanés, el líbicomediterráneo, un elemento semítico, y quizás otro indígena de costumbres patriarcales, según parece que quiere hacer resaltar el característico buitre, emblema de todos los reinos de Egipto.

La cronología es incierta, al menos hasta el año 1580 a. de J. C., en que comienza el nuevo imperio. La «*piedra de Palermo*», el «*papiro de Turín*», inscripciones de Abidos, etc., contienen listas de faraones con cronologías parciales, en las que falta un punto absoluto de referencia. Algunos ponen a Menes, de la 1.ª dinastía, en el 3.000 a. de J. C.; otros en el 5.000.

Historia. Con la unión del alto y bajo Egipto comienza la historia, dividida en tres grandes épocas: el Reino Antiguo, el Medio y el Nuevo. Al Antiguo suele hacérsele preceder de un período de sedimentación llamado arcaico. Desde el principio del período arcaico hasta el fin del Nuevo Reino, marcado por la conquista de Egipto por parte de Artajerjes III, sucédense 30 dinastías, según el mencionado Manetón.

El período arcaico comprende las dos primeras dinastías. El fundador de la primera fué

Menes, con Thinis por capital, junto a Abidos. Pero Menes residió la mayor parte del tiempo en Menfis, por él fundada junto al antiguo «Muro Blanco», fortaleza del Rey Nesut, y consagrada al dios Ptah. Según «la piedra de Palermo», los monarcas sucesivos se expansionaron hasta el Asia. Pero el proceso de consolidación interna fué lento. Durante la segunda dinastía siguiéronse las luchas por la posesión definitiva del país, razón por la que residieron aún en Menfis. El último rey deja al Egipto unificado las bases para un gran desarrollo.

El Reino Antiguo (2650-2200). Con la tercera dinastía cesan todas las rivalidades internas y se realiza la verdadera civilización faraónica. La primera gran figura es Djeser, y al lado de él está el docto Imhotep, identificado posteriormente con el dios griego Asclepios. Imhotep fué quien ideó la primera pirámide, llamada de Djeser, construida junto a Menfis, de planos rectangulares en orden decrescente. Pero la primera pirámide de forma clásica no aparecerá hasta el reinado de su sucesor Snefru, último de la 3.ª dinastía. Djeser explotó minas de cobre en el Sinaí, Snefru se distinguió por su actividad contra los negros del sur y por sus expediciones comerciales a Siria. Durante su reinado vivió el filósofo Kagenmi. La 4.ª dinastía es la de las grandes pirámides, grandiosos monumentos sepulcrales para el soberano, considerado como encarnación de la divinidad y como único poseedor de todos los bienes de Egipto (Faraón = Pra'a, casa grande). Las de mayores dimensiones están en la región de Gizeh: la de Khufu (Kheops) mide 137 m. de altura con 54.000 m.² de superficie. Tal vez sea también de esta época la célebre esfinge (Hw), que representa un enorme león con cabeza humana, símbolo del poder real.

El desarrollo del culto solar en el centro de On, por este mismo tiempo, eleva al poder a la clase sacerdotal. Un miembro de la misma, Userkaf, funda la 5.ª dinastía, caracterizada por una fusión religiosopolítica que se desarrolla principalmente durante el reinado de Sahure, famoso por las expediciones a Siria, a Nubia y a la península del Sinaí. Por entonces prevaleció también el uso de construir un templo al lado de las pirámides, costumbre abandonada por Unas, último monarca de la dinastía.

La enérgica actuación de algunos monarcas de la 6.ª dinastía, como Pepi I y II, no fué capaz de impedir la formación de un verdadero feudalismo, ni siquiera el que el mismo Egipto fuese invadido por poblaciones asiáticas.

El período que media entre la 7.ª dinastía y la restauración tebana (11.ª dinastía, con Mentuhotep, que unió a Egipto bajo un solo cetro) constituye el llamado primer período intermedio (2200-2070).

El Reino Medio (2070-1780). Un funcionario, Amenemhat, funda la 12.ª dinastía. Elimina a los extranjeros expulsando a los beduinos y a varias tribus semitas, y se construye una gigantesca muralla de defensa en las márgenes del desierto. La capital es trasladada de Tebas a Iti-tavi, a unos 20 km. al sur de Menfis. En esta dinastía se distinguen Sesostris I y Sesostris III. El primero por sus expediciones a Nubia, que será conquistada por Sesostris III, quien fijará la frontera meridional de Egipto en la segunda catarata. También fué invadida Siria. En los descubrimientos de Biblos se acusa un poderoso influjo sobre aquella región en esta época. De este tiempo son también los famosos *Textos de Proscripción*.

Amenemhat III transforma en fértil oasis la zona pantanosa del Fajjum.

Divisiones internas que surgen durante las dinastías 13.ª y 14.ª hicieron posible a poblaciones asiáticas la invasión del Delta, con lo que se determina un segundo período de transición, conocido como período del dominio de los *Hiksos* (1780-1570). Estos invasores eran ciertamente semitas, como lo indica su propio nombre, que significa: «Jefes de los países extranjeros»; Manetón los llama fenicios. La invasión tuvo lugar a fines del s. XVIII, y en esa época cesan las inscripciones típicamente egipcias.

Habiéndose establecido los invasores en el Delta, fijaron su centro en Avaris, entre la actual Zagazig y el Canal de Suez. A pesar de todo esto y con ser militarmente superiores a los indígenas, los hiksos adoptaron fácilmente los usos y cultura de aquéllos. Dos de sus dinastías (15.ª y 16.ª) se sucedieron en el dominio de todo el bajo Egipto. El más célebre de los monarcas hiksos fué Khian, «príncipe del desierto», cuya fama está ampliamente documentada hasta en los países del Egeo y en Babilonia. Egipto sufrió una profunda transformación con la dominación de los hiksos: introdújose allí el caballo y el carro de guerra; la política estuvo animada de simpatía hacia las poblaciones asiáticas; divinidades y palabras asiáticas se difunden por toda la región; inícianse relaciones diplomáticas hasta ahora desconocidas, como lo ponen de relieve los mismos documentos de Mari. Pero en el alto Egipto la influencia de los hiksos fué más bien débil, y precisamente allí (en Tebas) fué donde se preparó la guerra de liberación, llevada a término por Amosis, el «nacido de la luna»,

fundador de la XVIII.ª dinastía, hacia la mitad del s. XVI.

Nuevo Reino (1570-1085). Expulsados los hiksos, Amosis inicia la conquista de la región siriopalestinense que se lleva a cabo rápidamente y durará hasta finales del s. XIII. Sigue el pacífico Amenofis I, y después de éste Tutmosis I (hacia el 1526). Con este monarca se crea el verdadero imperialismo egipcio. La actividad militar se inicia con un avance hacia el sur, sobrepasando la tercera catarata, a la que había llegado ya antes Amenemhat III. Sigue a esto la invasión de la costa asiática, en la que la desunión entre los pueblos siriopalestinenses permite entonces a los egipcios llegar hasta el Éufrates.

Entre las obras de carácter civil atribuídas a Tutmosis se hace mención de la restauración y engrandecimiento del templo de Amon-Re^{c} en Karnak. Al morir Tutmosis, su hija Hatshepsut logra después de varios forcejeos concentrar el poder en sus manos. Entre otros hechos de la soberana menciónase una célebre expedición a Punt (¿costa somalí?). Sucede ahora en el trono su hijastro Tutmosis III, que ya había tenido el mando militar al fin del reinado de Hatshepsut, y llega a ser el mayor conquistador. Sus empresas se prueban documentalmente en el templo de Karnak. Con no menos de 16 expediciones al Asia el Faraón lleva a su apogeo la potencia egipcia. La primera coalición asiática es desbaratada en Magedo. La ciudad rebelde de Qadeš queda subyugada. Sucédense ininterrumpidamente las expediciones. El mismo Mitanni es derrotado en Carquemis, y en la octava expedición (1461?) atraviesa el Éufrates: Babilonia y los jefes envían tributos. Por el sur, al otro lado de Nubia, la acción de Tutmosis no es menos vigorosa. También la organización interna se consolida entre tanto: dos lugartenientes del rey se ocupan del alto y del bajo Egipto.

Tutmosis IV, que le sucede, con el fin de tener de su parte a los jeteos, se casará con una princesa de Mitanni, de la cual nacerá el futuro sucesor Amenofis III, padre de Amenofis IV (v. *Amenofis III-IV*), el cual se *distrajo* de los intereses políticos a causa de sus preocupaciones religiosas encaminadas a establecer el culto semimonoteísta de Aton-Re (el disco solar).

La documentación histórica de este período, contenida en los documentos de El-Amarna, nos pone de manifiesto cuán duro golpe hubo de experimentar en tales condiciones la potencia egipcia en Asia (v. *Amarna*). Los primeros síntomas de desquite se producen con Horemheb, un general que ocupó el trono a la muerte de Ai, sucesor de Tutankhamon. La XIX.ª dinastía señalará un nuevo retorno de grandeza. Sethi I (1317-1301), el constructor del gran templo de Osiris en Abidos, y su sucesor Ramsés II emprendieron con nuevo vigor la acción en Asia, enfrentándose desesperadamente con la potencia jetea, ambas potencias en perfecto equilibrio. Tomando Ramsés II cuatro ejércitos derrotó en dura batalla a los jeteos, pero no pudo ocupar la base de Qadeš.

El peligro de los invasores «pueblos del mar», procedentes de las costas y de las islas del Mediterráneo centro oriental, unió a Egipto con los jeteos en una paz concertada entre Ramsés II y Khattusilis. Egipto mantenía la supremacía en Palestina y en parte de Siria. Prodúcense desórdenes en estas regiones a la muerte de Ramsés II, pero pronto consigue dominarlos su sucesor Meneftá, que contuvo un poderoso ataque de los «pueblos del mar». En las stelas conmemorativas de Athribis nómbrase por vez primera a Israel entre los pueblos vencidos por Meneftá. Pero los faraones de la XX.ª dinastía, establecida en los comienzos del s. XIII por Ramsés III, no lograron contener la afluencia de los «pueblos del mar» (hacia el 1200 a. de J. C.). Varios grupos de estos pueblos consiguen infiltrarse y organizarse en el mismo Egipto, donde por otra parte cunde la desorganización y la corrupción de costumbres, de lo cual son síntomas los famosos procesos contra los saqueadores de tumbas.

Decadencia final. El último rey de la XX.ª dinastía fué Ramsés XII, monarca débil, bajo cuyo gobierno se acrecentó considerablemente el poder del clero tebano. Hacia el 935 a. de J. C., habiéndose infiltrado los líbios en Egipto, establecieron con Shešonq la XXII.ª dinastía. Egipto intenta actuar nuevamente en Asia, a propósito de lo cual la misma Biblia (I *Re.* 11, 40; 14, 25) nos proporciona ciertas noticias, pero su acción resulta ineficaz. Surgen otras dos dinastías rivales (XXIII.ª y XXIV.ª) en Tanis y en Sais, mas una y otra tienen que sucumbir ante la XXV.ª fundada en Nubia, Napata, en las cercanías de la cuarta catarata, por un tal Pi^{c}ankhi.

Entonces se efectúa en Egipto una nueva unificación. Algunas revueltas provocadas en la región del Delta por elementos de familias destronadas quedan sofocadas más tarde por el sucesor de Pi^{c}ankhi, Shabaka, que probablemente fué quien aprisionó a Ozías (II *Re.* 17, 4).

A éste sucede Sabataca, al cual sigue en 690 Taharca, el gran faraón del que se hace mención en II *Re.* 19, 9 y en *Is.* 37, 9. Como éste

residía probablemente en Menfis, tenía bajo su inmediata vigilancia el Delta, fraccionado en numerosas provincias, en tanto que su parentesco con el gran sacerdote de Amon y sobre todo con la «esposa del Dios», la mayor autoridad reconocida en la Tebaida, le garantizaba la fidelidad del alto Egipto. Sintiéndose fuerte en el interior, Taharca fomentó revueltas contra Asiria en Palestina y en Siria, ofreciendo incluso refugio a los perseguidos políticos. Pero Asaradón, después de una tentativa frustrada (h. el 674 a. de J. C.), en el 670 ocupaba el Delta y la ciudad de Menfis. Taharca se retiró a Tebas, desde donde fomentaba la expulsión de los asirios; pero primero Asaradón y después Asurbanipal consolidaron sus dominios en Egipto (*Nah.* 3, 8 ss.). Sólo Psammético I de Sais, ayudado por mercenarios griegos y sobre todo por Gige de Lidia, logrará devolver la libertad a Egipto. Su sucesor Necao, queriendo renovar la política de intervención en Asia, se movilizó para salir en defensa de los agonizantes asirios, contra otra potencia más temible, cual era Babilonia. Atacado Necao por Josías de Judá en la llanura de Esdrelón, le da muerte en Magedo (II *Re.* 23, 29; II *Par.* 35, 20). Pero es derrotado por Nabucodonosor en Carquemis y se ve forzado a regresar a Egipto.

Nuevamente intenta intervenir en Asia Apries (588-568), que es rechazado por Nabucodonosor (*Ez.* 30, 21). A Apries le sucede el general rebelde Amasís, y reinando el sucesor de éste, Psammético III, Egipto es invadido por Cambises, quien con sus sucesores, hasta Darío II, crea la XXVII.ª dinastía. Las tres últimas dinastías, fundadas respectivamente por el rebelde Smirteo de Sais, por Neferites de Mendes y por Nectanebo de Sebennitos, logran alejar temporalmente la dominación persa, pero en el 342 a. de J. C. es reconquistado Egipto por Artajerjes III. Al decaer el poderío persa, también Egipto pasa a Alejandro, y luego a los romanos, después de las turbias alternativas de los Diadocos. Con el destronamiento de la XXX.ª dinastía se considera como definitivamente cerrada la historia del Antiguo Egipto.

Religión. Las noticias más antiguas, basadas en los *Textos de las Pirámides* (V.ª y VI.ª dinastías) se remontan a los siglos XXIV y XXII. Échase de ver principalmente la existencia de numerosas divinidades locales, adoradas las más de las veces bajo formas de animales, a veces en las plantas o en hechizos: en Kinópolis, Anubi (perro); en Bubaste, Bast (gata); en Hermópolis, Thot (Ibis), etc. Juntamente con esas divinidades aparece ya en los orígenes el culto de los grandes elementos cósmicos, como el cielo *(Nwt)*; la tierra *(Gb)*, los astros, y sobre todo, los grandes principios de la vida universal: el sol *(R^c)*, la luna (I^ch), el Nilo (H^cpy). La naturaleza de estas últimas divinidades trasciende al ámbito de su simple dios local; así el culto del sol, practicado en lugares muy diversos y bajo diferentes nombres, debe de haber sido general entre los egipcios antes de que se estableciesen en el valle del Nilo. El primer centro del culto solar fué On (Heliópolis), pero en época histórica esta divinidad tuvo su máximo culto en Tebas, en unión del dios local Amon (Amon-R^c).

Varias divinidades eran consideradas como creadoras de otras, hasta llegar a poblar un amplísimo Panteón. Pero un concepto dinamista que había sobre la divinidad, en virtud del cual ésta era considerada como energía operante, pronto dió pie a los teólogos egipcios para dar vida a las famosas *tríadas* o *enéadas*, grupos de tres o nueve divinidades respectivamente, unidas por un vínculo de parentesco.

Era famosa la tríada de Tebas, constituída por *Amon (imn), Maut (Mwt), Khonsu (Hnsw)*: marido, esposa e hijo respectivamente. Entre las enéadas célebres se cuentan las de Heliópolis y las de Menfis: sobre ésta se enseñaba claramente que se trataba de nueve expresiones del mismo y único Dios Ptah. Sin duda fué este concepto el que permitió ver en los faraones de la época de las Pirámides verdaderas encarnaciones divinas.

Entre los diferentes mitos es célebre el de Osiris. Habiendo sucedido a su padre en el gobierno universal, Osiris fué muerto por su hermano Seth y arrojado al mar. Al hallarlo su esposa Isis, recobró la vida, y de la unión de ambos fué engendrado Horus; quien obtuvo como herencia paterna el dominio universal, y luego se encarnó en los faraones. A Osiris, vengado por Horus, le queda el reino de ultratumba.

Una de las creencias más arraigadas entre los egipcios fué la de la inmortalidad del alma, por más que la concibieran de un modo un tanto grosero. Después de la muerte, el alma comienza otra vida en el reino de Osiris. Esa vida es paralela a la vida terrena, y el alma necesita alimentos, por lo que uno de los cometidos principales que impone el tan desarrollado culto de los difuntos es el de proporcionarles comida. Pero para disfrutar de los goces de ultratumba, el difunto tiene que sufrir un examen y hacer una confesión delante de Osiris mientras es examinado su corazón.

La «confesión negativa» transmitida por el «libro de los muertos», que el difunto debe re-

citar en el momento de traspasar el umbral del nuevo reino, muestra cómo se había introducido ya en la conciencia de aquel pueblo el sentido de la culpa y de la responsabilidad individual. Entre los egipcios estuvo muy extendida la práctica de la magia; y así se atribuía a ciertas inscripciones sepulcrales el valor de facilitar al alma el difícil camino de ultratumba.

Es bastante abundante y variada la literatura del antiguo Egipto. Predomina en ella el género didascálico. Al tiempo de la III.ª dinastía pertenece una colección de *máximas*, escrita por el filósofo Kagemni para sus hijos; y al de la V.ª una obra sobre la sabiduría antigua, escrita por Ptahhotpe. Hay otras literaturas muy significativas que se remontan al tormentoso primer período intermedio: al *Diálogo del misántropo con su alma*, visión que mira el suicidio como único medio para librarse de los males de esta vida, van unidas otras composiciones en forma profética, como los *Avisos* de *Ipuwer* y las profecías de *Neferrehu*. Describense en éstas de modo oscuro las tristes condiciones de la época y al mismo tiempo se vaticina cómo llegarán a ser felizmente vencidas. En realidad se narran y anuncian hechos ya acontecidos en loor de los soberanos contemporáneos. Son composiciones antiguas escritas bajo la XII.ª dinastía, durante la cual comienza el período clásico de la prosa narrativa. Baste mencionar las *Aventuras de Sinuhe*, miembro de la casa real de Amenemhat I, que, ante el temor de ser juzgado como traidor, huye de Egipto y vive mucho tiempo en Canán, de donde regresa ya viejo, y es bien acogido en la corte de Sesostris I.

La literatura alcanzó su máximo florecimiento durante el nuevo Reino, con abundantes producciones de carácter histórico, científico, filosófico, narrativo, erótico, etc. En el campo religioso son sublimes por la forma y por el fondo las composiciones en honor de Atón, y el famoso *Libro de los muertos* presenta una amplia colección (183 capítulos) de oraciones, himnos y fórmulas mágicas que tienen por destino el proteger al alma del difunto en su viaje ultraterreno.

Se ha observado que algunas formas literarias egipcias de este período, himnos, letanías, composiciones sapienciales, están representadas en la literatura religiosa hebrea. Los *Aprendizajes de Amenemopé* (XXI.ª dinastía), con el relato del viaje de Wenamon, enviado a Siria por el sacerdote tebano Herihor para la adquisición de madera preciosa, constituye lo mejor que produjo la literatura del período de la decadencia.

El arte egipcio halló su máxima expresión en la arquitectura, representada principalmente en las Pirámides. Se tenía la creencia de que en ellas seguía viviendo el espíritu (Ka) del difunto unido al cuerpo cuidadosamente embalsamado.

Con las pirámides compiten en grandiosidad los templos, y el primero entre todos el de Amon en Karnak, al que contribuyeron todos los faraones del Nuevo Reino.

Las paredes de los templos son las más de las veces ricas en inscripciones, relatos de guerras, de victorias y de otras empresas de carácter social. Son famosos los hipogeos destinados a ser tumbas reales o de dignatarios de la corte desde los tiempos de Tutmosis I; trátase de unos centenares de tumbas situadas en el llamado valle de los Reyes (Biban el-Mūlūk) y de las Reinas (B. el-Harim) y durante el período de la XVIII.ª dinastía en Sheikh ʿAbd el Qurnah.

La esfinge de Gizēh y las dos estatuas de Amenofis III, restos de su templo funerario en las cercanías de Tebas y que los griegos llamaron *Colosos de Memnon* son indudablemente de los monumentos más imponentes de la antigüedad. La antiquísima estatua de Nofret y la cabeza de Amenemhat III son las obras maestras de la escultura idealista no estilizada. Pero la estilizada sobresalió entre todas.

El primer *contacto de los hebreos con Egipto* se remonta (*Gén.* 12, 10-20) al mismo Abraham. Pero el contacto más estrecho entre los dos pueblos, que tanto había de grabarse en el espíritu y en la tradición del pueblo hebreo, se estableció con la ida de José y de Jacob a Egipto (*Gén.* 37-50) (v. *Génesis* y *Exodo*). Cf. W. F. Albrigth, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946, pp. 208-225. Sólo queda la incertidumbre respecto de las fechas (v. *Cronología bíblica*).

De la actividad de los hebreos en Egipto nada se conoce fuera de lo que nos enseñan los pocos datos bíblicos. Es dudosa la tradición que les atribuye un canal en el Fajjum y que lleva precisamente el nombre de canal de José (Bahr-Yusuf).

Fueron múltiples las relaciones posteriores entre hebreos y egipcios en el tiempo de los Reyes y de los Profetas. Salomón mantuvo muy buenas relaciones con Egipto. Pese a las directivas de los profetas, que veían en las alianzas con los paganos una amenaza a la pureza religiosa, también en los reinos hebreos fermentó un partido egiptófilo durante los borrascosos períodos neoasirio y neobabilonio. Palestina pagó muchas veces las consecuencias de las riva-

lidades entre las grandes potencias del Nilo y del Eufrates (v. *Judá*, historia del reino).

Egipto ocupa el primer puesto en las profecías contra las gentes, no por otro motivo que el de haber ejercido sobre Judá su nefasta influencia. Sólo en *Ez.* (cc. 29-32) hay nada menos que siete vaticinios que a él se refieren (cf. *Is.* 19; 20, 30; 1-7; 31, 1 ss.; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 223-46).

Aparte de los numerosos refugiados políticos constantemente acogidos en Egipto, baste mencionar a Jeroboam (*II Par.* 10, 2; *I Re.* 11, 40) y numerosos agitadores de la época de Jeremías. En la época persa tenía su sede en Elefantina una colonia bien organizada.

En el Nuevo Testamento Egipto es conocido principalmente como refugio de Jesús Niño perseguido por Herodes (*Mt.* 2, 13-23). [G. D.]

BIBL. — S. Donadoni, *La civiltà egiziana*, Milano-Messina 1944; E. Scamuzzi, *Egittologia*, Torino 1949; S. Moscati, *L'Oriente antico*, Milano 1952; L. Speleers, en *DB*, II, col. 756-919; A. Weigall, *Histoire de l'Egypte ancienne*, Paris 1949; P. Gilbert, *Esquisse d'une histoire de l'Egypte ancienne et de sa culture*, Bruxelles 1949; J. Vandier, *La religion égyptienne*, París 1944.

EGLÓN. — v. *Jueces.*

EHUD. — v. *Jueces.*

EL. — v. *Dios.*

ELAM. — Acadio: Nim-ma-ki «el país alto», griego Ἐλαμαῖς.) Región comprendida entre el golfo Pérsico, Caldea, Asiria, Media y Persia, formada por una zona llamada (Anšan o Aššan) y otra de colinas y montañas (Nimma o Elamma). El Elam, y principalmente su capital Susa, fué explorado sistemáticamente desde el año 1885 por misiones arqueológicas francesas, cuyos resultados fueron publicados en *Mémoires de la Délégation en Perse* (París 1900-1912, vol. 1-13) y a continuación en *Mémoires de la Mission archéologique de Susiane* (París 1913, 1943, vol. 14-29). Los elamitas (Elamu) constaban de elementos semitas y ansanitas. Los semitas ejercían tal influencia que hasta llegaron a imponer su escritura y su lengua para las inscripciones. Los ansanitas eran superiores en número, y frecuentemente contrarrestaban la influencia de los primeros. La escritura cuneiforme servía para dos lenguas diferentes: la elamitosemítica que se acerca al acadio, y la elamitosusanita, que se supone afín al georgiano. La religión presenta un politeísmo bastante grosero, con notables variantes dentro del cometido de las principales divinidades. Su larga historia (h. 3000-640 a. de J. C.) registra cambios de dinastías, ocupaciones extranjeras y, en los tiempos de seguridad y prosperidad, expansiones hacia el sur y suroeste. Particularmente Mesopotamia fué la aspiración de estos rudos montañeses, a quienes sirvieron de freno las victoriosas guerras defensivas de los dinastas sumerios, de los dinastas semíticos de Akad (2360-2180), de los dinastas sumerios de Ur III (hacia 2070-1960) y del amorreo Hammurabí (h. 1700). La antigua aspiración a expansionarse se realizó posteriormente durante las guerras fratricidas entre Asiria y Babilonia. Hacia el 1200 Sutruk-Nahhunte, rey de Elam, ocupó a Babilonia a cuyo rey derrotó y mató, y en unión de su hijo Kutur-Nahhunte saqueó y destruyó numerosas ciudades babilónicas, llevándose de ellas objetos preciosos e incluso los manuscritos, como las stelas de Sargón y de Narâm Sin, el códice de Hammurabí, todo lo cual fué descubierto en Susa. Un elamita, Mâr-biti-apar-ussur (h. 1000) fué el fundador de la dinastía babiloniocaspia. Durante el apogeo de Asiria en los siglos VIII-IX, el Elam, aliado de Babilonia, corrió la triste suerte de ésta y fué derrotado por Senaquerib, atormentado por sus sucesores Asaradón y Asurbanipal; y en el 640 vió su territorio ocupado, la capital Susa asediada, conquistada y en parte destruída por Asurbanipal, desapareciendo así del rango de las grandes potencias orientales y quedando reducida sucesivamente a provincia de los asirios, de los medos, de los persas, de los seléucidas, y en el s. III a. de J. C., de los asárcidas.

La lista etnográfica de la Biblia (*Gén.* 10, 22) atribuye un origen semita al pueblo elamita, de acuerdo con la historia, que atestigua una fuerte compenetración entre semitas y autóctonos. Codorlaomor, rey de Elam, uno de los cuatro militarmente congregados contra la Pentápolis del mar Muerto y vencidos por Abraham que acudió en defensa de su sobrino Lot (*Gén.* 14, 1 ss.), es la transcripción de un nombre elamita, Kudur-Lagamar (Kudur es frecuentemente la onomástica elamita, y Lagamar o Lagamal es una divinidad elamita), pero no es aplicable a ninguno de los reyes de Elam hasta ahora conocidos.

Los elamitas están incluídos entre los diversos pueblos deportados de las regiones orientales para constituir el nuevo pueblo samaritano (*Esdr.* 4, 9). Los profetas Isaías, Jeremías y Ezequiel formulan oráculos contra Elam (*Is.* 11, 11; 21, 2, 6; *Jer.* 25, 25; 49; 34 ss.; *Ez.* 32, 24). La acrópolis de Susa, ocupada por el palacio real, es mencionada por *Dan.* 8, 2 y *Neh.* 1, 1, y es el escenario donde se desarrolla el drama de Ester (1, 2. 5; 3, 15). El riquísimo templo

de Susa, dedicado a la diosa Nanea (II *Mac.* 1, 13, 15; Polibio, *Hist.* 31, 9) excitó la codicia de Antíoco IV en el año 164-163 a. de J.C., pero hubo de renunciar al saqueo ante la oposición armada de la ciudadela (I *Mac.* 6, 1-4). También hay testimonios de los elamitas en la descripción de la efusión carismática del Espíritu Santo en Pentecostés (*Act.* 2, 9). [A. R.]

BIBL. — P. Dhorme, *Elam, Elamites*, en *DBs.*, II, col. 920-62.

EL-AMARNA. — v. *Amarna*.

ELCANA. — v. *Samuel*.

ELEAZAR. — v. *Macabeos* (libros).

ELEFANTINA. — v. *Papiros*.

ELEGIDOS. — Es el griego ἐκλεκτοί (= hebr. behîrîm), significa en general aquel que es de Dios preferentemente escogido para hacerle objeto de sus favores materiales o espirituales. No son los méritos o las cualidades de los elegidos el motivo de la elección, sino únicamente la bondad y liberalidad de Dios. Por consiguiente, esta elección obliga al elegido a una mayor perfección moral.

En el Antiguo Testamento «elegidos» son los israelitas (pueblo «elegido») y en especial: 1.º, *el pueblo de Israel*, elegido por Dios entre los demás pueblos, colmado de toda clase de bienes, salvado de la opresión egipcia y ligado a Él por un pacto solemne (*Ex.* 19, 4-9; *Dt.* 4, 37; 7, 6 ss.); 2.º, *los israelitas que se mantuvieron fieles* a este pacto durante las pruebas, particularmente la de la cautividad (*Tob.* 13, 9), y que volverán a Dios y formarán en el porvenir un pueblo regenerado, ligado a Él mediante un nuevo pacto (*Is.* 65, 9. 15. 23); pero comparados con todo el pueblo de Israel, ésos sólo serán un «pequeño residuo» (*Is.* 65, 8; *Mt.* 20, 16; *Rom.* 9, 27 ss.; 11, 5).

En el Nuevo Testamento indica a todos los miembros de la Iglesia cristiana, considerada como la continuación natural del pueblo de Israel fiel a Dios, y equivale al término «llamados», cuando éste tiene por objeto la fe en Cristo.

Son «elegidos»: 1.º *Todos los miembros de la Iglesia en la tierra*, es decir, todos los bautizados, escogidos por Dios para tomar parte en la salvación obrada por Cristo y en su misma gloria (II *Tes.* 2, 13; II *Tim.* 2, 10; I *Pe.* 2, 9 ss.): esta elección es «ab aeterno», y no requiere el descender de Abraham según la carne, sino que es puro efecto de la gratuita benevolencia divina (*Rom.* 9, 9-26; *Ef.* 1, 4): para todos los bautizados tiene dispuesta Dios una serie de gracias que comienzan con el llamamiento y se extienden hasta la glorificación (*Rom.* 8, 28-33); por tanto obliga al ejercicio de las virtudes, ya que tal llamamiento no es inadmisible por parte del hombre (*Col.* 3, 12-17; II *Re.* 1, 10 s.); 2.º, como consecuencia, *los miembros de la Iglesia celestial*, los «benditos del Padre» (*Mt.* 25, 34). En el pasado se admitió comúnmente la distinción entre llamados y elegidos, y así se trató de restringir el número de éstos en orden a la eterna salvación, atribuyendo a ciertas frases evangélicas (p. cj., *Lc.* 13, 23 s.; *Mt.* 7, 13 s., etc.) una interpretación rígida, dándole una extensión y una generalidad que en realidad no tienen.

Así sucede con *Mt.* 20, 16; 22, 14 «muchos (= todos) los llamados, mas pocos los elegidos», frase que es conclusión de las parábolas que precedían y que sólo se referían a los judíos los cuales fueron invitados *todos* por Jesús a entrar en su reino, pero por desgracia fueron pocos los que se decidieron a seguirle (*Mt.* 22, 1-10) y ésos fueron de los procedentes de categorías inferiores (pecadores, publicanos) más bien que de entre los dirigentes (sacerdotes, fariseos, escribas: cf. *Mt.* 21, 31, etc.).

[L. V. — P. S.]

BIBL. — A. Michel, en *DThC*, IV, col. 2355-64; H. Lesêtre, en *DB*, II, col. 1708-12; J. Lagrange, *Epître aux Romains*, París 1931, pp. 213-23, 244-48; M. Brunec, *Multi vocati, pauci electi*, en *VD*, 26 (1948) 88-97; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, Londres 1950.

ELÍAS. — El mayor de los profetas que no dejaron escritos. Su nombre «mi Dios es Yavé» ('ēlîjjah), fué el programa de su acción. Nació en Tisbe (= el-Istib), Galad, y llevó vida nómada (I *Re.* 17, 5; 18, 46; 19, 3 ss.). Cubríase con un manto de pieles, no muy grande, de modo que dejaba ver el ancho cinturón de cuero ('ēzôr), una especie de delantal con que se ceñía (II *Re.* 1, 8); vestido tosco, primitivo, como el de Juan Bautista (*Mt.* 3, 4; *Mc.* 1, 6; P. Joüon, en *Biblica*, 16 [1936], 74-81).

De carácter enérgico, ardiente e intransigente. El punto culminante de su misión, desarrollada en Israel durante los reinados de Ajab (873-854) y de Ocozías, es el desafío que en el monte Carmelo hizo a los falsos profetas de Baal, episodio que termina con el exterminio de éstos (I *Re.* 17-18); y después de la visión que tuvo en el Horeb (= Sinaí), la elección de Eliseo con la doble misión a él confiada (I *Re.* 19).

El cisma religioso creado por Jeroboam, se-

parándose de Judá y erigiendo los becerros en Bétel y en Dan (I *Re.* 12, 25-32), ahora daba sus frutos nefastos. Omri, el verdadero fundador del reino de Samaria, se alió con Fenicia y dió a su hijo y sucesor Ajab por esposa la hija del rey de Tiro, Jezabel, la cual dominó al débil marido e introdujo oficialmente el baalismo fenicio, tratando de imponerlo en lugar de la religión mosaica. Mató a los profetas (los pertenecientes a la llamada «escuela» o gremio de varones piadosos bajo la dirección de Elías: *v. Profetismo)*; persiguió a los fieles yaveístas, cuyos altares destruyó, al paso que sostenía a centenares de estáticos de las divinidades fenicias (I *Re.* 16, 23-34; 18, 13-19, etc.). Ibase ahogando el monoteísmo, y gran parte del pueblo había abrazado la idolatría (cf. I *Re.* 19, 18). Elías se presenta de improviso ante el rey y le anuncia como castigo divino una sequía de tres años (probablemente un año entero, desde el 857 al 856, con unos meses del año anterior y algunos del siguiente [tercer año], computados separadamente como hacían los semitas), que castigó duramente a Samaria y a Fenicia. Durante este azote Elías estuvo escondido junto al torrente Querit en Transjordania, y al secarse éste, pasó a Sarepta, junto a Sidón, y allí fué huésped de una viuda (cf. *Lc.* 4, 24 ss.), cuyas escasas provisiones multiplicó, y resucitó a su hijo. Vuelve a presentarse a Ajab hacia el fin de la plaga para recriminarle de la responsabilidad de todo cuanto estaba ocurriendo, y alcanzar de él el que se convocara al pueblo en el Carmelo para celebrar una elección definitiva entre la religión mosaica y el culto de Baal-Melcart. Elías se encuentra solo ante los 400 profetas de Baal. Éstos, lo mismo que Elías, colocan una víctima sobre el altar e invocan al propio dios: la divinidad que envíe fuego del cielo para consumir la víctima, es el verdadero Dios. El pueblo allí presente se decidirá por el vencedor en el desafío. A pesar de las danzas, las incisiones, las prolongadas oraciones, los profetas de Baal, de quienes Elías se burlaba, nada consiguen. Hacia el atardecer Elías edifica un altar a Yavé; pone encima leña y las carnes de un buey; lo rocía todo con agua para poner más en evidencia el milagro; luego invoca brevemente a Yavé para que demuestre que Él es el único Dios verdadero. Baja el fuego y todo queda reducido a cenizas. Es el triunfo de Yavé. Elías hace (cf. *Dt.* 13, 2-6) que el pueblo lleno de júbilo mate a los falsos profetas; y poco a poco, de manera imprevista, va cayendo una lluvia reconfortante (I *Re.* 17-18).

Jezabel se pone furiosa, y Elías, que creía haber obtenido de repente el triunfo del yaveísmo, tiene que huir de nuevo más allá de Judea (donde está la reina Atalía, hija de Jezabel), atravesando el desierto, hasta llegar al monte Horeb (= Sinaí) después de haber sido reconfortado, en su desolada parada, por un ángel que le ofrece una hogaza y un vaso de agua.

Aquí se le aparece Yavé y le templa nuevamente para la lucha, dándole a entender que es preciso que espere, sin impacientarse, ver llegada la hora del triunfo del bien. Dios obra sin esos actos de violencia que desconciertan, obra con esa magnánima paciencia que es propia del Eterno y que domina al tiempo. Elías no tiene por qué sentirse amargado, pues no está solo, y el triunfo de la dinastía de Omri es efímero; en vez de la extinción de la religión de Yavé y de sus adoradores, de lo que se lamenta el fogoso profeta, Yavé ha dispuesto el triunfo del yaveísmo y el exterminio de la impía dinastía. No alcanzará a verlo Elías; continuará Eliseo su obra; Jazael de Damasco y Jehú, general de Ocozías, serán los instrumentos de la divina justicia respectivamente contra el reino (cf. II *Re.* 8, 28 ss., 10, 32, etc.) y contra la dinastía de Samaria y los adoradores del Baal fenicio (cf. II *Re.* 9-10).

Elías comunica a Eliseo el divino llamamiento, y le confía el encargo de designar a Jazael como rey de Damasco y a Jehú para rey de Israel (I *Re.* 19).

Elías actúa como severo legado de la justicia divina compareciendo otra vez ante Ajab en el momento en que va a tomar posesión de la viña de Nabot, asesinado para llevar a efecto tal usurpación, y le predice que tendrá un fin igual al de su víctima (I *Re.* 21). Por último se hace el encontradizo con los emisarios de Ocozías, enfermo, cuando van a consultar a Belzebú (Baal del norte), para reprochar al rey semejante impiedad y anunciarle la muerte (II *Re.* 1).

El fin de Elías está descrito en II *Re.* 2 tal como se presentó ante la vista de Eliseo, que fué el único en presenciarlo (cf. I *Mac.* 2, 58). Elías desaparecerá en medio de un torbellino. El mismo verbo lāqab «tomar» (II *Re.* 2, 3 ss.) expresa en otros lugares la intervención de Dios en la muerte tranquila del justo (*Gén.* 5, 24; *Sal.* 49 [48], 16; *Is.* 53, 8). Los otros elementos son simbólicos. En *Mal.* 3, 1. 23 ss. (hebr. 4, 5 s.) se dice que Elías vendrá como precursor del Mesías. Esta profecía se realizó en Juan Bautista (*Lc.* 1, 17), que es el precursor vaticinado (*Mt.* 11, 10; 17, 10-13): en él se encarnó «el carácter enérgico» de Elías, el cual a su vez era una figura de Juan. *Eclo.* 48, 1-12 sintetiza los datos bíblicos que acaban de ser referidos

acerca de Elías. No hay en la Biblia alusión alguna a la segunda venida de Elías al fin del mundo. Esta idea infundada, que estuvo muy extendida entre los cristianos, tuvo su origen en la literatura judía, que multiplicó las leyendas en torno a la figura del austero profeta. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*, V, 222 s.; *Io., Elia è già venuto*, en *Temi d'esegesi*, Rovigo 1953, pp. 376-82; A. NEHER, *Amos*, París 1950, p. 173 ss.; S. GAROFALO, *Il libro del Re (La S. Bibbia)*, Torino 1951, pp. 132-48, 168-75; *Elie le Prophète* (Les Études Carmélitaines) I, *selon les Écr. et les trad. chrét.*, pp. 269; II, *Carmel, dans le judaïsme et l'Islam*, pp. 317, Bruges 1956.

ELÍAS Levita. — v. *Canon*.

ELIEZER. — v. *Abraham*.

ELIFAZ. — v. *Job*.

ELISEO. — Continuador de la obra de Elías en Israel. Rico propietario natural de Abelmeula (sureste de Beisan), que respondió prontamente al gesto simbólico de Elías cuando le consagraba, por orden de Yavé, como profeta y sucesor suyo (I *Re*. 19, 16-21). Fué su discípulo predilecto durante casi seis años (I *Re*. 1, 17; II *Re*. 3, 11), y a la muerte del maestro heredó una parte considerable de su virtud carismática (II *Re*. 2, 7 ss. hebr.; los dos tercios es la porción que pertenece al primogénito, *Dt*. 21, 17).

Eliseo conserva sus costumbres de ciudadano acomodado: lleva vestido corriente, vive en las ciudades, tiene una casa en la capital, Samaria, y un siervo, Guejazi, que le acompaña siempre (II *Re*. 2. 4. 6.). A semejanza de Elías, está al frente de los discípulos de los profetas, de quienes se sirvió alguna vez para su misión (II *Re*. 2, 12-15; 6, 1-7).

Su nombre *'elîsa* «Dios salva» responde bien a la naturaleza de su actividad — la salvación de Israel sólo viene de Yavé — que se desarrolló durante los reinados de los sucesores de Ajab: Joram (853-842), Jehú (841-815), Joacaz (814-798) y Joás (798-783).

Acompaña al ejército de Joram y Josafat que se moviliza contra Moab; lo salva del desaliento durante la difícil marcha, pronosticando la lluvia y la victoria que luego se seguirá (II *Re*. 3, 9-25); revela a Joram las emboscadas de Benadad, rey de Damasco, y le entrega las tropas enemigas llevándoselas a Samaria cuando Benadad las había enviado para capturarle (II *Re*. 6, 8-12); anuncia el final del terrible asedio de Samaria mediante una extraordinaria intervención de Yavé (II *Re*. 6, 24; 7, 20). Entre tanto realiza la misión que le encomendara *Elías* (v.) en pro del triunfo del yavefsmo y para castigar a la impía dinastía de Ajab. Se llega hasta Damasco y revela a Jazael el proyecto que éste mismo tenía de dar muerte al rey; realizado este proyecto obtendrá el reino y será causa de graves males para Israel, castigándolo por su infidelidad a Yavé (II *Re*. 8, 7-15). De igual modo elige el momento más oportuno, por hallarse herido Joram en Jezrael con Jezabel su madre, para mandar un discípulo suyo a ungir al impetuoso capitán Jehú por rey de Israel (II *Re*. 8, 25-29). Éste, recordando las terribles palabras de Elías contra la familia reinante, obra con astucia y rapidez, y degüella sin compasión a todos los miembros de la misma; luego quita la vida a todos los adoradores de Bnal (II *Re*. 9-10).

Al rey Joás que lo visita, Eliseo moribundo (h. el 790 a. de J. C.) le pronostica que vencerá por tres veces a los arameos (II *Re*. 13, 14-19).

Eliseo es el más taumaturgo de los profetas. Con el manto de Elías divide las aguas del Jordán; con un poco de sal convierte en aguas salubres las de las fuentes de Jericó (II *Re*. 2, 14-22); multiplica el aceite de una viuda; obtiene un hijo a la sunamita que lo hospeda, al cual luego devuelve la vida; multiplica veinte panes para un centenar de personas (II *Re*. 4). Se extiende su fama más allá de Palestina, y el rey de Damasco (probablemente Benadad hacia el 846-44) le envía su valeroso general Naamán (= ameno, quizás sobrenombre de Adón) afectado de lepra, a quien cura Eliseo, pasando la lepra del recién curado a Guejezi, en castigo de su avaricia. Naamán se convierte en un fiel yavefsta (II *Re*. 5; cf. *Lc*. 4, 27). Finalmente, al ponerse en contacto con los huesos de Eliseo, resucita un muerto (II *Re*. 13, 20 s.; cf. *Eclo*. 48, 12 ss.).

San Jerónimo habla del sepulcro de Eliseo en las cercanías de Samaria (PL 25, 1099). [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*, V, VI, 387; VIII 1585 s.; A. NEHER, *Amos*, París 1950, p. 188 ss.; S. GAROFALO, *Il libro dei Re. (La S. Bibbia)*, Torino 1951, pp. 147 s. 170-233.

ELOHIM. — v. *Dios*.

EMAÚS. — Localidad palestinense, próxima a Latrum, hoy Amwās, a 30 km. de Jerusalén, en el camino de Jafa. Allí fué la victoria de Judas Macabeo en el año 160 a. de J. C. sobre los seléucidas Nicanor y Gorgias; Báquides la fortificó (I *Mac*. 3, 40; 4, 3; 9, 50). Fué centro topográfico en el año 40 desp. de J. C. (Fl. Josefo, *Bell*. III, 5), después de haberla reducido a cenizas Varrón en el a. 4 a. de J. C. (ibid.

III, 3, 5; *Ant.* XIV, 11, 2; XVII, 10, 7, 9). En el 68 desp. de J. C. se alojó en ella la V Legión macedónica, y en el 221 obtuvo el derecho de ciudad y el título de *Nicópolis*, por intervención de una delegación capitaneada por el docto cristiano conciudadano Julio Africano.

Por estos años debieron de construir los cristianos una iglesia con tres ábsides (basílica romana), que fué transformada en el s. IV (basílica bizantina) y en el s. XII (basílica de los Cruzados), para recordar la manifestación de Cristo a Cleofás y a su compañero en el mismo día de la Resurrección (*Lc.* 24, 13-26); a no ser que se trate de una construcción romana adaptada para iglesia en los siglos IV y V.

Aquí suponen que estuvo emplazado el Emaús del Evangelio Orígenes, Julio Africano, Eusebio de Cesarea y algún otro; y entre los modernos Abel y Vincent; pero tal emplazamiento está en pugna con el texto críticamente seguro de *Lc.* 24, 13 que pone entre Emaús y Jerusalén la distancia de 60 estadios (= 11-12 kilómetros; Lagrange, Vaccari). La lección *160 estadios* sólo figura en seis unciales, por lo demás correctos, y en seis minúsculos, por lo cual es excluida, y con razón, de las ediciones críticas. (Sólo se la ve en Merk, 3.ª tirada, 1938.)

Orígenes, acostumbrado a cambios toponomásticos en el texto bíblico, quiso darle cabida en el texto (cf. *Jn.* 1, 28; Betabara en vez de Betania; *Mt.* 8, 28 paral.: gergesos en vez de gadarenos o gerasenos).

Desde el s. XII los Cruzados buscaron el emplazamiento de Emaús en Qolonjeh a 30 estadios de Jerusalén; en Abu Gosh a 8 estadios; en Qubelbeh a 60 estadios, en armonía con la distancia que señala el Evangelio; pero los arqueólogos permanecen indecisos. [A. R.]

BIBL. — L. H. Vincent-F. M. Abel, *E., sa basilique et son histoire*, París 1932; B. Baqatti, *I monumenti di E.-el Qubeibeh e dei dintorni*, Gerusalemme 1947; A. Vaccari, *L'E. di S. Luca. Punti sugli i*, en *Antonianum*, 25 (1950) 493-500; F. Spadafora, *E.: critica testuale e archeologia*, en *Rivista Biblica*, 1 (1953) 255-68; ° P. A. Arce, *E. y algunos textos desconocidos*, en *EstB* (1954) en.-mar.

EMMANUEL. — v. *Mesías.*

EMPADRONAMIENTO. — v. *Quirino.*

ENCENIAS. — v. *Dedicación del Templo.*

ENDEMONIADOS. — Son llamados obsesos o endemoniados los hombres físicamente movidos por el demonio que mora en ellos, y que se hallan bajo la influencia de uno o más espíritus malignos (*Mc.* 1, 23-27; *Mt.* 12, 43 ss.; *Lc.* 8, 2; 11, 24 ss.).

En el Nuevo Testamento se llama impuros 24 veces a tales *espíritus*; trátase de impureza moral (frecuentemente alternando con πονηρόν: el maligno espíritu impele a los hombres a realizar actos prohibidos por la ley natural y por la ley positiva).

Son muchos los endemoniados que aparecen en los Evangelios. Es expresión palpable del dominio que Satanás ejerce en el mundo (*Mt.* 12, 22-37; *Mc.* 3, 22-30; *Lc.* 11, 14, 28). Hasta entonces reinaba Satanás como dueño absoluto, como un señor en su propia fortaleza; ahora se le ha echado de su imperio por la fuerza, lo que es lo mismo que decir que ha llegado uno más fuerte que él, que tiene precisamente la misión de fundar el reino de Dios sobre las ruinas del de Satanás.

«Si yo arrojo los demonios con el espíritu de Dios (ἐν πνεύματι θεοῦ), ha llegado ya a vosotros el reino de Dios» (*Mt.* 12, 28).

Los endemoniados se presentan bajo muy distintas formas entre los enfermos afectados de diferentes maneras, y curados por el Mesías (*Mt.* 4, 24; 8, 16). La obsesión aparece sin perturbaciones físicas (*Mc.* 1, 23-28 el endemoniado en la sinagoga, cf. *Lc.* 4, 33-36; *Mc.* 7, 24-30 la endemoniada, hija de una siriofenicia, cf. *Mt.* 15, 21-28) o bien acompañada de tales perturbaciones, como mutismo (*Mt.* 9, 32 ss.), mutismo y ceguera (*Mc.* 3, 22-30; *Mt.* 12, 22-37), epilepsia (*Mt.* 17, 14-20), o tormentos físicos con la locura (*Mt.* 8, 28-34; *Mc.* 5, 1-5, los obsesos de Gadara). No es fácil discernir si se trata de enfermedad anterior o de perturbación física producida por la obsesión. En *Mt.* 17, 14-20 la obsesión se manifiesta con características especiales: parálisis de la voluntad, privación del uso del oído y de la palabra, ideas de suicidio. Lo primero que hace Jesús es arrojar al demonio, luego cura completamente al obseso (*Lc.* 9, 42; *Mc.* 9, 16, s.).

María de Magdala es una obsesa maravillosa (*Lc.* 8, 2; *Mc.* 16, 9) y de una forma de obsesión más grave («Jesús había arrojado de ella siete demonios», cf. *Mt.* 12, 43 ss.; *Lc.* 24 ss.).

El demonio tiene conocimiento de la mesianidad y de la divinidad de Jesús y se lo hace publicar claramente a los obsesos (*Mc.* 1, 24-34; 3, 10 ss.; 5, 7; *Lc.* 4, 41). «Tú has venido a perdernos. Te conozco; tú eres el Santo de Dios»; «salían también de muchos gritando y diciendo: Tú eres el Hijo de Dios, Santo de Dios»; «echó muchos demonios, y no los dejaba hablar, porque le conocían»; «Los demonios salían también de muchos gritando y diciendo: Tú eres el Hijo de Dios.».

Estas solemnes y claras manifestaciones en-

tran en el plan de Satanás, decididamente contrario a los designios mesiánicos de Jesús. (v. *Tentaciones*), que evitaba cuidadosamente todo cuanto podía dar pábulo al falso concepto nacionalista que tenían los judíos sobre el Mesías (cf. *Jn.* 6, 14 s.) y cuanto pudiera haber encendido el ánimo de aquellos ilusos contra los romanos.

Jesús impone silencio a los demonios y los arroja autoritariamente con un simple mandato, sin discutir con ellos: «Cállate y sal de este hombre» (*Mc.* 1, 25; etc.), y el demonio, lleno de odio y de ira, protesta que tiene conocimiento de que ha de ser destronado, pero tiene que huir.

También los Apóstoles al ser enviados arrojan los demonios (*Mc.* 6, 13); ese poder se lo comunica el Resucitado (*Mc.* 16, 15-18).

San Pablo libra en Filipos (*Act.* 16, 16 ss.) del demonio a una niña que siempre que lo veía pasar con Silas gritaba diciendo: «Estos hombres son siervos del Dios Altísimo y os anuncian el camino de la salvación».

Ya entre los judíos había exorcistas (*Act.* 19, 27; *Mt.* 12, 27; *Lc.* 11, 19) y algunos de ellos comenzaron a arrojar los demonios en el nombre de Jesús. [F. S.]

BIBL. — O. S. SMIT, *De demoniacis in Historia evangelica*, Roma 1913; D. BUZY, *S. Mt.*; L. PIROT, *S. Mc.* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 9), París 1946, pp. 47.110.122 s. 157-161.230.415.439 ss.; 504 ss.; L. MARCHAL, *S. Luc.* (volumen 10), ibíd., pp. 70.113. 129.148.

ENOC. — v. *Patriarcas*.

ENOC (Libro de). — v. *Apócrifos*.

ENUMA ELISH. — v. *Examerón*.

ESAÚ. — Hijo de Isac y Rebeca, gemelo con Jacob, nacido antes que éste y, por tanto, primogénito (*Gén.* 25, 20-34) lo cual traía consigo no pocos privilegios, como el de ser jefe y sacerdote de la familia, tener derecho a una doble parte de la herencia, y recibir del padre una especial bendición.

Ya antes de nacer revelaron los dos gemelos, con una especie de profecía de «acción», la diferencia de sus caracteres y la lucha que surgiría entre sus descendientes (*Gén.* 25, 22-23). En efecto, Esaú fué un hombre rudo y violento, mientras que Jacob era tranquilo y amigo de estar en casa (25, 27); además, Esaú era rubio y peludo, de lo cual le vino el nombre ('Ēśāu = peludo). Ignorante de todo, Isac amaba preferentemente a Esaú por ser el primogénito y porque le proporcionaba una caza exquisita. En cambio Rebeca, presagiando el futuro (*Gén.* 25, 23), sentía preferencias por Jacob (*Gén.* 25, 28). Y sucedió que habiendo observado Esaú cierto día, al volver del campo, que Jacob había preparado un potaje de lentejas, se lo pidió. Jacob se mostró dispuesto a cedérselo, pero a condición de que el hermano cediese en favor suyo los derechos de primogenitura, lo que hizo Esaú con gran ligereza (*Gén.* 25, 29-34). Por eso San Pablo lo califica de *profano* o *sacrílego* (*Hebr.* 12, 16). Más adelante, valiéndose de un ardid tramado por Rebeca (*Gén.* 27, 1-45), Jacob logró incluso arrancar al padre, ya anciano y ciego, la bendición reservada al primogénito. Tal bendición fué inválida en principio, por error sustancial de la persona, ya que Isac creía dársela a Esaú, pero luego quedó convalidada (*Gén.* 27, 33).

Al verse así defraudado, Esaú prorrumpió en gritos y prometió que se vengaría; mas al regresar Jacob (*ibid.* 27, 41-45), se reconcilian los dos hermanos, según los presentimientos de la madre (*ibid.* 33, 1-4). No obstante, se separaron para evitar nuevos sinsabores, y Esaú se fué a habitar en el monte Seír, antiguo nombre de Idumea (*ibid.* 36, 8), por lo que es considerado como primer padre de los edomitas, con quienes los hebreos nunca tuvieron buenas relaciones. Como consecuencia de estos acontecimientos, pero sobre todo por un impenetrable juicio de Dios, que todo lo dirigía según sus eternos consejos, Jacob pasó a ser el heredero de las promesas divinas y progenitor remoto del Mesías (según la carne), en tanto que Esaú desaparece de la historia del pueblo elegido.

El ejemplo de los dos hermanos, e incluso gemelos, uno de los cuales en contra de las leyes naturales, es elegido, y el otro no, ya antes de que hayan obrado el bien o el mal, e incluso ya antes de haber nacido, sirve a San Pablo (*Rom.* 9, 11-13) para demostrar la libertad y la naturaleza enteramente gratuita del don con que Dios hace que llegue la salvación mesiánica a un pueblo y no a otro. [B. P.]

BIBL. — J. CHAINE, *La Genèse*, París 1948; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 113 s. 116-21.131-34.139 ss.

ESCÁNDALO. — Primitivamente (σκάνδαλον, cf. sánscrito «skandotí» = estremecerse, titubear) significó un impedimento físico capaz de hacer caer a quien en él tropieza al andar, lo que después dió lugar a la perífrasis de sentido metafórico «piedra de tropiezo» πέτρα σκανδάλου; cf. *Rom.* 9, 33; I *Pe.* 2, 8. Muchas veces se halla, así en los Setenta como en el Nuevo Testamento, πρόσκομμα = *offendiculum*, como sinónimo del primero.

En el Antiguo Testamento el término correspondiente mikšôl hállase usado en sentido propio (*Lev.* 19, 14), y con mayor frecuencia en sentido figurado, y también en la expresión ṣûr mikšôl, «lapis offensionis», *Is.* 8, 14. A veces se refiere a un grave peligro material, como desgracias, muerte, encarcelamiento, etc., y con más frecuencia con ocasión de una caída moral, pecado o apostasía; p. ej., *Sal.* 119, 165; *Eclo.* 4, 22; *Ez.* 7, 19; *Ex.* 23-33. En los LXX significa también lazo, trampa, emboscada, *Sal.* 139, 6; 140, 9; y en este caso responde mejor al hebr. mikšôl o indica un hecho que redunda en deshonra, *Eclo.* 7, 6.

En el Nuevo Testamento reviste varios significados: *a)* seducción o aliciente para pecar, *Mt.* 16, 32; 18, 7; *b)* ocasión involuntaria de caída para otros, *Mt.* 26, 31; *Rom.* 14, 13; *c)* ocasión que se convierte en causa para el ánimo de otro mal dispuesto, I *Cor.* 1, 23; *Gál.* 5, 11; el escándalo de la cruz! ; *d)* el que da ocasión a la caída, *Mt.* 16, 23: Pedro! [N. C.]

BIBL. — F. Zorell, *Lexico hebr. V. T.*, Roma 1947, p. 436; G. Bonaccorsi, *Primi saggi di filologia neo-testamentaria*, I. Torino 1933, p. 34; II, ibíd. 1950, p. 94.

ESCATOLOGÍA. — Etimológicamente es un tratado de todo cuanto se refiere al fin de cada hombre (escatología individual), el futuro de una nación (escatología colectiva), y de la humanidad y del mundo físico (escatología cósmica): de ἔσχατος = último; de un modo especial significa el juicio final, la resurrección de los cuerpos y el fin del mundo.

Los modernos, al hablar de escatología, refieren casi exclusivamente este término al fin del mundo, que es de lo que aquí tratamos. Para lo demás, v. las palabras respectivas.

Conocido es el daño que causó el sistema formulado por J. Weis (1892) y aceptado y divulgado por Loisy y A. Schweitzer: la escatología cósmica sería, según ellos, la esencia del Evangelio. Jesús no consideraba ni enseñaba más que el fin del mundo; la misma moral es un repliegue motivado por tal espera, la cual explica por qué se agruparon espontáneamente los fieles en comunidad. San Pablo, lo mismo que los primeros fieles, estuvieron obsesionados por tal escatología. Se entendían en tal sentido: *Mt.* 10, 2 ss.; 16, 27 s.; 24; 26, 63 s.; *Lc.* 17, 20-18, 8; I-II *Tes.*; I *Cor.* 15, 51. Pero este sistema ya estaba vencido en 1914. R. Bultmann, M. Dibelius, etc., no admitieron más que la escatología individual, independientemente del tiempo: y desde 1936 Ph. Bachmann, O. Cullmann reconocieron que el mismo cristianismo constituye la última era, la definitiva; que el Reino de Dios no sólo es celestial, ha comenzado ya en el tiempo, y no tendrá su manifestación hasta el fin del tiempo. La fecha de esa manifestación no es elemento esencial, mas sí lo es la certeza de la afirmación del reino de Dios.

En el Antiguo Testamento, la escatología es sólo colectiva, nacional, mesiánica; o sea que la nación como tal, el elegido Israel, en cuanto objeto de la alianza, tiende a Cristo, y termina en Cristo, que lo elevará y lo absorberá en su reino.

No existe referencia al fin del mundo físico. La frase «al fin de los años» (*in novissimis diebus*, o *in novissimo dierum*) equivale simplemente a «en lo futuro» (*Gén.* 49, 1; *Núm.* 24, 14, etc.). En contexto mesiánico — «al fin de los tiempos» (*Is.* 2, 2; *Mi.* 4, 1, etc.) indica el fin de la era o de los períodos del Antiguo Testamento y el comienzo de la era mesiánica, perfecta y definitiva (= reino de Dios que durará eternamente: *Dan.* 7, 14-27 = *Lc.* 1, 31 s.; cf. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, p. 28 ss.): cf. *Gál.* 4, 4: «Vino Cristo al llegar la plenitud del tiempo» o «de los tiempos» (*Ef.* 1, 10); I *Cor.* 10, 11 «fin de los tiempos» (*fines saeculorum*) o las eras precedentes (*Hebr.* 9, 26; Allo, *Première ép. aux Cor.*, 2.ª ed., 1924, p. 234 s.; Id. *Apocalypse*, 1933, CXVII, CXIX).

Los *últimos días*, según la perspectiva bíblica, indican la era cristiana, iniciada con la encarnación y la glorificación de Jesucristo, que se perpetuará eternamente en la gloria de la Iglesia triunfante.

Los profetas anuncian las manifestaciones de la justicia divina contra los gentiles (= *día del Señor*) con frases que no pasan de ser grandiosas metáforas («el sol se oscurecerá», «caerán las estrellas», etc., en *Is.* 13, 12 por la caída de Babilonia; 24; 34; *Ez.* 32, 7 s. por la ruina de Egipto; *Joel* 2, 10; 3, 15, etc.): será tan terrible el castigo, que la misma naturaleza parecerá estremecerse (J. M. Lagrange, A. Médebielle, en *DBs*, II, col. 493-503). De estas mismas imágenes se servirá N. Señor para pronosticar el fin de Jerusalén (*Mt.* 24, 29; *Mc.* 13, 24 s.; *Lc.* 21, 25 s.).

Is. 65, 17; 66, 22 habla de «cielos nuevos y tierra nueva», simple imagen indicadora de la renovación radical que obrará el Mesías entre los hombres (v. *Regeneración*); es la *nueva creación*, obra de la gracia redentora (*Gál.* 6, 15; II *Cor.* 5, 17; la *palingénesis* de *Mt.* 19, 28: II *Pe.* 3, 13).

Finalmente se describe la intervención de Dios Juez, en estilo profético, con los diferentes

elementos descriptivos (ángeles, nubes, fuego, etcétera) tradicionales.

En el Nuevo Testamento la escatología es ante todo individual (para cada uno la muerte, el juicio particular, el premio o el castigo inmediato), y luego colectiva, universal (respecto de la suerte de la humanidad: resurrección de los cuerpos, juicio o triunfo final de Cristo; fin de la Iglesia militante, gozo eterno de la Iglesia triunfante).

Escatología individual. — Con el bautismo recibe el cristiano (*Jn.* 3, 5) una nueva vida espiritual (*Jn.* 1, 12 s.) que es la misma «vida eterna», en la tierra vida de la gracia, en el cielo vida de la gloria (*Rom.* 2, 7-10; 5, 2 ss. 17; 6, 4. 22; *Jn.* 17, 3, etc.). El fiel que persevera en el bien, en el momento de la muerte pasa de la primera a la segunda; de lo contrario va a parar al infierno para siempre. He ahí la importancia del «día del Señor» o «venida» (*parusía*, v.), imprevista para todos («como ladrón nocturno»), en cuanto que nadie conoce su hora; y de ahí la importancia de «estar preparados», de «vigilar», «esperando al Señor» (*Mt.* 24, 37-51; 25, 1-30; *Lc.* 12, 16-21. 35-46; 17, 26-35; *Rom.* 13, 11-14; 14, 10 s.; I *Cor.* 7, 29-32; *Flp.* 2, 15 s., etc.). Eso explica el deseo que siente el justo «de morir para estar con Cristo» (II *Cor.* 5, 1-10; *Flp.* 1, 2-26, etc.).

Teniendo en cuenta nuestra fragilidad, N. S. Jesucristo basa su ascética sobre este acontecimiento, que no es el fin del mundo, pero que tiene para todos el mismo valor, el mismo significado: la muerte de cada uno.

Los que están convencidos de la escatología cósmica, ven en todo el fin del mundo, cuando en realidad en los pasajes citados (que son los principales) y en muchos otros paralelos o afines sólo se trata de la escatología individual.

Escatología colectivouniversal. — El reino de Dios tiene una doble fase formando una perfecta continuidad: la terrestre y la celestial. Identifícase con la *Iglesia* (v.) fundada por Jesús, con San Pedro y sucesores suyos a la cabeza (*Mt.* 16, 13-20; *Jn.* 1, 42; 21, 15 ss.; I *Cor.* 12, etc.; F. Spadafora, *I Pentecostali*, 2.ª ed., Rovigo, 1950, pp. 50-89), en la que están comprendidos buenos y malos (*Mt.* 13, 24-30. 36-43, etc.): ella es la economía de la gracia (*Jn.* 1, 16 s.; *Rom.* 3, 21-31); que debe extenderse a todo el mundo (*Mc.* 3, 13-19; 6, 7-13; 13, 9 s.; *Act.* 1, 8, etc.) y durará hasta el fin del tiempo (*Mt.* 28, 20).

La redención no sólo es para las almas, sino que ejerce su efecto saludable sobre todo el hombre, y este efecto se realizará con la única *resurrección* (v.) de los cuerpos (*Rom.* 8, 10-39). Este triunfo sobre la muerte será el que clausurará la fase terrestre del reino de Dios: Cristo presentará los elegidos al Padre (dejándolo todo en sus manos (I *Tes.* 4, 14-17; I *Cor.* 15, 12-28. 50. 57; Allo, *Prem. Ep. aux Cor.*, pp. 387-454).

Nada hay determinado acerca de la duración de esta fase terrestre. La doctrina evangélica sobre el reino de Dios en las parábolas (cf. *Mt.* 13), la conversión de Israel como grupo étnico, predicha por San Pablo (*Rom.* 11, 25 s.), después de la de los gentiles, el número simbólico de los mil años (*Ap.* 20) por una duración indefinida, o cuando menos muy larga (Allo, *Apocalypse*, pp. CXX, 307-29) sólo dejan prever un lapso de tiempo que está muy lejos de ser breve. Por consiguiente, ni en el Nuevo ni en el Antiguo Testamento hay trazas de escatología cósmica, de fin del mundo físico: sólo está predicho el fin de la vida del hombre sobre la tierra.

Si se tienen en cuenta las imágenes empleadas por los profetas para indicar el «*día del Señor*» o la manifestación de la justicia divina contra los enemigos de su reino, fácilmente se explica *Mt.* 10, 23. 26; 63 s.; *Lc.* 22, 69 y finalmente *Mt.* 24, 3 (parusía), pues lo que ellos nos dicen se refiere a la «venida de Cristo» para castigar a la sinagoga perseguidora, a los judíos deicidas; trátase de la destrucción de Jerusalén, la manifestación más ruidosa del Mesías Juez y supremo vengador de sus fieles (Lagrange, *L'Evangile selon St. Mt.*, 4.ª ed., 1927, pp. 205-507 s.; Prat, *Jésus-Christ*, II, p. 349). En *Mt.* 16, 27 s. se habla de la fundación o de la consolidación de la Iglesia con la imagen empleada por *Dan.* 7, 13 s. «venida del Hijo del hombre», «venida del reino de Dios» (*Lc.* 9, 26 s.), como organización externa, definitivamente distinta de la sinagoga (Lagrange, *S. Mt.*, p 233; *Ev. selon St. Luc.*, p. 269 s.; v. demostración en Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, pp. 17 ss., 25 ss.). De ahí procede, por una parte el castigo de los judíos, especialmente en la destrucción de Jerusalén (Dios interviene para castigar), y por otra la protección y el triunfo de la Iglesia (intervención en favor). Estos dos aspectos de la «venida del Señor» están enlazados en los dos grandes vaticinios sobre el fin de Jerusalén: *Lc.* 17, 20-18, 8 y *Mt.* 24, *Mc.* 13, *Lc.* 21. En *Lc.* 17 Jesús predice a los discípulos las persecuciones que les esperan después de su muerte. Entonces invocarán la intervención del Salvador («llegará el tiempo en que desearéis ver un solo día del Hijo del hombre...», v. 22; lo que demuestra que sin duda se trata de intervenciones de Jesús para castigar

a los perseguidores y libertar a sus fieles). Y efectivamente intervendrá el Señor, y de un modo especial «en su día», en el *gran día* (la destrucción de Jerusalén), sobre el cual insiste aquí (17, 25-30), y del cual volverá a ocuparse en el otro discurso (*Mt.* 23 y paral.). En vez de preocuparse de conocer el tiempo en que se ha de verificar todo esto, los discípulos procurarán estar siempre en gracia, perseverar en el bien, porque también ellos podrán verse sorprendidos por la muerte en el castigo nacional (17, 26-30. 33-36). Y a la pregunta de los Apóstoles que desean saber dónde se descargará el castigo, responde Jesús con una frase proverbial (*Job.* 29, 30): la presa es Jerusalén sobre la cual se posarán los buitres (= las legiones de Roma; cf *Mt.* 24, 28; cf. L. Tondelli, *Gesù*, Torino, 1936, pp. 364-68).

En *Mt.* 24 y pasajes paralelos el divino Redentor comienza con la predicción de la destrucción total del Templo, y, por tanto, de la capital. Preguntan los discípulos cuándo acontecerá, y qué señales la precederán. Trátase del fin de un mundo (el mundo judío, la era del Antiguo Testamento), y no del fin del mundo.

Jesús comienza por las señales remotas: guerras, persecuciones contra los discípulos, predicación del Evangelio en todo el mundo (el entonces conocido; particularmente realizada ya en el 57 desp. de J. C., como lo atestigua San Pablo, *Rom.* 1, 8 y luego en *Col.* 1, 6).

La señal próxima o última, inconfundible, del castigo, es el lanzamiento del ejército romano sobre Jerusalén (*Lc.* 21, 20), la profanación del Templo consumada por los zelotes (*Mt.* 24, 15. *Mc.* 13, 14; II *Tes.* 2, 4; Prat, *Jésus-Christ*, II, p. 247; J. Huby, *S. Mc.*, 4.ª ed., París, 1929, p 343; v. *Tesalonicenses*).

Entonces comienza la gran calamidad, el asedio (*Mt.* 24, 21-25; *Mc.* 13, 20-23). El epílogo de la tragedia con la liberación de los sobrevivientes, que será patente, sin peligro de equivocarse, como un relámpago que pasa resplandeciente de un punto al otro del cielo (cf. *Mt.* 24, 26 ss.), está descrito con las grandiosas imágenes del estilo profético que ya vimos anteriormente (*Mt.* 24, 29 y pasajes paralelos: «el sol se oscurecerá», etc.). Entonces los judíos deberán reconocer, de grado o por fuerza, el desquite de la Cruz (*Mt.* 24, 30a es cita y cumplimiento de la profecía de *Zac.* 12, 2: no visión física, sino reconocimiento — y duelo nacional judío — del castigo por la crucifixión de Jesús).

El fin de la nación judía será la liberación para la Iglesia (y más directamente para la martirizada iglesia de Palestina): *Lc.* 21, 28. 31; su desarrollo ganará con tal liberación. La protección del Señor a los fieles se expresa con elementos proféticos descriptivos característicos de los profetas (*Mt.* 24, 30b-31; *Mc.* 13, 26 s. = *Dan.* 7, 13 s.; etc.). Dios «reúne» a los elegidos lo mismo que había tratado en vano de «reunir» (el mismo verbo ἐπισυνάγω) a los habitantes de Jerusalén como la gallina a sus polluelos: imagen viva de la protección, de la solicitud.

Trátase principalmente de un vaticinio de aliento y de victoria para la Iglesia naciente, con lo que está coordinado el anuncio de la destrucción de Jerusalén y de la nación judía, según pone de manifiesto el mismo Jesús mediante la parábola de la higuera (*Mt.* 24, 32 ss.; *Mc.* 13, 28 s.; *Lc.* 21, 29 ss.). Todo sucederá en el transcurso de aquella generación (no más de 40 años), pero el momento preciso queda oculto (*Mt.* 24, 34 ss.). Luego siguen ciertos avisos para recomendar la vigilancia. (Exégesis loada y plenamente aprobada por P. Benoit, en *Rb*, 59 [1952] 119 s.; Id., *Com. à S. Mt.*, La Bible de Jérusalem, París 1950, páginas 135 ss.; C. Spicq, en *RScPhTh*, 36 [1952] 166, nota 53.)

Nada se halla en la Escritura acerca de la venida de *Elías* (v.) al fin del mundo, ni de la aparición y lucha de un *Anticristo* (v.).

Tampoco se halla nada en San Pablo referente a la escatología cósmica, como tampoco consta que en él y en los primeros fieles se diera la espera del fin del mundo. V. *Tesalonicenses* I-II.

El célebre fragmento I *Tes.* 4, 15, tiene esta traducción: «Nosotros, los vivos, los sobrevivientes en la venida gloriosa y final del Señor, nos uniremos a nuestros difuntos, pues primero resucitaremos todos y luego todos juntos volaremos hacia Cristo» (A. Romeo, en *VD* [1929] 307-12.339-47.360-64; K. Staab). Y I *Cor.* 15, 51: «Todos resucitaremos (= οὐ κοιμηθησόμεθα, según traduce, y acertadamente, la versión latina) y todos seremos transformados» (A. Romeo, en *VD*, 14, 1934, 142-48.250-55. 267-75.313-20.375-83; Id., v. *Parusía*, en *Enc. Catt. It.*, IX, col. 875-82). [F. S.]

BIBL. — A. Feuillet, *Le.* 17, 20-18, 8, en *RScR*, 35 (1948), 481-502; 36 (1949), 61-92; Id., *Mt.* 24-25, en *RB*, 56 (1949), 340-64; 57 (1950), 62-91, 180-211; Id., *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Evangiles* (*Mt.* 10, 23; 16, 27 s.; 19, 28), en *NRTh*, 71 (1949), 701-22; Id. (*Mt.* 23, 37 ss.; 26, 64; *Jn.* 21, 21 ss.), *ibid.* 806-28; J. Bonsirven, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 329-68; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950 (demostración completa y abundante bibliografía); * D. Santos Olivera, *Doctrina escatológica del pueblo hebreo*, en *EstB* (1932) 133-144; (1934) 282-289; J. Enciso, *Las estrellas se caerán del cielo*, en *Ecc.* (1946) 30 nov.

ESCLAVITUD. — Es la condición de los prisioneros de guerra no israelitas (cf. I *Sam.* 30, 3; II *Par.* 28, 8-15), a los que en períodos anteriores se daba muerte (*Núm.* 31, 7; *Dt.* 20, 13 s.). Igual suerte corrían los que eran capturados con una cuadrilla (*Am.* 1, 6. 9), los insolventes en caso de deuda o los que se hallaban en apuros económicos (*Éx.* 21, 7 s.; *Am.* 2, 6; 8, 6; II *Re.* 4, 1; *Neh.* 5, 5. 8), y también los ladrones incapaces de restituir el hurto, que pasaban a ser propiedad de aquellos a quienes habían robado (*Éx.* 22, 2). Había mercados reconocidos de esclavos en los que eran muy activos los habitantes de Tiro (*Am.* 1, 9; *Ez.* 27, 13). Al parecer, el precio normal eran 30 siclos (cf. *Ex.* 21, 32), con sus inevitables oscilaciones. Según *Lev.* 25, 42 ss.; *Dt.* 24, 7, estaba prohibido el mercado de esclavos israelitas. La ley hebrea tiende a limitar el derecho del amo, el cual estaba obligado a poner en libertad al esclavo a quien había hecho objeto de malos tratos (*Éx.* 21, 26 s.); debía devolver la libertad a todos los esclavos del propio pueblo después de seis años de servicio, concediéndoles una mínima ayuda indispensable para su sustento inmediato (*Lev.* 25, 39-54; *Ex.* 21, 2; *Dt.* 15, 12-15). Pero esta disposición tan humanitaria quedó solamente en la teoría. Hízose una solemne promesa de liberación en el tiempo del asedio de Jerusalén en el 587, pero no llegó a cumplirse (*Jer.* 34, 8-22). La ley, en cambio, dejaba únicamente al esclavo el derecho a elegir entre la libertad y la continuación en su estado (*Éx.* 21, 5 s.), que también podía cesar a consecuencia de haber sido rescatado por los parientes o también por la fuga (*Dt.* 23, 16 s.; pero cf. I *Re.* 2, 39 s.).

La base de estas disposiciones humanitarias estaba en el respeto de la dignidad humana y en el pensamiento de que así amos como esclavos todos tenían un mismo Dios creador. Con los esclavos, incluso con los no israelitas, se practicaba la circuncisión, y se les otorgaban derechos especiales relacionados con la religión hebrea, como el descanso del sábado (*Éx.* 20, 10; 23, 12; *Dt.* 5, 14). Y no faltan casos concretos o consejos teóricos que suponen una relación de mutuo respeto e incluso de amistad entablada entre el amo y su esclavo, especialmente después de la liberación de éste (cf. *Gén.* 15, 2 ss.; II *Sam.* 9, 1; II *Re.* 4, 26 ss.; *Prov.* 17, 2). Algunas sectas judías, como los esenios (cf. Fl. Josefo, *Ant.*, XVIII, 21) y los terapeutas (Filón, *De vita contemplativa*, 70), reprueban por principio la esclavitud.

En el Nuevo Testamento no existe legislación alguna sobre la esclavitud, ni se plantea este problema desde el punto de vista moral-social; pero la solución práctica que da San Pablo para el caso de Onésimo, esclavo fugitivo, es un indicio de que, aun prescindiendo de una repentina revolución social, la esclavitud estaba llamada a desaparecer. De momento se limita, lo mismo que los otros Apóstoles y los más antiguos escritores eclesiásticos, a inculcar los principios que fácilmente habrían dado como resultado su abolición. A la recomendación práctica, dirigida a los amos para que se porten con humanidad (*Ef.* 6, 9; *Col.* 4, 1), únese el recuerdo constante de la igualdad de todos los hombres delante de Dios y del pensamiento dominante de que en Cristo no hay esclavo ni libre (*Gál.* 3, 28; *Col.* 3, 11). [A. P.]

BIBL. — R. Salomon, *L'esclavage au droit comparé juif et romain*, París 1931; M. Roberti, *La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*, Milano 1933; J. Mendelsohn, *Slavery in the ancient Near East; A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine....* Oxford 1949.

ESCRIBAS. — Hebreos intelectuales del último período bíblico y posbíblico, llamados casi siempre en el Antiguo Testamento γραμματεῖς, siguiendo el uso de los Setenta, y en la Biblia hebrea *sōṭēr* y *sōphēr*, dos voces afines con significado etimológico diferente *(vigilante* y *escribiente)*, y en los escritos hebreos posteriores denominados con el término *hākhām* (sabio).

Los escribas eran por encima de todo estudiosos de la Ley. Datan del período del cautiverio, cuando se intensificó el interés por esta prerrogativa inconfundible del pueblo hebreo. Eran los «maestros de la Ley» (en griego νομοδιδάσκαλοι; cf. *Lc.* 5, 17; *Act.* 5, 34), «los intérpretes de las leyes sagradas», como gustan de llamarlos Filón y Fl. Josefo, y en calidad de tales formaban parte del Sanedrín y de los diferentes tribunales.

Algunos de ellos procedían de clases aristocráticas y sacerdotales, pero la mayoría procedía de otras clases sociales, y en general del laicado. El único requisito era que tuvieran una seria inclinación al estudio. Algunos de entre ellos, incluso los más famosos, ejercían, para vivir, oficios bastante humildes. Desde el principio gozaron de la estima incondicional del pueblo (cf. II *Mac.* 6, 18 ss.; *Eclo.* 38, 24-39, 15). Su formación era larga y fatigosa: el aspirante debía sentarse por largo tiempo «a los pies» (cf. *Act.* 22, 3) de un maestro célebre, aprender de memoria, oyéndola de la boca del maestro, la exégesis bíblica, tomada de relatos anecdóticos (= haggādhāh) o tam-

bién de razonamientos y dichos jurídicoparenéticos (= halākhāh), y las diferentes máximas transmitidas por antiguos escribas. Ultimada la instrucción a los cuarenta años (*'Abōdā' zarā'* 19 b; *Sota* 22 b), se procedía a una especie de ordenación con la imposición de manos. Sólo entonces se podía decir de él que era un verdadero «sabio» y tenía derecho al mencionado título de *Rab* (cf. *Mat.* 23, 7), que por mayor reverencia podía transformarse en *Rabbi* y *Rabban (Maestro mío* y *Maestro nuestro).* La erudición adquirida los hacía a menudo soberbios, despectivos y antipáticos (*Jn.* 7, 49).

A los escribas — ordinariamente partidarios de los principios farisaicos — se debe la divulgación de la Ley y el estímulo de su práctica mediante la palabra y el ejemplo. Un exagerado servilismo a la letra relativo a ciertas normas (como las referentes al descanso sabatino o a la pureza e impureza legal de los alimentos o de algunas acciones) y un espíritu meticuloso inclinado a descubrir excusas ocasionaba la inobservancia práctica. Estos doctores, que habían suplantado al sacerdocio en su cometido de depositario e intérprete de la Ley (cf. *Dt.* 17, 8-11) y que habían perpetuado el delito que ya Jeremías (8, 8) había echado en cara a sus predecesores, el de anteponer la propia autoridad a la de Dios, eran *una planta que no había sido plantada por el Padre celestial (Mt.* 15, 13), severamente condenada por Jesucristo (cf. de un modo especial *Mt.* 23, 2 ss.). [A. P.]

BIBL. — H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, Monaco 1922, pp. 79-82; JR. JEREMIAS, γραμματεύς en *ThWNT*, Stuttgart 1933, pp. 740 ss.; U. HOLZMEISTER, *Storia del tempi del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 166-171.

ESCRITURA SAGRADA. — v. *Biblia.*

ESDRAS-NEHEMIAS. — Denominación común de los dos libros que en la Vulgata latina suelen llevar por título: «primero y segundo de Esdras», que primitivamente formaban un solo libro con el nombre de Esdras en el texto hebreo y en la versión de los LXX.

El libro lleva el nombre de los caudillos que más contribuyeron a la constitución del pueblo después de la cautividad. Mas, según se verá en el compendio, el libro abarca la historia del pueblo desde el retorno de la cautividad hasta algún tiempo después del año 32 de Artajerjes I (433), que por cierto tiene bastantes lagunas.

El *Libro de Esdras* contiene el decreto por el que Ciro autorizó a los exilados el retorno y la edificación del templo (1, 1-4; cf. R. De Vaux, en *RB*, 46 [1938] 29-57; E. Bickermann, en *JbL*, 65 [1946] 24 ss.).

La primera reintegración de los cautivos tuvo lugar bajo la dirección de Sesbasar, a quien Ciro hace la entrega de los vasos del templo, llevados por Nabucodonosor (1, 5-11). Sesbasar muy probablemente es distinto de Zorobabel (P. Heinisch, p. 279 s.; R. De Vaux, *Israel*, col. 763; contra A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, París 1908, p. 541 ss.; G. Ricciotti, p. 106 s.).

Número, ofertas, viviendas de los repatriados (cf. *Neh.* 7, 6-73). Esta lista contiene probablemente también a los demás repatriados que, poco a poco, fueron reintegrándose después de los primeros hasta la llegada de Esdras, desde el 537 hasta el 458.

Construcción del altar de los holocaustos en los tiempos de Zorobabel (3, 1-6).

Contrato con los habitantes de Sidón y de Tiro, estipulado tal vez por el mismo Zorobabel, acerca de los materiales para la reconstrucción del Templo, iniciada por él mismo (5, 16) e interrumpida hasta el tiempo del rey Darío (521-485), a causa de las dificultades interpuestas por los enemigos del pueblo (3, 7-4, 5).

Breve noticia de la acusación elevada contra los judíos bajo el reinado de Jerjes = Asuero (485-465; 4, 6).

Los judíos son acusados ante Artajerjes I (465-424) de que intentan reedificar las murallas de Jerusalén. El rey prohibe la realización de la obra y los adversarios ejecutan el decreto con procedimientos violentos (documento arameo; 4, 7-23; cf. *Neh.* 1, 1 ss.).

Reanúdase la reconstrucción del Templo a continuación de las exhortaciones de los profetas Ageo y Zacarías y de los caudillos Zorobabel y Josué, éste sumo sacerdote. El gobernador de la provincia de Abar Naharāh, Tatnai (cf. A. Ungnad, *Keilinschriftliche Beiträge zum Buch Esra und Esther*, en *ZatW*, 58 [1940-41] 24-44), practica investigaciones y, en vista de que los ancianos de los judíos apelan al decreto de Ciro, remite la decisión al rey. Búscase el decreto, y Darío permite la construcción y presta su ayuda mediante un decreto personal. El día 3 de Adar, año sexto de Darío (515), queda ultimado el Templo y celébrase su dedicación. El 14 del primer mes del año siguiente se celebra la Pascua (4, 24-6, 23).

En el mes primero del año séptimo del rey Artajerjes I (458), Esdras, «escriba doctísimo de la ley del Dios del cielo» (7, 12: es decir, a título de oficial de la curia real, en el reino

persa, a quien estaban encomendados los asuntos religiosos de los israelitas; cf. H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber*, Tübingen 1930), parte de Babilonia con letras de recomendación del rey para poder promulgar la ley mosaica y civil, y llega a Jerusalén en el quinto mes (7) en compañía de algunos levitas, cuyo elenco se da.

Al llegar al río Ahawa (no identificado con certeza), determinan celebrar un ayuno por el feliz resultado, y eligen depositarios que se encargarán de llevar a Jerusalén los tesoros recibidos. Llegados a Jerusalén entregan los tesoros, ofrecen holocaustos y muestran a los sátrapas los edictos del rey (c. 8).

Arrepiéntense de haber contraído matrimonios con pueblos extranjeros y se determinan a repudiar a las mujeres así tomadas. En una reunión celebrada con tal motivo en el mes noveno se establece mandar jueces por las ciudades para que impongan la ejecución del decreto y que hagan una lista de transgresores (9-10).

Libro de Nehemías. Nehemías describe la situación de la ciudad de Jerusalén (cf. *Esd.* 4, 7-23) e implora el auxilio divino (c. 1). En el mes de Nisán del año 20 del rey Artajerjes I (445) obtiene el permiso para reedificar la ciudad (2, 1-10).

A los tres días de llegar a Jerusalén, levantándose de noche se va en compañía de unos pocos hombres a inspeccionar el estado de las murallas de la ciudad. Pero Sambalat y Tobías se burlaron del propósito que tenía de restauración (2, 11-20).

Número de los constructores (c. 3) (cf. *DBs.*, IV, col. 949-54).

Los enemigos comienzan insultándolos y luego les ponen asechanzas, de modo que los israelitas tienen que proseguir la obra sin deponer las armas (c. 4). Nehemías protesta contra las inhumanas usuras de los ricos y propone el ejemplo de su propia integridad (c. 5).

Descúbrense unas asechanzas de los enemigos contra Nehemías. Al cabo de cincuenta y dos días queda terminada la construcción de la muralla. Institución de vigilantes en la ciudad. Censo del pueblo (6, 1-7, 5).

Lista de los que primero regresaron (7, 6-13; cf. *Esd.* 2).

En el séptimo mes, Esdras promulga la ley. Celébrase la fiesta de los Tabernáculos. En el día 24 se hace penitencia pública y confesión de los pecados (8, 1-9, 37).

Se establece una alianza sagrada que es suscrita y sellada (c. 10).

Repoblación de la ciudad, provista de murallas: elección de los habitantes (11, 1-2) y lista de los mismos (11, 3-19). Índice de los diferentes jefes, de los sacerdotes y de los levitas (11, 20-12, 26).

Dedicación de la muralla de Jerusalén (12, 27-42).

Establecimiento de las contribuciones sagradas; separación de los extranjeros (12, 43-13, 3).

Nehemías corrige las malas costumbres, procura que los levitas tengan una justa porción en la distribución de los diezmos, inculca la observancia del sábado y maldice a los judíos que tengan mujeres extranjeras (13, 4-31).

Del *autor* suele admitirse que es el mismo cronista que escribió I-II *Par.*, quien, aparte otros documentos, se sirvió de las memorias de Esdras y de Nehemías insertándolas en varios lugares de su obra. Así *Neh.* 8, y probablemente también 9, formaban parte de *Esdras*, lo cual se deduce del hecho de que Esdras tiene en esta narración un puesto de primer plano. Las memorias de Nehemías están completadas con varios elementos (7, 6-73; 10; 11, 3-12, 26; 12, 44-13, 3) tomados de otras fuentes. Por otra parte, que las memorias de Nehemías hayan recibido añadiduras claramente se echa de ver en *Neh.* 12, 27 (la dedicación de la muralla es natural consecuencia de 7, 5, donde se habla de su construcción).

Esdras y Nehemías no vivieron en Jerusalén en el mismo tiempo. El único texto seguro en que se nombra a Esdras y Nehemías juntos se debe al cronista *(Neh.* 12, 36), el cual sólo nos da allí la lista de los sacerdotes y de los levitas. En los otros dos textos *(Neh.* 8, 9; 12, 36), el nombre de Nehemías es probablemente una añadidura que se hizo posteriormente a las memorias de Esdras. Esdras estuvo en Jerusalén en el año séptimo de Artajerjes, y Nehemías desde el 20.° hasta el 32.° *(Neh.* 13, 7) de otro rey del mismo nombre.

El *problema cronológico* consiste en que son dos los Artajerjes que reinaron de 32 años para arriba: el primero, de 465 a 424, y el segundo, de 404 a 358. Nehemías actuó en el tiempo de Artajerjes I, lo cual está confirmado en los papiros de Elefantina. En uno del año 17 del rey Darío (408-407) se nombra a Jojanán, sumo sacerdote judío; a Delaiah y a Shalemiah, hijos de Sambalat, jefe de Samaria, adversarios de Nehemías (cf. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, p. 492). Jojanán era sobrino de Eliasib *(Neh.* 12, 11. 22).

Por lo que se refiere al tiempo en que actuó Esdras, A. Van Hoonacker, en muchos estudios

hechos desde 1890 hasta 1924 (cf. *RB*, 32 [1923] 481-94; 33 [1924] 33-64), al que siguen otros muchos escritores (p. ej., G. Ricciotti, páginas 108-20), admite que Nehemías vivió durante el reinado de Artajerjes I y Esdras durante el de Artajerjes II, por lo que le pareció bien invertir el orden que presenta el texto poniendo a Esdras después de Nehemías.

Pero los argumentos no convencen, y así se mantiene el orden tradicional: Esdras vino a Jerusalén el año séptimo de Artajerjes I, y, según los datos que conocemos, sólo desempeñó allí su oficio durante un año.

Por consiguiente, Esdras llega a Jerusalén hacia el año 458, en el quinto mes, con una auténtica misión de parte del rey y presenta las letras de recomendación a la autoridad pública (*Esd.* 8, 36). En el séptimo mes expone la Ley de Moisés, que se convierte en ley oficial. Acéptala el pueblo, y, conforme a las prescripciones de la misma, celebra la fiesta de los Tabernáculos (*Neh.* 8). Arregla la cuestión de los matrimonios mixtos. Durante tres meses celebran reuniones y confeccionan la lista de los transgresores (*Esd.* 10, 9. 16. 17).

Actividad de Nehemías. Al comunicar al rey Artajerjes el intento de la reedificación de la muralla, el rey manda destruir lo que ya se había construido (*Esd.* 4, 23; *Neh.* 1, 3; 2, 3). En el año 20.° del rey, Nehemías recibe el cargo de gobernador de los judíos y el permiso para construir las murallas. Después de una inspección nocturna, manifiesta a los jefes judíos su plan, que queda realizado a los cincuenta y dos días, no obstante la oposición de sus enemigos.

Solemne inauguración de las murallas. Repoblación de la ciudad. Nehemías se encarga de que se observe la justicia social. El año 32 vuelve a Persia, recibe del rey una nueva misión y regresa a Judea, donde reprime enérgicamente los abusos que se habían introducido.

[N. B. W.]

BIBL. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1935, pp. 121-65; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 175-229; A. Médebielle, *Esd.-Neh. (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 4), París 1949, pp. 255-383; A. Fernández, *Comentarios a los libros de Esdras y Nehemías*, Madrid 1950; P. Heinisch, *Geschichte des Alten Testamens*, Bonn 1950, pp. 278-94; R. de Vaux, *Israel*, en *DBs*, IV, col. 763-69. ° A. Ibáñez Arana, *Sobre la colocación original de Neh. 10*, en *EstB*, vol. X (1951) 379-402; S. Navarro, *¿Esdras Nehemías?*, en *EstB* (1933) 12-20.

ESDRAS (Libros III y IV). — v. *Apócrifos*.

ESDRELÓN. — Llanura de Palestina, entre el Jordán y el Mediterráneo, Galilea y Samaria, en forma de triángulo irregular, con una superficie de 250 km². Esta dilatada depresión se denominó Izre'e'l, «Dios siembra» (*Jos.* 17, 16; *Jue.* 6, 33). Después fué helenizada con la epéntesis de la *d* en Esdrelón, y en el tiempo de los asmoneos y de Herodes se llamó «la gran llanura» (I *Mac.* 12, 19; Fl. Josefo, *Bell.*, III, 3, 1), y actualmente es conocida con el nombre de Merg Ibn 'Amir. Debido a lo accidentado del terreno presenta varias zonas particulares, como el «campo de Magedo» (II *Par.* 35, 22; *Zac.* 12, 11) y el «valle de Jezrael» (*Jue.* 6, 33; 7, 1). Está bañada por el río Muqatta' (el bíblico Cisón), que desemboca en el Mediterráneo, y por el Nah Jalud (Jarod: *Jue.* 7, 1), que desagua en el Jordán. La llanura de Esdrelón es fertilísima, aunque con algunas zonas pantanosas, y hoy viven de ella numerosas colonias sionistas. Por ser el lugar en que se cruzaban los caminos de Egipto a Mesopotamia y a Siria, se veía constantemente cruzada de caravanas de mercaderes, y siempre fué campo de batalla preferido, que se hizo ilustre por las célebres victorias de Tutmosis III, en el 1468 a. de J. C., sobre los asiáticos; por las de Barac sobre Sisara (*Jue.* 4, 5), de Gedeón sobre los madianitas (*Jue.* 7, 1 ss.), de los filisteos sobre Saúl (I *Sam.* 31, 1 ss.), de Ajab sobre los arameos (I *Re.* 20, 26), del famoso faraón Necao sobre Josías (II *Re.* 23, 29) y, en los tiempos modernos, por las de Plácido, de Saladino, de Kleber y de Napoleón. [A. R.]

BIBL. — F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1938, pp. 91. 412 s.

ESENIOS. — Quizá de hăšsaim, «los silenciosos». Constituyen una de las sectas religiosas del tiempo de Jesucristo. Son fuentes para su conocimiento: Plinio (*Hist. Nat.*, V, 17), Filón (*Quod omnis populus liber sit*, 75-88; *Apologia Iudeorum*, en Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, VIII, 11-12), Fl. Josefo (*Bell.*, II, 8, 2-13; *Ant.*, XVIII, 1, 5, 18-21) y, muy probablemente, el *Manual de disciplina* descubierto recientemente en Khirbet Qumran. Los esenios se remontan posiblemente al tiempo de los Macabeos (del 150 a. al 70 desp. de J. C.): su colonia importante estaba en Engaddi, junto al mar Muerto. Es verosímil que el gran edificio descubierto en Khirbet Qumran represente la casa del principal grupo de los esenios, y que el cementerio descubierto sea el lugar de su sepultura. Caracterízanse los esenios por un rígido apego a las observancias exteriores, por una fidelidad más meticulosa que la de los fariseos más exaltados: observan el sábado con rigor, son maniáticos respecto de la pureza

legal, hasta el punto de tomar un baño todos los días antes de la comida. Si bien ya las sectas de la antigüedad tienen elementos comunes a ellos, se distinguen no obstante por el hecho de ser una confraternidad, una asociación religiosa estrechamente unida, que crea entre sus miembros lazos más fuertes que los del mismo parentesco. Tienen superiores, entran espontáneamente con el consentimiento de éstos, se obligan con juramento de fidelidad que los liga mutuamente con secreto inviolable, se despojan de sus propios bienes en favor de la comunidad, practican el celibato a excepción de algunos, habitan en la misma vivienda, tienen las comidas en común. El fin de esta vida es religiosomoral. El primer objeto del compromiso con la secta es la veneración de la divinidad. Como consecuencia, nace la obligación de practicar la justicia, la verdad, las reglas de la cofradía, que exigen continencia, trabajo, vida sobria, estudio de los libros sagrados.

Se considera, cada vez como más probable, que los textos descubiertos en Khirbet Qumrán (v. *Manuscritos del mar Muerto*), sobre todo el *Manual de disciplina*, pertenecen a los esenios, y que su estudio nos dará una idea bastante diferente de la que puede sacarse actualmente de Filón y de F. Josefo. Los esenios deben de estar íntimamente ligados a los hasidim de la época macabea. [F. V.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, pp. 307-330; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, Ibid. 1934, p. 63 ss.; R. DE VAUX, *Fouille au Khirbet Qumrân*, en *RB*, 60 (1953), 82, 106.

ESPERANZA. — El Antiguo Testamento, con el gr. ἐλπίς, traduce diferentes términos que significan confianza (*Sal.* 25 [24], 1 s.) en Dios, en que llegará el auxilio, en la liberación de un peligro, de una necesidad; sentimiento filial del justo hacia Dios, que es su salvación, su seguridad (*Sal.* 46, 6; 70, 5; *Jer.* 17, 7; *Sal.* 4, 6; *Prov.* 20, 22, etc.). En particular, la esperanza del justo respecto de su destino de ultratumba (*Sal.* 16, 8-11; 17, 15; 49, 16; 73, 24; F. Spadafora, en *Rivista Biblica*, I [1953] 210-15).

En el Nuevo Testamento la esperanza es la segunda de las virtudes teologales, entre la fe y la caridad, que son los constitutivos de la vida cristiana (I *Tes.* 1, 3). El bautizado nace a la fe y a la esperanza simultáneamente (I *Tes.* 1, 9 s.); su objeto directo es la gloria eterna (*Col.* 1, 27), «la manifestación de nuestro gran Dios y salvador Jesucristo» (*Tit.* 2, 11 ss.) y también la resurrección de nuestro cuerpo y su glorificación (I *Cor.* 15; *Rom.* 8). Prácticamente todos los bienes que nos aguardan en el más allá de la tierra (*Col.* 1, 5), inmediatamente después de nuestra muerte (*Flp.* 1, 21. 23; II *Cor.* 5, 6. 8).

La oposición entre los paganos y los cristianos está expresada por dos veces en San Pablo con la frase: «Aquellos que no tienen esperanza» (*Ef.* 2, 12; 1 *Tes.* 4, 13), aplicada a los paganos.

Con la esperanza va unida la paciencia perseverante, ὑπομονή (I *Tes.* 1, 3; *Rom.* 8, 25, etcétera), firmeza resistente y batalladora, necesaria para soportar las tribulaciones reservadas a los cristianos (I *Tim.* 6, 11, etc.). Esta esperanza ha sido difundida por Dios en nuestros corazones (II *Tes.* 2, 16; *Rom.* 15, 5, 13, etc.); se funda en Cristo, que es «nuestra esperanza» (*Col.* 1, 27). Pero su última razón es el amor de Dios (*Rom.* 5, 5), y por eso «la caridad todo lo espera, todo lo sufre» (I *Cor.* 13, 7). Este amor de Dios, que desciende por el Hijo hasta nosotros y que nada es capaz de disminuir, es para nosotros una prueba segura de todos los bienes sobrenaturales (*Rom.* 8, 35-39). [F. S.]

BIBL. — R. BULTMANN - K. H. RENGSTORF, ἐλπίς, en *ThWNT*, II, pp. 515-31; J. BONSIRVEN, *El Evangelio de Pablo*, Roma 1951, p. 314 ss.; * T. D. ORBISO, *Los motivos de la esperanza cristiana según San Pablo*, en *EstB*, 4 (1945), 2.

ESPÍRITU de Yavé. — El hebreo rûah (fem.) etimológicamente equivale a «soplo», «viento», «espíritu», que comunica, da vida. Desde el segundo versículo del *Génesis* (1, 2) lo hallamos atribuído a Dios. «El soplo o el espíritu de Dios revoloteaba sobre las aguas» del caos. Por una parte la nada o caos, por otra «el poder divino» dispuesto a sacar de la nada al universo. «Una palabra del Señor creó los cielos, y un soplo de su boca les dió su ornato» (*Sal.* 33, 6); en estrecho paralelismo, al mandato responde «el soplo de su boca», para expresar la misma acción creadora (cf. *Is.* 11, 4; 34; 16; *Sal.* 147, 18). Y así la expresión *espíritu de Yavé* expresa cualquier acción de Dios que termina en el exterior.

Significa también una fuerza divina o un impulso por el que los hombres son dirigidos o impulsados a obrar cosas admirables. A cumplir la misión a que Dios los destina. Tal influjo invade al alma del hombre haciéndola partícipe en cierto modo de la luz y de la fuerza de Dios.

En el Antiguo Testamento el espíritu de Dios está descrito como causa de efectos prodigiosos, pero transitorios, de fuerza, de valor, o exalta-

ción religiosa (cf. los llamados «hijos de los profetas»). Cuando el espíritu de Yavé «agita» a Sansón (*Jue.* 13, 25) o «irrumpe sobre él» (*Jue.* 14, 6), le comunica fuerza para despedazar un león con sus manos (*Jue.* 14, 16) para matar él solo a 30 hombres (*Jue.* 14, 19), para romper las maromas que le aprisionaban y derrotar a mil filisteos (*Jue.* 15, 14 s.). Cuando el espíritu está en Otoniel (*Jue* 3, 10) o en Jefté (*Jue.* 11, 25) y fortalece a Gedeón (*Jue.* 6, 14) o «arrebata a Saúl» (*I Sam.* 11, 6), estos héroes alcanzan grandes victorias.

Pero el espíritu de Yavé no es sólo un impulso transitorio, sino también un don permanente en relación con la vida religiosa y moral. Así, el espíritu de Yavé está en Moisés (*Núm.* 11, 17. 25), es transmitido o comunicado por Dios a Josué (*Núm.* 27, 18); penetra en David desde el día de su unción (*I Sam.* 16, 13) y habla por su boca (*II Sam.* 23, 2); reside en Eliseo (*II Re.* 2, 9).

El espíritu (impulso divino) dirige a los seres que llevan el trono de Yavé (*Ez.* 1, 12); es la *fuerza divina* la que eleva a Ezequiel y le infunde una calma confiada para estar en presencia de Dios y recibir su palabra (*Ez.* 2, 2; cf. 3, 12), la que obra sobre su alma y le comunica las visiones proféticas (8, 3). El espíritu de Yavé es el que principalmente expresa la inspiración profética (v. *Profeta*) (cf. *Zac.* 7, 12; *Sab.* 7, 7).

Es, pues, fuerza divina y don otorgado por Yavé de una manera permanente, con miras a una misión o función determinada.

El espíritu de Yavé morará permanentemente en el Mesías (*Is.* 11, 1) y por tanto dirigirá toda su actuación para hacer de él el rey ideal, comunicándole dones intelectuales sobrehumanos y cualidades morales extraordinarias. Tener en sí el espíritu de Yavé equivale a pensar y obrar como piensa y obra Dios.

El espíritu de Yavé es también la fuerza que, como sucedió con el salmista (*Sal.* 51, 12 ss.), obrará en la nueva alianza la renovación moral y religiosa. *Ez.* 36, 26 s.: «Pondré en vosotros un nuevo espíritu, y haré que cumplάis con mis leyes», etc.

Un nuevo principio de acción (*espíritu nuevo*), cual otro principio vital, guiará su conducta y les hará practicar obras dignas del Señor (cf. *Is.* 32, 5; *Jl.* 2, 28; *Zac.* 4, 6 etc.); y ese principio de acción procede de Dios (*mi espíritu*), fuente de vida moral, y, lo mismo que el agua de que habla Jesús a la Samaritana (*Jn.* 4, 14), desciende del cielo y sube y hace subir hasta el cielo.

La revelación del misterio del *Espíritu Santo* (v.), tercera persona de la Sma. Trinidad, estaba reservada al Nuevo Testamento, en donde alguna vez aparece el espíritu del Señor en el sentido considerado hasta ahora, como p. ej., en *Lc.* 1, 35, donde πνεῦμα ἅγιον (espíritu santo) está explicado en el más riguroso paralelismo por δύναμις ὑψίστου (= el poder del Altísimo).

No siempre es fácil determinar cuándo se habla directamente de la tercera persona de la Sma. Trinidad. [F. S.]

BIBL. — P. Van Imschoot, *L'action de l'esprit de Jahvé dans l'A. T.*, en *RScPhTh*, 23 (1934), 553-87; *L'e. d. J. source de vie dans l'A. T.*, en *RB.* 44 (1935), 480-501; *L'e. d. J. et l'Alliance nouvelle*, en *EthL.* 13 (1936), 201-20; *L'e. d. J. source de vie morale dans l'A. T.*, *ibid.*, 16 (1939), 457-67; P. Heinisch, *Teología del V. T.*, Torino 1950, pp. 124-32; * S. Enciso, *Manifestaciones naturales y sobrenaturales del Espíritu de Dios en el A. T.*, en *EstB.* V (1946), 4.

ESPÍRITU Santo. — Nombre de la tercera persona de la *Trinidad* (v.), que se lee en todos los textos del Nuevo Testamento que contienen una fórmula trinitaria. Mas en los otros lugares, mientras la personalidad del Padre y la del Hijo aparece evidente, frecuentemente persiste la duda acerca del Espíritu Santo. Ya San Gregorio Nacianceno (*Oratio Theologica*, V, 26; PG 36, 161) afirmaba: «El Antiguo Testamento predicó abiertamente al Padre, y más veladamente al Hijo. El Nuevo ha manifestado al Hijo y ha hecho entrever la divinidad del Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo habita en nosotros y él mismo nos ofrece una demostración más clara de sí».

Efectivamente, en el Antiguo Testamento se habla frecuentísimamente del *Espíritu* (v.) *de Yavé* para indicar la omnipotencia divina, la acción de Dios en todo lo creado, y de una manera especial en el hombre.

También en el Nuevo Testamento quedamos perplejos no pocas veces sobre el sentido preciso de la expresión. En varios casos es clara la correspondencia entre «Espíritu santo» (*Lc.* 10, 21) o bien el simple vocablo Espíritu (cf. *Mt.* 4, 1; 22, 43; *Mc.* 12, 36; *Lc.* 4, 14, etc.) con la terminología «Espíritu de Yavé» del Antiguo Testamento. Otras veces preséntase al Espíritu Santo como un don divino sobrenatural, capaz de producir efectos particulares en orden a la santificación de las almas, o bien encaminados a la propagación del cristianismo (cf. *Act.* 1, 5-8; 2, 4; 8, 15; 9, 17; 10, 44; 11, 15, etc.). Mas tales textos por sí solos, juntamente con otros paulinos (cf. *I Cor.* 6, 19; *I Tes.* 4, 8; *Tit.* 3, 5 s.; *Rom.* 5, 5, etc.) de suyo no son suficientes para afirmar el carácter personal del Espíritu Santo. Dígase otro tanto del célebre

texto sobre la *blasfemia* (v.) irremisible contra el Espíritu Santo (*Mt.* 12, 21 y paralelos).

Pero, aun prescindiendo de las fórmulas trinitarias, no faltan casos en los que el carácter personal del Espíritu Santo aparece con claridad. Descríbesele como al gran sustentador y animador de los Apóstoles y de los fieles en general (cf. *Mt.* 10, 20; *Jn.* 14, 26; 15, 26; *Act.* 1, 8; 2, 4). Se le atribuye la dirección sobrenatural de la naciente Iglesia (*Act.* 4, 8; 5, 3. 9; 6, 3. 5; 8, 15, 29; 20, 28, etc.). De un modo especial el Espíritu Santo es considerado como santificador de las almas (cf. *Rom.* 8, 9 ss.; *I Cor.* 3, 16; *Gál.* 4, 6). Lo mismo que Cristo glorificado, el Espíritu Santo es principio de vida sobrenatural. Por eso se atribuyen indistintamente en tal sentido las mismas características a una y a otra persona. La actividad de las dos personas en el alma de los justos es inseparable. San Juan evita ese intercambio de atribuciones y gusta de llamar «Paráclito» al Espíritu Santo (*Jn.* 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7); mas ese mismo título se reserva también para Cristo glorificado (I *Jn.* 2, 1). En general entiéndese ese término como equivalente a «consolador», si bien no pocos exegetas antiguos lo traducían por «abogado» o «patrono».

Es verdaderamente clara la descripción del Espíritu Santo en la vida íntima de la Trinidad. Llámasele indistintamente Espíritu de Dios y Espíritu de Jesucristo, porque procede de las dos personas. Pero no olvidemos que a la tercera persona se la describe principalmente en su actividad santificadora mediante las gracias de la efusión de carismas especiales. Tal es el concepto que se expresa con la imagen del Espíritu Santo que habita en el alma del justo (*Rom.* 8, 9) y que distribuye los carismas según su libre voluntad (I *Cor.* 12, 11). La perfección de cada uno consiste en secundar y desarrollar la misteriosa acción del Espíritu (*Rom.* 15, 13; *Ef.* 5, 18), que origina y alimenta toda la vida sobrenatural. El intercambio de atribuciones con Cristo está limitado a determinadas categorías de acciones, lo cual es posible porque el Redentor, convertido, mediante la Resurrección, en «Espíritu vivificador» (I *Cor.* 15, 45), adquiere en acto la prerrogativa de poder comunicar su Espíritu, que realizará la obra de santificación en cada uno de los creyentes (*Jn.* 14, 16. 26; 16, 13). [A. P.]

BIBL. — H. BERTRAMS, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Münster i. W. 1913; E. SCOTT, *The Spirit in the New Testament*, Londres 1923; F. BÜCHSEL, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926; P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois personnes*, París 1928; S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*, Roma 1932. ° F. QUILOGA, *Personalidad divina del Espíritu Santo en S. Pablo*, en *EstB* (1930), 113-121.

ESTEBAN (San). — v. *Actos de los Apóstoles*.

ESTER. — Heroína que da el nombre al octavo libro de los «escritos» o hagiógrafos del canon hebreo, quinto de los meghillôth o «rótulos» para el uso litúrgico. Su nombre primitivo era Hadassa, derivado del vocablo hebreo «hadas» = mirto; en cambio Ester es de raíz indoeuropea, de donde procede el latino «stella» y «astrum» (a través del griego).

«Era de talla esbelta y hermosa presencia, y había sido adoptada por Mardoqueo cuando se quedó sin padre ni madre» (*Est.* 2, 7).

Eran de la tribu de Benjamín, de la casa de Quis. Su familia estaba entre los deportados a Babilonia en 597. Mardoqueo nació en la cautividad y recibió nombre babilonio derivado del dios Marduk.

El libro de Ester, que se desenvuelve «con la viveza y el interés de un drama», divídese en tres partes.

I. El rey Jerjes (v. *Asuero*), repudia a Vasti y manda que le busquen esposa. Ester entra en el harén y es elevada al título de reina (a. 7 = 484 a. de J. C.). Mardoqueo, valiéndose de ella, descubre al rey una conjuración que se había tramado contra él. El poderoso cortesano Amán, llamado el agaguita, en relación con Agazi, distrito de Media, amargado porque Mardoqueo — que quizá lo conocía ya como antijudío — le niega los ambicionados honores, consigue un decreto en virtud del cual en un día determinado había de darse muerte a todos los judíos, después de haber fijado, echando a suertes (pûrim) la fecha del exterminio (cc.: 1-3).

II. Mardoqueo, que no ha cesado de velar por Ester, la exhorta ahora a que intervenga en favor de sus compatriotas, y Ester, después de haber orado y ayunado, invita al rey a que juntamente con Amán acepte un banquete que ella ha preparado. Amán, entre tanto, levanta una horca para Mardoqueo, y el rey, en una noche de insomnio, repasa los anales y se informa de que Mardoqueo no ha sido remunerado por haberle salvado la vida, por lo que decide ensalzarlo, y el mismo Amán recibe la orden de contribuir a la exaltación de su enemigo. Luego en el banquete descubre Ester, valerosamente, al rey la raza de donde procede y acusa a Amán, que es condenado a muerte (cc. 4-7).

III. A Amán sucede Ester para la posesión de sus bienes y Mardoqueo para los cargos. Ester consigue del rey un decreto en favor de los

judíos, a quienes se autoriza para defenderse hasta el exterminio de sus enemigos, lo cual realizan en el mismo día que Amán había señalado para su ruina. Mardoqueo, en memoria del alegre acontecimiento, instituyó la fiesta de los Purim (cc. 8-10). Así tuvo principio esta fiesta anual judía, alegre y popularísima, 14 y 15 de 'adhār (feb.-mar.), de la que se hace mención II *Mac.* 15, 16, como «día de Mardoqueo».

A esta narración, de suyo completa, del texto hebreo, añade la traducción griega siete capítulos (partes «deuterocanónicas», v. *Canon*) intercalados en diferentes lugares, que San Jerónimo reúne al fin en su traducción del hebreo (cc. 11-16): el sueño de Mardoqueo; el edicto de muerte contra los judíos; la oración de Mardoqueo y de Ester; Ester ante el rey; el edicto en favor de los judíos; la explicación del sueño de Mardoqueo.

El apéndice especial a la redacción griega (Vulg. 10, 13) da noticia, a modo de posdata, de cómo semejante redacción fué debida a un tal *Lisímaco*, probablemente un judío de Egipto que después se domiciliió en Jerusalén. Esta redacción (traducción o más propiamente refundición griega) fué luego llevada a Egipto en el cuarto año de Tolomeo Sotero II, el cual reinó del 117 al 81 a. de J. C. La noticia literaria y la fecha hacen asemejar esta posdata al prólogo del *Eclesiástico*.

Estas partes, que no se hallan en la actual Biblia hebrea, son igualmente inspiradas (cf. San Clemente Romano, I *Cor.* 55; Clemente de Alejandría, *Strom.* 4, 19, y Concilio de Trento).

Según el cuidadoso estudio de Schildenberger (*Das Buch E.*., Bonn 1941), el griego primitivo fué una verdadera refundición más que una traducción libre del original hebreo. «Puede sostenerse como probable que primeramente se compusieron sobre un fondo común, oral o escrito, un relato hebreo sucinto y una redacción griega más extensa. Al hacerse después la traducción griega del relato hebreo, ésta fué adoptada, insertándose en ella, en los lugares correspondientes, las partes que había de más en la redacción griega, es decir, las secciones deuterocanónicas. Tal fué el origen de la actual versión griega (ed. Rahlfs), debida, según parece, a Lisímaco» (A. Vaccari).

El autor del relato hebreo de Ester está familiarizado con la historia y las costumbres persas, y tuvo en sus manos los anales persas (2, 23; 10, 2) y los escritos de Mardoqueo (9, 20). Escribió en Persia hacia el 350-300 a. de J. C. El mismo lenguaje, afín al de *Par.* y *Dan.*, apoya la determinación de esa fecha para la composición.

Los exegetas católicos modernos clasifican tanto el original hebreo como el griego primitivo como pertenecientes al género literario de la narración libre, considerándolo como «relato histórico libremente embellecido», de acuerdo con muchos acatólicos que admiten en el libro de Ester un fondo histórico. *Asuero* (v.) es Jerjes I (485-465 a. de J. C.), conocido por su desafortunada campaña contra Grecia, que tuvo su capital en Susa (*Est.* 1, 2). Las indicaciones históricogeográficas y el carácter de Jerjes, que nos suministra el libro inspirado, coinciden con cuanto expone Herodoto VII-IX y con lo que han descubierto las excavaciones (Misión arqueológica francesa, desde el año 1885 en adelante). La capital resulta dividida, en dos partes: a la izquierda del río (el antiguo Coaspe, hoy Kerca), la acrópolis o ciudadela ocupada por el palacio real; a la derecha, la ciudad habitada por el pueblo: cf. *Est.* 3, 15, etc., donde se distingue perfectamente la primera (hebr. *birāh*) de la segunda (hebr. *'ir*).

En el 483 (tercer año de reinado), banquete y preparación para la guerra contra Grecia (1, 3 ss.; Herodoto, VII, 8-17); Ester en el harén del rey (2, 8); campaña griega y derrota (480-479); Ester elevada al rango de reina (479); él, apenas ha regresado, para consolarse del desastre patrio se entregó más que nunca a los placeres y a los amores (Herodoto, IX, 108-113). Matanza de los persas en el 473. Ester es nombrada reina, pero para entrar a la morada del rey debe esperar que se la llame (2, 14; 4, 11); habita con otras en el harén (2, 11-14); bien puede ser considerada como reina de segundo rango o favorita, en la misma forma que Vasti (cf. para casos semejantes, Herodoto, III, 31.67.88; VII, 2.7.64), al lado de la verdadera reina Amestrise, de sangre real y esposa de Jerjes I, única mencionada por Herodoto (IX, 108-113).

«Otras pruebas de la verdad histórica de nuestro libro son el exacto conocimiento de los usos persas, la detallada descripción del palacio real de Susa, confirmada por las recientes excavaciones, la narración tan viva y detallista, la ausencia de todo anacronismo» (A. Vaccari).

Pero sobre todo téngase presente el género literario del libro.

En cuanto a la matanza de los persas, no es críticamente cierto el número hebreo de 70.000; el griego (9, 16) sólo da 15.000, y pueden aducirse episodios semejantes del Antiguo Oriente (Herodoto, III, 76.79; Dion Cassio, *Hist. Rom.* 68, 32). El edicto concedía a los judíos el apoyo de las autoridades locales.

Hasta ahora no se ha intentado ninguna explicación, fuera de la que trae el texto sagrado, acerca del origen de la antigua fiesta judía, y puede presentarse con cierto fundamento partiendo de la etimología de *pûrîm*, como lo reconoce, p. ej., L. Gauthier. Las tablillas de Kültepe aseguran que el hebreo *pûr* procede del asirio *puru* = suerte (A. Bea, en *Biblica*, 21 [1940] 198 s.). En la lista de los dignatarios de la corte de Susa, que se lee en un texto cuneiforme se encuentra un *Marduka* tesorero a quien A. Ungnad identifica fundadamente con nuestro Mardoqueo (en *'ZatW* 58, [1940-41]), 243 s.; 59 [1942-43], 219).

Se ha exagerado a veces hablando de chauvinismo y de odio cruel en Ester como expresión de que se trata de un relato enteramente profano. Es cierto que no aparece el nombre de Dios en el hebreo, mas es Dios quien «tiene las riendas de los acontecimientos y quien los dirige como detrás de los bastidores. Puede pensarse que el santo nombre de Dios se omitió de intento por reverencia, cuando la fiesta de pûrîm, en la que solía leerse el libro de Ester, degeneró en jolgorio profano, como lo es aún ahora. Pero ese silencio queda plenamente compensado en los fragmentos propios del texto griego, donde el elemento religioso (cf. el mismo hebreo, 4, 14) se muestra bien a las claras y domina en los acontecimientos» (A. Vaccari). Y tampoco faltan atenuantes desde el punto de vista moral; los judíos luchan contra los persas que los atacan (8, 11) y piden su destrucción (9, 2.5.16). En la venganza son incluídos los parientes, en virtud del principio de solidaridad, entonces vigente. Por otra parte, el autor narra con frecuencia, pero sin aprobarlo, lo realizado por los personajes de su relato. [F. S.]

BIBL. — F. Spadafora, en *Enc. Catt. It.*, V, col. 630 ss.; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 269-301; L. Soubigou, *Esther (La Ste. Bible*, ed. Pirot - A. Clamer, 4), Paris 1949, pp. 579-685; * J. Pérez de Urbel, *El libro de Ester*, en *Cons.* 1955, XV, octubre, n.° 177.

ESTRELLA. — v. *Magos*.

ESTULTICIA. — v. *Pecado*.

ETERNIDAD. — v. *Dios*.

ETÍOPE (Versión). — Es uno de los primeros y más conspicuos frutos del cristianismo trasplantado al reino de Aksum durante el s. IV por los sirios Frumencio y Edesio, primero esclavos y después confidentes del rey 'Ezana, convertido al cristianismo (Rufino, *PL* 21, 478-479; San Atanasio, *PG* 25, 656-57; inscripciones aksumitas relativas al rey 'Ezana).

Desconócese la época de la versión primitiva, que ciertamente tuvo que ser poco tiempo después de la introducción del cristianismo, ya que se necesitaba una versión utilizable por parte de la comunidad, ignorante de lenguas extranjeras. La lengua empleada es el ge'ez, actualmente lengua litúrgica de la Iglesia coptomonofisita, a la que pertenecen las poblaciones «amáricas y tigrinas». Es una lengua semita en cuanto a los elementos lexicográficos, morfológicos y sintácticos procedentes de los dialectos árabes preislámicos. La versión primitiva fué realizada con diligencia, mas no sin impericia, sobre el texto griego usado por la Iglesia alejandrina, íntimamente ligada a la etiópica desde el tiempo de San Frumencio, consagrado obispo por San Atanasio de Alejandría. El códice utilizado es muy semejante al Vaticano (B), con la recensión anterior a la de los LXX en las hexaplas para el Antiguo Testamento y la de Hesiquio para el Nuevo. Son raros los códices que reproducen la versión primitiva: para el Octateuco, los códices Londinense de la Sociedad bíblica y el Parisino 3; para los libros de los Reyes, los códices Vaticano de Borja 3 y el Parisino «Abbadino» 57; para los profetas, el códice Parisino «Abbadino» 55 y el Berlinense *Pet.* II Nachtr. 42; para el Nuevo Testamento, los dos códices Parisinos 32 y 45.

La versión primitiva fué revisada según diferentes criterios, tratando de conformarse a textos griegos de otras recensiones, a textos coptos y árabes, y respecto del Antiguo Testamento, conformándose al texto hebreo. Esta revisión se efectuó en el s. VIII, y los códices más antiguos que la contienen se remontan al s. XIII. Fué responsable del trabajo un tal abbas Sálámá, a quien en los documentos etíopes se llama «traductor de las Sagradas Escrituras», «el que tradujo del árabe al ge'ez la Sagrada Escritura».

La única versión íntegra de la versión etíope es la publicada a cargo de la Misión católica (Asmara 1920-1926). Hay otras ediciones más antiguas, pero son parciales; cf. A. Vaccari, *De Textu (Institutiones biblicae*, I), 5.ª ed., Roma 1937, p. 284 s. [A. R.]

BIBL. — L. Méchineau, en *DB*, II, col. 2014-33.

EUCARISTÍA. — La palabra εὐχαριστία, «acción de gracias», tomada del relato de la institución («Jesús dió gracias», εὐλογήσας: *Mt.* 26, 26: *Mc.* 14, 22: εὐχαριστήσας: *Lc.* 22, 19; I *Cor.* 11, 23) y empleada ya en la *Didajé*

(Smirn. 7, 1; *Philad.* 4), significa el sacramento tipo, el que mejor caracteriza el culto de la Iglesia naciente *(Act.* 2, 42; 40, 7-11; *I Cor.* 10, 16), distinguiéndola del judaísmo, en cuya liturgia seguía tomando parte *(Act.* 2, 46; 3, 1, etc.).

La Eucaristía fué instituída por Cristo en sustitución de la Pascua judía (*I Cor.* 5, 7: «Ha sido inmolado Cristo, nuestra víctima pascual»), para que a todos los fieles les fuera dado el participar del sacrificio de la Cruz comiendo la carne de la víctima inmolada. Los textos pertinentes al Nuevo Testamento son muy expresivos. Cronológicamente, después del evangelio arameo de *Mt.* (26, 26-29) hay que poner las clarísimas páginas de San Pablo (*I Cor.* 11, 17-34; 10, 4.15-22); luego *Mc.* 14, 17-25; *Lc.* 22, 14-20; *Act.* 2, 42.46; 16, 34; 20, 7-11; *Jn.* 6, 51-65.

En la voz Alianza se explicaron la naturaleza y las modalidades de todo berîth y el puesto central y *esencial* que en él ocupa el sacrificio, en cuya inmolación una parte de la víctima se quema sobre el altar (= la parte de Dios) y otra es comida por el oferente; una parte de su sangre se derrama sobre el altar (la parte de Dios) y otra se esparce a modo de aspersión con fines expiatorios sobre el pueblo (el otro sujeto del pacto, en el Sinaí: *Ex.* 24, 4-8; *Heb.* 9, 15-22).

Cristo sanciona la nueva Alianza con el sacrificio de la Cruz, y con Cristo también los fieles se hacen contrayentes y oferentes del grande y único sacrificio, comparten derechos y deberes de tal alianza, comiendo la carne de la víctima inmolada. Las palabras de Cristo: «Quien no come mi carne no tendrá en sí la vida» *(Jn.* 6, 53) conservan íntegramente su pleno significado.

Este carácter, con el paso de la pascua judía a la nueva pascua, está expresado con más claridad por *Lc.* En *Mt.* y *Mc.* está indicado sistemáticamente. La cena se comienza sencillamente como una pascua judía: Jesús manda a los Apóstoles que preparen la cena pascual *(Mt.* 26, 17 ss.; *Mc.* 14, 12 ss.): ellos ejecutan cuanto el Señor les ha mandado *(Mt.* 26, 19; *Mc.* 14, 16); hácese esto en el primer día de los ácimos, cuando se inmola el cordero pascual *(Mt.* 26, 17; *Mc.* 14, 12); las palabras de Jesús: «Tomad, ésta es mi sangre, la sangre de la nueva alianza» *(Mt.* 26, 28; *Mc.* 14, 24) dan testimonio de que la Eucaristía es el rito de la nueva alianza.

Estableciendo un riguroso paralelismo, *Lc.* describe por separado primero la cena pascual judía y, después de haber consumido el cordero, el paso a la nueva pascua: en lugar del cordero, el pan transformado en el cuerpo de Cristo, y la misma copa de la bendición (así se la llamaba), con el vino bendecido por el cabeza de familia, transformada en la copa de la sangre de Cristo.

Antes de la institución de la Eucaristía, Jesús llamó especialmente la atención sobre lo que iba a realizar, que era el paso de la antigua pascua a la nueva, con esta frase: «En verdad os digo que no volveré a beber de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevamente con vosotros en el reino de mi Padre» *(Lc.* 22, 17 ss.). *Mt.* y *Mc.* ponen esta frase después de la institución de la Eucaristía; *Lc.*, en cambio, la pone inmediatamente al principio, refiriéndola claramente a la pascua judía, de la que hace únicamente una mención explícita, y Jesús la repite mientras distribuye el cáliz, según rito pertinente aún a la pascua judía, antes de cambiar el vino en sangre.

Con razón, pues (Lagrange, Tondelli, etc.), se emplaza esa frase en las *Sinopsis*, incluso en *Mt.* y *Mc.*, en el principio de la cena, y se explica conforme está en *Lc.*, no como alusiva al banquete eterno en el cielo, sino a la nueva pascua, a la Eucaristía, que Cristo está a punto de realizar juntamente con sus discípulos en el nuevo reino, la Iglesia.

Para explicar *Lc.* con claridad el paralelismo existente entre las dos pascuas y el paso de una a la otra, para evitar una interrupción, remite para después de esto todos los otros detalles, concretamente el hecho de ser descubierto como traidor Judas (*Lc.* 22, 21 ss.), que se marcha (prácticamente echado por Cristo: «Lo que has de hacer hazlo pronto», *Jn.* 13, 27) antes de la institución de la Eucaristía, como en *Mt.* 26, 21-25; *Mc.* 14, 18-21, de acuerdo con la disposición del IV evangelio *(Jn.* 13, 31), y el de la acalorada disputa entre los discípulos por ocupar los mejores puestos (*Lc.* 22, 24-30), que igualmente es cierto que ocurrió antes (P. Benoît, en *RB*, 48 [1939] 357-93; F. Spadafora, en *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, páginas 383-91; L. Tondelli, pp. 9-31).

La pascua judía se celebraba así: el padre de familia bendecía el vino, lo probaba y lo pasaba a los otros *(primera copa)*. Luego se distribuía el pan ácimo, que cada uno mojaba en el plato común de un mejunje llamado haroseth (y aquí viene el bocado ofrecido a Judas que le descubre como traidor y le impele a salir, *Jn.* 13, 25-31) *(segunda copa)*. Después de un discurso edificante del padre de familia sobre la liberación de Egipto se servía el cordero pascual, que comían con pan ácimo y con

hierbas amargas. La cena propiamente se terminaba así (*Lc.* 22, 20, «después de la cena»): el padre de familia tomaba un poco de pan, lo partía, lo distribuía, y después de esto nadie podía comer ya más. Pero estaba permitido retrasar la reunión hasta una hora tardía, y así se servía la *tercera copa*.

Éste es el pan ácimo transformado por Jesús en su propio cuerpo con las palabras de la consagración: «Tomad, comed. Éste es mi cuerpo», y ésta es la copa cuyo vino consagra igualmente Jesús transformándolo en su sangre: «Bebed todos; ésta es mi sangre de la nueva alianza» (*Mt.* 26, 26 ss.; *Mc.* 14, 22 ss.: *Lc.* 22, 19 s.).

He aquí el texto íntegro de *Lc.*: «Y habiendo tomado el pan, dió gracias, lo partió y se lo dió a ellos diciendo: "Esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía". Y habiendo tomado el cáliz, del mismo modo, después de la cena, se lo dió a ellos diciendo: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que por vosotros es derramada; o que va a ser derramada"».

Después de la tercera copa se iniciaba la recitación del Hallel (*Sal.* 113-118 [112-117]; *Mc.* 14, 26; *Mt.* 26, 30). Esa recitación fué precedida de todas las predicaciones y recomendaciones que nos han conservado los Sinópticos y especialmente *Jn.* 14-17 (cf. 18, 1).

La presencia real de Cristo bajo las especies se desprende fácilmente del carácter mismo del rito (naturaleza y finalidad) y es reclamada perentoriamente por la ecuación afirmada por Jesús: «Éste es mi cuerpo», «Ésta es mi sangre». El griego τοῦτό ἐστιν responde al demostrativo arameo *(den)* que afirma simplemente la identidad entre «*esto*» (pan, vino) y el cuerpo (σῶμα, cf. el hebr. bāsār = σάρξ, *Jn.* 6, 51) y la sangre (o sea la persona de Cristo).

Finalmente, el precepto: «Haced esto en memoria mía», demuestra que se trata de una institución que debe perpetuarse en tanto perdure la fase terrestre del reino de Dios, según dice explícitamente San Pablo (*I Cor.* 11, 26).

«Hay que repetir lo que se hizo y lo que se dijo, gestos y palabras de Jesús, lo mismo que los israelitas tenían que reproducir siempre la cena pascual y comer realmente el cordero en memoria de la liberación de Egipto (*Éx.* 12, 14).

Se hará como se hizo con el cordero pascual, porque es exactamente un cordero el que se inmola y se come, por más que el rito deba recordar la inmolación salvadora que hicieron los israelitas en Egipto y que fué preludio de su liberación. De igual modo, lo que harán los discípulos tendrá la realidad de lo que hizo el Maestro, por más que el rito sea celebrado en "memoria de Él" y exista una estrechísima relación entre el don de su cuerpo dado a comer a sus discípulos y la inmolación que de ese su mismo cuerpo hará en la cruz para la redención del mundo» (Lagrange).

Apenas han pasado veinticinco años de la muerte de Cristo, cuando San Pablo afirma que la institución de la Eucaristía por Jesús y el precepto de renovarla forman parte de la enseñanza tradicional que él transmitió a los fieles de Corinto (*I Cor.* 11, 23-34). Trata de ella ocasionalmente, porque aquellos fieles celebran la Eucaristía de un modo tan desordenado que hubo de intervenir con su vigilancia apostólica y responder a la cuestión que había surgido acerca de los idolotitos (o sea carne inmolada a los dioses y luego puesta a la venta): *I Cor.* 10, 14-22.

Si no es en estos textos, no se habla de esto en ninguna otra parte, fuera de las referencias implícitas contenidas en *Heb.* (cf. C. Spicq, *L'Épître aux Hebreux*, I, París 1952, p. 316 ss.).

San Pablo se funda en la catequesis apostólica (*I Cor.* 11, 23: παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, o sea tradición que se remonta a Cristo; cf. *Gál.* 1, 9-12; especialmente *I Cor.* 15, 3, etc.). Además de presentar ciertos episodios milagrosos de la historia de Israel en el desierto, como figura del bautismo y de la Eucaristía (*I Cor.* 10, 1-4), recuerda la institución de esta última (11, 23-26) para que se advierta mejor el contraste entre la mundanidad egoísta de los fieles de Corinto y el significado del rito eucarístico.

Las palabras de la institución son las mismas que hallamos en *Lc.*, con la relación más explícita aún (la conexión más íntima entre la Eucaristía y el sacrificio cruento de la Cruz): «Este cáliz es el Nuevo Testamento en mi sangre; cuantas veces lo bebáis haced esto en memoria mía. Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis *la muerte del Señor* hasta que venga»; y con una afirmación indiscutible de la presencia real: «Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, *será reo del cuerpo y de la sangre del Señor*». Si no estuviesen presentes el cuerpo y la sangre de Cristo, ¿cómo iban a ser profanados por quien toma ese alimento indignamente?

El Apóstol insiste: «Ese se come su propia condenación, porque no trata como conviene al cuerpo del Señor». (v. 29). Por eso encomienda a los fieles que hagan un atento exa-

men de conciencia antes de comerlo (v. 28), pues de lo contrario pecan gravemente y se exponen a mayores castigos (v. 30). «El indigno come su propia condenación al comer el pan sagrado, y la causa de tal condenación está en que no ha entendido el cuerpo del Señor, no ha considerado su precio infinito; nada tan fuerte ni tan expresivo acerca de la presencia real, sobre todo cotejando este v. 29 con el 27» (Allo).

Que la Eucaristía ofrezca a los fieles la carne de Cristo, «nuestra víctima pascual» (I *Cor.* 5, 7), inmolada en la Cruz, perpetuando así la cena sacrificial, término de todo sacrificio, está expresado en San Pablo de un modo especial y directo en I *Cor.* 10, 14-22: «Amados míos, huid la idolatría. El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la participación del cuerpo de Cristo?... Mirad al Israel carnal. ¿No participan del altar los que comen de las víctimas?»

La semejanza es perfecta entre la Eucaristía y los sacrificios ofrecidos en el Antiguo Testamento en cuanto al significado de la participación de los oferentes en la cena que seguía inmediatamente al sacrificio, y en la cual los mismos consumían una parte de las carnes inmoladas sobre el ara.

El mismo paralelismo afirma San Pablo (v. 21 s.) con un significado idéntico al que revestían para los paganos sus cenas sacrificiales.

Así como la cena consumada por los sacrificadores al comer parte de las carnes ya inmoladas a la divinidad, y por lo mismo pertenecientes a Dios, era un acto esencial del sacrificio, pues el comer equivalía para ellos a unirse en cierto modo al mismo Dios, así también en la Eucaristía se come la carne de la víctima divina inmolada en la Cruz y hecha presente mediante las palabras de la consagración, evocando y reproduciendo místicamente el único y eterno sacrificio.

La Eucaristía es, pues (I *Cor.* 10, 17), la fuente de la unidad, la finfa del cuerpo místico: «Somos un solo cuerpo porque nos alimentamos con un solo pan», evidentemente el Cuerpo de Cristo, único y uno para todos los fieles.

San Lucas, en los *Actos*, afirma la celebración de la Eucaristía en la primitiva comunidad de Jerusalén (2, 42.46), y en un relato especialmente interesante describe la cena eucarística celebrada por San Pablo en Tróade (20, 7-11), empleando la expresión de «fracción del pan» (cf. I *Cor.* 10, 16: «el pan que partimos»). Es cierto respecto de este último episodio, y probable en la referencia precedente, el hecho de la celebración de la Eucaristía juntamente con una cena, según afirma San Pablo respecto de Corinto (I *Cor.* 11, 17-22.33 s.). No condena San Pablo este uso; lo que denuncia y condena son los abusos que le acompañaban. Tal vez en las disposiciones que después dió en persona (I *Cor.* 14, 34) estableciese una completa separación entre la cena eucarística y ese banquete, simple expresión de caridad fraterna. Con certeza hallamos atestiguado este banquete (= ágape) en el s. II, pero es enteramente distinto de la celebración de la Eucaristía, incluso por lo que se refiere a la hora en que se celebraba.

Para la Eucaristía en los *Actos*, cf. el estudio reciente de Ph. H. Menoud, en *RHPhR*, 33 [1953] 21-36; para el banquete (posteriormente ágape), cf. Allo, pp. 285-93.

El discurso de Jesús en Cafarnaúm (*Jn.* 6, 51-65) se aclara con la luz de los textos precedentes y del contexto del IV evangelio.

La multiplicación de los panes había suscitado la llamarada de aquel mesianismo nacionalista y temporal que obcecó fatalmente a los contemporáneos del Salvador. Eran dos conceptos antitéticos: el plan divino y el sueño humano de los judíos; los hallamos formalmente opuestos en las *tentaciones* (v.), narradas por los Sinópticos, y en el coloquio con Nicodemus (*Jn.* 3, 1-15).

El plan divino: redimir a todos los hombres mediante el sufrimiento y la crucifixión del Mesías (*Jn.* 3, 17), es, pues, un fin exclusivamente espiritual. Sueño judío: el reino de Dios como un poderoso imperio de su raza, con toda clase de prosperidad aquí en la tierra, y, por tanto, el Mesías sería el glorioso triunfador y jefe permanente de este imperio eterno.

La multiplicación de los panes pareció un indicio manifestativo de este sueño, y se intentó que Cristo lo aceptara. Pero Cristo se alejó y dió orden a los Apóstoles para que se fuesen, librándolos así de aquel entusiasmo, del que con suma facilidad se dejaban también ellos ilusionar.

La turba se dispersa, pero los dirigentes decidieron llegar a un acuerdo con Jesús: En resumidas cuentas, ¿qué intentaba hacer?

Así, pues, a la mañana siguiente se llegan a él en Cafarnaúm. El divino Redentor les descubre el motivo por qué le buscan tan pronto como le interrogan y acepta el reto. Ellos le buscan por el carácter material del milagro por él realizado. Pero es preciso cambiar de mentalidad: Jesús no tiene nada que

ver con los intereses terrenos; no puede ponerse de acuerdo con la concepción nacionalista y material con que ellos sueñan; no hay lugar a discusiones ni caben transacciones. La misión que él tiene que cumplir es divina: es el plenipotenciario del Padre: es preciso creer, abandonarse plenamente a su palabra.

Los jefes se declaran abiertamente hostiles: no quieren reconocer en Jesús esa autoridad; ni el mismo Moisés pretendía tanto, y, sin embargo, su milagro (el maná) era con mucho superior al de la multiplicación de aquellos pocos panes.

Y Jesús advierte que el maná había sido mandado por Dios, y no era obra de Moisés, en tanto que este milagro lo había obrado él mismo, como todos los otros de los que habían sido espectadores. El maná sólo podía ser llamado «pan del cielo» metafóricamente, pues era un alimento material destinado al mantenimiento físico. Él, en cambio, es «el verdadero alimento espiritual», bajado del cielo. Él es el Mesías a quien hay que entregarse por entero.

El único motivo verdadero de la oposición estaba en la falsa idea judía de un Mesías glorioso. Pero, lejos de la idea de un rey o emperador de Israel con ejércitos y brillo mundano, el reino de Dios es únicamente espiritual, y Jesús sancionará la nueva alianza con el sacrificio de sí mismo; todos cuantos quieran tomar parte en ella tendrán que comer su carne, inmolada por la redención del mundo. Idéntica idea se lee en *Jn.* 3, 15: «A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado (crucificado) el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en Él tenga la vida eterna».

«Jesús afirma *[Jn.* 6, 22-65) que ha recibido la misión de dar el pan de vida, que es el doctor enviado por Dios para conducir hacia la vida eterna a todos los que crean en él. Pero ¿cómo da la vida al mundo? Mediante la inmolación de sí mismo (o sea con el sacrificio de la Cruz), y no es posible hallar acceso a la vida (ser partícipe de esta inmolación salvadora) sin participar de su carne inmolada» (cf. Lagrange, *Evangelo di Gesù Cristo*, 2.ª ed., Brescia 1935, p. 211 ss.).

«El pan que yo daré es mi carne, vida del mundo» *(Jn.* 6, 51). Los judíos, que no quieren reconocer en Jesús más que un simple hombre, rechazan naturalmente tal proposición como absurda. La Eucaristía, como causa sacrificial que es, supone a Jesús crucificado, y además resucitado y verdadero Dios.

Mas Jesús confirma solemnemente: «En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. Porque mi carne es verdaderamente comida, y mi sangre verdaderamente bebida» (verdaderamente se come, realmente se bebe). Y explica tajantemente: «El espíritu, el elemento espiritual unido a mi carne (es decir, «la divinidad») hace posible todo esto: es evidente que la humanidad por sí sola no puede producir cuanto se ha dicho de mí». No es Jesús hombre quien puede instituir la cena sacrificial, sino Jesús hombre Dios que, habiéndose inmolado en la Cruz, resucita y obra un portento único que nos permite alimentarnos con su carne.

«Mis palabras son espíritu y vida»; refiérense a ese reino espiritual del que no queréis formaros idea (cf. *Jn.* 5-10), y muestran el único medio de participar de la vida espiritual.

«Gracias te sean dadas, Creador y Redentor de los hombres, por haber dispuesto aquella gran cena en la que nos diste a comer, no el cordero figurativo, sino tu sacratísimo cuerpo y tu sangre, alegrando a todos los fieles con el sagrado banquete» *(Imitación de Cristo*, IV, 11). [F. S.]

BIBL. — J. Coppens, en *DBs*, II, col. 1146-1215; E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, 2.ª ed., París 1935, 236-45. 267-316; P. Benoit, *Le récit de la Cène dans Luc*, en *RB*, 48 (1939), 357-93; P. Teofilo de Orbiso, *La E. in san Pablo*, en *EstB*, 5 (1946), 171-213; Y. De Montcheuil, en *RSCR*, 33 (1946), 10-43; J. Bonsirven, *Hoc est corpus meum. recherches sur l'original araméen*, en *Biblica*, 27 (1948), 205-09; Id., *Il Vangelo di Paolo*, trad. it., Roma 1951, pp. 290-97; Id., *Teologia del Nuovo Testamento*, trad. it., Torino 1952, pp. 75-78. 156. 272 s.; P. Teodorico da Castel S. Pietro, *L'Epitola agli Ebrei*, Torino 1952, p. 215 s.; L. Tondelli, *L'Eucaristia vista da un eteleta*, Roma 1950; A. Ambrosiano, *L'Eucaristia nell' esegesi di O. Cullmann*, Napoli 1956; * G. Alastruey, *Tratado de la Sagrada Eucaristía*, Madrid, Editorial Católica; J. Leal, *La E. y vida eterna según S. Juan*, en *ST* (1945), n.º 12; Id., *La unidad eucarística del c. VI del Evangelio de S. Juan según el cardenal Toledo*, en *ATG* (1947), vol. VI.

EUFRATES. — (Sum. buranunu; acad. Puranunnu o Pu-ratiu con el probable significado de «gran río»; hebr. Perath o hannahar «el río» por antonomasia; griego Εὐφράτης, derivado del persa ufratu o también Frat). Uno de los mayores ríos del Asia, que nace en las montañas de Armenia. A unos 160 km. de la desembocadura en el Golfo Pérsico se une con el Tigris formando el Shatt el-ʿArab: en los tiempos prehistóricos y antiguamente (Plinio VII, 27, 130) desembocaba en el mar, independientemente del río Tigris.

Su curso de 2.780 km. se presenta muy irregular. Entre las sierras montuosas del Tauro va formando amplias ensenadas y profundos pozos con altas cascadas. En la llanura de Mesopotamia su lecho se ensancha hasta los 400 m.

con una profundidad de 5 a 6 m. Sus aguas abundantes que le hacen navegable durante la época de mayor caudal (mar.-jun.) por derretirse las nieves, antiguamente bañaban las famosas ciudades de Carquemis (*Jer.* 46, 2) y Babilonia (*Ap.* 4, 14; 16, 12) y eran aprovechadas para el riego mediante una magnífica red de canales.

En la Biblia es uno de los ríos del Paraíso terrenal (*Gén.* 2, 14). En la promesa que Dios hizo a Abraham es el límite septentrional de la tierra prometida (*Gén.* 15, 18; *Ex.* 23, 31; *Dt.* 1, 7; 11, 24, etc.), al que se llegó en los comienzos del reino de Israel, al menos nominalmente y en momentos particulares (II *Sam.* 8, 3; I *Re.* 4, 24); en el período persa servía de límite a la satrapía Abar Nahara (hebr. *'ebher hannahar* «al otro lado del río»: *Esdr.* 8, 36; *Neh.* 2, 7. 9), que comprendía la zona entre el Éufrates y el Mediterráneo. En sentido simbólico el Éufrates representa la potencia babilónica (*Jer.* 2, 18; 13, 14 ss.; *Is.* 8, 7; 11, 15; 27, 12). [A. R.]

BIBL. — E. Berlier, en *DB*, 11, col. 2046-50; Weissbach, en *Pauly Wissowa*, VI, col. 1195-1215.

EVA. — v. *Génesis.*

EVANGELIO. — Es la «alegre nueva» o la predicación de la redención obrada por Jesús, y el conjunto de su vida y de su doctrina, esquematizadas en la *Catequesis* (v.) apostólica. Hasta pasada la primera mitad del s. II, no se hizo extensivo el término a los libros que conservan el núcleo central de tan «buena nueva», lo cual aparece por vez primera, según parece, en Justino, *Apología*, 66, escrita hacia 150-155. Los escritores clásicos griegos usaban este término en plural para indicar la recompensa que se daba al mensajero de una buena noticia, o los sacrificios ofrecidos a los dioses en acción de gracias por una buena noticia (*Odis.* XIV, 152. 166; Cicerón, *Ad Attic.* 2, 12, etc.). Una inscripción de los tiempos del Redentor, poco más o menos, llama «principio de buenas noticias (τῶν εὐαγγελίων) al día del nacimiento de Augusto.

En la versión griega de los LXX (s. III-II a. de J. C.), Evangelio tiene el significado que acaba de verse en los clásicos, pero el verbo «evangelizar» introduce, en algunos textos expresivos, la alegre noticia de la redención mesiánica (p. ej., *Is.* 40, 3; 52, 7; 60, 6; 61, 1, etc.).

Por lo que a la lengua se refiere, los escritores del Nuevo Testamento dependen de los LXX, versión familiar a las primitivas comunidades cristianas.

El término Evangelio aparece 66 veces en San Pablo; 4 en *Mt.*; 8 en *Mc.*; 2 en *Act.*; y en *Ap.* 14, 6. Siempre es «la noticia» por excelencia, «la palabra de Dios», «la palabra de la salvación»; la noticia de la venida del reino de Dios, de la redención del género humano, efectuada por Jesús, que realizó el plan divino de salvación predicho por Dios en el Antiguo Testamento, especialmente por medio de los profetas (cf. *Rom.* 1, 1-6; etc.).

Por consiguiente, el Evangelio tiene a Dios por autor y a Jesús por objeto.

Evangelio y εὐαγγελίζεσθαι se encuentran solos, en sentido absoluto, significando la buena nueva de la salvación mesiánica (*Mc.* 1, 1-15; 13, 10...; I *Cor.* 1, 17...; *Gál.* 1, 8 etc.); y con genitivo calificativo, subjetivo (*Rom.* 1, 9; 15, 16; I *Tes.* 2, 2-8...; I *Pe.* 4, 17 etc.) u objetivo (*Mt.* 4, 23; 9, 35...; I *Tes.* 1, 5...; *Rom.* 2, 16... etc.). Puede significar el mismo acto de predicar la redención (*Rom.* 1, 1; 15, 19; etcétera. [F. So.]

BIBL. — G. Friedrich, en *ThWNT*, II, pp. 705-35; Simón-Dorado, *Nov. Test.*, I, Torino 1944, pp. 1-6.

EXÉGESIS BÍBLICA. — v. *Hermenéutica; Interpretación.*

ÉXODO. — Segundo libro del Pentateuco. En el texto hebreo tiene por título *'elleh šemôth* (= *éstos* son *los nombres*), palabras iniciales del libro. El título actual del griego ἔξοδος = salida, se refiere al contenido de los primeros capítulos, la salida de Egipto. De la historia de los Patriarcas (*Gén.* 12, 50) se pasa a la del pueblo de Israel. El período que media entre José y Moisés queda despachado con una simple referencia a la multiplicación del pueblo de Israel y al cambio de política para con él por parte del Faraón.

El Éxodo se divide en tres partes principales perfectamente distintas.

I. Acontecimientos anteriores a la salida de Egipto (1, 11). Opresión del pueblo hebreo, hasta el extremo de tratar de eliminar a los recién nacidos por medio de las comadronas egipcias, y luego obligando a abandonarlos en las aguas del Nilo. Nacimiento y primeros años de la vida de Moisés (1-2, 22). Vocación de Moisés y sus inútiles esfuerzos ante Faraón (2, 23-7, 13). Las nueve primeras plagas y amenaza de la décima (7, 14-11, 10).

II. Salida de Egipto y llegada al Sinaí (12-18). Institución de la Pascua, muerte de los primogénitos egipcios, salida (12, 1-13, 16). Paso del mar Rojo (13, 17-14, 31). Cántico de Moisés (15, 1-21). Viaje hacia el Sinaí (12, 22-18, 27): el pueblo va guiado y protegido por una nube

durante el día, y por una columna de fuego durante la noche (13, 21 ss.; 14, 20-24; 16, 10); otros episodios milagrosos; el agua amarga convertida en dulce (15, 22-26), el maná (16, 1-35), el agua sacada de la roca (17, 1-7), la victoria contra los amalecitas (17, 8-16).

III. Revelación en el Sinaí y organización del culto (19-40).

Primera sección: Moisés mediador de la alianza entre Yavé e Israel. El pueblo se acomoda delante del monte, mientras Moisés asciende al mismo, y comienzan las divinas 'comunicaciones encaminadas a la alianza (19, 1-15); al tercer día se manifiesta Yavé a todo el pueblo por medio de relámpagos, nieblas, etcétera (19, 16 ss.) y en el monte da a Moisés el *Decálogo* (20, 1-21). Sigue el *Código de la Alianza* (20, 22-23, 33): conjunto de leyes morales, sociales, judiciales, religiosas y culturales. Solemne ratificación de la alianza (24, 1-11).

Las leyes del culto: El mediador de la alianza sube al monte donde permanece durante cuarenta días y cuarenta noches: recibe las tablas de los diez Mandamientos (24, 12-18) y las disposiciones referentes a la organización del culto (25, 31), el santuario (21, 1-9), el arca de la alianza (25, 10-22), la mesa (25, 23-30), el candelabro (25, 31-40), el tabernáculo (26, 1-30), la cortina y el velo (26, 30-37), el altar de los holocaustos (27, 1-8), el patio del tabernáculo (27, 9-19), el aceite para el candelabro (27, 20 s.), las vestiduras sacerdotales y el sacrificio cotidiano (29, 1-46), el altar de los perfumes y la pila para las abluciones sacerdotales (30, 1-21), el óleo para las unciones, y el incienso (30, 22-38). Nombres de los dos artífices autores de los utensilios mencionados, la ley del sábado, la entrega de las tablas con los Mandamientos (31, 1-18).

Sección narrativa: Mientras Moisés permanece en el monte, el pueblo se fabrica el becerro de oro (32, 1-6); ira del caudillo, su plegaria, destrucción de las tablas, castigo divino, nuevas tablas de piedra y reproducción de las leyes de la alianza (33, 1-35, 3).

Ejecución de las disposiciones cultuales: Cuando todo quedó ultimado, la nube divina cubrió el tabernáculo, como símbolo perenne de la presencia de Dios en medio del pueblo (35, 4-40, 38).

Sobre el tiempo en que se realizaron los hechos expuestos, juzgan algunos que fué entre el s. XIII y el comienzo del XII, por ser el que mejor se compagina con la arqueología palestinense (pero v. *Cronología).* Tratando de mayor precisión, hay quien considera a Seti I (1313-1290) como faraón de la opresión, y a Ramsés II (1290-1225) como faraón del Éxodo (L. H. Vincent, R. De Vaux), otros dicen que fueron Ramsés II y Merneftá (1225-1215) (P. Heinisch, G. Ricciotti), otros ven en Merneftá el opresor y en Ramsés III (1190-1155) el faraón que permitió el Éxodo (D. Baldi, *Giosuè*, Torino 1952, 1 s.).

Las leyes contenidas en el Éxodo «formaron la esencia de la vida civil y religiosa del pueblo elegido» (A. Vaccari). Son muchas las relaciones que median entre éstas y las de los pueblos vecinos, y tales semejanzas se explican por los diferentes factores que les son comunes, como la tradición, el ambiente social, las necesidades, y, por lo que se refiere a las leyes babilónicas, el origen común de ambos pueblos (H. Gazelles, *Étude sur le Code de l'Alliance*, París 1946, pp. 147-68). Toda la codificación está animada de un espíritu completamente nuevo: en esto Israel no tiene igual (v. *Decálogo).*

En el Éxodo se halla la constitución civil y religiosa de Israel: no se trata ya de una gran familia más o menos unida con vínculos de parentesco, sino de un pueblo con sus leyes y unido a Dios por medio de una alianza. Así se da comienzo a las divinas promesas hechas a Abraham *(Gén.* 12, 1-3), a la teocracia israelita. Dios no sentirá nunca menguado su poder, y el pueblo tendrá siempre en Él su vengador *(go'el)* y su protector. Los hechos narrados en el Éxodo invaden toda la historia del Antiguo Testamento, donde apenas se hallará una página que no hable de ellos. El Éxodo es siempre el gran punto de referencia cuando se trata de nuevos desarrollos doctrinales: cf. *Os.* 9, 10 ss.: 11, 1 ss.; 12, 9-13, 6; *Jer.* 1-3; 11, 1-8; 31, 1-34, etc.; *Is.* 40-55 modela por el Éxodo la descripción de la liberación del cautiverio de Babilonia.

Puede hablarse de una verdadera *teología del Éxodo,* cuyos puntos centrales son: liberación de la esclavitud, la Pascua, la nube, el maná, la alianza, el decálogo, el arca y la peregrinación por el desierto (cf. *Dt.* y *Sal.* 78. 95. 105. 107. 114. 136, y *Sab.* 16-19).

Hay episodios y objetos que son tipos o figuras que se realizan en N. S. Jesucristo. Así como Israel, partiendo de Egipto, entra en Palestina para realizar su misión, así también Jesús vuelve de Egipto *(Mt.* 2, 13 ss.); el maná figura de la Sagrada Eucaristía *(Jn.* 6, 51-59); la alianza del Sinaí y la nueva pascua-alianza *(Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 35); el cordero pascual al que no debía romperse ningún hueso, tipo del cordero que quita el pecado del mundo, inmo-

lado en la Cruz (*Jn.* 19, 36; I *Cor.* 5, 7 s.). Cf. también *Heb.* 3-4. 8-10. 11, 23 ss.

[L. M.-F. S.]

BIBL. — P. Heinisch, *Das Buch Exodus*. Bonn 1934; A. Vaccari, *La Bibbia*, 1, Firenze 1943, pp. 138-237; A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921; S. Couroyer, *L'Exode*, París 1952; † A. Fernández, *¿Hubo E. premosaico? ¿Estuvo Palestina habitada por los israelitas durante la estancia de Israel en Egipto?*, en *EstB* (1932), 161-172.

EXPIACIÓN (Día de la). — El 10 del séptimo mes (Tišri, sept.-oct.), cinco días antes de la fiesta de los *Tabernáculos* (v.) era el día solemne («el gran día») de la expiación de los pecados (*Lev.* 16, 1-34; 23, 26-32; *Núm.* 29, 7-11). Prescribíase un severo ayuno y el descanso sabatino. En el Templo actuaba únicamente el Sumo Sacerdote, con simples vestiduras sacerdotales de lino, y por única vez en todo el año, entraba en el Sancta Sanctorum.

El Sumo Sacerdote, después de haber matado un becerro como sacrificio de corrección (Vulg. «pro peccato»), por sus pecados, por los de su familia y de los sacerdotes, los cuales él confesaba imponiendo las manos sobre la víctima, entraba en el Santuario con un incensario de oro y carbones tomados del altar de los holocaustos, y allí quemaba incienso, de cuyo perfume se llenaba el ambiente. Vuelto al atrio y habiendo tomado la sangre del becerro sacrificado, entraba nuevamente en el Santísimo y rociaba con la sangre la cobertura del arca de la alianza y siete veces el suelo. Saliendo afuera inmolaba los dos machos cabríos destinados al sacrificio de corrección y, otra vez en el Santísimo, repetía la aspersión con la sangre del macho cabrío. Luego, en el Santuario, asperjaba la tienda con la sangre del becerro, y mezclando esta sangre con la del macho cabrío untaba con ella las esquinas del altar de los perfumes y asperjaba siete veces lo restante del altar. Fuera del Santuario, en el atrio, repetía la misma función con el altar de los holocaustos, sobre el cual derramaba finalmente lo restante de la sangre. Luego confesaba sobre el otro macho cabrío todos los pecados del pueblo, y los trasladaba simbólicamente al animal, que era enviado al desierto. «Un macho cabrío para Yavé y otro para Azazel» (*Lev.* 16, 8). Los rabinos y muchos modernos entienden por «macho cabrío destinado a Azazel» un demonio del desierto. Mas todas las versiones antiguas consideran a Azazel como un adjetivo (Vulg. «caper emisarius») = «macho cabrío destinado a alejarse», de ʿez- = macho cabrío, y el verbo, ʿazal = irse (A. Médebielle, A. Clamer).

Seguían algunas lecturas sobre la fiesta, oraciones; el sumo sacerdote, poniéndose las vestiduras sacerdotales, inmolaba otros dos carneros en holocausto y el resto de los sacrificios de costumbre; luego despedía al pueblo bendiciéndolo.

La fiesta de la expiación devolvía a Israel su carácter de pueblo santo mediante el perdón y la purificación de todos sus pecados que habían sido cometidos durante el año y que habían quedado sin reparación. Con esto se aseguraba de las bendiciones prometidas. Con el perdón se aseguraba a todos (sacerdotes, levitas, pueblo y santuario) la santidad que de ellos exigía Yavé. Los textos religiosos asiriobabilonios acerca de la celebración de la fiesta con ocasión del año nuevo (Dhorme, en *RAss*, 1911, 46-63), el uso antiguo de volcar los pecados y las impurezas religiosas sobre animales y sobre hombres, confirman la antigüedad de esta fiesta mosaica, conservada íntegramente en el Pentateuco samaritano. Ezequiel (45, 17-25) no hace mención de ella (lo mismo que omite la de Pentecostés), ya que nada había que añadir a su simbolismo tan perfecto.

El día de la expiación, en el cual se reconciliaba Israel con su Dios, puede considerarse como el Viernes Santo del Antiguo Testamento, y era un verdadero tipo del nuevo viernes, en el que nuestro Sumo Sacerdote, Jesucristo, consumó con su sangre la gran expiación definitiva, zanjó los pecados de la humanidad, reconciliándola con Dios (*Heb.* 9, 7-11 ss.; 15-28). Es tan perfecta la coincidencia entre la imagen y la realidad, que así como en el día de la expiación se quemaba la carne de la víctima expiatoria fuera del campamento (*Lev.* 16, 27), así también el Salvador murió fuera de Jerusalén (*Heb.* 13, 11 s.). [F. S.]

BIBL. — A. Médebielle, *Expiation*, en *DBs*, III, col. 61-68; A. Clamer, *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 2), París 1940, pp. 121-32; E. Kalt, *Archeologia biblica*, 4.ª ed., Torino 1944, p. 169 s.; P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento* (*S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1950, pp. 225 s.

EZEQUÍAS. — v. *Judá (Reino de)*.

EZEQUIEL. — El tercero de los grandes profetas escritores, Ezequiel (jehezqe'l, «Dios es fuerte» o «Dios fortalece»), vivió en el período más borrascoso del paso del antiguo Israel al nuevo. Cronológicamente y en orden de importancia, Ezequiel está, juntamente con Jeremías, en el centro del profetismo, que, a su vez, está en el centro de la religión y de la historia de Israel.

En el 605 a. de J. C., con la victoria de Carquemis sobre los egipcios, Nabucodonosor (605-562) se hizo dueño indiscutible del medio Oriente, desde el Nilo hasta el Éufrates (II *Re.* 24,

7). El mismo Joaquim, rey de Judá, se hizo dependiente y tributario suyo; pero unos treinta años después, ensoberbecido y locamente confiado por la supuesta ayuda de Egipto, se rebeló.

En el 589 Nabucodonosor asedió a Jerusalén; Joaquim murió, tal vez asesinado, y su hijo y sucesor Jeconías (Joaquín), a los tres años de reinado se rindió. El vencedor deportó a Babilonia (597 a. de J. C.) al rey y a la corte: 7.000 judíos de la clase dirigente y sacerdotal; 1.000 operarios especializados y un número indeterminado de otras personas (II *Re.* 24, 16). Puso a Matanías, tío de Jeconías, sobre el trono de Judá, cambiándole el nombre por el de Sedecías.

Entre los deportados se hallaba el sacerdote Ezequiel (1, 1-3; 24, 1, etc.). La mayoría de ellos fueron colocados junto al gran canal (Nār-Kabari), entre Babel y Nippur, formando colonias agrícolas (Tel-Abib = colonia de las espigas: *Ez.* 3, 15), y así fueron utilizados para las gigantescas empresas de aquel período, el más espléndido de la Babilonia restaurada. Gozaban de una amplia autonomía, formando comunidades, de las cuales los ancianos tenían la representación y la dirección (cf. *Ez.* 8, 1; 14, 1; 20, 1). Podían mejorar de condición y hacerse propietarios (cf. *Jer.* 29); Ezequiel tenía una casa propia (*Ez.* 3, 24 s.; 8, 1).

Con todo, los ánimos estaban excitados. Los cautivos soñaban con una venganza contra el grandioso imperio babilónico, inducidos a ello por convicciones religiosas más que por confianza en Egipto, que en Judea tuvo siempre numerosos partidarios.

Según los antiguos semitas, a cada comunidad corresponde el propio dios, que con ella está indisolublemente unido. Y efectivamente tal dios recibe de ella un culto que lo embelesa con el perfume del incienso y la abundancia de las víctimas. A él pertenece defender a la comunidad que le honra, y salvar su independencia. Fuera del territorio de la misma no tiene influencia alguna.

Una vez que los judíos entraron en el juego de las fuerzas políticas, practicando un sincretismo idolátrico y quebrantando los preceptos morales, llegaron a concebir la alianza del Sinaí a través del prisma de sus relaciones culturales con los otros pueblos semitas, y redujeron el severo monoteísmo a una superstición. Yavé debe defenderlos como a adoradores suyos, sin tener en cuenta sus pecados, porque si quiere salvarse a sí mismo tiene que salvar a Jerusalén. Él es el Dios de Israel, y sólo en el Templo recibe homenajes (*Jer.* 7, 4. 8. 10). «¿Está el Señor (= el Templo) en medio de nosotros? No sobrevendrá ninguna desventura» (*Mi.* 3, 11). El castigo podía ser temporal, pero la venganza de Yavé era segura. La deportación del 597 era juzgada bajo ese aspecto. Se esperaba que viniese sobre Nabucodonosor lo que había ocurrido con Senaquerib (II *Re.* 19, 35 ss.; *Is.* 37, 36 ss.).

Esto era el triunfo de la *religión popular* (v.). Semejantes ilusiones eran alimentadas por falsos profetas y por sacerdotes venales en la patria (*Mi.* 2, 7-11; *Jer.* 23, 9-50) y entre los cautivos (*Jer.* 29, 21-32; *Ez.* 13). Éstos esperaban que se realizasen en ellos las admirables profecías de Isaías (40-66) sobre el regreso de Babilonia.

En la patria, los nuevos dirigentes puestos por los caldeos, sin escarmentar con la suerte que había corrido Samaria en el 722 (*Jer.* 3, 6-10; *Ez.* 23), renovaron con mayor furia y tesón la política de intolerancia y de sorda rebelión contra Babel, lo que dió por resultado el revuelo del 588, y el asedio de Jerusalén (*Ez.* 21, 23-27), que duró cerca de 18 meses, y fué interrumpido para rechazar a los egipcios que acudían en su ayuda (*Ez.* 30, 21 ss.; *Jer.* 37, 3-10). La ciudad fué tomada (28-29 de jun. del 587), saqueada e incendiada. Sedecías fué apresado, después de un intento de fuga (*Ez.* 12, 10-14); le arrancaron los ojos y fué deportado juntamente con los sobrevivientes. Era el fin del reino.

Fácilmente puede echarse de ver la ruina moral que tal acontecimiento hubo de producir sobre los sueños de los cautivos. Era gravísimo para ellos el peligro de un extravío: estaban expuestos a la fascinación de los grandiosos cultos tributados a los dioses vencedores, y el desmoronamiento de las ilusiones podría haber decidido su paso a la idolatría, quedando sumergidos en el mar del gentilismo, como había ocurrido con los deportados de Samaria. Y efectivamente, las ilusiones impedían a los desterrados que sacasen de su desdicha el provecho espiritual que el Señor se proponía: su conversión (*Lev.* 26; *Dt.* 28), la constitución del nuevo Israel, con el fiel cumplimiento de la *alianza* (v.) del Sinaí (*Jer.* 24, 1-10; 30-31; *Ez.* 16, 53-63; 20, 32-44).

Mientras en Judea, Jeremías, último llamamiento del Señor al pueblo rebelde, exhorta en vano a sus conciudadanos a la penitencia, a una rectificación que habría sido el único medio preventivo de la catástrofe (*Jer.* 13, 65 ss., etc.), en Babilonia trabaja Ezequiel intensamente por la reforma y la continuidad del pueblo elegido. En una sublime visión, que recuerda la de *Is.* 6, Ezequiel, en el año 593 (1, 1)

recibe la misión profética hallándose junto al gran Canal. Tal vez tuviera entonces unos treinta años. Ejercerá su prolongado ministerio (de 22 años por lo menos) en Tel-Abib. La última fecha indicada en *Ez.* 29, 17, nos lleva hasta el año 571. A diferencia de Jeremías, Ezequiel tenía una esposa, de la que enviudó en el año 9.º del destierro (24, 1. 26 ss.). Según una antigua tradición, Ezequiel fué muerto por un jefe del pueblo a quien reprendió por su idolatría (S. Atanasio, PG 25, 160; S. Epifanio, PG 43, 401).

La misión de profeta y pastor que Ezequiel desempeñó entre los cautivos está dominada por la destrucción de Jerusalén (587), que la divide en dos períodos bien determinados.

En el primero (593-587) combate los errores y las ilusiones para disponer a los cautivos a una verdadera conversión y a la consecuente salvación. Lucha contra la corrupción y encuentra hostilidad y desprecio (2, 5 s., 8: 3, 8. 26 s.; 12, 22-27). Su predicación se limita frecuentemente a aquellos que se acercan a él a preguntarle en su misma casa (3, 24 s., 8, 1; 14, 1), pero se acerca a todos los otros y se funde con ellos (2, 3-8; 3, 16-21, etc.). Es necesario, en efecto, que estos rebeldes y hostiles oigan la palabra de Dios, para que cuando llegue su cumplimiento (destrucción del Templo y de Jerusalén) entren en sí y reconozcan la verdad, hagan penitencia y se conviertan de corazón a Yavé (2, 5; 12, 2; 14, 22 s., etc.). El milagro de la profecía es el llamado a despertar a estos empedernidos en el error. He ahí las verdades que Ezequiel opone a las falsas ideas en boga.

1.º El Señor no está solamente en Jerusalén y en Palestina. También allí, en Babilonia, está presente con su majestad infinita y con su omnipotencia. No se olvida de los cautivos: está en medio de ellos y obrará su conversión, haciéndoles objeto principal de sus admirables designios (11, 14-20; 20, 34-44). Tal es el significado de la sublime visión que el profeta describe minuciosamente y de modo que pueda fácilmente captarse su absoluta transcendencia (cc. 1-3; 3, 25; 8, 10; 43, 2 ss.). El Señor es el único Dios: todos los esplendores y todos los poderes venerados por los caldeos le sirven de peana.

2.º Toda esperanza de desquite contra Babilonia es vana: es Dios mismo quien ha dado a Nabucodonosor toda Palestina. Jerusalén y el mismo Templo serán destruídos (4, 1-3; 9b-11; 5, 12; 20, 45-49; 21; 23-24); lo exige la divina justicia que ha sido ultrajada hasta en su misma casa (8; 22). El profeta describe anticipadamente la idea de Nabucodonosor (21), el asedio de Jerusalén (4, 1-3. 9b-11), la suerte de los asediados (5), la desolación del país (6), la deportación de los supervivientes (4, 12-15; 12).

3.º Es cierto que el Señor ha elegido al pueblo de Israel para ser su particular heredad, su regia reserva (*Ex.* 19, 5), mas esta elección proviene únicamente de su misericordia (16, 1-14; 20, 5 ss.) e impone deberes: Israel tiene que observar los preceptos del Señor y guardarse de la idolatría. Pero Israel ha violado y sigue violando la *alianza* (v.): 5, 5-17; 16, 15-34; 20. Por eso Dios debe castigarlo en atención a su propia dignidad de esposo ofendido y traicionado, por su misma santidad (14, 12-21; 15; 17).

4.º Mediante el castigo de Dios intenta la vuelta de Israel a la alianza (16, 35-63; 20). El Señor cumplirá sus designios misericordiosos, y ha elegido incluso a los cautivos del 597 para que se transformen espiritualmente y así formen el núcleo central de aquel «residuo» que volverá a la patria, para restablecer la alianza y restaurar la teocracia, que será elevada y absorbida por el reino del Mesías (11, 13-20; 20, 32-44).

El profeta ensalza a la divina justicia, y principalmente exhorta a que se haga un examen de conciencia que permita ver la gravedad de los propios pecados e impulse a todos y a cada uno al arrepentimiento, a la humilde confesión y petición de perdón. Los cautivos no tienen nada que ver con el castigo colectivo que se cernirá sobre Jerusalén. En vez de criticar por eso impíamente a la divina justicia deberán disponerse a responder a los misericordiosos designios en favor de ellos (18). En el mismo día en que Nabucodonosor inicia el asedio a Jerusalén (588), Ezequiel se lo comunica a los cautivos; luego se calla: hablarán en su favor los acontecimientos (24). Cinco meses después de la destrucción de la capital, uno que se ha salvado lleva la noticia a Ezequiel (33, 21), que inicia la segunda parte de su misión. Desde entonces predica a las claras (33, 21 s.), consuela para impedir el abatimiento de los ánimos, trabaja profundamente por su conversión. Las disposiciones de los ánimos han cambiado: el cumplimiento de todos los acontecimientos pronosticados descubre a los deportados sus ilusiones, sus errores. Ya no hablan con ironía de las palabras del profeta, que ahora insiste en el perdón y en la misericordia, con tal que preceda la conversión (33).

El gran teólogo que demostró con el pasado la necesidad del castigo nacional; el profeta severo que lo pronosticó paso a paso en sus detalles, con idéntica seguridad describe ahora en

cuadros admirables, fascinadores, el futuro glorioso que la omnipotencia de Yavé realizará para gloria suya. El Señor toma personalmente el gobierno de su pueblo renacido, excluyendo a los malos pastores (34). Preparará a Palestina para el retorno de Israel, castigando severamente a los pueblos cercanos que se habían atrincherado en ella (35-36). No obstante lo imposible que entonces pueda parecer, la restauración será una realidad, como lo prueba la grandiosa visión simbólica de los huesos desnudos y secos que, ante el mandato de Dios, se revisten de carne y vuelven a ser hombres (37): no hay nada imposible para la divina omnipotencia. Más aún; el nuevo Israel, fiel a la alianza restablecida, es ya descrito en su vida tranquila sobre las colinas de Palestina: el mismo Dios le protegerá contra las orgullosas potencias que un buen día se levantarán confiadas para aniquilarlo (38, 39).

La visión de la nueva teocracia (40-48): el nuevo templo, el nuevo culto, la nueva sistematización de la tierra prometida, constituyen un cuadro grandioso que integra y sella la obra tan notable y típica de Ezequiel. La restauración se presenta aquí en su naturaleza (cf. 11, 19 s.; 37, 26 ss.): más que el hecho se vaticina el modo. No se dará un retorno al pasado, sino una renovación, un perfeccionamiento.

El objeto de la profecía no es tanto el edificio material, ni los actos externos del culto cuanto el respeto, la íntima veneración con que se debe custodiar el templo y con que se deben cumplir aquellos actos; no tanto el reparto material de Palestina cuanto el espíritu de justicia y solidaridad fraterna que debe informar las relaciones sociales. Así se manifiesta el «nuevo espíritu» que el Señor infundirá en los repatriados, y que actuará en el culto y en la vida social (36, 25-29; 37, 14. 23).

Los detalles minuciosos ponen más en evidencia esta idea de respeto y de veneración hacia el templo y las cosas sagradas, y la justicia que debe reinar en el país.

Ezequiel quiere excitar en los cautivos un profundo arrepentimiento por las profanaciones del templo perpetradas por Israel en el pasado (cc. 8-11).

El temor de Dios, el celo por su culto constituyen la base del sentimiento religioso.

Tal vez nos sea dado ver en *Baruc* (1-3, 8; h. 582-1 a. de J. C.) los frutos conseguidos por la misión de Ezequiel. En cuanto a la *forma*, son características las grandiosas y complejas visiones descritas hasta en los más mínimos detalles, como también las numerosas acciones simbólicas. Las visiones son presentadas como reales y objetivas, y no hay motivo para entenderlas de otra manera; responden exactamente a los datos del ambiente babilonio: se forman en los sentidos internos del profeta y van unidas a revelaciones intelectuales. Las acciones simbólicas, que efectivamente se cumplieron, tenían una eficacia extraordinaria para afectar a los cautivos, tan mal dispuestos, y atraer su atención. Algunas de ellas: la reclusión voluntaria (3, 25), el mutismo (3, 26 s.), la inmovilidad (4, 4-8) y alguna expresión («caí rostro a tierra», 1, 28, etc.) sirvieron a Klostermann para lanzar la hipótesis de la epilepsia de Ezequiel (Kraetzschamar, Bertholet). Fútil interpretación que no merece ser refutada.

El libro, en el que unánimemente se reconoce un orden sistemático perfecto, sigue la doble actividad del profeta en la primera (cc. 1-24) y en la segunda parte (cc. 33-48), respectivamente. Entre la una y la otra Ezequiel insertó sus vaticinios contra las gentes (cf. *Is.* 13-23; *Jer.* 46-51).

El Señor castiga a su pueblo, pero no permite que sus enemigos gocen impunemente después de haberse ensañado en el tiempo de la ruina (587). Por lo tanto, castigará a los pueblos limítrofes (Amón, Moab, etc.; 25); castigará a Tiro, que después de haber fomentado la rebelión de Judá contra Babel, inspirada por su soberbia cree que la ruina de Jerusalén reforzará su poderío (26-28); humillará a Egipto, que con su fascinación empujó a Judá a la idolatría y a la rebelión (29-32). Estos vaticinios fueron compuestos entre el 587 y el 585. La idea principal en ellos es el dominio universal de Yavé, que regula todos los acontecimientos humanos; se sirve de los paganos para castigar a su pueblo, pero también a ellos castigará por su soberbia y crueldad; y mientras el castigo de Israel no es más que temporal, para ellos es definitivo.

A la unidad de plan y de composición añádese la unidad de estilo: por todo el libro aparecen las mismas estereotípicas flexiones y expresiones. No obstante, aparte las corrupciones en el texto, no faltan en él correcciones y añadiduras, a pesar de ser tan homogéneo. Pero eso no se refiere más que a ciertos detalles o a muy breves perícopes, definidos de diferentes manerase. Es muy frágil la base en que estriba la opinión propuesta y desarrollada en el reciente comentario de Bertholet (1936), según la cual el libro es resultado de dos o tres esbozos o apuntes escritos por Ezequiel en diferentes tiempos, y la mayor parte en Judea — redacción palestinense —, donde se supone

que Ezequiel ejerció su ministerio antes de ir a la cautividad hacia el 585, durante la cual sólo habría escrito algunos vaticinios y luego fusionó todos estos elementos, dando al escrito su forma actual, siendo ya cautivo. Tal opinión recurre a las consabidas repeticiones. Frecuentemente se expresan en Ezequiel pensamientos semejantes o idénticos en forma ligeramente diferente. Mas tal hecho debe atribuirse sencillamente al estilo característico del profeta y al texto, muchas veces corrompido con añadiduras o cambios.

Ezequiel se detiene largamente al exponer una idea, y vuelve sobre ella para ilustrarla bajo sus varios aspectos. Al narrar un episodio, una visión, se detiene en ella para no dejar escapar ni un detalle. Esto aparece evidente en las partes en que no se ha podido o no se ha osado introducir las diferentes recensiones (cf. 1, 4-2; 4-5; 11, 1-13, etc.).

Dada esta característica, no es posible evitar las repeticiones, especialmente si falta ese trabajo de lima que se exige en toda obra literaria. Y, en realidad, «la dicción del libro de Ezequiel no es muy elegante ni del todo tosca, sino que participa de uno y otro carácter» (San Jerónimo).

Basta admitir que fué el mismo Ezequiel quien redactó definitivamente el libro hacia el fin de su vida (h. 570), sirviéndose de sus escritos o colecciones precedentes, para que desaparezca cualquier dificultad o extrañeza a causa de estas repeticiones que frecuentemente reflejan la larga actividad del profeta.

Por lo demás, esa hipótesis fué inmediatamente refutada por H. Cornill, G. Jahn, E. Kreife, y contra Bertholet escribió J. Hempel (en *ZatW*, 35 [1937] 299).

Por lo que se refiere al ministerio de Ezequiel en Palestina, al que no hay referencia alguna en el texto, existe la grave dificultad del ambiente chovinista y encendido, por lo que es increíble que Ezequiel haya podido ejercer su amenazador ministerio en Jerusalén o en las cercanías en las condiciones que conocemos perfectamente por el libro de Jeremías (cf. *Jer.* 37-38: el profeta pudo librarse de la muerte gracias a una intervención secreta del mismo rey Sedecías, mientras que otro profeta hubo de huir a Egipto y aun allí le asesinaron por instigación de los judíos irritados); cf. cartas de Laquis (carta VI; A. Vaccari, en *Biblica*, 20 [1939] 196 ss.; cf. *VD*, 26 [1948] 379).

El libro de Ezequiel, escrito casi exclusivamente en prosa, tiene carácter didáctico, discursivo: trata de convencer. Pero no faltan espléndidas imágenes y componentes de verdadera poesía (15.19.21.27.31).

La lengua se resiente notablemente del influjo arameo, y, en cuanto al lexicón, del acadio, que comunica al libro el inconfundible color babilonio, fuerte argumento en favor de su autenticidad. El texto hebreo, no obstante ofrecer mayores señales de corrupción, es superior a la versión griega de los Setenta, que resulta muy mediana y que en las perícopes más difíciles transcribe el original sin captarlo, e incluso omite con frecuencia lo que no sabe explicar, o lo traduce de una manera extravagante. La Vulgata sigue paso a paso al texto hebreo, que con frecuencia traduce servilmente. [F. S.]

BIBL. — F. Spadafora, *Ezechiele (La S. Bibbia, S. Garofalo)*, 2.ª ed., Torino 1950; H. H. Rowley, *The Book of Ez. in Modern Study*, en *BJRy Libr.* 36, 1 (1953), 146-190; G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ez.*, Berlín 1952; íd., *Ezechiel*, Tübingen 1955; A. van den Born, *Ezechiël*, Roe 1954; G. C. Aalders, *Ezechiël*, Kampen 1955; ª A. Colunga, *La vocación del profeta Ezequiel*, en *EstB*, I (1941), 2; G. Ramos, *Un comentario reciente a la profecía de Ezequiel*, en *EstB*, IX (1950), 1.

F

FANUEL. — (Hebr. Penû'ēl, «faz de Dios».) Nombre de tres israelitas y de una localidad transjordana.

Hijo de Jur y nieto de Judá (I *Par.* 4, 4); segundo hijo de Sesac (I *Par.* 8, 25); padre de la profetisa Ana (*Lc.* 2, 36).

Localidad junto al vado de Jacob, al este del Jordán, donde Jacob luchó con el ángel al volver de Mesopotamia (*Gén.* 32, 23-31 s.). En el reparto de la tierra prometida fué destinada a la tribu de Gad, juntamente con la parte oriental del valle del Jordán (*Jos.* 13, 27). Por haberse negado a proveer de vituallas al juez Gedeón cuando iba persiguiendo a los madianitas, al retornar éste victorioso destruyó la torre fortificada y mató a los ciudadanos más influyentes (*Jue.* 8, 4-17). Jeroboam la fortificó (I *Re.* 12, 25) para asegurarse el dominio sobre Galad. Hácese mención de ella en la lista del faraón Sesac (n. 53; Per-nu-al).

Se la identifica con Tulûl ed-Dahab, 7 km. más allá de Tell Deir ʿAlla, sobre el río Jaboc, donde se hallan dos altozanos (tell), de pendiente muy inclinada, adaptados artificialmente para vivienda y defensa desde el Bronce III (1550-1200 a. de J. C.) hasta el período bizantino. El Tell occidental, coronado con una superficie de 225 m. de circunferencia, estaba provisto de doble muralla; el oriental estaba dominado por una robusta fortaleza, que probablemente es el migdol de *Jue.* 8, 8. [A. R.]

BIBL. — F. M. Abel, *Géographie de la Palestine.* II. Paris 1938, p. 406.

FARÁN. — Desierto de la Arabia Pétrea, el actual Bādiet-et-Tīh Benê Jsra'el, meseta del desierto, limitada al este por el valle del Arabah, al oeste por el desierto de Sur (*Gén.* 16, 7), al sur por el Gebel-et-Tīh y al norte por el desierto de Sin. Por sus oasis de támaras y acacias y por sus relieves montuosos ofrece suficiente pasto y raras posibilidades agrícolas. Hasta él llegaron, por su extremo septentrional ('El Pā'rān), los reyes septentrionales de la expedición que devastó la Pentápolis (*Gén.* 14, 6) y los hebreos después de su salida de Egipto cuando iban peregrinando por el desierto. De aquí partieron los exploradores de la tierra prometida (*Núm.* 13, 3 ss.). La sedición que se levantó a su retorno fué condenada a seguir errando durante 38 años por los alrededores de Cades, localizado ya en el desierto de Farán (*Núm.* 13, 26; 10, 12), ya en el de Sin (*Núm.* 27, 14; 33, 36), que debe ser considerado como el nombre especial de la parte septentrional. En el desierto de Farán habitó Ismael, hijo de Agar, después de haber sido despedido de la casa de su padre Abraham (*Gén.* 21, 10-21), y también allí se refugió David cuando era perseguido de Saúl (I *Sam.* 25, 1; mas los LXX leen Maon = Ma'in, al sudeste de Hebrón). [A. R.]

FARISEOS. — Antigua secta judía. Fl. Josefo llama a sus adheridos, en griego, Φαρισαῖοι, transcripción del adjetivo arameo *Perīšajjā* = «divididos, distintos». Con toda probabilidad el término se debe a sus adversarios, pues de suyo los fariseos se llamaban «compañeros» o también «santos».

No se conoce el origen de la secta. Fl. Josefo (*Ant.* XVIII, 11) los hace remontar a tiempos antiquísimos, pero no los nombra por vez primera hasta el tiempo de Jonatán Macabeo (*ibid.* XIII, 171). Aunque es probable que en este caso aplique el término a los *asideos*, de quienes se habla en I-II *Mac.* (I, 2, 42; 7, 13; II, 14, 6). Éstos suelen ser considerados ya como fariseos, o, más exactamente, como sus predecesores, por razón de los rasgos semejantes. Pero la existencia de los verdaderos fariseos aparece con toda seguridad desde el tiempo de los primeros asmoneos. Ya durante el reinado de Hircano (153-104 a. de J. C.) ocupan un importante puesto en el judaísmo, hasta el punto de osar desafiar a la autoridad suprema con su oposición. Bajo Alejandro Janneo (103-76) fueron duramente perseguidos;

pero rápidamente conquistaron un poder excepcional bajo la reina Alejandra (75-66), viuda de Janneo. La aversión a la monarquía se debía particularmente a la unión, desaprobada por los fariseos, del poder político con el sacerdotal, mantenida por los asmoneos, como consecuencia de la investidura del sumo sacerdocio (153 a. de J. C.) que Jonatán Macabeo recibió de Alejandro Bala, rey de Siria.

En el tiempo de la dinastía de Herodes y de la ocupación romana los fariseos disfrutaron de una autoridad muy limitada en los negocios del gobierno, máxime estando como estaba el sumo sacerdocio en manos de sus enemigos, o sea de los *saduceos* (v.). Pero su ascendiente sobre el pueblo fué creciendo de día en día, como se ve especialmente por los Evangelios y por los más antiguos escritos rabínicos. Después del año 70, habiendo desaparecido el partido de los saduceos con el sumo sacerdocio, el judaísmo oficial quedó bajo la dirección espiritual única del fariseísmo.

Los fariseos se mostraron enemigos declarados de Jesús (cf. *Mc.* 3, 6; *Mt.* 12, 14; *Jn.* 1, 24; 9, 13.16; 7, 32, etc.), el cual reprendió su hipocresía y su falsa religiosidad (cf. *Mt.* 23, 13-33). No se pueden restringir las severas palabras de Jesús aplicándolas solamente a los fariseos, que frecuentemente son también condenados en los escritos talmúdicos. No obstante, esas palabras no excluyen cierta adhesión a Dios por parte del fariseísmo. Tenemos indicio de ello en el Evangelio (cf. *Mc.* 12, 18, 24; *Jn.* 3, 1, etc.; *Act.* 5, 34-39). En Jerusalén la Iglesia naciente estaba compuesta en gran parte de numerosos exfariseos (cf. *Act.* 15, 5).

Generalmente se habla de «secta» de los fariseos; pero el término se entiende en sentido relativo. No se trata de ninguna «separación» doctrinal propiamente dicha; los mismos fariseos sostenían que eran ellos los intérpretes del judaísmo, que en definitiva se mostró fiel seguidor del pensamiento de ellos. Así, pues, ese término sólo se usa para indicar la diferencia entre su doctrina y sus prácticas y las de otras corrientes, como la de los saduceos y la de los esenios. En su afán por hallar correspondencias con el helenismo, Fl. Josefo compara a los fariseos con los estoicos, a los saduceos con los epicúreos y a los esenios con los pitagóricos.

Entre los principios característicos de los fariseos figuran el respeto a las tradiciones de los padres, la fe en la existencia de los ángeles, en la resurrección y en la divina Providencia. Tenían además una especial orientación jurídica y no pocos usos litúrgicos en pugna con los de los saduceos.

Respecto del primer punto, Fl. Josefo (*Ant.* XIII, 297) afirma: «Los fariseos transmitieron al pueblo algunas normas de origen antiguo que no están registradas entre las leyes de Moisés», y dice (*ibid.* 408) que la reina Alejandra restableció lo que «en otro tiempo habían introducido los fariseos en conformidad con la tradición de los padres y que Hircano había abolido». También Jesús alude a tales tradiciones farisaicas llamándolas «doctrinas y normas de origen humano» (*Mc.* 7, 7). Y en los textos del Talmud se leen afirmaciones que anteponen esas tradiciones a la misma Ley de Moisés.

En *Act.* 23, 8, se encuentra el único texto que afirma de un modo explícito la fe de los fariseos en la resurrección que negaban los saduceos. Esa afirmación está confirmada por múltiples textos de Fl. Josefo y de los rabinos que reprochan a los saduceos la opinión contraria, especialmente respecto de la resurrección y de la inmortalidad del alma.

En cuanto a la divina Providencia, Fl. Josefo, que gusta de emplear el vocablo griego εἱμαρμένη (= fato), bien poco a propósito por cierto, dice que los fariseos seguían un camino intermedio entre los esenios, que todo lo hacían depender de la misma, y los saduceos, que la excluían por completo. Afirma que «los fariseos sostenían que algunas cosas, mas no todas, son producto del destino, mientras que otras existen por sí mismas sin que nadie las haya producido» (*Ant.* XIII, 172). Pero en otros lugares (*Op. cit.* XVII, 1, 13; *Bell.* II, 162 s.) dice que lo referían todo a la divina Providencia (literalmente «fato»), aunque salvando la libertad humana. Y él, que pertenecía al grupo de los fariseos, recurre frecuentemente en sus escritos a la intervención divina para explicar los diferentes acontecimientos que describe.

Según el mismo autor (*Ant.* XIII, 295), adoptaban penas menos severas en los juicios. Esa misma tendencia se encuentra atestiguada en los escritos rabínicos (cf. H. Strack-P. Billerbeck, p. 395 ss.).

De mayor monta eran las diferencias en los usos litúrgicos. Así al tratarse de la ofrenda de la primera gavilla de la nueva mies, que estaba prescrita para el «segundo día del sábado» (*Lev.* 23, 11), los fariseos defendían que eso debía hacerse el día 16 de Nisán, o sea el primero después de Pascua, mientras que los saduceos, con más lógica, entendían el término *sábado* en sentido específico y afirmaban que la ofrenda debía hacerse siempre en el sábado

siguiente, independientemente del 15 de Nisán (cf. Fl. Josefo, *Ant.* III, 250; Filón, *De legibus specialibus*, II, 162). Esta divergencia llevaba consigo otra acerca de la fecha que debía señalarse para la fiesta de Pentecostés, fijada para el quincuagésimo día después de la ofrenda de la gavilla.

Otras divergencias de menor monta se registran asimismo respecto del ritual que debía seguirse en el día de la expiación (*Kippûr*) y en la fiesta de los tabernáculos (cf. Strack-Billerbeck, p. 355 s.). Incluso en torno a la fiesta de la Pascua se notaban divergencias. Entre otras cosas, admitían los fariseos que «la Pascua anula al sábado», declarando lícitos en la tarde del 14 de Nisán los actos prescritos para la preparación del cordero, aun cuando se hubiese comenzado el descanso del sábado. [A. P.]

BIBL. — H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, vol. IV, Múnaco 1928, pp. 334-52; M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, pp. 268-301; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1941, pp. 46-54.

FE. — En el Antiguo Testamento no es tanto una adhesión intelectual a verdades fundamentales acerca de la existencia de *Dios* (v.) y de sus atributos cuanto un completo abandono, así individual como nacional, a la bondad divina, a su palabra manifestada por los profetas y a la idea de una continua intervención de Dios en la historia, como preparación del Mesías y de su reino.

Ya en el *Génesis* (15, 6) la formación del pueblo hebreo está íntimamente enlazada con un acto de fe de su primer padre Abraham. La vida de los Patriarcas, el éxodo de Egipto, con los milagros realizados en el desierto, la ocupación de Palestina y toda la historia del pueblo hebreo antes de la cautividad (cf. *Tob.* 2, 18; 13, 4; *Jdt.* 6, 15; *Est.* 14, 12.19) y hasta la época de los Macabeos (cf. especialmente *II Mac.*) presupone una continua y profunda fe (cf. *Heb.* 11, 12-40; v. *Alianza*).

La falta de fe, juntamente con el afán de buscarse alianzas políticas y medios humanos, acarrea el desastre nacional, cuyo único remedio, aconsejado por los grandes profetas (Elías, Eliseo, Isaías, Jeremías, etc.), está en el retorno al genuino concepto de la religión y a una viva fe en Dios, base del Estado teocrático.

Los profetas insisten en conculcar una fe totalitaria, inspiradora de todas las relaciones entre el hombre y Dios (*Is.* 7, 9; 28, 16); una fe ligada con el Mesías, término del Antiguo Testamento, prenda y garantía de la perennidad de la dinastía de David.

Semejante actitud se funda en la omnipotencia y en la bondad de Dios por una parte, y en la relación vigente entre el hombre — y de un modo particular el pueblo elegido — y su Creador, a quien se debe sumisión completa. Por eso es la fe el primer principio ético del Antiguo Testamento (cf. *Hab.* 2, 4). Por la fe un piadoso israelita estaba obligado a arrostrar la misma muerte (cf. *II Par.* 24, 20 s.; *II Re.* 21, 16; *II Mac.* 6, 8-11.18-31; 7, 1-42).

En el Nuevo Testamento, fe es la adhesión total a Cristo y a su revelación. Entre los escritos que más hablan de la fe se imponen los Evangelios sinópticos, San Juan y San Pablo. Los primeros evitan todo tratado o alusión teórica, mientras que los otros insisten especialmente en algunas características de la fe. Muchos milagros referidos por los sinópticos ensalzan el poder de la fe, porque son hechos para premiar o para corroborar esa virtud (cf. *Mc.* 5, 34.36; 7, 29; 9, 22 ss.; 10, 52; *Mt.* 8, 13; 9, 28; *Lc.* 17, 19). Al que cree (cf. *Mc.* 2, 5; *Mt.* 11, 22 ss., etc.) se le perdonan los pecados, en tanto que la falta de fe hace imposible el milagro (cf. *Mc.* 6, 5 s.; *Mt.* 15, 31; 17, 20; *Lc.* 13, 34 s.; 19, 41-54). Jesús exige ante todo una confianza que excluya toda incertidumbre (*Mc.* 11, 22 ss.) acerca de su poder.

En el Evangelio de San Juan se encomia el valor de la fe como vínculo de unión íntima entre Cristo y el creyente (6, 56; 15, 1-8). La fe es ante todo un don de Dios Padre (6, 35. 37.40.44-51.65; 17, 6.9). Dios es el objeto natural de la fe; para el cristiano es indispensable creer en Cristo, *Hijo unigénito* (3, 18). Así el Padre que lo ha enviado al mundo (5, 24.36; 11, 42; 12, 44; 17, 8.21.25), como el Hijo, que procede del Padre (16, 27; 17, 8) y ha sido enviado a nosotros (6, 29), son objeto de un mismo acto de fe.

Tanto los Sinópticos como *Jn.* nos ilustran acerca de las disposiciones que Dios exige para un don tan sublime. En los primeros abundan las referencias a las «pruebas» o a las «señales» milagrosas que hacen razonable el asentimiento del entendimiento y de la voluntad. Mas recuérdese que para *Jn.* todos los milagros en general son principalmente «señales» destinadas a suscitar la fe (cf. 2, 11; 9, 3; 11, 4.15.42). En fin, en los cuatro Evangelios se revela el carácter práctico de la fe (*Mt.* 16, 16; *Jn.* 3, 21; 13, 19; 14, 6), que es por demás imperativa para todo hombre. Creer en Dios quiere decir ante todo cumplir su voluntad, convertirse y vivir conforme a los dictámenes del Evangelio.

Para el mismo San Pablo, que habla muchi-

simo de la fe, como adhesión a Cristo, en oposición con las diferentes prácticas a las que tanta importancia daban los fariseos, la fe es la aceptación incondicional del Evangelio; «creer» es casi sinónimo de «profesar el cristianismo». Abraham, que — no obstante el aparente absurdo — cree en un mensaje divino, es el *tipo* de los creyentes (*Rom.* 4, 5.17-22). La fe presupone la predicación (*ibid.* 10, 7) y tiene como artículos fundamentales la afirmación de que «Jesús es el Señor» (*ibid.* 10, 9), o sea la divinidad de Cristo, reconocida bajo el influjo iluminante del Espíritu Santo (I *Cor.* 12, 3), y la resurrección de Jesús (*Rom.* 4, 24; 10, 9; I *Cor.* 15, 14; II *Cor.* 4, 14; *Col.* 2, 12). La fe está íntimamente unida a las otras virtudes, y de un modo especial a la caridad y a la esperanza, por una parte (I *Cor.* 13, 13), y a la obediencia y a la conversión, por otra (*Rom.* 1, 5). Tiene sus «obras» (I *Tes.* 1, 3; II *Tes.* 1, 11) y «actúa» por medio de la caridad (*Gál.* 5, 6). La fe es también adhesión de la voluntad (*Rom.* 10, 9 s.) a las verdades reveladas por Dios y anunciadas por sus ministros; verdades que la razón natural juzga de estulticia, a consecuencia de la *sabiduría* mundana, acomodaticia, de que se siente poseída (I *Cor.* 2, 4; *Col.* 2, 4).

Si el corazón del hombre está bien dispuesto (*Rom.* 11, 7-10), podrá contar con «la prueba que viene del Espíritu» (*I Cor.* 2, 4). La fe que aspira siempre a mayor caridad (cf. II *Cor.* 3, 18; 4, 4 ss.; *Ef.* 1, 17 s.; 5, 13 s.; *Col.* 1, 9; 2, 2) es susceptible de perfección (I *Cor.* 3, 1 s.; II *Cor.* 10, 15; *Col.* 2, 7; II *Tes.* 1, 3); pero siempre es absolutamente distinta de la visión beatífica, a la cual se opone.

Especialmente en *Rom.* y *Gál.* San Pablo pone la fe como presupuesto indispensable para la justificación, y niega tal característica a las «obras». Según el análisis de Prat (*La Teología de San Pablo*, II, trad. esp., México 1947, páginas 250-53), San Pablo quiere acentuar *la iniciativa por parte de Dios*, no provocada ni merecida por actos especiales, *la correspondencia del hombre* con la aceptación completa y voluntaria en el acto de fe. Mas, una vez injertado en el orden sobrenatural, el hombre tiene la obligación de subir de virtud en virtud (cf. *Sant.* 2, 14 s.). Así es cómo se adquieren *méritos* que Dios corona en la otra vida. [A. P.]

BIBL. — S. VERGULIN, *La «fede» nel profeta Isaia*, en *Biblica*, 31 (1950), 346-64. 483-503; J. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène*, París 1932; pp. 145-191; G. BONSIRVEN, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. ital., Torino 1952, pp. 112-122; P. ANTOINE, en *DBs.* III, col. 276-310.

FELIPE. — v. *Apóstoles*.

FELIPE, Diácono. — Segundo de los siete diáconos, llenos de espíritu y sabiduría, ordenados en Jerusalén por los Apóstoles y destinados a cuidar de las viudas y de los judíos helenistas (*Act.* 6, 1-4); llámasele también evangelista para distinguirle del Apóstol del mismo nombre. Habiendo abandonado a Jerusalén a causa de la persecución que se desencadenó a la muerte del diácono Esteban, Felipe evangelizó a Samaria, donde obró muchos milagros, entre los cuales está el de haber convertido y bautizado a Simón el Mago (*Act.* 8, 1-13), objeto, después, de maldición con motivo de su simonía. Invitado por un ángel se dirigió al camino de Gaza, y allí instruyó en el cristianismo al eunuco etíope, que había peregrinado a Jerusalén y se hallaba perplejo sobre el c. 53 de Isaías, acabando por bautizarlo después del acto fundamental de fe en la divinidad de Jesucristo (*Act.* 8, 26-38). En saliendo del agua, el Señor arrebató a Felipe y lo trasladó a Azoto, donde inició una correría misional a través de las ciudades de Filistea que había de terminar en Cesarea marítima (*Act.* 8, 39 s.). En su casa de Cesarea, donde vivía con cuatro hijas vírgenes y profetisas (*Act.* 21, 8), prestó asilo durante muchos días a Pablo y compañeros cuando regresaban del tercer viaje apostólico (en el 58 desp. de J. C.), y allí predijo el profeta Agabo, con una acción simbólica — la de atarse las manos y los pies con el cinturón de Pablo — el inminente encarcelamiento de Pablo (*Act.* 21, 10 ss.). Una tradición antigua hace a Felipe obispo de Trales, donde le hace morir de muerte natural (*Acta SS.: junii* 1, París 1862, pp. 608 ss.), aunque otros martirologios dan la preferencia a Cesarea, donde, según testimonio de San Jerónimo (*Ep.* 180: ML 22, 82), se conservaba la casa en que vivía con sus cuatro hijas. [A. R.]

BIBL. — F. VIGOUROUX, *l. v.*, en *DB*, V, col. 270 ss.

FENICIOS — Fenicia. — En el sentido más amplio, Fenicia designa la zona comprendida entre el Mediterráneo y la sierra del Líbano, limitada al mediodía por el Carmelo y al norte por el golfo de Iso. En sentido más restringido es la zona comprendida entre los mismos límites orientales y occidentales, pero reducidos al sur por la región de Tiro y al norte por el Eléutero (Nahr-el-Kebir). Parece ser que ésta recibió tal nombre del apelativo Φοίνικες, con el que los griegos gustaban de llamar a sus

habitantes dedicados al comercio de la púrpura *roja* (φοίνιξ = rojo).

La fértil Fenicia está bañada por numerosos ríos que se forman en la zona montañosa del Líbano y en la otra zona de las lomas del *Nasairiye*, que dan carácter a la región.

Los semitas debieron de entrar en la región en los comienzos del tercer milenio, a más tardar, pues en la segunda mitad de dicho milenio se manifiesta ya influyente la cultura fenicia, como lo revela la tercera estratificación de Ras Shamra. Las relaciones culturales y comerciales entre Fenicia y Egipto, de que nos dan testimonio los documentos arqueológicos durante todo el tercer milenio, aparecen con mayor claridad en los comienzos del segundo milenio en documentos literarios como las *Aventuras de Sinuhe* y los textos de execración de la 12.ª dinastía. El centro de las relaciones fenicioegipcias en este tiempo es Biblos, donde Egipto ejerció ya cierto dominio que se interrumpió en el período de 1750-1550 aproximadamente con la invasión de los hiksos. Cerrado este paréntesis, los egipcios recobran la Fenicia con Ahmosis I, el cual alude probablemente a los fenicios cuando nombra a los *Fenh.u* que trabajan en sus subterráneos. También Tutmosis I y Tutmosis III recuerdan sus victorias sobre los fenicios; pero la influencia egipcia será especialmente pujante en los tiempos de Amenofis III y decaerá luego rápidamente en el período de El-Amarna. En este período la Fenicia se presenta dividida en numerosas ciudades-estados independientes unas de otras. Algunas, como Arado, Simira, Sidón, están en continua lucha con Egipto, en tanto que Tiro y Biblos se mantienen fieles vasallos y resisten hasta el exceso a los mismos nacionalistas habiru. El desarrollo de estas ciudades-estados es floreciente sobre todo en los comienzos de la edad del hierro (h. 1200 a. de J. C.). Tiro, Sidón y Biblos, especialmente, se hacen poderosos centros autónomos, gobernados con un sistema monárquico, y adquieren la primacía económica. En los tiempos de Salomón y de David (II *Sam.* 5, 11; I *Re.* 5, 15-32, etc.) ostenta Tiro, con su rey Hirán I, tal primacía que eclipsa a Sidón (*Ez.* 26, 28; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 208-23).

Un importante aspecto de la vitalidad fenicia desde el primer milenio es la colonización. Inducidos a la exportación y al comercio con el exterior por lo fértil de sus tierras, los fenicios habían fundado ya centros como Ugarit y Arado. Desde el 1200 a. de J. C. en adelante pasaron el mar y fundaron colonias en África (Cartago, 800 a. de J. C. aproximadamente), en Cerdeña y en España. Desde el 850 en adelante Fenicia sufrió invasiones de Teglatfalasar III, Sargón II, Senaquerib, Asaradón, que hicieron tributarias suyas a las ciudades y permitieron a los griegos vencer a los fenicios en la posesión del Mediterráneo occidental, y a los arameos hacer prevalecer su comercio y su cultura. Ciro les dejó cierta autonomía (*Esd.* 3, 7).

Después de la batalla de Iso también Fenicia pasó a Alejandro, y pasadas las tormentosas vicisitudes de los Diadocos, la incluyó Roma, en el año 65 desp. de J. C., en la provincia de Siria, si bien dejando cierta autonomía a Tiro, Sidón y Trípoli.

Los fenicios se distinguieron en la industria y en el comercio. De ellos recibieron un gran impulso la elaboración de vidrios, colores, tejidos y metales. Minas de hierro las había en la misma Fenicia. El cobre lo importaban de Chipre.

El comercio se comenzó con la exportación de maderas y de papiros, pero muy pronto se desarrolló alcanzando incluso géneros de lujo, como púrpura, telas preciosas, vidrios finos (cf. *Ez.* 27), y se difundió en todas las direcciones con el favor de la posición geográfica de Fenicia, punto natural de coincidencia entre Egipto, Mesopotamia, Asia Menor y Egeo. Por eso, aparte las evidentes influencias jeteas y mesopotámicas, se destaca la gran influencia de Egipto: marfiles y objetos de metal de la época del 1200-500 a. de J. C. presentan con frecuencia escenas de mitos y hechos históricos egipcios. También en el arte mantuvieron los fenicios su propia genialidad, y así como evitaron lo monstruoso y lo tosco del arte cananeo, también supieron eliminar el convencionalismo del egipcio, abriendo con ello el camino al arte griego.

Escritura y lengua. — Aparte numerosos textos descubiertos desde 1929 en Ras Shamra, se conservan muchas inscripciones de los fenicios. Las más antiguas parecen remontarse a los siglos XVI y XVII a. de J. C., y las del sepulcro de Ahiram de Biblos a fecha más reciente. La tradición atribuye a los fenicios la invención del *alfabeto* (v.). Lo que parece cierto es que el alfabeto fenicio, probablemente padre del nuestro, fué una progresiva simplificación de los signos pictóricos y jeroglíficos egipcios. La lengua fenicia resulta ser del grupo norte semítico, afín al moabítico, al hebreo y a las glosas cananeas de El-Amarna.

Religión y relaciones con los hebreos. — La religión de los fenicios es substancialmente idéntica a la de los *cananeos* (v.), pero más variada a causa del gran influjo extranjero (especialmen-

te egipcio; cf. Dio Sid, y la Señora de Biblos = diosa Hator) ejercido sobre las ciudades fenicias.

Los fenicios coinciden con los cananeos incluso en la forma del culto. Al Baal de Tiro, Melqart, se ofrecían sacrificios humanos, según sabemos por la Biblia, y tal uso se practicaba asimismo en las colonias fenicias: en Cartago se inmolaban víctimas humanas a Ba'al-Hammon.

El influjo religioso fenicio sobre la religión popular hebrea es fruto de las relaciones que se iniciaron entre los dos pueblos poco después de la conquista. Las relaciones feniciohebreas, mencionadas ya en tiempos de Débora *(Iue.* 5, 17), y cordiales en el tiempo de David (II *Sam.* 5, 11), recibieron el mayor impulso con la colaboración de *Salomón* (v.) e Hiram de Tiro, y más tarde con Ajab, que casó con Jezabel, hija de Ittobaal (v. *Israel, Historia de).* No hay por qué extrañarse de que con tantas relaciones no sólo la práctica de los sacrificios humanos, sino la misma prostitución sagrada y en general todos los ritos naturalistas llegaran a difundirse por entre Israel (I *Re.* 14, 24; 22, 47; II *Re.* 23, 7; *Is.* 3, 4; *Ez.* 16, 16; *Bar.* 6, 42, etc.). Tal sincretismo religioso produjo una especial reacción en los profetas (Elías, Eliseo, en Samaria). Para el llamado profetismo fenicio (cf. I *Re.* 18), exaltación psicópata, con danzas, incisiones, v. *Profetismo.* [G. D.]

BIBL. — W. F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel.* 2.ª ed., Baltimore 1946; E. Dhorme, *Déchiffrement des inscriptions pseudohiéroglyphiques de Biblos,* en *Syria,* 25 (1946-1948), 1-35; G. Contenau, *La Civilisation Phénicienne,* 2.ª ed., Paris 1949.

FILEMÓN (Epístola a). — Una de las cuatro epístolas que San Pablo escribió durante su primer encarcelamiento romano (61-64 desp. de J. C.). Es una brevísima carta de recomendación para Onésimo, el esclavo ladrón y fugitivo, que se volvía a su amo Filemón.

Este Filemón era un hacendado señor de Colosas *(Col.* 4, 7 ss.), amigo y devoto del apóstol Pablo que le había ganado para la fe *(Flm.* 19). Como hombre generoso y animado de celo por la difusión del Evangelio, acogía en su casa a los cristianos para la celebración de los divinos misterios *(Flm.* 2, 5 ss.). Apia y Arquipo eran probablemente su mujer y su hijo *(Flm.* 2), y éste debía de desempeñar un cargo importante en la Iglesia de Colosas *(Col.* 4, 17).

Un esclavo de Filemón, después de haber robado, según parece, a su amo *(Flm.* 17), para evadir el merecido castigo había logrado huir y se había llegado hasta Roma. Habiéndose puesto en contacto con Pablo, que estaba allí prisionero *(Flm.* 1. 9. 10) y convertido al cristianismo *(Flm.* 10), mandábalo Pablo nuevamente a Colosas a su amo con una carta de recomendación, escrita de mano del mismo Pablo *(Flm.* 19) en forma brevísima, pero de acentos de un corazón sensibilísimo y rebosante de caridad.

El contenido es muy sencillo: después del saludo inicial a Filemón, Apia y Arquipo (v. 1-3), la acción de gracias y la alabanza de la caridad, fe y generosidad del destinatario (v. 4-7), San Pablo expone el argumento principal de la esquela (v. 8-17): el perdón y el tratamiento fraterno que deberá usarse para con el esclavo ladrón y fugitivo. El tono no es de mandato (de suyo autorizado) sino de súplica. Como amigo, apóstol de Cristo, prisionero y anciano, San Pablo se muestra también dispuesto a resarcir por el daño acarreado, pero dando a entender, en tono de broma, que, si se llegase a echar cuentas, Filemón sería deudor y no acreedor (v. 18-21). Y después de haber expresado la esperanza cierta de verse libertado y poder llegarse a Colosas, San Pablo añade los saludos de sus discípulos y colaboradores que le asistían en la cautividad (v. 22-35).

Esta esquela es la *carta magna* de la libertad cristiana. No se trata de abolir la esclavitud, pero se esgrimen los principios cristianos de la libertad inspirados en la doctrina de Cristo, que ya han sido expuestos en otros lugares *(Gal.* 3, 27 s.; *I Cor.* 7, 20 s.; *Ef.* 6, 5-9; *Col.* 3, 2-25), que gradualmente habían de conducir a la abolición de la esclavitud.

Se ha querido comparar esta esquela con las letras que escribió Plinio el Joven a su amigo Sabiniano en favor de un esclavo fugitivo *(Litt.* IX, 21, 24). Pero la distancia que las separa es grande, pues en Plinio se admiran sentimientos de humanidad y de generosidad de corazón, en San Pablo ternura de padre, afecto profundo transformado por la fe y el amor a Cristo. Jamás produjo la literatura pagana nada semejante a «esta pequeña obra maestra de tacto, de cortesía, de nobleza y de gracia exquisita» (F. Prat). [A. R.]

BIBL. — M. Roberti, *La lettera di s. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo,* Milano 1933; P. Mégebielle, *Epître à Philémon (La Ste. Bible,* ed. Pirot, 12), Paris 1938; ' J. Fernández y Fernández, *La sociedad heril y la epístola de San Pablo a Filemón,* en *EstB,* VII (1948), 4.

FILIPENSES (Epístola a los). — Es una de las cuatro epístolas de la cautividad romana (61-63): v. *Colosenses.*

Las relaciones de San Pablo con los filipenses datan del año 51, cuando se realizó el segundo viaje apostólico. Filipos fué la primera cris-

tiandad paulina en Europa, especialmente querida de él, entre otras razones porque le costó flagelaciones y encarcelamiento, como lo recuerda San Lucas en un maravilloso relato (*Act.* 16, 11-40) y probablemente estuvo fija en ella su residencia hasta el año 58. En el tercer viaje Pablo visita de nuevo a esta cristiandad (*Act.* 20, 1, 3, 6); allí celebró la Pascua del 58. Cuando los filipenses se enteraron de que Pablo estaba prisionero en Roma, le enviaron a Epafrodito (tal vez su obispo) para darle una prueba tangible de su afecto. Iba, efectivamente, a asistirlo y llevaba consigo una ayuda en dinero para aliviar la pobreza de Pablo (2, 25; 4, 18). La presencia de Epafrodito produjo grande gozo en el corazón de Pablo, tan sensible al afecto y a la amistad. Pronto se convirtió en el émulo de Pablo en las fatigas y en las luchas del apostolado cristiano, hasta que se sintió herido de una gravísima enfermedad que puso en peligro su vida. Pero al fin se recobró. Tan pronto como Pablo pudo hacerlo, se apresuró a devolverlo a Filipos para tranquilizar a aquellos caros cristianos asegurándoles de la realidad de la curación y para informarles de las verdaderas condiciones en que se hallaba su propia persona y del estado de su causa ante el tribunal del César. Al irse de Roma Epafrodito llevaba consigo esta epístola, que, quizás más que ninguna otra, se acerca al tono confidencial y cordial de una carta moderna.

No hay en esta epístola tesis dogmáticas, ni tompoco se hallan en ella temas polémicos o apologéticos de alguna extensión que deban recalcarse con particular energía. Más bien se trata de una carta de agradecimiento al Padre de toda consolación, y agradecimiento también a los filipenses por su buen corazón. Su padre alejado se alegra al recordar a estos hijitos que nunca le han contristado y que fueron siempre los primeros en atender a su invitación a alcanzar la perfección cristiana.

Quien se empeñara en querer hallar una trabazón lógica cualquiera entre las diferentes partes de esta epístola, con seguridad se vería defraudado. El único elemento constante en ella es la alegría cristiana que invade toda la epístola y que brotando del corazón de Pablo quiere expansionarse por los corazones de los lectores lejanos (Prat). Con un poco de buena voluntad puede distinguirse una parte de matiz más bien histórico (1, 12-2, 30) y otra parenética (3, 1-4, 20). A la primera sirve de introducción un entusiasta agradecimiento a Dios por el excelente estado espiritual de la iglesia de Filipos (1, 1-11): la segunda se cierra con breve pero emocionante epílogo que sirve de conclusión a toda la epístola (4, 21-23).

En que hemos llamado parte histórica contiene preciosas informaciones personales que completan, en diferentes aspectos, las modestas noticias que podemos pedir de los *Actos* de los Apóstoles. Gracias a ellos conocemos la posición de Pablo en la ciudad de los Césares, y por ahí algo de la difusión del Evangelio en la ciudad. Su encarcelamiento contribuyó no poco a este hecho, y la noticia de que Pablo estaba sujeto con cadenas a causa del mensaje cristiano se esparció por entre los pretorianos, y en general por entre todos los ciudadanos. De la resistencia de Pablo otros muchos toman valor para propagar el Evangelio, aun cuando no falten quienes lo hagan por un mezquino espíritu de envidia y de contienda. Pablo confiesa que es superior a esas mezquindades, porque vive para Cristo. Para él habría sido una ganancia la muerte, pero está persuadido de que seguirá viviendo para bien de los fieles y para gozo de su fe (1, 12-26). En este sentido el corazón del Apóstol no puede menos de exhortar a los filipenses a que se mantengan firmes en la fe viviendo de un modo digno del Evangelio, practicando ante todo la caridad y conservando la unidad de los espíritus, cuyo fundamento es la humildad. Los cristianos tienen en el Verbo Encarnado un modelo verdaderamente divino ante los ojos: que traten de imitar su voluntaria humillación (1, 27-2, 11). Sabemos que Dios quiere que se salven, pero quiere también que ellos cooperen al plan maravilloso del Padre celestial (2, 12-18). Hace a los filipenses una recomendación en favor de Timoteo, a quien tratará de enviar junto a ellos cuanto antes, como también espera que pronto podrá verlos personalmente (2, 19-24). Alaba a Epafrodito a quien llama hermano suyo, colaborador y conmilitón, que tanto bien hizo al lado de Pablo, y a quien ahora les devuelve para que puedan gozarse viéndole vivo después de la mortal enfermedad (2, 25-35).

En la parte moral de la epístola Pablo exhorta a los filipenses a que sean cautos y enérgicos respecto de los judaizantes y de los malos cristianos. Que imiten a su padre, el Apóstol, tendiendo a la perfección con el mismo brío con que corre el atleta en el circo (3, 1-4, 1). Finalmente da las gracias a aquellos buenos y queridos fieles por el dinero que le han enviado como expresión de su afecto (4, 10-20). En el epílogo, San Pablo manda saludos y bendiciones. Es notabilísima en esta epístola la fórmula rebosante de la doble naturaleza divina y humana de Cristo, de su pasión y muerte como camino

hacia la glorificación del hombre Dios: ejemplo luminoso para todos los fieles (2, 5-11).

[G. T.]

BIBL. — A. MÉDEBIELLE, en *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 12), París 1938 (1946), pp. 77-100; HÜPPEL-GUTMETZINGER, *Intr. Spec. in N. T.*, 5.ª ed., Roma 1949, pp. 417-21; ° SEVERIANO DEL PÁRAMO, *Mihi vivere Christus est*, en *ST* (1944), 3.

FILISTEOS. — Pueblo no semita que hacia fines del segundo milenio se estableció en la fértil faja costera que va de Jaffa a Gaza y que penetra tierra adentro a una profundidad oscilante entre los 20 y los 60 km. Pronto se formaron cinco grandes centros de los que procedió el desarrollo económico y cultural: Gaza, Acalón, Accarón y Gat.

Este pueblo fué el gran enemigo de los hebreos desde la ocupación de Canán hasta David (cf. *Ez.* 16, 27; 25, 15, etc.).

La Biblia (*Dt.* 2, 23; *Am.* 9, 7; *Jer.* 47, 4) considera a los filisteos como orlundos de Caftor, comúnmente identificado con el egipcio *Keftu*, en otro tiempo considerado como nombre de Creta. Lo más probable es que signifique las islas del Egeo y las costas del Asia Menor. La traducción de los LXX ve en Caftor la Capadocia.

El establecimiento de los filisteos en la costa cananea fué un episodio de aquel gran movimiento de pueblos que se propagó, hacia principios del s. XII, procedente de las regiones del Mediterráneo y que, entre otras cosas, acarreó la ruina de los jeteos, por obra de las tribus *Muški* y *Gašgas*.

La arqueología, en la cerámica fenicia más antigua, revela contactos directos con Chipre y Rodas, y no con Creta. Los rasgos característicos que nos han sido transmitidos por descripciones y representaciones egipcias de aquel tiempo, reclaman costumbres liciocarianas. Licia y Caria son, pues, las regiones donde, según las mayores probabilidades, tuvieron su origen los filisteos. Creta sólo pudo ser una etapa en su camino.

Ramsés III, en los comienzos del s. XII, resistió en Siria a los nuevos invasores («los pueblos del mar»), que intentaban llegarse a Egipto por tierra. Los egipcios parece ser que mencionan a los filisteos con el nombre de *Prst* (Parusatos, idéntico al hebreo *Peleseth*), junto a los *Tsikal*, pueblo que un siglo más tarde hallaremos establecido en el distrito de Dor al norte de la zona ocupada por los filisteos. Ramsés III no fué capaz de rechazarlos, y pudieron permanecer bajo la soberanía, siquiera nominal, de los egipcios.

La Biblia los tilda de «incircuncisos» (y por tanto no son semitas), pero el epíteto que ordinariamente les aplica es el adjetivo «extranjeros».

Josué no molestó a los filisteos (*Jos.* 13, 2; *Jue.* 3, 3), pero no podía hacerse esperar mucho el choque. La expansión filistea, iniciada de repente hacia el interior, interesaba especialmente a las dos tribus de Judá y de Dan. Aparte el episodio de Samgar (*Jue.* 3, 31) que parece haber sido solamente de importancia local, las primeras vicisitudes de esta lucha entre hebreos y filisteos comienzan con la opresión contra la que reaccionó felizmente Sansón (*Jue.* 13-16), juez de la tribu de Dan. Dan hubo de desplazarse hacia el norte (*Jue.* 18). En los tiempos de Helí los filisteos derrotan a los hebreos en Afec (I *Sam.* 4). En los comienzos de la vida pública de Samuel una segunda gran victoria filistea costó la vida a los hijos de Helí, y el Arca misma, llevada de Silo, fué capturada. Recientes excavaciones de los daneses Kjaer, Shmidt y Gluek han puesto en evidencia que el mismo Silo fué destruído por los filisteos hacia el 1050. Mas el Arca fué restituída a los hebreos, después de varios lances (I *Sam.* 5-6), y recibida en Betsamés. Esta derrota sirvió de aviso a los hebreos, fomentando la unión y la firmeza en la religión; y en orden a ese fin fué grande la labor de Samuel, quien, después de haber hecho frente con feliz éxito a los filisteos (I *Sam.* 7, 2-13), cedía el puesto a Saúl, primer rey de Israel, que repetidas veces derrotó a los filisteos en Gueba y Miimas (I *Sam.* 13-14). Luego, en la región de Soco, los filisteos quedaron aplastados después del duelo entre David y Goliat (I *Sam.* 17). Pero cuando Saúl, que había sido abandonado de Dios, se lanzó a una gran batalla en el Gélboe, fué derrotado por los filisteos, perdiendo la vida (I *Sam.* 31; I *Par.* 10).

David fué tributario de los filisteos (entre los cuales había tenido que refugiarse) en los comienzos de su reinado, al menos hasta que hubo logrado la unificación de Israel. Después comenzó por limitarse a resistir a los ataques de ellos (I *Sam.* 5, 17-25; 8, 1); luego, por medio de guerrillas, más bien que con verdaderas batallas, consiguió debilitarlos y forzarlos a mantenerse a la defensiva (II *Sam.* 21, 15-22).

Ni siquiera la división del reino ofrece a los filisteos posibilidad de desquite. Durante el reinado de Roboam (II *Sam.* 11, 8) cae Gat. En los comienzos del s. IX Guibetón se ve asediada por largo tiempo (I *Re.* 15, 27; 16, 15-17), y hacia mediados del siglo VIII y comienzos del VII invaden toda la Filistea, primero Ozías y después Ezequías (II *Par.* 26, 6; I *Re.* 18, 8)

ocupando sus capitales. Con Teglatfalasar III (745-727), Sargón (721-705) y Senaquerib es ocupada toda Filistea repetidas veces; luego pasa a ser tributaria de Asaradón juntamente con Fenicia, Judá, Edom, Moab, etc. Y con eso se termina definitivamente la historia de los filisteos, si bien tendrá todavía ocasión de manifestarse su influjo. Contra ellos levantarán la voz los Profetas (*Jer.* 25, 20; 47, 1-7; *Ez.* 25, 15 s.: *Am.* 1, 6 ss. etc.). Las relaciones que se establecen entre azoteos y hebreos al regreso de la cautividad, provocan la reacción de *Nehemías* (*Neh.* 13, 23 ss.), mientras que en el tiempo de los macabeos, al aliarse con los enemigos del pueblo hebreo provocarán las represalias de Jonatán (I *Mac.* 11, 83-89).

Desde el primer momento de su aparición los filisteos se presentan como rudos guerreros, pero al mismo tiempo bien organizados y avanzados. Concentrados en derredor de sus cinco grandes centros viven independientes entre sí, pero los más fuertes tienen cierta preeminencia, y ante el peligro común las diferentes ciudades unen sus fuerzas. A los dirigentes de cada una de las ciudades se les llamaba *Seranim* (tiranos): tenían autoridad civil y militar, mas no el mando actual de las tropas que, según parece, estaba encomendado a capitanes llamados *Sarim* (I *Sam.* 18, 30). La superioridad de organización, que había hecho a los filisteos tan peligrosos para los hebreos, iba acompañada de una mayor superioridad en el progreso industrial. Siendo maestros en la elaboración del hierro, entonces de uso reciente, supieron conseguir su monopolio impidiendo su producción y elaboración a sus antagonistas (I *Sam.* 13, 9-21), con lo cual estaba garantizada la superioridad militar y económica. Aparte la elaboración del hierro, los filisteos supieron desarrollar la agricultura y las artes, como la arquitectura y la escultura. Presentan especial interés las labores de cerámica, en las que sobresale una mezcla de elementos micenos y locales.

Los sacerdotes y los adivinos tuvieron siempre una gran participación en la vida nacional. La divinidad más honrada fué Dagón, al que los filisteos llaman su dios cuando le dan gracias por haber logrado apresar a Sansón (*Jue.* 16, 22-25). En Azoto existía un templo de Dagón, conocido con el nombre de *Bêth-Dâgôn*, hasta la época de los macabeos. Lo destruyó Jonatán hacia el año 150 a. de J. C. En el templo de Azoto fué colocada el arca capturada, en cuya presencia se hizo pedazos el ídolo (I *Sam.* 5, 2-5): y en un jequeño templo, dedicado también a Dagón, en Beisán, parece que fué donde suspendieron la cabeza de Saúl (I *Par.* 10, 10). Pero Dagón, cuyo nombre significa «grano», más que dios de los filisteos fué el dios de la fertilísima región ocupada por los mismos. Dagón no fué más que una divinidad simplemente adoptada por los filisteos, pues específicamente era semíticooccidental, que se había difundido desde el Eufrates medio, debido a los amorreos. Otros miembros del primitivo panteón parecen haber sido Barac «el rayo», en relación con los temporales que tan de cerca atañen a la agricultura, y la divinidad solar a la que alude la toponimia Beth-Shemeš (Betsamés) y Aín Shemeš. Fueron siempre divinidades muy populares Baal-Zebul, el ídolo de Acarón, al que Ocozías, rey de Israel, envió a consultar (II *Re.* 1, 2), y Atargatis, venerada especialmente en Ascalón. [G. D.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I. Paris 1922, pp. 26-65; 192-207; 217-21; 251; 358; 416. II. 1930. pp. 12 s., 18 s., 29-33. 49-60. 79-86 y en otros lugares: F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I, ibid. 1933, pp. 261-70.

FILÓN. — Fecundo escritor judío de Alejandría (h. el 30 a. de J. C. - 59 desp. de J. C.), de familia distinguida. Juntamente con la severa educación hebrea recibió la griega, común a los ciudadanos de su rango. Se dió por algún tiempo a la contemplación en la soledad (L. A., 2, 21). En el año 40 desp. de J. C. formó parte de la misión que la comunidad judía de Alejandría envió a Calígula con motivo de la persecución de que entonces era objeto (*Caium*, en el comienzo).

Sus escritos forman los siguientes grupos:

1. Exposición catequística: *Quaestiones et solutiones in Genesim*, I-IV (*Q. G.*); *In Exodum*, I-II (*Q. Ex.*).

2. Comentario alegórico al Génesis: *Legum alleg.*, I-III (*L. A.*); *De Cherubim* (*Cher.*); *De sacrificiis Abelis et C.* (*Sacr.*), etc.

3. Exposición de la legislación de Moisés: *De mundi opificio* (*Op.*); *De Abrahamo* (*Abr.*); *De Iosepho* (*Ios.*); *De Decalogo* (*Decal.*); *De specialibus legibus*, I-IV (*Spec.*), etc.

Se propuso conciliar la revelación hebrea con la cultura griega, poniendo ésta al servicio de la otra, siendo por tanto el primer teólogo.

Considera a la filosofía como «el bien más perfecto entre cuantos han venido a la humanidad» (*Op.*, 54). Los gérmenes de verdad que en ella se contienen sirven para entender y saborear la verdad revelada en toda su integridad.

No hay oposición entre ésta y la filosofía, pues la verdad es única y procede de Dios: hállase toda entera en los Libros Sagrados, particularmente en la Ley. Los grandes filósofos, Platón, Heráclito, los estoicos, son simples

imitadores de Moisés por lo que atañe a la verdad y a la moral. De tal suerte, mientras algunos judíos pervertidos por la sofística griega apostataban, despreciando a Dios y a su Ley *(De posteritate Caini,* 33-38); mientras otros dejaban de practicar las prescripciones de Moisés, por considerarlas como puras alegorías *(De Migr. Abrahami,* 89), o veían en los Libros Sagrados leyendas análogas a los mitos griegos, aun admitiendo una exégesis literal *(De confusione linguarum,* 2-3), Filón conserva intacta la verdad revelada, ilustrándola con el humanismo griego. No hay oposición sino coordinación y síntesis.

En Alejandría estaba representada la filosofía helénica en sus diferentes corrientes, pero no distintamente sino encaminada a aquella mezcla que será la característica del hermetismo. Filón toma de ella indistintamente cuanto es útil para su intento. De la crítica de los escépticos, lo mismo que de la limitación e insuficiencia de la razón como árbitro de la vida, Filón saca argumentos para demostrar la superioridad y la necesidad de la Revelación; sírvese del desprecio que profesan los cínicos por el placer para recomendar la sabiduría y la virtud; de Aristóteles para el profundo análisis de las virtudes y de los vicios; pero principalmente se vale de los estoicos, a quienes prefiere por lo elevado de sus sentimientos; y de Platón por su tajante dualismo, en oposición al panteísmo estoico, por los elevados conceptos de la divinidad, del alma (Lagrange, p. 543 s.).

Filón no fusiona ni trata de coordinar estos diferentes elementos heterogéneos. Opiniones propias de este o aquel sistema, en el cual tienen razón de ser, muchas veces contrastantes entre sí, coexisten en Filón las unas al lado de las otras (cf. *Decal.* 134), sin consistencia y sin vida. Las toma casi sólo por razones de etnología, para expresar ideas comunes, para ilustrar un texto bíblico o para un desarrollo oratorio. Muchas veces son simples imágenes o metáforas.

Es, pues, inútil intentar reconstruir con ellas un sistema filosófico. Filón no tiene un sistema. A. Stein y J. Festugière lo asemejan a Cicerón.

Dos puntos esenciales interesan a la exégesis: la interpretación alegórica y el concepto del logos.

Para acercar la Biblia a la cultura griega, en su afán de razonar sobre la Revelación, Filón adoptó el método alegórico, en uso entre los estoicos, que así intentaban salvar del ridículo a la mitología clásica y quitar al politeísmo su carácter trivial. Neptuno, Apolo y las diferentes divinidades no eran más que poderes de la naturaleza, personalidades indecisas, cercanas a la simple abstracción.

Ese método se había introducido ya antes entre los judíos de Alejandría. Filón lo aplicó en todos sus numerosos escritos, con lo que quedaban eliminados numerosos antropomorfismos, y mediante la alegoría quedaban vencidas todas las dificultades literales. Filón cree más digno de Dios el sentido espiritual, expresado en los hechos, en las personas, en los mismos términos e incluso en los números *(Jos.* 28), y se esfuerza por descubrirlo investigando las etimologías, calculando los números, que para los neopitagóricos eran símbolo de las ideas. Pero defiende el sentido literal, porque no se renuncia al cuerpo cuando se estudia al alma *(Migr.* 89; H. A. Wolfson, I, pp. 55 s. 115-64).

En la creación de Eva *(Gén.* 2), si hubiésemos de aferrarnos a la letra, tendríamos un mito, según Filón, que ironiza la elección de la costilla, etc. Hay que recurrir al sentido alegórico. Adán, que es la inteligencia, produce la sensación, que es una de sus energías. *Costado* no es más que una metáfora con que se significa la *fuerza.* Mas con tal método sustituye el sentido histórico y bíblico por un tratado ético-religioso, que puede tener su interés, pero no tiene nada que ver con la Biblia (M. J. Lagrange, pp. 546-54).

El sentido alegórico fué el que prevaleció en la Iglesia durante todo el período patrístico, y principalmente Orígenes se resiente de la influencia determinante de Filón.

La exacta observación de Lagrange debiera haber hecho reflexionar a los modernos partidarios de un retorno a la exégesis espiritual origenista, orientación claramente repudiada por la Encíclica *Humani Géneris* (12 de agosto de 1950).

El concepto filoniano del logos es fruto del método de aplicar a Dios, en sí y en sus relaciones con el mundo, la terminología estoico-platónica. «La idea de Dios positiva y personal en Filón, es la de la Biblia *(Op.* 21-23; *etc.*). Pero ese Dios es el Dios del mundo y no sólo de los judíos. Filón lo llama ἄποιος (L. A., I, 50-53 — término estoico —, es decir, sin determinación específica e individual: el alma, el entendimiento del universo, pero niega rotundamente toda inmanencia y sigue a Platón (J. Festugière, pp. 535-40).

De Dios proceden por creación: el mundo sensible y el mundo espiritual; los ángeles: el *logos* y las potencias de la filosofía alejandrina. Los ángeles son llamados potencias *(De Somniis,* I, 127, 141, etc.); pero fuera del oficio de intermediarios entre Dios y el mun-

do, no tienen nada de común con éste. Los ángeles son personas, las potencias son ideas (Platón) y eficientes (Estoicos: *Spec.* I, 46-48. 66. 329; *Op.* 17 ss., etc.); simples abstracciones respecto de Dios. A los ángeles se les llama también servidores de las potencias *(Spec.*, I, 66). Estas hacen posible las relaciones de conocimiento y de religión entre Dios y el hombre, incapaz de llegar a Dios por sí mismo *(Q. Ex.*, II, 68, etc.).

El primero de estos intermediarios es el logos, y Filón cree hallarlo en todas las páginas de la Biblia: el ángel de Yavé en las diferentes teofanías *(De Somniis*, I, 177. 226, etc.). El sumo sacerdote, en cuanto mediador, es un símbolo *(De fuga*, 108-19, etc.).

Filón entiende como equivalentes al *logos:* el Nombre, la Gloria, etc., y las especulaciones rabínicas sobre la *palabra de Dios (Decal.* 32-36): lo llama (cf. *Sab.* 7, 8; *Prov.* 8, 26) instrumento de Dios en la creación *(Cher.* 125-127); imagen de Dios, hijo suyo primogénito *(De fuga*, 101-109, etc.).

En realidad se trata de simples evocaciones ocasionadas por el texto sagrado. Filón emplea en su exégesis la terminología alejandrina. El *logos* es un ideal proyectado entre el cielo y la tierra, ejemplar del mundo *(Op.* 24-25), revelador de Dios; es principio cósmico de separación y de diversidad (λόγος τομεύς), lo mismo que la razón humana es el principio lógico de discriminación *(Heres*, 130-40; H. A. Wolfson, I, p. 335 ss.).

A estos elementos platónicos viene a unirse el preponderante influjo estoico. Lo mismo que en Crisipo, el *logos* es fuerza que sostiene al mundo, principio de determinación, *logos* seminal *(loc. cit.*, p. 118 s.), que lo fecunda todo, y obra en el mundo como en nosotros el alma *(loc. cit.*, pp. 230-33; *Fug.* 110); de él depende la suerte humana *(Deus*, 176); ley del universo *(Op.* 143), ley moral.

La idea directriz de tan diferentes imágenes es la transcendencia de Dios y la necesidad de un intermediario entre Dios y el mundo. El *logos*, por tanto, no es Dios, pues todo el sistema se desmoronaría. El nombre de Dios que se le ha dado *(Somn.*, I, 228-30; *L. A.*, II, 207 s.; *Q. G.*, II, 62) no es más que una exigencia exegética; y queda atenuado como término impropio (δεύτερος θεός). No es una persona sino una personalidad indecisa, próxima a la simple abstracción (J. Lebreton, pp. 209-51)» *(Enc. Catt. It.)*.

Filón quedó ignorado del judaísmo; y no hay relación alguna entre los libros sagrados del Nuevo Testamento y los escritos de Filón, si se exceptúa la dependencia literaria de la epístola a los *Hebreos* (C. Spicq, en *RB*, 56 [1949], 542-72).

Mientras el cristianismo penetraba en el mundo helénico, algunos Padres dieron crédito a los escritos de Filón, por la teología sobre el Verbo, a la que recurrieron particularmente los herejes. [F. S.]

BIBL. — F. Spadafora, en *Enc. Catt. It.*, V, col. 1345-48, con rica bibliografía; J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*; I, 9.ª ed., París 1927, páginas 178-251; M. J. Lagrange, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, 2.ª ed., Ibid. 1931, pp. 542-86; H. A. Wolfson, *Philo*, I-II, Cambridge 1947; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, París 1949, pp. 519-85.

FORMAS (Historia de las). — El «método de la historia de las formas» *(Formgeschichtliche Methode)* es el sistema que trata de explicar el origen de los Evangelios, de determinar su grado de historicidad, mediante el análisis de las «formas» (o géneros) literarios de los Evangelios, y la evolución de las mismas, espejo y fruto del ambiente social y religioso. Salió de Alemania por obra de K. S. Schmidt (1919), M. Dibelius (1919), R. Bultmann (1921, que habla de *Historia de la tradición primitiva o sinóptica)*, y tiene como precursor a H. Gunkel, que aplicó análogos criterios al A. T. y los sugirió para el Nuevo.

En el sistema se distinguen dos corrientes afines, el *método constructivo* o *sintético* de Dibelius y el *analítico* de Bultmann y Bertram.

El primero toma como punto de partida la primitiva comunidad cristiana, tal como la conocemos a través de los escritos contemporáneos, con sus tendencias y principales actividades (culto de Jesús, predicación, instrucción, disputas, polémicas), para individualizar los géneros literarios correspondientes a esas actividades. Los géneros literarios serían principalmente el *paradigma* (especie de apólogo) y la *novela* (relato más desarrollado), expresiones de la literatura popular, que es creación de la colectividad, impersonal y que prescinde de los datos cronológicos y geográficos. Los evangelistas no habrían hecho más que recoger tales paradigmas, novelas, etc., a veces reunidos en *ciclos* (p. ej., el ciclo de la infancia de Jesús, o del ministerio de Galilea, o de la pasión), con sólo añadir al principio o al fin, unas frases de enlace y las circunstancias cronológicas y topográficas: así habrían resultado los Evangelios. Por lo tanto, lo más que podemos pedir de ellos es qué idea tendría de Jesús la comunidad primitiva, el enorme influjo que el mismo Jesús ejerció sobre sus primeros seguidores, y

la evolución de tal sistema que llegó hasta adorarle como a «Kyrios» e hijo de Dios.

A resultados sustancialmente idénticos llega el método analítico. Éste separa los episodios evangélicos y los clasifica entre algunos géneros literarios: *apotegmas* (dichos memorables encuadrados en una moldura escénica de carácter biográfico o polémico, muchas veces acompañados del milagro), *tradiciones* (narrativas o legislativas), y unos pocos más. En cada uno de ellos puede tal vez ser histórico el dicho o el hecho central más simple, que luego habría enriquecido la comunidad con pormenores, como para justificar algunas prácticas antijudías o la adoración de Jesús.

Merece notarse en la historia de las formas la importancia que se reconoce a la *catequesis* (v.) apostólica y la utilidad que ofrecen a la exégesis los géneros literarios y su cotejo con las otras literaturas. Pero es sobradamente aprioristica en el método la determinación de estos últimos y la de su evolución. Es demasiado breve el tiempo que media entre la composición de los Sinópticos y la muerte de Nuestro Señor Jesucristo para poder dar lugar a una transformación ideal obrada por la colectividad acerca de su persona y de sus obras. La colectividad creadora no es más que un mito de la escuela sociológica (E. Durkheim) y un fantasma «metafísico». El examen interno nos revela en cada uno de los Evangelios la persona verdaderamente característica de su respectivo autor y no simples *compiladores*, como quiere este sistema. Es cierto que al frente de las primeras comunidades cristianas hubo fuertes personalidades, como Pedro, Santiago, Pablo, etc., de quienes proviene la catequesis que se refleja directa y fielmente en los Evangelios. Finalmente, hay que advertir que a hacer científico el sistema contribuye el latente prejuicio racionalista que niega lo sobrenatural, y el otro prejuicio idealista de la evolución creadora en materia religiosa. [L. V.]

BIBL. — E. Florit, en *Biblica*, 14 (1933), 212-48; F. M. Braun, en *DBs*, III, col. 312-17; E. Schik, *Formensgeschichte und Synoptikerexegese (Neutest. Abhandl.* XVIII, 2-3), Münster i. W. 1940; cf. *RHE*, 37 (1941), 213 s.; P. Benoit, en *RB*, 53 (1946), 481-512; N. Moccia, *L'istituzione della SS Eucaristia secondo il metodo della storia delle forme*, Napoli 1955.

FRACCIÓN del pan. — v. *Eucaristía*.

FULDENSE (Códice). — v. *Vulgata*.

G

GABELO. — v. *Tobías.*

GABRIEL. — v. *Angeles.*

GAD. — Séptimo hijo de Jacob, habido de Zelfa, esclava de Lía. El nombre procede de la exclamación de ésta: ba'gad, la buena fortuna (= gad) ha llegado *(Gén.* 30, 11). En realidad, gad, de la raíz de gâdad (cortar, determinar; como μοῖρα = Parca, de μείρομαι, dividir), significa buena suerte, felicidad. Se sabe que en Siria y Palestina existió el culto a esta divinidad (Gad), correspondiente a la griega ἡ Τύχη, la fortuna (cf. los nombres de ciudad: Baal-Gad, junto al Hermón, *Jos.* 11, 17; 12, 7, y Migdal-Gad, en Judá, *Jos.* 15, 37, e *Is.* 65, 11, donde se habla del culto a Gad paralelamente con Meni = destino).

Gad es el penúltimo en la lista de los hijos de Jacob *(Ex.* 1, 4; I *Par.* 2, 2). Tuvo siete hijos *(Gén.* 46, 16) que dieron origen a otras tantas familias *(Núm.* 26, 15-18). La tribu que de ahí se formó contaba con 45.650 miembros a la salida de Egipto *(Núm.* 1, 24). La bendición de Jacob *(Gén.* 49, 19) y la de Moisés *(Dt.* 32, 20 ss.) celebran su espíritu guerrero: es la tribu más poderosa del este del Jordán, que tiene a raya a los enemigos, dispuesta a despedazarlos, como el león a su presa. Juntamente con la de Rubén, con la que va siempre unida, en la distribución del territorio se adjudicó la mejor y la primera parte: el fertilísimo Galad, a propósito para los rebaños, en la Transjordania, desde el lago de Genesaret hasta el mar Muerto *(Núm.* 32). Manteniéndose fiel a la promesa hecha a Moisés, marchó a la cabeza de las otras tribus para cooperar a la conquista de Canán y repasó el Jordán una vez terminada la campaña. Expresó con la erección de una gigantesca columna su inalterable adhesión al yavehismo *(Jos.* 22, 9-33). Gad se extendió por el norte hacia el Arnón, dejando a Rubén al sur. Las ciudades principales: Jazer, junto al límite norte oriental (= Sar, al sur de Rabat-Ammon); Atarot (al este del mar Muerto, mencionada en la stela de Mesa, *lín.* 10, 13); Dibon (= la actual Diban, a 5 km. del Arnón, donde se descubrió dicha stela); Nemra (= Tell Nimrim), uno de los principales centros para el pasto; Bet Harán (= Tell er-Rame); Majanaím (= Kirbet Mahna), donde se refugiará *David* (v.) huyendo de Absalón; Sucot (= Tell el-Ahsas); Safón (= Tell Sa'idije: *Jue.* 12, 1). *Núm.* 32, 3.34 ss.; *Jos.* 13, 24-27.

Gran parte de este territorio cambió frecuentemente de manos. Después de la muerte de David, que había sometido a Moab (II *Sam.* 8, 2), se dieron varias alternativas entre el dominio israelita y el moabita. Tampoco quedaron bien definidos los límites entre Gad y Rubén debido a que algunas ciudades pasaron de una tribu a otra. El gadita *Jefté* (v.) libertó al territorio del yugo de los amonitas *(Jue.* 10-11).

Gad se mantiene fiel a Saúl, a quien dió honrosa sepultura, y Majanaím fué la sede del reino de Isbaal (II *Sam.* 2, 4-8); pero ya se habían puesto al lado de David muchos excelentes guerreros de Gad (I *Par.* 12, 8.14 s.).

Gad desaparece de la historia hebrea amalgamado con los elementos indígenas, y en su territorio aparecen amonitas y moabitas *(Jer.* 48, 19.34; 49, 1). [F. S.]

BIBL. — F. M. Abel, *Géographie de la Palestine.* I. París 1933, pp. 276. 380; II, 2.ª ed., 1938, pp. 67-70; A. Clamer, *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 2) ibíd. 1940, pp. 445-52. 737; A. Gelin (ibíd., 3), 1949, pp. 85 s. 118-24.

GADD (Crónica de). — Parte de una crónica del Imperio babilonio, conservada en el British Museum, así llamada por su primer descifrador y editor. El texto comprende los años 616-609 antes de J. C. (= 10-16 del reino de Nabopolasar). Como fué escrita en Babilonia, según lo demuestra la forma de los caracteres cuneiformes, proyecta nueva luz sobre aquel período, imperfectamente conocido hasta ahora, y

permite fijar la fecha de Nínive en el 612, que antes se creía era el 606. La misma exégesis de los libros de *Nahum*, *Jeremías* y *Sofonías* ha recibido una ayuda considerable de esta crónica, que, por otra parte, ha hecho muy problemática una batalla de Carquemis en el 605 a. de J. C. (= cuarto año de Joaquim; *Jer.* 46, 1 ss.) y ha permitido precisar la naturaleza de la batalla de Magedo (609 a. de Jesucristo): Josías, rey de Judá, intentaba impedir al faraón Necao II que prestara ayuda al peligroso reino de Asiria. [A. P.]

BIBL. — C. J. GADD, *The fall of Nineve*, Londres 1923; A. POHL, *Historia populi Israel*, Roma 1933, pp. 34*-37*; B. ALFRINK, en *Biblica*, 8 (1927), 387-417; E. FLOBERT, en *Biblica*, 13 (1932), 399-417; 15 (1934), 8-31.

GÁLATAS (Epístola a los). — Con el término administrativo romano podían ser llamados gálatas incluso los habitantes de Pisidia, Licaonia (Iconio, Derbe, Listra), evangelizados por San Pablo en su primer viaje (h. el año 45; *Act.* 13, 14) y visitados al principio del segundo (*Act.* 16, 1-5). Algunos han pensado que se trataba de ellos en esta epístola. Pero Pablo distingue bien cada una de las regiones, conforme al uso del tiempo, y jamás habría llamado «insensatos gálatas» (*Gál.* 3, 1) a los licaonios y a los pisidianos, ni habría dicho al escribir a estos cristianos que no se había preceptuado nada a los gentiles en el Concilio de Jerusalén (*Gál.* 2, 6), cuando él mismo les había transmitido ya el decreto con recomendaciones acerca de la abstención de carne de animales «ahogados», etc. (*Act.* 16, 4), ni podía escribirles diciendo que los había evangelizado como incidentalmente, cuando se había visto forzado a detenerse entre ellos a causa de una enfermedad que le aquejara (*Gál.* 4, 13), aparte de que conocemos por los *Actos* las circunstancias bien claras que acompañaron a su primera misión.

Los gálatas son, pues, los habitantes de Galacia propiamente dicha, o Galacia del Norte. San Pablo llegó a ella en su segundo viaje (h. el 50); la cruzó con Silas y con Timoteo; forzado a detenerse allí por razones de salud, predicó entre aquellas gentes el Evangelio (*Act.* 16, 6; *Gál.* 4, 13). Los gálatas tuvieron para con él toda clase de afectuosas atenciones (*Gál.* 4, 14 s.), y el fruto fué abundantísimo, dado el entusiasmo con que acogieron el Cristianismo (*Gál.* 5, 7).

Al principio del tercer viaje misionero (h. el 53), el Apóstol pasa por allí nuevamente, según solía hacerlo, para visitar la comunidad por él fundada (*Act.* 18, 23), y, por desgracia, tiene que comprobar con amarga sorpresa que los convertidos se habían dejado fascinar, tal vez con el mismo entusiasmo, por los fanáticos judiocristianos, llegando hasta abrazar las prácticas del judaísmo como necesarias para la salvación y prestando oídos a las calumnias contra él que aquellos fanáticos contrincantes del Apóstol habían difundido entre ellos. Al llegar a Éfeso (53-54; cf. *Gál.* 1, 6), San Pablo les escribe refutando uno por uno los errores y las acusaciones de los judaizantes, de lo que resulta una apología principalmente doctrinal, a la que se asocia en íntima conexión la suya personal.

Contenido. Trátase, en realidad, del primer grave problema que el cristianismo de los orígenes amortiguó, y no sin discusiones, pasión y lucha un tanto duradera: la relación entre la Nueva y la Antigua Economía, entre el Evangelio y la Ley.

San Pablo persigue un fin práctico: mantener a los gálatas alejados de este nuevo evangelio que les había sido propuesto por cristianos, judíos de origen, que más bien sería el abandono del único verdadero evangelio para pasar a someterse al yugo de las observancias judías. Y no hay otra epístola del Apóstol que como ésta se vea tan dominada por el fin propuesto, hasta en los detalles. Si alguna vez parece perder el hilo del argumento es para dejar en ella un reflejo del fuego que arde en su interior. No sólo se propone instruir y exponer; también trata de convencer, y convencer a los gálatas en un punto preciso, importante y decisivo: no renunciar a la fe en Cristo y a la libertad cristiana, ya que aceptar el yugo de la Ley equivaldría a renunciar a la gracia y a la salvación en Cristo.

La epístola comienza, como siempre, con un saludo, reducido a la mínima expresión, pero que propone inmediatamente la redención del pecado, como obra exclusiva de Jesús (1, 1-5).

La exposición (1, 6-9) se inspira en las circunstancias: se quiere que los gálatas sustituyan el Evangelio por una falsa caricatura del mismo. Lanza un anatema contra quien predique semejante falsificación, contraria a la doctrina que el Apóstol les ha transmitido.

Éste demuestra: 1.°, que el Evangelio que él les ha predicado es el Evangelio auténtico; 2.°, que sería insensato añadirle la práctica de la Ley; 3.°, que ese Evangelio es la fuente de las virtudes.

Los dos primeros puntos constituyen la parte llamada especulativa (1, 10-5, 12), que comprende una exposición histórica (1, 10-2, 21) y razonamientos varios (3, 1-5, 12).

Pablo afirma solemnemente su calidad de Apóstol, que le ha sido conferida por Dios directamente (1, 11-24). Su predicación, dirigida a los gentiles, prescindiendo en absoluto de la Ley, está enteramente conforme con el evangelio de los Apóstoles, como lo prueba elocuentemente la solución que ellos dieron a la cuestión que surgió en Antioquía y que fué presentada ante los mismos en Jerusalén por conducto del mismo Pablo y de Bernabé (*Act.* 15; *Gál.* 2, 1-10), y la conducta observada en Antioquía por Pedro, jefe de los Apóstoles. Él acepta de grado la invitación de los gentiles convertidos y come con ellos, dando ejemplo de no tener ya en cuenta las prescripciones de la ley judaica, y cuando trata de esquivar tales invitaciones, a consecuencia de las sutiles excepciones puestas por los «falsos hermanos» venidos de Jerusalén a espiar su conducta, interviene Pablo para repetir solemnemente a todos los fieles reunidos que no es posible en la práctica volver a «vivificar» nada de lo que ha sido declarado solemnemente como «muerto y sepultado», o sea las prescripciones de la Ley (2, 11-21). «Si para salvarse es necesaria la Ley, en vano murió Cristo.»

Luego comienza la respuesta contra los argumentos dogmáticos, digámoslo así, que han sido esgrimidos por los judíocristianos (3-5, 12).

Habíase dicho que el cristianismo, nueva economía, debía continuar la antigua sin abrogarla. Más aún: que para poder participar de las bendiciones hechas a Abraham y ahora realizadas por Cristo, era preciso hacerse antes de la descendencia de Abraham, miembro del pueblo elegido, mediante la circuncisión, etc.

El Apóstol comienza con vehemencia apelando a la propia experiencia de los gálatas, quienes con la conversión y el bautismo habían recibido plenamente la vida cristiana, los bienes mesiánicos, los dones del Espíritu Santo, hasta con manifestaciones externas, sin que antes hubiesen conocido la Ley. Era, pues, evidente que todo aquello lo había realizado la fe, es decir, su plena adhesión a la doctrina de Jesús, predicada por Pablo y aceptada y practicada por los gálatas (3, 1-5).

En realidad, la misma *alianza* (v.) de Dios con Abraham prescindía de las obras que después fueron prescritas en el Sinaí, y en cuya observancia insisten aquellos judíocristianos. Prométese la salvación a Abraham antes de la misma circuncisión, y por tanto no era más que premio a su fe, a su total abandono a la voz de Dios (*Gén.* 16, 6: 12, 3), y la misma condición vale para sus descendientes, a quienes se hacía extensiva la promesa (*Gál.* 3, 6-9).

La Ley del Sinaí (o alianza de Dios con la nación por medio de Moisés), con todo el cúmulo de sus prescripciones, no desvirtuaba el sobredicho principio de la fe como medio para la salvación: aquellas prescripciones, con las sanciones que les acompañaban y con la facilidad con que eran violadas, constituían más bien una ocasión continuada de transgresiones y, por tanto, de castigos por parte de Dios. Cristo Jesús tomó sobre sí el peso de todas estas transgresiones y nos libró enteramente de las prescripciones de la Ley, muriendo en la Cruz (3, 10-14).

En realidad, el segundo pacto del Sinaí no podía hacer que quedase inactiva y vacía la alianza de Dios con Abraham, pues tal pacto tenía un carácter completamente transitorio, que respondía a las particulares circunstancias que entonces se habían creado: estaba destinado a guiar a la nación hacia Cristo («pedagogo para Cristo»).

Así se comprenden las prescripciones dadas para aquel tiempo, que trataban de aislar a Israel de los gentiles, para preservarlo del peligro de la idolatría. Pero habiendo venido Cristo y habiéndose convertido los mismos gentiles a su Evangelio, queda abolida toda distinción y separación, por incompatible con el principio de la caridad y con la realidad de nuestra incorporación a Cristo. Basta adherirse a Cristo para ser descendiente de Abraham y heredero de los bienes a él prometidos (3, 15-29).

Que sean, pues, celosos de la libertad adquirida por la sangre de Jesús y que se les ha dado con el bautismo; que se mantengan fieles a la voz del Espíritu Santo que habita en ellos; que le conserven el afecto tan tierno que le demostraron en el tiempo de su primer encuentro. ¿Para qué volver ya ahora los ojos a una institución desechada por Dios? Pues tal es la Ley a la que fanáticamente se aferra la Sinagoga, como puede deducirse de la Sagrada Escritura. A idénticas condiciones realizadas aquí en la tierra entre los hombres corresponde idéntica reacción por parte de Dios, que es inmutable. Y resulta que la situación creada entre la Iglesia (la libre) y la Sinagoga (la esclava) es idéntica a la que se dió entre Sara y Agar (la esclava): Ismael, hijo de la esclava, pretendía tener parte en la herencia, en las promesas de Abraham, y perturbaba a Isaac, hijo de Sara. Pero intervino Dios y dió a Abraham esta orden: «Echa a la esclava y a su hijo; pues el hijo de la esclava no será heredero con el hijo de la libre». De igual modo a la Sinagoga y a los partidarios de la Ley, que persiguen a la Iglesia naciente, los ha ex-

cluído Dios de la herencia de Abraham, es decir, de la salvación. Sólo la Jerusalén celestial con sus hijos, los bautizados, es heredera de la salvación (c. 4).

El Apóstol saca las conclusiones de cuanto ha expuesto hasta ahora, añadiendo alguna otra consideración (5, 1-12).

En la parte moral (5, 13-6, 10) expone las consecuencias prácticas: mantenerse a distancia de los perturbadores, guardarse del desenfreno, hacer que triunfe el espíritu sobre la carne; huir, sobre todo, de los pecados contra la humildad y la caridad; ser generosos para los que les instruyen en la fe.

En el epílogo (6, 11-18), escrito en gruesos caracteres por el mismo Pablo, se repite con energía el motivo de la epístola como conmovedora demostración del amor del Apóstol a la Cruz de Jesús.

La doctrina aquí esbozada sobre las relaciones entre la antigua Alianza y la nueva, entre el Evangelio y la Ley, reaparecerá para ser desarrollada en la epístola a los *Romanos* (v.).

[F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *L'Ep. aux Galates*, 3.ª ed., París 1933; P. AMIOT, en la col. *Verbum salutis*, ibíd. 1946; D. BUZY, *Ep. aux Galates (La Ste. Bible*, ed. L. Pirot, 11), ibíd. 1948; V. IACONO, *Le Ep. di S. Paolo (La S. Bibbia)*, Torino 1951, pp. 511-81; F. BONNARD, *L'ép. aux Gal. (Comm. du N. T.*, IX), Neuchâtel 1953, pp. 1-132.

GALILEA. — Región palestinense al norte de la llanura de Esdrelón. Galilea, que primitivamente estaba formada por el país montuoso de Neftalí (*Jos.* 20, 7; 21, 32), posteriormente quedó absorbida por el país de Cabul (I *Re.* 9, 11), por el desierto de Zabulón y por todo el territorio próximo al lago de Genesaret (*Is.* 8, 23). Por ser paganos la mayoría de sus habitantes fué llamada Gelil-hag-gôim, «distrito de las Gentes» (*Is.* 9, 1; I *Mac.* 5, 14; *Mt.* 4, 16), y del hebr. gelil procede el nombre de Galilea. La Galilea del Nuevo Testamento se divide en superior e inferior (Fl. Josefo, *Bell.* III, 3, 1) y limitaba al sur con Samaria (desde Gueba hasta Jezrael o Zer'in) y con Escitópolis, perteneciente a la Decápolis; al este, con el Jordán y el lago de Genesaret, llamado también lago de Galilea (*Mt.* 4, 18; 15, 29; *Mc.* 1, 16; 7, 31; *Jn.* 6, 1), y con la orilla occidental del lago Hûle; al norte, con el territorio de Tiro (Guiscala o el Fisch e Baca o el Buqei'ah); al oeste, con Fenicia (Meroth o Meirón y Cabulon o Kâbûl).

Al elemento cananeo, no eliminado por los hebreos conquistadores (*Jue.* 1, 30-33; 4, 2) se añadieron otros elementos paganos que tomaron la delantera cuando Galilea se convirtió en provincia asiria con la invasión de Teglatfalasar (I *Re.* 15, 29). Los pocos judíos que se establecieron en Galilea después de la cautividad fueron trasladados en el año 150 por Simón Macabeo a Judea (I *Mac.* 5, 14-23). Los habitantes fueron obligados posteriormente por Aristóbulo I (104-103 a. de J. C.) a pasar al judaísmo (Fl. Josefo, *Ant.* XIII, 11, 3), y en tiempos de la reina Alejandra (76-67 a. de Jesucristo) eran judíos en su mayoría. Fué incluída en el reino de Herodes el Grande (40 a. de J. C.-4 desp. de J. C.), y a su muerte quedó sometida al tetrarca Herodes Antipas. En tiempos de Nuestro Señor estaba densamente poblada por judíos y gentiles dedicados al comercio y a la agricultura, sobre todo en las ciudades de la Galilea septentrional y en las que habían sido últimamente construídas por los herodianos. Los galileos, ingeniosos y de carácter rayano en la turbulencia, con amplitud de miras y no ajenos a las novedades, no rigoristas por dedicarse más al comercio que a las escuelas rabínicas y farisaicas de los judíos, con una pronunciación defectuosa respecto de determinadas consonantes arameas (*Mc.* 14, 70; *Lc.* 22, 59), eran poco apreciados por los judíos conservadores y rigoristas (*Jn.* 1, 46; 7, 52); Galilea debe toda su historia al Evangelio. Fué evangelizada casi íntegramente por Jesucristo, que eligió como centro las sinagogas, las colinas y sobre todo la orilla septentrional del lago (*Lc.* 5, 1; *Mt.* 4, 18; *Mc.* 2, 13, etc.). En los Evangelios aparecen con frecuencia las localidades galileas de Cafarnaúm, Caná, Nazaret, Naím (*Lc.* 7, 2), Corozaím (*Mt.* 11, 21; *Lc.* 10, 13), Tiberíades (*Jn.* 6, 23; 12, 1), la llanura de Genesaret (*Mt.* 14, 34; *Mc.* 15, 40 s.), Magdala, patria de María Magdalena (*Lc.* 8, 2; *Mc.* 15, 40 ss.). El desarrollo del cristianismo en Galilea es poco conocido (*Act.* 9, 31). Después de la catástrofe del 70 desp. de J. C. se convirtió en un centro religioso judío dotado de numerosas sinagogas, que han sido descubiertas en este siglo, y de célebres escuelas rabínicas que dieron origen al Talmud palestinense.

[A. R.]

BIBL. — A. LEGENDRE, en *DB.* III, col. 87-96; L. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1928, pp. 202-7, 218 s.

GALIÓN. — v. *Cronología*; v. *Pablo*.

GAMALIEL. — v. *Actos de los Apóstoles*.

GARIZIM. — v. *Samaria*.

GAULANÍTIDE. — v. *Palestina*.

GAZER. — A 10 km. al sureste de Lydd (Lida), a 28 al sureste de Jaffa, denominada Qdr en la lista de las ciudades palestinenses conquistadas por Tutmosis III, Alugazzi en las cartas de El-Amarna, hoy Tell Gazer. La exploración arqueológica de R. A. Macalister (1902-1909) y de A. Rowe (1934...) atestigua la existencia de Gazer en la edad alcolítica (cuarto milenio a. de J. C.), aclara su historia en la edad de bronce, como centro cananeo dotado de santuario, necrópolis, murallas y túnel de acceso a los manantiales, y proporciona un notable material epigráfico, como contratos cuneiformes, la tablilla de Gazer (h. el s. IX a. de J. C.) que enumera los meses del año de dos en dos, indicando las labores agrícolas características de cada grupo.

Fué conquistada por Tutmosis III (hacia 1490-1436) y reconquistada por Tutmosis IV (h. 1414-1406); recobró la independencia en el período de El-Amarna y la conservó hasta el tiempo de Salomón, firmemente ayudada por los cananeos (*Jos.* 16, 10; *Jue.* 1, 29) — no obstante la derrota que Josué infligió a su rey, aliado con el de Laquis (*Jos.* 10, 33; 12, 12) — y posteriormente aliada de los filisteos, en el tiempo de David (II *Sam.* 5, 25; II *Par.* 14, 16; 20, 4). Se le dió como dote a la hija del faraón, esposa de Salomón (I *Re.* 9, 16 ss.) y fué conquistada por los asirios en tiempo de Tegiatfalasar (745-727 a. de J. C.). Durante el período macabeo: en el 166 a. de J. C. está ya incluída dentro de los límites de la provincia de Judea (I *Mac.* 4, 15; 7, 45); en el 160 es fortificada por Báquides (I *Mac.* 9, 52) y toma el nombre helénico de Gazara; en el 142 es conquistada por Simón Macabeo y pasa a ser residencia de su hijo Juan Hircano (I *Mac.* 9, 52; 13, 43-54; 14, 7.34; 15, 28-35; 16, 1.19.21; II *Mac.* 10, 32). Los cruzados la mencionan con el nombre de Mons Gisart. [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, pp. 332 s.; Excavaciones: L. HEIDENQUIN, en *DBs*, III, col. 396-403; Tablilla: D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraico palestinesi*, Firenze 1934, pp. 4. 10; W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 92 (1943), 16-26; E. ZOLL, en *Biblica*, 27 (1946), 129-131.

GAZOFILACIO. — (Hebr. ganzak, 'ôsār; γαζοφυλάκιον, θησαυρός.) Sala donde se conservaba el tesoro del templo, y, por metonimia, el mismo tesoro, constituído por el impuesto de medio siclo (*Ex.* 30, 11-16), por el rescate de los primogénitos (*Núm.* 18, 15), por la aportación de los votos y de los donativos espontáneos, en dinero y en especie, tanto de los hebreos como de los extranjeros (*Esd.* 7, 15 ss.), por los depósitos para las viudas y huérfanos (II *Mac.* 3, 6-10) y por las copias de las actas públicas (I *Mac.* 14, 49). Empleábase en los gastos de las grandes fiestas del culto y en el pago del personal empleado; el superávit se destinaba a obras públicas y a la contrata de las ofertas para los sacrificios, que luego se revendían a particulares. La fundación de dicho tesoro se remonta hasta Moisés (*Ex.* 30, 11-16). Como con el tiempo llegó a alcanzar ingentes cantidades, muchas veces excitó la codicia de los conquistadores de Jerusalén: Sesac, de Egipto (I *Re.* 14, 26; II *Par.* 12, 19); Nabucodonosor, de Babilonia (II *Re.* 24, 13; II *Par.* 36, 18; *Dan.* 1, 2); Antíoco IV Epífanes (I *Mac.* 1, 24; II *Mac.* 5, 21); Heliodoro, de Siria (II *Mac.* 3, 5-11); Crasso (Fl. Josefo, *Ant.* 14, 7, 1); Tito (Fl. Josefo, *Bell.* VI, 8, 3). En el Templo construído por Herodes el Grande el gazofilacio ocupaba el lado derecho del atrio de las mujeres y estaba precedido de un pórtico de columnas, alto y rico (Fl. Josefo, *Bell.* V, 5, 2), y aquí fué donde Jesucristo admiró la sencillez y generosidad de la pobre viuda, tan en contraste con la jactancia de los ricos avaros (*Mc.* 12, 41-44; *Lc.* 21, 1-4), y donde reveló a los presentes su naturaleza divina (*Jn.* 8, 12-20). [A. R.]

BIBL. — H. LESÊTRE, en *DB*, col. 133-35.

GEDEÓN. — (Hebr. *Gid'ôn*; *cf. gâda'*, «cortar, derribar».) Uno de los «jueces» de Israel (h. 1100-1070 a. de J. C.), natural de Ofra, en el límite meridional de la llanura de Esdrelón, en la tribu de Manasés. Habla de él *Jue.* 6-8, donde el redactor fusionó por lo menos dos fuentes. Los israelitas que se habían instalado en la llanura después de la victoria de Barac (*Jue.* 4-5) habían adoptado los cultos cananeos (6, 10.25), y Dios los castigó haciendo que de vez en cuando, en el tiempo de la siega, se llegasen bandoleros madianitas de la Transjordania (6, 1-6). Dos hermanos de Gedeón habían muerto a manos de ellos (8, 18 s.). Durante una de tales incursiones Dios se mostró a Gedeón (6, 11-23) y le encargó que destruyese el altar idolátrico de la aldea, emplazado en terreno de su padre (6, 25 s.). Gedeón tenía miedo, pero obedeció y lo hizo por la noche, y, al ser descubierto, con dificultad logró salvarlo su padre diciendo: «Que venga Baal a defenderse» — en hebr. *Jerubba'al*, que se convirtió en sobrenombre de Gedeón (6, 27-32) —. Un altar dedicado a Yavé-Shâlôm (Paz) sustituyó al otro (6, 11-24.26). Luego, fortalecido por el «Espíritu del Señor», Gedeón reclutó hombres entre las tribus septentrionales (6, 34 s.). La prueba del vellón le aseguró de la

asistencia divina (6, 36-49), y con trascientos hombres que Dios le permitió retener (7, 1-8) asaltó durante la noche el campamento madianita, al que logró dispersar mediante una estratagema (7, 9-22). Se prolongó la persecución hasta más allá del Jordán y terminó con la muerte de los dos madianitas Oreb y Zeb (7, 23 ss.), pero con dificultad logró el prudente Gedeón evitar un choque con los efraímitas, celosos de la supremacía que se arrogaban (8, 1-3). En medio del entusiasmo de la victoria quisieron hacer rey a Gedeón, que lo rechazó: el rey era Dios (8, 22 ss.); mas tuvo de rey el numeroso harén (8, 30 s.) y el *efod* (v.) adivinatorio.

Más adelante sofocó otra incursión madianita: ejecutó la venganza sangrienta en los dos jefes Zebaj y Salmana, que habían dado muerte a sus hermanos, y en esta ocasión trató duramente a las dos ciudades galaditas Sucot y Fanuel, que no habían querido ayudarle cuando iba en la persecución (8, 4-21). Murió muy anciano en Ofra, después de haber hecho mucho bien a Israel (8, 32.35). Contrastaba con su viva fe una naturaleza tímida y titubeante, lo que hizo que brillase más el poder divino que obraba en la humana flaqueza. Isaías habló de las victorias de Gedeón como de victorias de Dios (*Is.* 9, 13; 10, 26; cf. *Sal.* 82, 10-13). [G. B.]

BIBL. — H. CAZELLES, en *DBs*, IV, col. 1403 s.; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 153-71; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 3), ibíd. 1949, pp. 198-221.

GEHENNA. — Es el hebreo gê Hinnom (o gê benê-H.), el arameo gê hinnam y el griego γέεννα = valle de Hinnom, nombre del antiguo propietario cananeo. Al suroeste de Jerusalén (*Jer.* 7, 32) está el actual Wādi er-Rahâbi, valle tristemente famoso por los sacrificios humanos que siguieron a los tiempos del rey Ezequías (s. VIII a. de J. C.). En el tiempo de Jeremías se identifica con el *Tofet* (vocalización tomada del hebreo bōšeth, «suciedad»). Es el «fogón» o «parrilla», en la abertura superior de un horno, donde se quemaban los cuerpos de los niños que eran degollados en sacrificio ofrecido al dios Moloc: *Ez.* 16, 21, justamente en el comienzo del Tyropaeum, donde convergen los tres valles que rodean a Jerusalén. El piadoso rey Josías lo destruyó y lo sembró de huesos humanos, con lo que lo hizo impuro (II *Re.* 23, 10.16). La idea tan conocida del estiércol acumulado en la gehenna, y del fuego con que allí se quemaban inmundicias y carroñas, se debió a la interpretación rabínica de la edad media (David Qimhi, 1160-1235).

A causa del horrendo culto de Moloc y de la devastación posterior, la gehenna (lugar inmundo) se convirtió en símbolo y sinónimo de todas las desolaciones, y especialmente del lugar del suplicio de los pecadores (*Jer.* 7, 31 ss.; 19, 3 ss., 10; frecuentemente en los apócrifos y en los escritos rabínicos).

En los Evangelios sinópticos (*Mt.* 5, 22.29 s.; 10, 28; 18, 8 s.; 23, 15.33; *Mc.* 9, 43.45.47; *Lc.* 12, 5) la gehenna, con sus elementos, fuego y gusanos (descomposición de los cadáveres), es *símbolo* habitual del infierno, de los tormentos reservados a los pecadores. «En la gehenna, donde ni muere su gusano ni se apaga el fuego» (*Mc.* 9, 45, de *Is.* 66, 24). «Trátase de un tormento eterno (cf. *Mt.* 18, 8), molesto y roedor como un gusano, que escuece y que duele como el fuego» (A. Vaccari, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, p. 165). [F. S.]

BIBL. — J. CHAINE, en *DBs*, III, col. 563-79; H. VINCENT, *Jérusalem*, I, París 1912, pp. 124-34; H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Komm. z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, IV, Múnaco 1928, pp. 1029-1118; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 129 s., 164-67.

GELASIANO (Decreto). — v. *Apócrifos*.

GENEALOGÍA de Jesús. — Es presentada por *Mt.* (1, 1-17) y por *Lc.* (3, 23-28). San Mateo la propone como primer argumento para demostrar la mesianidad de Jesús, o sea su procedencia de David. Entre los semitas todas las familias conservaban la propia genealogía como un bien hereditario que debía conservarse celosamente. Esto toma un valor excepcional para la casa de David, depositaria de las divinas promesas (cf. II *Sam.* 7, 14, etc.). San Mateo desciende desde Abraham hasta Jesús pasando por tres grupos de 14 nombres cada uno. Desde Abraham hasta David; desde Salomón hasta la cautividad de Babilonia, y desde la cautividad hasta Jesús. Para los dos primeros grupos es fácil la compulsación con las genealogías del Antiguo Testamento, de donde están tomadas (*Gén.* 21, 3; 25, 25; 29, 25; 38, 29 s.; I *Par.* 2; II *Par.* 3; *Rt.* 13-22); pero el tercero ha sido tomado de documentos oficiales que nos son desconocidos. De la comparación resulta que el número 14 de cada grupo es convencional. Al trazar las genealogías no se solían enumerar todos los anillos intermediarios (cf. v. 8, donde se omiten tres nombres entre Jorán y Ozías). Las palabras «engendró», «hijo de», pueden no significar verdadera generación sino libre adopción, o también sustitución legal, p. ej., en virtud de la ley del levirato (*Dt.* 25, 5-10), así como una

simple transmisión de los derechos de soberanía, pero siempre dentro de la misma línea de familia. El número 14, repetido hasta tres veces, parece haber sido elegido en honor al nombre de David (las tres consonantes del hebreo equivalen a 4 + 6 + 4).

San Lucas se remonta de Jesús a Adán y a Dios, pasando por David y Abraham, con lo que los nombres resultan muchos más: 77 en el texto griego, y de 76 a 72 en las diferentes versiones. Parecen dispuestos en once septenarios: desde Jesús hasta la cautividad, tres septenarios de nombres; desde la cautividad hasta David, otros tres; desde David hasta Abraham, dos, y desde Abraham hasta Dios, tres.

Las dos genealogías coinciden exactamente en la serie de Abraham a David, pero difieren en el número y en los nombres en la serie de David a Jesús, en la que sólo son idénticos los nombres de Salatiel y Zorobabel.

La solución de tal divergencia, propuesta por Julio Africano al principio del s. III y admitida por antiguos y modernos, recurre a la ley del levirato, en virtud de la cual un hermano, aun cuando sólo lo fuera uterino, estaba obligado a tomar por esposa a la del hermano difunto para darle descendencia, y el primer hijo se consideraba como hijo legal del difunto. Según esto, José habría tenido por padre natural a Jacob, y por padre legal, por razón del levirato, a Helí *(Lc.)*. Otro tanto hay que decir respecto de Salatiel, que habría sido verdadero hijo de Jeconías *(Mt.)* e hijo legal de Neri, hermano de Jeconías *(Lc.)*.

Pero es mucho más adecuada la antigua solución (cf. San Agustín, *De consensu evang.* II, 3, 5-7; *PL* 34, 1072-1074), que considera la genealogía de *Mt.* como genealogía de la descendencia natural de José, mientras que en *Lc.* José entra en la descendencia de la Santísima Virgen María, por *adopción*. Es decir, que José, hijo de Jacob, en virtud del matrimonio con Nuestra Señora, hija de Helí, pasa como yerno en la familia de Helí. San Lucas, el evangelista de la Virgen, al dar la genealogía de José presenta en realidad los progenitores de María. Conócense dos episodios en el Antiguo Testamento que hacen a este propósito: «los hijos de aquel Bercilai que tomó por esposa a una hija de Bercilai el galadita cuyo sobrenombre tomó» *(Esd.* 2, 61; cf. *Neh.* 7, 63). Bercilai de Galad fué bienhechor y luego favorito de David (II *Sam.* 17, 27 s.; 19, 32-41); su nombre pasó a una familia sacerdotal, debido, probablemente, a que, habiéndose extinguido la línea masculina, toda la herencia pasó a las hijas *(Núm.* 36).

Más claro aún en I *Par.* 2, 34 s.: «Sesán no tuvo hijos, pero sí hijas; mas a un esclavo egipcio que tenía, llamado Jarja, le dió por esposa su propia hija, que le engendró Atai», y en la serie genealógica que continúa, los descendientes de Jarja son descendientes de Sesán.

Es muy probable que la Santísima Virgen fuese hija heredera, y así se explica que, no obstante el voto de virginidad, se case con un pariente de la misma casa de David (cf. *Núm.* 36, 6-9), y se dirija con él a Belén para el empadronamiento, a pesar de la inminencia del parto. Pero en los Evangelios se habla de «hermanos» de la Virgen, y la «hermana» *(Jn.* 19, 25) no es más que su «cuñada». [F. S.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, en *VD*, 23 (1943), 9-18; H. HÖPFL - A. METZINGER, *Intr. Spec. ea Novum Testamentum*, 5.ª ed., Roma 1949, pp. 140-48, con amplia bibliografía.

GÉNEROS literarios. — Son los diferentes modos de presentar el pensamiento bajo múltiples formas literarias. Toda estilística describe las notas características y presenta las normas que regulan la composición y la interpretación de los múltiples géneros existentes en literatura. Juntamente con la forma está interesado en ellos el mismo intento y el mismo pensamiento del escritor.

«La forma estará caracterizada por el empleo de un determinado vocabulario o determinado estilo. Imagínese un tratado de medicina, de astronomía, o un escrito polémico, o una apología. Se escribirá en verso o en prosa (p. ej., una oda, una lírica, una novela, un romance); se empleará un lenguaje directo o figurado, y en este último caso serán posibles muy varios procedimientos: la parábola, la alegoría, la fábula, etc.

»Es evidente que la elección de la forma implica ya el fondo, que con ella está íntimamente ligado. El autor elegirá tal o cual género de narración, según el fin que se propone, según la capacidad y el gusto del público a quien se dirige. Según que se proponga instruir, convencer o recrear, así elegirá la exposición didáctica, la discusión apologética o la novela y el romance.

»Cualquiera ve que semejante elección domina todo el trabajo del escritor y revela a los lectores el objeto formal del libro; el grado de afirmación con que propone las diferentes partes; si tiene o no intención de proponernos su pensamiento como enseñanza verídica. El género literario de una obra es, pues, como la clave que le da tonalidad y nos hace posible entenderla» (P. Benoit). Por consiguiente, el fijar el

género o los géneros literarios (pues nada impide que el autor pueda emplear diversos géneros para un mismo libro) es el presupuesto necesario para una recta exégesis.

Todo esto vale también para los Libros Sagrados. Aclarados los conceptos de inspiración y de revelación; reconocida definitivamente la aportación llena de personalidad del hagiógrafo en la composición del libro, es lo más natural que el escritor sagrado pudiera elegir de entre los géneros literarios en uso en su tiempo el que mejor se aviniera con su propósito.

Ya en la antigüedad se reconocieron diferentes géneros literarios en las partes didácticas y proféticas de la Biblia. En la poesía hallamos salmos o himnos: la lamentación (qinah); *Am.* 5, 2; *Ez.* 19, 1-14; *Lam.* 1, 2. 4; el epitalamio: *Sal.* 45 (44); cf. *Cant.*; en los escritos didácticos: el mašal o sentencia, llamado sapiencial (cf. *Prov.*); el enigma (hidah); *Jue.* 14, 12-18; *Eclo.* 25, 10; *Prov.* 6, 16-19; 30, 15-31; la fábula: *Jue.* 9, 8; la parábola; II *Sam.* 12, 1-4; *Is.* 5, 1-5; las parábolas en los Evangelios. Dentro del mismo género profético: acción y visión simbólicas cf. especialmente *Ez.*, *Dan.*, *Zac.*; metáforas audaces: *Ez.* 32; *Mt.* 24, 29 ss.; *Apocalipsis* (v.).

Mas cuando se trata de narración histórica se presenta delicada la determinación de los géneros literarios; y en esto consistía la esencia de la *cuestión bíblica* (v. *Inspiración*). La existencia de los mismos, que fué vislumbrada por el genio del P. M. J. Lagrange desde el 1896 y ss. en varios artículos de la *Revue Biblique*, está fuera de discusión según lo confirma cada día mejor el conocimiento de las literaturas de los antiguos semitas.

En realidad, los escritos que se presentan como narraciones históricas pueden clasificarse en múltiples categorías, según los lazos más o menos estrechos con que están ligados con la verdad histórica propiamente dicha.

La forma narrativa histórica puede ser un simple ropaje literario para una enseñanza doctrinal (v. *Jonás*); puede contener historia y ficción o embellecimiento artístico (v. *Tobías*; *Ester*; *Judit*). Incluso cuando se trata de narración histórica en sentido riguroso, hay que tener en cuenta el modo peculiar de componer en uso entre los semitas: son históricos los hechos, pero no son referidos con la exactitud científica de los detalles que exigen los modernos. Para los antiguos la historia era un arte, en tanto que para los modernos es sobre todo una ciencia. Así, p. ej., en las genealogías los semitas se permiten pasar por alto eslabones intermedios limitándose a veces a los nombres más notables; en los discursos directos dan con fidelidad las ideas, mientras que la expresión y la forma corre a cargo de ellos; recogen todo lo que se ha escrito sobre un personaje o sobre un acontecimiento, poniendo unos al lado de los otros los diferentes documentos sin hacer mención explícita de ellos (v. *Citas explícitas*).

El cometido de la crítica y de la exégesis, sobre todo para el Antiguo Testamento, consiste precisamente en descubrir y determinar, con la prudencia y el tacto necesarios, los géneros literarios elegidos por tal autor, en un fragmento dado, y precisar el grado de historicidad.

Debe tenerse presente que la historiografía israelita ocupa un puesto aparte y aventaja con mucho a todas las de los antiguos semitas, como lo reconocen eximios historiadores y arqueólogos acatólicos (E. Meyer; R. Kittel; W. Albright: *The Arch. of Palest.*, 1932, 128; C. Gordon, etc.). Puede en cierto modo aproximarse a ella la de los jeteos (cf. los Anales de Muršiliš II, h. 1353-1325; la Apología de Hattušil, h. 1295-1260; A. Bea, en *Biblica*, 25 [1944] 250-53). La razón profunda de tal superioridad está en el hecho único entre todas las religiones del Antiguo Oriente de que el Yaveísmo es una religión histórica (A. Robert, en *DBs*, IV, col. 23): las verdades religiosas enseñadas en la Biblia se concretan en acontecimientos que son como sólidas bases de las mismas (C. Charlier, *La lecture chrét. de la Bible*, 2.ª ed. Maredsous 1951, p. 258). Trátase, además, de dogmas fundamentales de la doctrina cristiana, como, p. ej., los contenidos en los primeros cc. del *Génesis*.

En 1905 la Pontificia Comisión Bíblica (*EB*, n. 161), aun admitiendo el principio de los géneros literarios, se muestra muy reservada. Efectivamente, a las geniales formulaciones de Lagrange, no siempre seguían aplicaciones igualmente felices y positivamente fundadas, en tanto que el modernismo hablaba expresamente de mitos, de errores en la Biblia, y llegaba hasta la negación de lo sobrenatural y a rechazar a la Iglesia.

La Comisión recomendaba gran moderación en la aplicación de los principios sobredichos, exigiendo para cada caso argumentos sólidos y entera sumisión a las decisiones de la Iglesia.

Buscar estos argumentos con seriedad científica integral, con docilidad a las decisiones, a las directrices del magisterio auténtico, ha sido el cometido de los exegetas católicos en estos últimos cuarenta años. Tal cometido fué sancionado por la suprema autoridad en la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943): «Lo que aquellos antiguos autores quisieron significar no

se determina por las solas leyes de la gramática o de la filología, ni por el solo contexto del discurso, sino que es preciso que el intérprete vuelva, por decirlo así, a aquellos remotos siglos del Oriente, y con la ayuda de la historia, de la arqueología, de la etnología y otras disciplinas, discierna distintamente qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear, y de hecho emplearon los escritores de aquella vetusta edad, pues no siempre empleaban las mismas formas y los mismos modos de decir que hoy usamos nosotros, sino más bien aquellos que entre los hombres de sus tiempos y lugares estaban en uso.

»También entre los autores sagrados, como entre los demás de la antigüedad, se hallan ciertas artes de exponer y de narrar, ciertos idiotismos, propios sobre todo de las lenguas semitas, los llamadas *aproximaciones*, y ciertos modos de hablar hiperbólicos; más aún: a veces hasta paradojas, con las cuales más firmemente se graban las cosas en la mente, lo cual nada es de admirar para quien rectamente siente acerca de la inspiración bíblica.

»No hay modo alguno de decir del que entre los antiguos, principalmente los orientales, solía servirse el humano lenguaje para expresar las ideas, que sea ajeno a los Libros Sagrados, siempre a condición de que el empleado no repugne a la santidad de Dios ni a la verdad de las cosas» (*EB*, n. 558 s.).

Algunos resultados aparecen hoy ya adquiridos, p. ej., respecto de los libros ya mencionados: *Jon., Tob., Est., Jdt.* Todas las dificultades esgrimidas contra la inerrancia bíblica, apoyándose en ciertos pormenores inexactos que la crítica histórica advertía en las narraciones de tales libros, se desvanecen con la sola recta definición de sus géneros literarios (v. *Inspiración*).

En cambio no se ha llegado a una conclusión cierta para la valoración crítico-exegética de los once primeros capítulos del *Génesis*. A ese respecto he aquí lo que precisa la Encíclica *Humani Generis* (1950): «Del mismo modo que en las ciencias biológicas y antropológicas, hay algunos que también en las históricas traspasan audazmente los límites y las cautelas establecidas por la Iglesia.

»De un modo particular es deplorable el modo extraordinariamente libre de intérpretes de los libros del Antiguo Testamento: y los fautores de esa tendencia, para defender su causa, invocan indebidamente la carta que no ha mucho tiempo envió la Comisión para los Estudios Bíblicos al Arzobispo de París (16 de en. de 1948). Esta carta advierte claramente que los once primeros capítulos del Génesis, aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios historiadores grecolatinos y modernos, no obstante pertenecen al *género histórico en un sentido verdadero*, que los exegetas han de investigar y precisar, y que los mismos capítulos, en estilo sencillo y figurado, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una descripción popular del origen del género humano y del pueblo elegido.

»Mas si los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las tradiciones populares (lo cual puede ciertamente concederse), nunca hay que olvidar que ellos obraron así ayudados del soplo de la divina inspiración, que los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos. Empero lo que se insertó en la Sgda. Escritura, sacado de las narraciones populares, en modo alguno debe compararse con las narraciones mitológicas y otras semejantes, las cuales más proceden de una vaga imaginación que de aquel amor a la simplicidad que tanto resplandece aún en los libros del Antiguo Testamento, hasta el punto de que nuestros hagiógrafos deben ser tenidos como superiores a los antiguos escritores profanos» (*EB*, n. 618).

En la voz Génesis se ofrece una postura exegética que responde mejor a tales directivas.

Finalmente es muy discutible la formulación de «epopeya religiosa», de «ópera teológica» que se aplica al libro de las «Crónicas» (I-II *Par.*), sobre todo reconociendo que los libros *Esd.-Neh.* son del mismo autor, forman parte de una misma obra y pertenecen al género histórico estrictamente dicho. En realidad, todos cuantos proponen para *Par.* el sobredicho género se ven obligados a ello en virtud de su adhesión al esquema de composición literaria del Pentateuco; si *Par.* es del género estrictamente histórico, caen por tierra los argumentos aducidos para remitir al período posterior a la cautividad la legislación sacerdotal (H. Cazelles, en *Biblica* 35 [1954] 290).

Pero en crítica histórica es una pura contradicción el admitir la excelencia de las fuentes en que el autor apoya su relato, para deducir la conclusión de que no es atendible, que no es verídico nada de cuanto el autor afirma (v. *Paralipómenos*).

Como advierte la Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, hacia el fin, respecto de muchos puntos sigue en pie la discusión; el progreso de los estudios, que ya ha llevado a felices y definitivas soluciones de problemas que habían estado debatiéndose y estaban sin resolver no hace más

que unos decenios, impulsa a seguir intensamente en el trabajo emprendido con tantos vuelos. [F. S.]

BIBL. — Encicl. *Divino afflante Spiritu*, en *AAS*. 35 (1943), 297-326; *Lettera della Pont. Comm. Biblica al Card. Suhard*, en *AAS*. 40 (1948), 45-58; Encicl. *Humani generis*, en *AAS*. 42 (1950), 575-77; L. De Witte, *L'enc. Div. Af. Sp. et les genres littéraires*, en *Collectanea Mechliniensia*, 14 (1940-44), 375-88; J. Levie, en *NRTh*, 68 (1946), 785-89; E. Galbiati, *I generi letterari secondo il P. Lagrange e la «Div. Af. Sp.»*, en *SC*. 75 (1947), 177-86. 282-92; P. Synave - P. Benoit, *La prophétie* (S. Thomas, *Somme Théol.*), París 1947, pp. 366-71); A. Robert - A. Tricot, *Initiation biblique* 2.ª ed., ibid. 1948, pp. 24-27. 255-334; Teófilo de Orbiso, *La exégesis bíblica coadyuvada por el estudio de las formas literarias de la antigüedad*, en *EstB*, 8 (1949), 185-211. 309-325; A. Robert, en *DBs*, V, col. 405-421; G. M. Perrella, *Introductione generale alla S. Bibbia*, 2.ª ed., Roma 1952, p. 92 ss.; L. Arnaldich, *Historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, según los últimos documentos eclesiásticos* (XII Semana Bibl. española: La enc. *Humani Generis* y otros estudios). Madrid 1952, pp. 145-83; E. Galbiati - A. Piazza, *Pagine difficili della Bibbia*, A. T., 3.ª ed., Milano 1954.

GÉNESIS. — Primer libro de la Biblia y del Pentateuco, denominado Génesis desde la versión griega (de los LXX), por razón del contenido: origen del universo, de la humanidad (cc. 1-11), del pueblo hebreo (12-50). En la Biblia hebrea se le llama con la palabra inicial: bereŝith.

He aquí su esquema: Creación (1, 1-2, 3): Adán y Eva (creación, paraíso terrenal, inocencia, pecado, castigo: 2, 4-3, 24); Caín y Abel (4, 1-16): progreso material, creciente corrupción y alejamiento de Dios (4, 17-26): Noé, en la piadosa estirpe de Set (5): corrupción general y diluvio (6-8): la humanidad emprende nuevamente su camino (9); su multiplicación y *división* (10-11, 26).

Abraham (11, 27-c. 22): vocación, apariciones y promesas: su fe, circuncisión, obediencia: Isac (24-27): Jacob toma por esposas a las hijas de Labán, nacen de él los *doce* primeros padres de las tribus de Israel (28-35); José, esclavo en Egipto, virrey, reclama a los hermanos y al anciano padre, quienes se establecen en las cercanías del Nilo. Predicciones y muerte de Jacob (36-40). V. cada una de las voces *Adán, Abraham*, etc., hasta *José*.

La Biblia es la historia de la salvación de la humanidad, obrada por Dios, o la narración de la continua intervención de Dios en la historia para realizar su plan salvador. *Gén*. 1-11 es su prólogo, con las premisas históricas fundamentales: el mismo comienzo del tiempo con la creación del universo, del hombre, obedeciendo a un simple mandato del Eterno, y con la historia del primer pecado, y del padecimiento físico y del desorden moral que del pecado provienen: principalmente con la primera noticia de la futura salvación: el género humano, humillado con la caída, saldrá victorioso, en un lejano porvenir, contra la envidia y la rabia de Satán, por obra del Redentor (v. *Protoevangelio: Gén*. 3, 15).

El *Génesis* guarda silencio sobre el largo período que media entre el superviviente Noé y sus inmediatos descendientes y la vocación de Abraham: es decir, desde el año 100.000 aproximadamente (que es la cifra relativamente más modesta que propone la ciencia — geológica y paleontológica — como fecha de la aparición del hombre en la tierra: principio de la era cuaternaria, principio de las fases glaciales-interglaciales) hasta el 2.000 aproximadamente, época histórica, comprobada, en la que vivió Abraham.

Pero respecto de las relaciones de la humanidad con Dios, que constituyen el objeto formal de la Sagrada Escritura, estamos informados con suficiente claridad. Incluso después del diluvio se reanuda la pendiente hacia el mal con el consiguiente alejamiento de Dios: cuando interviene Dios revelándose a Abraham, la idolatría tiene enredada a una gran parte de la humanidad, y a la misma familia de Abraham: cf. *Jos*. 24, 2.

Esto nos ha transmitido Moisés (s. XV) por escrito (1, 11), tesoro revelado por Dios a Abraham y por éste religiosamente transmitido a Isac y, mediante Jacob, a las tribus israelitas.

Con la manifestación de Dios a Abraham comienza la preparación directa para la venida del Redentor, es decir, para la realización del plan salvador de Dios.

Para tratar del valor histórico del Génesis con precisión y claridad, conviene distinguir la primera parte de la segunda. Para la segunda (12-50) ahora disponemos ya de fuentes profanas babilónicas y egipcias, que permiten aclarar y confirmar la historicidad del Génesis positiva e indirectamente. El códice de Hammurabi (= CH), p. ej., nos enfrenta con la exactitud de detalles de la vida familiar de Abraham de un modo especial y de los otros patriarcas. CH solamente prohibe (§§ 154-158) el matrimonio entre consanguíneos en línea ascendente. Abraham toma por esposa a su hermana (*Gén*. 20, 12); Najor (11, 29), y Jacob (29, 24.28), a sus primas. CH (§ 144) concede a la esposa estéril el que ofrezca al marido su propia esclava para tener hijos de ella, y eso es lo que hace Sara (*Gén*. 16, 3: cf. 30, 3.9). Los §§ 145 s. dan a la señora el derecho de castigar a dicha esclava si después de haber alumbrado la desprecia, tal como se relata en

Gén. 16, 5 s. Pero le está prohibido despedirla y privar al hijo de la herencia (§ 170), lo cual explica la turbación de Abraham, que no cede a los requerimientos de Sara sino por orden del Señor *(Gén.* 21, 10-14: cf. *RB,* 44 [1935] 34 ss.).

Según CH (§ 130), el pecado de una joven desposada, pero que todavía no ha tenido relaciones conyugales con el marido y que todavía habita en la casa paterna, no constituye adulterio y no es castigado: esto explica la oferta de Lot (19, 8). Para lo tocante al derecho de herencia de Raquel y de Lía *(Gén.* 31, 14 ss.), cf. CH. §§ 162.167.171. Finalmente, la extensión del levirato al suegro, sancionado por la ley jetea (art. 79) explica el modo de obrar de Tamar respecto de Judá *(Gén.* 38). Cf. *RB,* 34 [1925] 524-46; *Biblica,* 8 [1927] 210.

La vocación de Abraham *(Gén.* 12) tiene como punto de partida la antiquísima ciudad de Ur, al sur de Mesopotamia: su migración responde al ambiente histórico que nos es revelado por la arqueología, la que ilustra igualmente sus estancias en Jarán y luego en Canán, en Siquem, en Hebrón, etc. (Ph. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire,* en *RB,* 37 [1928] 367-85.481.511; 40 [1931] 364-74.503-18; con los argumentos de De Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes,* en *RB,* 53 [1946] 321-48; 55 [1948] 321-47; 56 [1949] 5-36). Tales ilustraciones conservan todo su valor, no obstante las dudas que persisten sobre la identificación de Amrafel = Hammurabi *(Gén.* 14) y sobre los años exactos en que vivió ese monarca (Ch. F. Jean, *Fouilles à Mari,* en *NRTh,* 84 [1952] 515 ss.). El Génesis (25, 20; 31, 47) enlaza a Abraham y los suyos con los *arameos;* mas la existencia de *Jarán* no se encuentra atestiguada antes del s. XII a. de J. C. (cf. A. Dupont-Sommer, *Les Araméens,* 1949, que habla de leyenda y de error). Una tablilla cuneiforme de Puzurišdagan (a 9 kilómetros de Nipur), anterior al 2000 a. de Jesucristo, viene en confirmación del Génesis: Jarán se lee en una lista de localidades acádicas juntamente con Ešnuma (Spadafora, en *Divus Thomas P.,* 55 [1952] 246). Respecto de los contactos con Egipto *(Gén.* 37-50), hoy se reconoce «que en realidad entre las narraciones bíblicas que tratan de las relaciones de los hebreos con los pueblos extranjeros ninguna se ha asimilado tanto el lenguaje y el ambiente extranjero como la historia de José y la del Éxodo se han asimilado el lenguaje y la vida de Egipto. Desde los mismos comienzos, cuando entra José en Egipto *(Gén.* 39), hasta el fin del relato del Éxodo, que se cierra con el cántico de Moisés en el mar Rojo *(Ex.* 15), hallamos un cuadro vivido — como oportunamente demostramos por extenso — de las características, de las costumbres y usanzas de los egipcios en todos los campos de la vida y del pensamiento, dispuesto con un lenguaje que igualmente se ha asimilado por completo el espíritu del egipcio, así en la lengua como en el estilo» (A. S. Yahuda, *The language of the Pentateuch in its relation to Egptien.* I, Oxford-London 1933).

«Desde que Egipto es mejor conocido, todos los hombres doctos proclaman sin reserva la maravillosa exactitud del relato bíblico y su perfecta coincidencia con los usos, las instituciones y la civilización de aquel tiempo y de aquel país» (A. Mallon, *Les Hébreux en Egipte.* Roma 1923, p. 67).

En cuanto a la primera parte (cc. 1-11), se ha creado una confusión, no sólo por el progreso de las ciencias (geología, astrología, paleontología: v. *Adán, Creación),* sino también y sobre todo por los documentos babilónicos, venidos a la luz cada vez en mayor número y hoy muy conocidos y al alcance de todos. Los puntos de comparación están perfectamente sintetizados por el P. Vaccari como sigue:

«Con *Gén.* 1-2 (la creación) tienen cierta semejanza remota varios poemas babilónicos en desacuerdo entre sí (cf. G. Furlani, *La religione babilonesi e assiria,* II, Bologna 1929, pp. 1-21), entre los cuales lleva la primacía el comienzo «Enuma eliš (= Cuando en alto): trad. it. anotada por G. Furlani, *Il poema della creazione,* Bologna 1934; en todos se halla una extravagante *mitología* de un grosero politeísmo.»

Con *Gén.* 5 (genealogía con diez patriarcas antediluvianos), las listas babilónicas de diez reyes. Con *Gén.* 7-8 (diluvio), «muchas leyendas babilónicas, una de las cuales fué inserta en el poema novelesco llamado *Gilgames* por razón del héroe protagonista (cf. G. Furlani, *La religione bab. e ass.,* II, pp. 21-27.63-66); los puntos de contacto con el relato bíblico son numerosos y típicos».

«La narración de la torre de Babel *(Gén.* 11, 1-9) está toda ella entretejida con elementos babilónicos: pero no se ha encontrado aún un paralelo exacto en la literatura cuneiforme.»

«No se ha hallado nada que tenga verdadera analogía con el relato del paraíso terrenal y de la caída del primer hombre *(Gén.* 3)», como tampoco ha aparecido hasta el presente ningún parangón con el relato de la formación de Eva *(Gén.* 2, 18-25).

Sabido es que los acatólicos, convencidos de que lograrían demoler la Biblia («Cada azado-

nazo dado en el desierto de Mesopotamia destruirá una página de la Biblia», Fried. Delitzsch, en la Universidad de Berlín), basándose en semejantes *afinidades literarias*, inmediatamente fueron a parar a la conclusión de que había *identidad en el contenido* (!) y además dependencia *literaria sustancial*. En *Gén.* 1-11 tendremos las mismas *leyendas*, los mismos *mitos*, o, en todo caso (pues las numerosas y profundas divergencias no podían pasarse por alto), leyendas y mitos afines. Exegetas y críticos superficiales aceptaron tal confusión, que nos revela cada vez más claro un efectivo error de método y de fondo. Un concepto exacto de la *inspiración* (v.) y un tamiz digno de tal nombre nos conduce, en efecto, a las siguientes conclusiones:

1. Los puntos sustanciales contenidos en *Gén.* 1-3 son verdades indiscutibles reveladas por Dios: creación del mundo, de Adán y de Eva (alma y cuerpo), su estado de inocencia, inmortalidad, primer pecado, protoevangelio, monogenismo. Estos puntos hallan un eco imponente en toda la revelación posterior, en todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, y constituyen la base de la Redención. Una prueba más de ello está en el hecho de que para alguno de ellos no ha sido dado hallar absolutamente nada en los textos babilónicos o en otras partes.

2. Las diferencias *sustanciales* (de contenido y frecuentemente también de forma) puestas en evidencia, p. ej., para el mismo diluvio (Bea, pp. 177-80) entre las narraciones babilónicas y el relato bíblico, y el fondo precedente, nos llevan a la conclusión de que la afinidad está sólo en la forma literaria (terminología y construcciones), y que los hechos son *totalmente* diferentes; es decir, que en el Génesis tenemos las sobredichas revelaciones referentes a los remotísimos orígenes de la humanidad, y en los textos cuneiformes tenemos las leyendas *particulares* de los sumerioacadios del tercer al cuarto milenio a. de J. C.

Sólo en el Génesis se habla de *creación*. Los mitos babilónicos, más que cosmogonías, deben llamarse *teogonías* pueriles, a veces ridículas y obscenas. El mismo diluvio, que en el Génesis es verdaderamente tal, en los textos cuneiformes es una simple inundación de aquella época, y, lo que es más, una de tantas, si bien hay muchos que admiten en estos últimos tiempos un eco débil, impreciso y corrompido de la tradición primitiva.

Las excavaciones de Ur dieron ocasión de hablar de «prueba arqueológica» del diluvio a causa del sedimento de arena, de unos 5 cm. de espesor, hallado al lado de una colina, entre las culturas superiores y una más primitiva. Pero tanto el examen de la arena (= pluvial) como la ausencia de dicho sedimento arenoso en la vertiente opuesta han dado la «prueba arqueológica» de una inundación parcial ocurrida hacia la época indicada.

Finalmente, el ejemplo de *Gén.* 2, 4-c. 3; 11, 1-9, donde se relatan, con términos y giros babilónicos, hechos ignorados en la literatura cuneiforme, confirma la rigurosa distinción establecida entre los hechos y la forma literaria. Respecto de esta última, la misma lógica y todo cuanto conocemos de las costumbres de los antiguos semitas enseñan que Abraham y sus descendientes no podían hablar sino con el lenguaje de su tiempo, ni podían expresar las verdades recibidas de Dios sino con el ropaje literario de su tiempo, y fueron confiadas a la escritura con ese mismo ropaje con que fueron concebidas y transmitidas. Sabido es con qué celosa vigilancia conserva el tipo nómada o seminómada las tradiciones (casi exclusivamente) religiosas de la *batt* o de la tribu, y cómo la tienda las conserva y transmite con mayor seguridad que cualquier libro o biblioteca moderna. Era el patrimonio de la raza, razón de ser y orgullo del propio grupo. Es un gran error el ligar la forma al contenido.

3. Al ropaje literario hay que unir el marco geográfico, y por tanto igual criterio debe privar en la exégesis. Toda la primitiva historia se presenta como desenvuelta en Mesopotamia (cf. Paraíso terrenal, etc.), lo cual puede considerarse como simplificación didáctica. En realidad se trata de acontecimientos ocurridos por lo menos 100.000 años a. de J. C., cuando tal vez no existía aún la misma Mesopotamia, terreno de aluvión sobrepuesto.

Dios *no revela* nociones geográficas, astronómicas, etc. Tales revelaciones serían inútiles y aun perjudiciales, pues no habrían sido creídas por ser muchas veces contrarias a los conocimientos de aquellos tiempos. El modo artístico y popular de describir las diferentes facetas de la creación responde a la mentalidad del tiempo. Las genealogías de los Patriarcas, encaminadas a ilustrar el hecho de que Abraham desciende de Sem y que por lo mismo él es el heredero de la promesa divina (*Gén.* 9, 26 s.), se explican conforme al concepto lato que los antiguos semitas tenían de las genealogías (v. *Patriarcas*), y, finalmente, la forma popular concreta en que son presentadas las altísimas verdades reveladas responde a la cultura de un pueblo muy poco adaptado a las abstracciones. Refiriéndose a estas características,

la Encíclica *Humani Generis* (1950) precisó que los once primeros capítulos del Génesis no están escritos, desde el punto de vista literario, a la manera cómo los modernos conciben o componen un tratado de historia. Pero esa comprobación evidente, ya que tal modo de componer es más reciente, no permite negar la historicidad ni la real existencia de los hechos, presentados con el ropaje literario entonces en uso, como tampoco permite clasificar los once primeros capítulos entre un género sustancialmente diferente del histórico. «De una manera particular es deplorable el modo extraordinariamente libre de interpretar los libros del Antiguo Testamento. Los fautores de esa tendencia... indebidamente invocan la carta que la Pontificia Comisión para los Estudios Bíblicos envió al Arzobispo de París (16 de enero de 1948; *AAS*, XL, pp. 45-48). Esta carta advierte claramente que los once primeros capítulos del Génesis, aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios autores grecolatinos y modernos, no obstante, *pertenecen al género histórico en un sentido verdadero*, que los exegetas deben investigar y precisar». [F. S.]

BIBL. — A. Bea, *De Pentateucho*, 2.ª ed., Roma 1933; Id., *L'enciclica Humani Generis e gli studi biblici*, en *Civ. Catt.*, 18 nov. 1950, pp. 421-16; A. Vaccari, *La Sacra Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 46-61; F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2.ª ed., Torino 1948; J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Paris 1948; F. Hemisch, *Problemi di storia primordiale biblica* (trad. ital.), Brescia 1950; ª A. Hebrard, *La Cosmografía bíblica y la ciencia*, en *EstB* (1932), 81-108; 192-201; (1934) 415-433; (1935) 110-151.

GÉNESIS menor o Jubileos. — v. *Apócrifos*.

GENESARET. — Lago de Palestina, denominado con su nombre más antiguo *Kinnereth* (*Núm.* 34, 11; *Jos.* 13, 27; *Jos.* 12, 3; *Lc.* 5, 1), por la localidad del mismo nombre situada en la orilla noroeste del lago, en el lugar del actual el-Oreijmeh (*Dt.* 3, 17; *Jos.* 11, 2; Knrt en la lista de Tutmosis III).

Después de la cautividad el lago tomó la denominación de Genesaret (I *Mac.* 11, 67; Fl. Josefo, *Ant.* XIII, 5, 7; *Bell.* 10, 7; 11, 26; Plinio, *Hist. Nat.* V, 71) por la llanura que se extiende desde Tell el-ʿOreijmeh hasta Megdel, llamada por su fertilidad Genesar (gan haš-šar, «jardín del príncipe»). La denominación de «mar de Galilea» (*Mt.* 4, 18; 15, 29; *Mc.* 1, 16; 7, 31; *Jn.* 6, 1) está enlazada con el nombre de la región; la del «mar de Tiberíades» (*Jn.* 6, 1; 21, 1) o «lago de Tiberíades» (Fl. Josefo, *Bell.* III, 3, 5; doctores judíos: jamma šel Tebarjah; árabes: Buhaira Tabarija) es debida a la ciudad de Tiberíades, fundada por Herodes Antipas el año 30 desp. de J. C. en la orilla suroeste.

Este lago tiene la forma de una cítara, de 21,5 km. de longitud, 12 km. de latitud, 20-45 m. de profundidad media, 170,7 km.² de superficie, un nivel de 208 m. bajo el nivel del Mediterráneo. Lo alimenta el Jordán, su principal tributario y único desagüe; está rodeado de colinas de una altura media de 300 m., con el Hermón desmochado al norte, que en tiempos de Jesucristo estaba poblado de centros ribereños (Tiberíades, Magdala, Cafarnaúm, Betsaida, Hippos, etc.) dedicados a la pesca, abundante en el lago, enguirnaldado de rica vegetación, sobre todo en la fértil llanura de Genesar. Con ese conjunto el lago ofrecía una vista sugestiva, comparable a la de los lagos de Suiza, que fué elegida por el divino Redentor para ser teatro de su actividad misionera en Galilea. La frecuente predicación de Cristo sentado en una barca cercana a la orilla o en el suelo (*Lc.* 5, 1-3; *Mt.* 13, 1-3, etc.); la primera pesca milagrosa, coronada con la elección provisional de cuatro de los Apóstoles (*Mt.* 4, 18-22 y paral.); la aparición del Resucitado a la orilla (*Jn.* 21, 1-14), constituyen la fascinadora y gloriosa aportación de este lago, hoy tristemente desierto, a la historia de Cristo. [A. R.]

BIBL. — R. Haas, *Galilee. Historical and geographical description of lake Galilee and surroundings*, Jerusalén 1933; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 494-8.

GEORGIANA (Versión). — Georgia se convirtió oficialmente al cristianismo hacia el año 337, durante el imperio de Constantino el Grande y durante el reinado de Mirian, de la Georgia oriental, por obra de una mujer prisionera llamada por los georgianos Santa Nilo, después de una lenta penetración cristiana que tuvo lugar durante el influjo romano. Necesidades litúrgicas determinaron la traducción de la Biblia a la lengua georgiana, que se tradujo unos siglos desp. de J. C. Existen tres versiones georgianas. La primera cronológicamente (s. v), que contiene los Evangelios, traducidos por requerimiento de la reina madre de Vachtang, es contemporánea de la versión armenia, según datos paleográficos (origen común de los alfabetos) e históricos, y fué moldeada sobre otra armenia, como lo prueban sus armenismos y sus contrasentidos. De esta versión han llegado a nosotros fragmentos considerables que se remontan al s. VI, y un tetraevangelio conservado en un manuscrito de Adisci del 897. Una revisión de los Evangelios

y traducción de los otros libros del N. T., llevada a efecto en los ss. VI-VII sobre el texto griego, se ha conservado en manuscritos de Opisa (913), de Gruci (936), de Parchali (973), de Ibeti (995). La versión del A. T. se remonta, al menos en parte, a los ss. V-VI y se acerca bastante a la versión armenia. La segunda versión es la de Sabacminduri (del monasterio de San Sabas), de la cual no se sabe nada. La tercera es la del monte Athos, que es una revisión ulterior, basada en el griego, efectuada por San Eutimio († 1028) y por San Jorge († 1065), del monasterio georgiano del monte Athos, y que más adelante se convirtió en *textus receptus* de la Iglesia georgiana.

El A. T. de las tres versiones se asemeja a la recensión de los LXX en las hexaplas, mientras el N. T. constituye, al menos en la versión más antigua, uno de los mejores testimonios de la recensión cesarense (cód. Θ). La única edición íntegra (Moscú 1743) está arreglada según manuscritos revisados conforme a la versión eslava: reimpresión del A. T. (Tiflis 1884); reimpresión del N. T. (Tiflis 1879). Ediciones críticas: W. Bensevic, *Mt.* y *Mc.*, San Petersburgo 1909-1911; P. Blake, *Mc. Mt.* en *Patrologia Orientalis*, 20, 24 (1928-1933). [A. R.]

BIBL. — St. Lyonnet, *Les versions arm. et géorgienne*, en Lagrange, *Critique textuelle*, II, París 1935, pp. 375-78; 383-86.

GETSEMANÍ. — (Hebreo, gath-šemānîm, «lagar de aceite».) Huerto o granja (*Mc.* 14, 32; *Mt.* 26, 36) en Jerusalén, al otro lado del torrente Cedrón, en la ladera del monte de los Olivos (*Lc.* 22, 39; *Jn.* 18, 1-2), célebre por la oración, agonía y prisión de Cristo. Puede suponérsela semejante a una propiedad rústica de tipo oriental, plantada de olivos, cercada con una dura pared, provista de una gruta acomodada para vivienda y molino de aceite (de donde viene su nombre).

Los lugares de la agonía y del aprisionamiento fueron objeto de veneración desde los primeros siglos (Eusebio en el 330, el Peregrino de Burdeos en el 333, San Cirilo de Jerusalén en el 347, San Jerónimo en el 390, la peregrina Eteria en el 395).

En el lugar de la agonía erigió el emperador Teodosio (379-395), entre el 330 y el 390, una basílica, de la que dan testimonio San Jerónimo y Eteria. Según el descubrimiento arqueológico de 1919, esa basílica presenta un edificio rectangular (20,05 × 16,35) de tres naves, con pavimento de mosaico: en medio de la nave central está el macizo roqueño sobre el que agonizó Jesucristo, e incorporado al pórtico de la basílica, el lugar de aceite. La destruyeron los persas (611) y la reedificaron los Cruzados dándole el título de Santísimo Salvador. Después de las excavaciones de los años 1909-1910 puede ser reconstruída en sus grandes líneas con la ayuda de los datos que trae Juan de Würtburg en 1165 y Teodorico en 1172. Después de haber estado en ruinas desde el s. XIII, recibió nueva vida sobre el plano de la basílica teodosiana, por obra del arquitecto italiano A. Barluzzi en 1924.

El lugar del prendimiento lo señaló la tradición primitiva a 50 m. al norte del lugar de la agonía, y posteriormente se ha tenido como tal una gruta sita a 100 m. del huerto medieval, que en las desnudas paredes ofrece señales de una antigua veneración. La destrucción de la iglesia de los Cruzados determinó para los fieles un desplazamiento de los sagrados recuerdos, y así la agonía fué localizada en la gruta y la traición y prendimiento en el huerto. Hoy se ha corregido ese error y el lugar ha vuelto a tomar la fisonomía que le había impreso la tradición. [A. R.]

BIBL. — H. Vincent - F. M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, París 1914-1926, pp. 301-337, 1007-13; E. Power, en *DBs*, III, col. 632-59; D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerosolymis 1935, pp. 676-713.

GEZER. — v. *Gazer*.

GIGANTES. — Es el griego γίγαντες, empleado por los traductores alejandrinos para trasladar el hebreo *nephilim* (*Gén.* 6, 4), derivado del verbo *nāphal*, «caer sobre uno», agredir con ímpetu (cf. la traducción literal de Aquila ἐπιπίπτοντες y la de Símaco βιαῖοι = violentos): los antiquísimos «héroes» tal vez distintos de los que nacieron de los hijos de Set y de Caín. El mismo γίγαντες = «fuerte, robusto, violento» (Esquilo, *Agam.*, 692).

Bar. 3, 26 ss.; *Eclo.* 16, 7; *Sab.* 14, 6, describen la violenta soberbia de los mismos y su perversa seguridad en las propias fuerzas.

Sólo la mentalidad popular se imaginó una raza de gigantes de estatura, facciones y fuerzas extraordinarias, semidioses, especies de divinidades unidas a seres mortales.

Pero en la Biblia, que habla de índolea y características morales, no hay ninguna de tales imaginaciones. Son evidentes las exageraciones y, mejor dicho, los colores fantásticos con que los exploradores israelitas pintan su relato disolvente al hablar de los *nephilim* que allá habían visto (*Núm.* 13, 33), en cuya comparación ellos eran como langostas, relato comentado irónicamente en *Dt.* 9, 2. Los monumentos megalíticos: dólmenes, cromlec, etc., hallados en

Palestina, prueban la existencia de una raza más fuerte y más robusta e incluso más alta que la de los semitas, que en la época presemítica pobló la Transjordania y algunas partes de Palestina. Son las tribus de la época neolítica (hacia el cuarto milenio), que quedaron sumergidas bajo el peso de las invasiones semitas, y cuyos restos fueron derrotados y aniquilados por los hebreos. La Biblia nos enseña que a esa raza se la apellidaba con varios nombres, según las regiones. Llámaseles:

1. *Enacim* ('anāq = hombre de larga cerviz; *Núm.* 13, 13. 28; *Dt.* 1, 28; 2, 19 s. 21; 9, 25); viven en las montañas de Judá, Hebrón; son derrotados y aniquilados por Josué, con lo que quedaron reducidos a Gaza, Gat, Azoto (*Jos.* 11, 21 s.). Tal vez Goliat fuese un descendiente de ellos (I *Sam.* 17, 4; cf. II *Sam.* 21, 15-22).

2. *Refaím*, término más antiguo y general que después quedó restringido a los gigantes y preferentemente a los que vivían en la Transjordania, desde los dominios de Amón hasta el Hermón. Las principales ciudades de su reino eran Astarot, Qarnaim (*Gén.* 14, 5), Mison y Beon. Esta región era la de los Refaím antes de llamarse Galad. Fueron exterminados por los *amorreos* (v.).

Og, rey de Basán, aun cuando era rey de los amorreos, pertenecía a los últimos Refaím (*Jos.* 12, 14; 13, 2).

En *Dt.* 3, 11, no se habla de su lecho de hierro, como dice la Vulgata, sino de su sarcófago de basalto, verdaderamente grandioso (de unos 4,5×2 m.), pero que en manera alguna puede servir de conjetura para llegar a la estatura de Og, pues las del sarcófago responden a las exigencias de la grandiosidad y no a las medidas del cadáver. En las cercanías de Jerusalén era célebre el valle de los Refaím (que va bordeando a Jerusalén por el sur y va a dar al noroeste hacia Neftoah=Lifta: *Jos.* 15, 9; 18, 15 ss.), que a veces se traduce erróneamente en la versión grecoalejandrina por el «Valle de los Titanes».

El término Refaím, lo mismo en hebreo que en fenicio, tiene también el significado de «sombras» de los difuntos, los habitantes del šeʾôl o de los infiernos, los «manes» de la antigüedad clásica.

Poco a poco fué adquiriendo su nombre el significado de «debilidad», falta de consistencia (refiriéndose a la raíz rāfāh; erróneamente la traduce a veces el griego por ἰατροί, «médicos», de la raíz rāfāʾ; otras veces por γίγαντες; cf. Vulgata, *Sal.* 88, 11; *Is.* 26, 14, etc.).

En realidad, en un principio se empleó el término para significar una categoría particular (una clase importante) de los difuntos o habitantes de los infiernos; *Job.* 16, 5; *Is.* 14, 9, «seres imponentes» (J. M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2.ª ed., París 1905, p. 348; cf. p. 405 ss.). Igual impresión se saca de los textos fenicios. Con el tiempo se extendió de los muertos privilegiados a todos los otros indistintamente.

3. En el país de Moab se les llamaba *Emim* (*Dt.* 2, 10 ss., nombre que tiene cierta afinidad con la raíz 'âjmâh = aspaviento). Los amonitas llamaban *Zuzin* (*Gén.* 14, 5) y *Zomzommim* a los que habían vivido en su región (*Dt.* 2, 20 s.). [F. S.]

BIBL. — A. Barrois, en *DBs*, I, col. 999; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, páginas 325-29; A. Clamer, *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 2), ibid. 1940, pp. 319, 323 s., 519 s., 532, 572; * J. Enciso, *Los gigantes de la narración del diluvio*, en *EstB* (1942), 3.

GLOSA. — Explicación breve de una palabra o de una frase de la Sagrada Escritura. En el griego clásico Γλῶσσα significa lengua (miembro) y lenguaje. Entre los gramáticos posteriores, glosa son las palabras anticuadas, oscuras o extranjeras que necesitan ser aclaradas; y actualmente a esta aclaración es a lo que se llama glosa. Entre los latinos la palabra glosa conservó el sentido de breve explicación de palabras oscuras: «Glossa est unius verbi vel nominis interpretatio ut catus, id est doctus» (Alcuino). Éste es también el sentido corriente que se ha dado a la voz glosa en las lenguas modernas (cf. español glosa, glosar). En la edad media se significó con la palabra glosa toda clase de breves explicaciones de la Biblia, principalmente las deducidas de los Santos Padres, que se colocaban al margen del texto sagrado (glosas marginales) o entre las líneas (glosas interlineales) o también, alguna rara vez, al final. La más célebre nota marginal (llamada «Ordinaria» por su uso continuo, y citada con el apelativo de «Autoridad») es la que hasta ahora había venido atribuyéndose a Walafrido Estrabón, Abad de Reichenau (849), pero que los recientes estudios críticohistóricos han restituído a Anselmo de Laon (1117), el mismo autor de la «glossa interlinearis». Aquella glosa no tanto se encaminaba a dar la exégesis literal cuanto a que sirviera para el estudio de la teología, y llegó a ser como el pan cotidiano de los teólogos de la edad media, el lugar bíblico de los escolásticos e instrumento de trabajo para la reflexión del teólogo sobre los datos bíblicos. Estuvo en boga desde el s. XII hasta el XVI.

En el lenguaje de la crítica textual, glosa

equivale a una interpretación del texto, tanto sagrado como profano. [S. R.]

BIBL. — J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2.ª ed., Brujas 1948, pp. 104-12; G. PERRELLA, *Introduzione generale alla S. Bibbia*. 2.ª ed., Torino 1952, pp. 304. 314.

GLOSSOLALIA. — v. *Carismas*.

GODOLÍAS. — (Hebr.=«grandeza de Yavé»). Primer gobernador de Judea después de la victoria babilónica del 587 a. de J. C., hijo de Ajicam (*Jer.* 39, 14). Fué elegido para tal oficio a causa de su conocida tendencia hacia una política babilófila en el tiempo del último rey, Sedecías.

Godolías se estableció en Misfa, antiguo centro religioso de Israel (cf. *Jer.* 40, 6; 1 *Sam.* 7, 5 ss.). Intentó restablecer el orden, reconstruir siquiera una sombra de gobierno entre los de la desbandada, y proteger a los pobres que habían quedado en el país. Fué muerto a los dos meses por un grupo de nacionalistas fanáticos, dirigidos por un tal Ismael y favoritos del rey de los amonitas (II *Re.* 25, 25). La conspiración había sido descubierta y denunciada por Joanán, hijo de Carea, a Godolías, pero éste no le dió crédito (*Jer.* 40, 15 s.). [A. P.]

GOEL. — v. *Levirato*.

GOG y MAGOG. — v. *Ezequiel*.

GÓLGOTA. — v. *Calvario*.

GOLIAT. — v. *David*.

GOMOR. — v. *Medidas*.

GOMORRA. — v. *Pentápolis*.

GORGIAS. — v. *Macabeos*.

GOSEN. — v. *Éxodo*.

GÓTICA (Versión). — Es la versión destinada a los visigodos, que en el s. III ya se habían convertido al cristianismo. Su autor es el inventor del alfabeto gótico, Ulfilas († h. 383), que probablemente nació en la religión católica y se hizo arriano bajo el influjo de Eusebio de Nicomedia, y al ser obispo se dedicó a la conversión de su pueblo al arrianismo. La traducción de Ulfilas contenía todo el Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento reproduce con mucha fidelidad la recensión antioquena (A) del texto griego (a excepción de *Fil.* 2, 6, que está traducido en sentido arriano); pero ha estado sometida a una latinización progresiva, que se echa de ver sobre todo en el epistolario paulino.

La versión gótica se ha conservado en estado fragmentario: 1) Fragmentos del *Codex argenteus* de la biblioteca universitaria de Upsala, de origen itálico (ss. V-VI), que primitivamente contenía los cuatro evangelios por este orden: *Mt., Jn., Lc., Mc.*, cf. *Codex argenteus Upsaliensis... phot. editus*. Upsala 1927; 2) fragmentos de la epístola a los *Rom.* en el cód. Carolinus de Wolfenbüttel; 3) fragmentos varios en palimpsestos descubiertos por Ángel Mai en 1817 en la Biblioteca Ambrosiana: epístolas de San Pablo en el cód. Ambrosiano A y en cuatro folios hallados en Turín en 1866; II *Cor.* y fragmentos en el cód. Ambros. D; 4) fragmentos varios en el cód. Vienense (Salzburg-Wiener Alkuinhandschrift); 5) fragmentos de *Lc.* 23-24 en un folio de pergamino de la Universidad de Giessen en lengua góticolatina. [A. R.]

BIBL. — B. BARDY, *Ulfila*, en *DThC*, XV, col. 2048-57; A. VACCARI, *en Institutiones biblicae*, I, 5.ª ed., Roma 1937, pp. 287 s.

GRACIA. — I. No se encuentra en el Antiguo Testamento el concepto católico de la gracia como don sobrenatural de Dios, para el que falta asimismo el vocablo hebreo correspondiente. El griego χάρις, además de significar la belleza (*Prov.* 4, 9; 5, 19), traduce a menudo en los LXX al hebreo *hēn* en el sentido de benevolencia (*Est.* 2, 15), si bien otras veces se traduce el *hēn* por ἔλεος (*Gén.* 19, 19), que más bien correspondería al hebreo *hesed*. Esta palabra (con frecuencia asociada al *'emet* divino o a *rahamim*) expresa la situación proveniente de un pacto o alianza establecida entre dos, que presupone una confianza mutua resultante de la obligación adquirida, y se refiere principalmente a la confianza en la ayuda que Dios quiere otorgar al pueblo israelita libremente ligado a Dios por la *bĕrîth*: «Has de saber, pues, que Yavé, tu Dios, es fiel, que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos» (*Dt.* 7, 9). Y por más que los israelitas sean infieles al pacto, Dios, «rico en *hesed*», «sabe perdonar el pecado» (*Ez.* 34, 6).

Con este *hesed* nos aproximamos cada vez más al concepto neotestamentario de gracia. Mas sigue en pie que no existe en el A. T. una revelación explícita sino simples indicios de la gracia, que van acentuándose conforme se va acercando la nueva economía.

Pero la doctrina de la gracia no puede limi-

tarse a las palabras hebreas *hen, hesed, berith*, o a las griegas χάρις, ἔλεος. Además de las palabras hallaremos la realidad manifestada por los hechos más que por las mismas palabras. Podríase afirmar que toda la historia bíblica no es otra cosa que la manifestación de la doctrina de la gracia por medio de los hechos.

El primer indicio de esta gracia es el estado de justicia original en que fueron creados nuestros primeros padres, quienes disfrutaron de una particular amistad con Dios.

Habiéndose roto este vínculo de amistad por el pecado, Dios establece, primero con Abraham y luego con Moisés, un pacto que tiende a estrechar relaciones de confianza mutua entre Dios y su pueblo (*Dt.* 8, 5).

Los profetas apelan con frecuencia (*Is.* 66, 2; *Jer.* 4, 3-4; *Am.* 4, 11-22) a la intimidad de estas relaciones de hijos (II *Sam.* 7, 14) para con el Padre celestial, que han sido reducidas o abiertamente quebrantadas por el pueblo, el cual, al menos en gran parte, se rebaja a intereses materiales e incluso a prácticas idolátricas.

En toda esta historia se dibujan los elementos de una renovación interior y de una purificación del espíritu (*Ez.* 11, 19), que son el anuncio y el preludio de la nueva economía de la gracia. Las frecuentes donaciones del *Espíritu* (v.) *de Yavé* a los jueces y a los profetas son una prueba de ello.

BIBL. — F. ASENSIO, *Misericordia et veritas. El Hesed y 'Hemet divinos, su influjo religiososocial en la historia de Israel*, Roma 1949; J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (AtA II, 3), Münster 1930; J. KOBERLE, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, München 1905; W. F. LOFTHOUSE, *Hen and Hesed in the O. T.*, en *ZatW* 51 (1933), 29-35; P. HEINISCH, *La teología del V. T.*, trad. ital. de D. Pintonello, Roma 1950, p. 360-361.

II. χάρις, que en el lenguaje griego profano tiene un sentido limitado a la belleza física o moral (belleza, amabilidad, gentileza) o es sinónimo de gratitud (Jenofonte, *Anab.* 3, 3, 14), adquiere en el Nuevo Testamento un desarrollo riquísimo de significados y un sentido decididamente religioso. De la benevolencia o favor, en sentido activo, con que uno beneficia a otro (*Lc.* 2, 40), pasa a significar el favor mismo (sentido pasivo) que se ha recibido (*Lc.* 1, 30). Es también el don gratuito concedido (II *Cor.* 1, 15) y más particularmente el cúmulo de dones que hemos obtenido mediante la redención (*Act.* 13, 43), y concretamente el auxilio sobrenatural (= gracia actual) de esta vida (II *Cor.* 12, 9) y la bienaventuranza celestial (I *Pe.* 1, 13); y, finalmente, la gratitud para con los hombres (*Lc.* 17, 9; I *Tim.* 1, 12), y principalmente para con Dios (*Rom.* 7, 25; I *Cor.* 15, 57).

a) En los Evangelios sinópticos (donde el empleo de χάρις es reducido y queda limitado a unos pocos textos de San Lucas) la doctrina teológica de la gracia está afirmada por Jesús con ocasión de las enseñanzas sobre el reino de Dios. El Padre celestial ama a sus hijos, buenos y malos, justos e injustos (*Mt.* 5, 45) y está dispuesto a perdonar hasta los más graves pecados (*Lc.* 18, 13-14) siempre que uno se arrepienta de ellos. Con tal fin envió a su Hijo para destruir el imperio de Satanás (*Mc.* 3, 24-28). Todos podrán entrar en este reino, con la ayuda de Dios (*Mc.* 10, 26-27), que otorga sus bienes por pura bondad (cf. la parábola de los operarios: *Mt.* 20, 13-16).

b) El uso de χάρις no es frecuente tampoco en San Juan, si bien la doctrina sobre la gracia es en él riquísima. Toda la obra de Cristo se define en el Evangelio como una χάρις (1, 17; cf. v. 16, muy discutido: χάριν ἀντὶ χάριτος, pero que debe interpretarse en el mismo sentido). No obstante, la palabra de San Juan equivalente sería «vida», en la cual se halla el meollo de los escritos de San Juan (cf. 20, 31), una síntesis de su teología (cf. MAX MEINERTZ, *Theologie des N. T.*, II, 267 s., Bonn 1950), tanto en el evangelio (5, 26; 11, 25; 14, 6) como en la primera epístola (1, 2). La vida se otorga al fiel que tiene fe en Jesús, recibe el Bautismo (3, 5-8) y come la carne de Cristo (6, 51. 53. 54. 57. 58).

Vida eterna, o simplemente vida, son conceptos idénticos para San Juan (17, 2; 3, 36; I *Jn.* 1, 2; 5, 20; cf. B. BARDESSONO, *La «vida eterna» en San Juan*, en *Divus Thomas Plac.* 39 (1936), 15-34, 113-142), pues la vida eterna es considerada como un don presente (3, 15 s.; 5, 40).

Tanto la fe como la vida son un don de Dios que no puede provenir de un principio humano, sino únicamente de la unión con Dios, por medio del Espíritu Santo (3, 6; 6, 63) que nos es dado mediante la glorificación de Cristo (7, 37-39). Es un nuevo nacimiento, una «regeneración» (3, 5-8 ἄνωθεν en el doble sentido de «denuo» y «ex alto»). De la vida se puede pasar a la muerte, de la luz a las tinieblas; por eso el que ha sido regenerado ha de vivir siempre unido a la vid como un sarmiento (15, 1-8) y permanecer en Cristo (μένειν es una palabra del gusto de San Juan que la emplea 40 veces en el evangelio, 23 en la primera epístola y tres en la segunda). Lo gratuito de la gracia está claramente significado (6, 44).

c) A San Pablo puede llamársele el teólogo

de la gracia. Como todos han pecado — judíos y gentiles —, todos tienen necesidad de la redención de Cristo (*Rom.* 3, 23-25), que no sólo es una manifestación del amor de Dios (*Ef.* 2, 4-6; *Rom.* 5, 8), sino también una gracia (5, 15; II *Cor.* 1, 9). Esta gracia la ha experimentado en sí mismo el apóstol de los gentiles con su conversión (*Gál.* 1, 15), lo que le ha capacitado para anunciarla a los otros.

Pablo luchó animosamente contra los judaizantes que pretendían atribuir un valor a las obras legales del judaísmo. Contra ellos se levanta exponiendo tajantemente su evangelio (*Gál.* 1, 11; 2, 2), como lo hizo en Antioquía en presencia de Pedro (*Gál.* 2, 14-21), y diciendo que la justificación mediante la muerte redentora de Cristo es «gracia de Dios» (v. 21). Por consiguiente, las obras de la ley no son capaces de comunicarnos la justificación: esto es obra de la fe en Cristo (*Rom.* 4, 3; *Gál.* 3, 6) que también es una gracia de Dios (*Flp.* 1, 29; *Ef.* 2, 8-9; *Rom.* 9, 16) que ha aceptado por nosotros el precio de la sangre de Cristo (I *Cor.* 6, 20). Por medio de esta sangre nos hacemos hijos de Dios (*Gál.* 4, 4-7), no sometidos a la ley sino libres con la libertad de hijos (*Rom.* 8, 14-17).

La vida de la gracia está en acto en el cuerpo místico (cf. esta voz), en el que Cristo, que es su Cabeza, infunde la virtud regeneradora en los fieles incorporados a Él como miembros (*Ef.* 4, 16).

Esta obra de salvación, iniciada por Dios y ejecutada por Cristo, tiene por perfeccionador al Espíritu Santo, bajo cuyo influjo somos santificados, justificados (I *Cor.* 6, 11) y nos convertimos en una καινὴ κτίσις (*Gál.* 6, 15), herederos de la gloria celeste (*Rom.* 8, 14-17). Cf. la voz *Espíritu Santo*.

d) También para San Pedro es gracia la obra salvadora de Cristo (I *Pe.* 1, 10.13): su doctrina sobre la gracia tiene una admirable coherencia con la doctrina paulina, aunque no la desarrolla tan ampliamente. Coincide en absoluto con el de Pablo el concepto que manifiesta sobre el valor de la sangre de Cristo (1, 18) y la relación de los preciosos dones que se nos dan (II *Pe.* 1, 4) con el Espíritu Santo (I *Pe.* 4, 14). A San Pedro debemos, además, una de las expresiones más bellas y teológicas de la gracia, don con el que nos hacemos «consortes de la divina naturaleza», θείας κοινωνοὶ φύσεως (II *Pe.* 1, 4). [F. P.]

BIBL. — A. RADEMACHER, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie*, Priburgo en Br. 1903; P. ROUSSELOT, *La Grâce d'après S. Jean et S. Paul*, en *RScR*. 18 (1928), pp. 87-104; P. DENIS, *La révélation de la Grâce dans S. Paul et dans S. Jean*, Lieja 1949; *DBs*. III, col. 701-1319, en la voz «*Grâce*».

GRADUALES. — v. *Salmos*.

GRIEGAS (Versiones). — I. *Versión de los Setenta.* — La difusión de la lengua y de la cultura griega por todo el mundo civilizado indujo a los judíos, especialmente a los de la Diáspora residentes en Alejandría de Egipto, a procurarse una versión griega del Antiguo Testamento que fuese accesible al mundo helénico. La versión recibe el título de Alejandrina, por el lugar en que se hizo, y más comúnmente de los Setenta (LXX). Nos proporcionan elementos para la historia de los LXX la Epístola de Aristea, del filósofo judío Aristóbulo (Eusebio, *Praep. Evang.* 13, 12; *PG*. 21, 1907); el prólogo del *Eclesiástico*, compuesto por el nieto del autor (130 a. de J. C.); el hebreo Filón (*De Vita Moysis* 2, 5-7); Fl. Josefo (*Ant.* XII, 2), y varios escritores eclesiásticos y del Talmud. El autor de la Epístola de Aristea, un judío que se oculta bajo el nombre pagano de Aristea, refiere a su hermano Filócrates que las autoridades de Jerusalén, a ruegos del rey Tolomeo Filadelfo (285-247), enviaron 72 doctores de la Ley, los cuales, retirados en el islote de Faro y viviendo a expensas del rey, tradujeron al griego todo el Pentateuco. El fondo de la legendaria epístola, o sea la traducción griega del Pentateuco a mediados del s. III (durante el reinado de Tolomeo Filadelfo) en Alejandría, es reconocido como histórico por todos los críticos. Los otros elementos legendarios fueron aceptándose y ampliándose. Filón habló de una inspiración divina de los 72 traductores que les llevó hasta coincidir palabra por palabra en todas las traducciones que efectuaron aisladamente; los escritores posteriores, judíos y cristianos, redujeron a setenta el número de los traductores (de donde proviene la denominación corriente); hicieron objeto de la traducción no sólo al Pentateuco sino también a los Profetas y a todo el A. T.; aislaron a los traductores a cada uno en una celda (sólo San Epifanio los distribuyó de dos en dos, suponiendo 36 celdas para los 72 individuos), para subrayar más eficazmente la inspiración que condujo hasta la identidad verbal.

La versión de los LXX, que se inició con la versión del Pentateuco hacia el 250 a. de J. C., se completó hacia el 130 a. de J. C. con la traducción de los otros libros en diferentes tiempos y por autores diversos (prólogo del *Eclesiástico*). Se utilizó un arquetipo hebreo notablemente diferente del texto premasoreta,

que, en sus elementos consonantes, cristalizará a principios del s. I a. de J. C. y servirá de base a las versiones griegas de Aquila, Símaco y Teodoción, a la Pesitta siriaca y a la Vulgata latina, y pasará íntegramente al texto masorético. La índole de la versión no es idéntica para todos los libros. Respecto de la conformidad con el original, se da el servilismo en *Cant.* y *Eclo.*; literalidad en *Sal.* y Profetas, excepto *Dan.*; fidelidad en el Pentateuco y en los libros históricos; libertad en *Job*, *Prov.*, *Dan.* y en gran parte de *Est.* En cuanto al grecismo, se distinguen *Job* y *Prov.*, y por la comprensión del texto se aventaja el Pentateuco. Los LXX tienen una importancia histórica que es difícil valorar, pues se convirtieron en la Biblia de los Apóstoles y de la primitiva Cristiandad; y no es menor su importancia crítica, porque reflejan un arquetipo hebraico diferente del que sirve de base al masorético, y dieron origen a las versiones latinas prejeronimianas, copta, armenia, etiope, geórgica y gótica.

II. *Versiones griegas del s. II desp. de J. C.* — La versión griega de los LXX, que con tanto júbilo había sido acogida por los judíos helenistas, hasta el punto de celebrarse el aniversario de la traducción, fué repudiada por el judaísmo oficial. Y la causa principal fué que, a consecuencia de la unificación del texto hebreo, iniciada hacia el año 100 desp. de J. C. principalmente en virtud de la influencia del gran Rabi 'Aqîbâ', con el fin de crear una base valedera para la exégesis rabínica que atribuía un significado a cada palabra o sílaba, se determinó un fuerte contraste con la versión de los LXX, representada por manuscritos que en muchos puntos disentían entre sí y del texto hebreo oficial. Otra causa de la aversión fué el uso que los cristianos hacían de esta versión en sus controversias cristológicas con los judíos. Los judíos helenistas se vieron precisados a acudir a nuevas versiones griegas, en su imposibilidad de recurrir al hebreo por la ignorancia de la lengua. La primera de éstas fué compuesta hacia el año 140 desp. de J. C. por un prosélito griego llamado Aquila. Estando como estaba empapado del método hermenéutico de 'Aqîbâ' y conociendo a fondo el griego y el hebreo, reprodujo el texto oficial hebreo con toda exactitud, hasta en las minucias más insignificantes. La estimaron muchísimo los judíos por la rigurosa fidelidad con que reproducía el texto hebreo, por lo que estuvieron sirviéndose de ella en las sinagogas durante mucho tiempo. Por deseo de los judíos aficionados aún a los LXX, otro prosélito llamado Teodoción hizo, tal vez hacia el año 180 desp. de J. C., una versión del hebreo que más bien representa una armonización de los LXX con el texto hebreo. Esta versión gozó de la simpatía de los cristianos. Hacia el 200 desp. de Jesucristo el ebionita Símaco preparó una tercera versión griega empleando un método diferente del de sus predecesores. En un griego elegante, y adaptándose a menudo muy felizmente al genio de la lengua griega, se propuso más la fidelidad del concepto que la verbal, como había hecho Aquila. La importancia de estas versiones fué debida a su contribución a las vicisitudes de los LXX y a la formación de la Vulgata latina, puesto que San Jerónimo en su difícil traducción del texto hebreo recurrió frecuentemente a ellas, principalmente a Aquila, a quien juzgaba de «verborum diligentissimum explicatorem».

Otras versiones griegas, parciales y anónimas, reciben los nombres de «Quinta», «Sexta» y «Séptima». En las antiguas literaturas cristianas hácese mención también del «Sirio», una versión griega que llevó a efecto sobre el hebreo un sirio desconocido, y el «Samaritano», otra griega preparada por los samaritanos. De estas versiones sólo poseemos fragmentos en los comentarios de San Jerónimo y otros Padres, en el margen de los cód. Marcaliano (Q), 86, 710, de la versión siriohexaplar y en los pocos restos que quedan de las Hexaplas de Orígenes.

III. *Recensiones de los LXX.* — La versión de los LXX había perdido ya en el s. I a. de Jesucristo su primitiva integridad, por lo que en el Asia Menor la conformaron con el texto hebreo, como se ve por las citas que aparecen en Filón, en los escritos del N. T. y en Flavio Josefo. Las grandes diferencias que se comprueban entre unos códices y los otros y su discrepancia del texto hebreo no dejaron insensibles a los cristianos, tenaces defensores de los LXX. Orígenes intentó poner remedio con la colosal obra de las Hexaplas (τὰ ἑξαπλᾶ, «séxtuples»), en la que transcribió o hizo transcribir todo el Antiguo Testamento seis veces en seis columnas paralelas que contenían por orden: 1) el texto hebreo con caracteres hebreos; 2) el texto hebreo transcrito en caracteres griegos; 3) la versión griega de Aquila; 4) la de Símaco; 5) la versión de los LXX; 6) la de Teodoción. Orígenes puso el mayor cuidado en la quinta columna (LXX), con lo cual buscaba dos fines: uno científico en servicio de la polémica religiosa y otro práctico en pro de la exégesis bíblica (*PG*, 11, 60 ss.; *PG*, 13, 1293). Para dar a conocer a los apologetas cristianos, los más de ellos desconocedores del hebreo, la conformidad o no confor-

midad del texto griego de los LXX que había sido adoptado, mediante su confrontación con el texto hebreo que los hebreos invocaban en sus polémicas religiosas, señaló con un obelo (rayita horizontal), las más de las veces con un punto por encima y otro por debajo) lo que se leía en el griego y no en el hebreo, y con un asterisco lo que se leía en el hebreo y no en el griego (para el cual tomaba la expresión generalmente de la versión de Teodoción). Al mismo tiempo se proponía un segundo fin: dar a la Iglesia cristiana un texto de los LXX correcto y uniforme. Eligiendo un buen códice del tipo del códice Vaticano B (que representaba la recensión prehexaplar), corrigió los errores de éste con la ayuda del texto hebreo y con la de las otras versiones griegas, y logró la corrección en grado notable. Mas la recepción hexaplar, constituída por la quinta columna, fué adoptada únicamente por las iglesias de Palestina, y por tanto no alcanzó la deseada uniformidad. De las Hexaplas de Orígenes (50 gruesos volúmenes de formato atlante), terminadas en Cesarea de Palestina, donde se conservaron hasta la destrucción árabe (638), nunca se copiaron íntegramente, pero se hicieron de ellas dos especies de copias: 1) copias de un solo libro (por ejemplo el Salterio en los fragmentos del Cairo y de la Ambrosiana), con todas las columnas a lo largo, al menos las griegas; 2) copias enteras de la quinta columna (LXX), con la añadidura, al margen, de buenas lecciones de las otras columnas, o sea de Aquila, Símaco y Teodoción, que aparecen en numerosas citas que se hicieron de lecciones hexaplares y que nos han sido transmitidas en los comentarios de los Padres griegos y al margen de los códices griegos de los LXX.

Tenemos también copias de la quinta columna en códices con signos diacríticos (códices 376; 426; A; 247, etc.) y en la versión siriohexaplar, de la que se conserva la mitad en un códice de la Bibl. Ambrosiana.

Juntamente con las Hexaplas figuran las Heptaplas y las Octaplas de que hablan algunos códices y escritores: incorporando a las Hexaplas las versiones anónimas y parciales (la quinta, sexta y séptima), Orígenes obtuvo siete u ocho columnas más bien que seis. Mas las Tetraplas son obras distintas y extractadas de las Hexaplas mediante la omisión de las dos columnas hebreas y con alguna que otra variante o mejora en los LXX. El original de las Tetraplas pereció en Cesarea juntamente con las Hexaplas, y sólo queda algún fragmento de ellas en varios códices y escritores.

La tercera recensión de los LXX (códices M, Q, 2, V, 29, 86, 121. 128, 243), y sólo lo sabemos por San Jerónimo (*Praef. in Par.*: PL 28, 1324 ss.), fué realizada por Hesiquio, a quien algunos identifican con el obispo egipcio del mismo nombre que murió mártir hacia el año 300 (Eusebio, *Hist. Eccl.* 8, 13), el cual, sirviéndose de un códice afín al Vaticano (B), conformó los LXX con el texto hebreo más servilmente que Orígenes, aunque sin descuidar las exigencias estilísticas y exegéticas.

Otra recensión (códices K, 54, 59, 75 para el Octateuco; 19, 82, 93, 108 para los otros históricos; V, 2, 22, 36, 48, 51, 231 para los profetas), sobre la cual también debemos el informe a San Jerónimo, fué dispuesta por Luciano, fundador de la Escuela Antioquena, mártir en el año 312, el cual, sirviéndose asimismo de un códice afín al Vaticano (B), conformó los LXX con el texto hebreo, recurriendo preferentemente a Aquila y proponiéndose fines de concordia y estilística. [A. R.]

BIBL. — A. Vaccari, en *Institutiones Biblicae*, t. 5.ª ed., Roma 1937, pp. 257-73; G. M. Perrella, *Introduzione generale (La S. Bibbia)*, 2.ª ed., Torino 1952, pp. 203-208, con bibl.

GRIEGO (bíblico). — Con el nombre de κοινή, «común», o ἑλληνική διάλεκτος, se designa la lengua griega posclásica, en uso desde el tiempo de Alejandro (h. 330 a. de J. C.) hasta el período bizantino, difundida desde Alejandría de Egipto por todo el mundo helénico y romano. Es la lengua de la conversación y de las relaciones comerciales, empleada en ambientes populares no literatos ni puristas, así como en las diversas formas de la producción literaria helénica (inscripciones, cartas privadas, obras históricas), uniformemente cultivada en todo el mundo helénico, por más que no se vea exenta de variaciones regionales.

La lengua literaria, desde el s. 1 a. de J. C., en su esfuerzo por imitar los antiguos modelos áticos, fué diferenciándose cada vez más de la popular, que siguió su propia línea de evolución hacia el griego moderno. El koiné se formó sobre el ático como base, y lo más que conservó de él fué la fonología y la flexión, la elección de la *a* y de la *n*, la vocalización de ciertas voces, los casos de aspiración, las declinaciones y la conjugación. La influencia dórica fué mínima o nula, pero fué notable la influencia jónica, principalmente en el vocabulario.

El griego de la versión del A. T. de los LXX y el del Nuevo Testamento es este griego «común», tal como se hablaba y se escribía en los ambientes populares. En el griego bíblico, principalmente en el del Nuevo Testamento, pueden hallarse tres tendencias. Una que lucha por

contrarrestar, mediante una mayor expresión emotiva, el progresivo debilitamiento de la fuerza de expresión de la lengua; el uso de las preposiciones en lugar de los casos simples; la frecuencia de los pronombres; las preposiciones impropiamente dichas en vez de las simples; frecuente anteposición del artículo al infinitivo; las negaciones enfáticas; los participios «gráficos»; el uso frecuente de la conjugación perifrástica; ἵνα y ὅτι en lugar del infinitivo; formas plenas y fuertes de vocablos. Otra de las tendencias va a una mayor simplicidad y uniformidad, lo cual ha de atribuirse al carácter popular, hostil a las sutilezas y a las complicaciones. Compruébase, no obstante, gran predilección por la coordinación en vez de la subordinación; el uso del participio absoluto, aun en los casos en que los rechazaría el clasicismo; la preferencia por el discurso directo, aun cuando se haya comenzado por el indirecto; la confusión entre los elementos afines: acusativo partitivo en vez de genitivo partitivo; preposiciones estáticas en vez de las dinámicas y viceversa (εἰς = ἐν); pluralidad en vez de dualidad; cambio entre los varios pronombres, entre voz activa y media en los verbos, entre finalidad y consecución. Otras uniformidades se dan en la declinación de los nombres y en la conjugación de los verbos.

La tercera tendencia proviene del influjo de la lengua hebrea. Es la originalidad del griego bíblico respecto del koiné, debida al hecho de que tal griego fué utilizado para traducir originales semitas (LXX y fuentes arameas del Nuevo Testamento), así como al espíritu semita de los autores. Los LXX presentan hebraísmos secundarios; el uso inmoderado de formas, locuciones y frases ciertamente griegas, pero cuya frecuencia no se explica sino por su coincidencia con el hebreo, y sobre todo presentan hebraísmos primarios consistentes en formas extrañas al koiné, que proceden del original hebreo. Los principales semitismos, frecuentes sobre todo en los escritos del N. T., son: εἰς delante del predicado, en lugar del simple acusativo; el nominativo en vez del vocativo; el genitivo hebreo en vez del adjetivo; υἱός con el genitivo para indicar una relación cualquiera; el uso asociativo e instrumental de la preposición ἐν; el grado positivo en lugar del comparativo y superlativo; la frecuencia de los pronombres después del relativo; el sustantivo «anima» en vez del pronombre reflexivo; la frecuencia excesiva de la construcción perifrástica; ἀποκριθεὶς εἶπεν; λέγων antepuesto al discurso directo; πρὸς τό con valor de gerundio; εἰ antepuesto a un juramento y a un interrogante directo. [A. R.]

BIBL. — J. Vergote, *en DBs*, III, col. 1320-69; F. M. Abel, *Grammaire du g. b.*, París 1927; F. Zorell, *Lexicon graecum N. T.*, 2.ª ed., París 1931; A. Boatti, *Gramm. del g. del Nuovo Testamento*. I-II, 3.ª ed., Venezia 1932; F. Blass - A. Debrunner, *Neutestamentliche Grammatik*, 7.ª ed., Göttingen 1943; M. Zerwick, *Graecitas biblica exemplis illustratur*, 2.ª ed., Roma 1949; G. Bonaccorsi, *Saggi di filologia neotestamentaria*, 2 vols., Torino 1950.

GUEJAZI. — v. *Eliseo*.

H

HABACUC. — Octavo entre los profetas menores del Antiguo Testamento, contemporáneo de Jeremías (Habaqqûq, cf. el asirio hambaququ, nombre de planta y nombre propio; del tipo de 'asafaul, *Núm.* 11, 4), distinto del Habacuc de *Dan.* 14, 32-38.

Judá está expuesto, por sus pecados, a ser invadido y devastado por los caldeos (*Hab.* 1, 5 s.); su castigo no es definitivo (1, 17). Mas a los caldeos invasores sí los castigará Dios definitivamente, porque tienen puesta su confianza exclusivamente en su poder y no reconocen que son simples instrumentos en manos de Yavé (2, 1-20), como dice Isaías de Siria (*Is.* 10). En la plegaria final (c. 3) el profeta expresa líricamente sus sentimientos sobre la intervención coercitiva de Yavé (vv. 1-15) y sobre la salvación final de su pueblo (vv. 16-19).

Habacuc plantea el problema del mal y de la justicia divina: Bien está, dice al Señor, que llames a esos caldeos para que ejecuten tus juicios contra Judá y contra los otros pueblos; mas, ¿cómo permites que se desmanden y cometan tales crímenes? (*Hab.* 1, 13 s.). Es un eco de *Job* 9, 4. Por muy culpable que sea Judá, no es tan malvado como el caldeo. La respuesta viene en confirmación de la divina justicia, que no deja impune la iniquidad; al castigo de Judá, que no es más que temporal, responde el castigo radical de los caldeos, acomodado a sus culpas (*Hab.* 2, 4). Judá será salvo por su monoteísmo y por su confianza en Yavé.

Del examen del género literario (1, 2-4, lamentación; 5-10, oráculo; 11-17, lamentación; 2, 1-5 a, oráculo; 5 b-20, cinco imprecaciones: 3, un salmo) resulta una coordinación orgánica e intencionada de un profeta dedicado al culto, a quien son familiares los géneros de la literatura profética y de la lírica sagrada. El c. 3 no es un elemento adventicio, sino la respuesta directa a la expectación respecto de la petición que se ha hecho en 2, 20. El destino del libro es el uso litúrgico: el c. 3 es un salmo para cantarlo en el culto divino (cf. vv. 3-9.13; la pausa «sela»). Habacuc es un profeta profesionalmente ligado al culto judío.

El vocabulario de Habacuc coincide frecuentemente con el de los profetas del fin del s. VII, lo cual es una confirmación de que Habacuc profetizó en el último cuarto del s. VII, cuando los caldeos, después de la batalla de Carquemís (605 a. de J. C.), se disponían a atacar al reino de Judá. El atribuir el libro a la época griega no transciende del campo de la fantasía (cf. N. S. Gruenthaner, en *Biblica* 8 [1927] 129-60, 257-89). San Pablo prueba por *Hab.* 2, 4, en *Rom.* 1, 17; *Gál.* 3, 11, la justificación mediante la fe, y cita a *Hab.* 1, 5, en *Act.* 13, 40 s.

Entre los *manuscritos* (v.) *del mar Muerto* se halló un comentario a *Hab.* (s. I desp. de Jesucristo). El texto de cada uno de los versículos va seguido de una breve explicación que aplica la profecía a la situación política y religiosa del tiempo. Es el método clásico de los Midrash. En el conjunto el texto coincide con la lección masorética. El comentario se limita a los dos primeros capítulos, conforme a la finalidad y a la naturaleza del escrito; mas no puede deducirse nada en contra de la autenticidad del c. III. [F. S.]

BIBL. — H. Bévenot, *Le cantique d'Habacuc*, en *RB*, 42 (1933), 449-525; P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel 1944; E. Jacob, en *RHPhR*, 27 (1947), 114-17; B. H. Brownlee, en *BASOR*, 112 (1948), 8-18; A. T. Milik, en *Biblica*, 31 (1950), 222-25.

HABIROS. — v. *Hebreos*.

HACELDAMA. — Campo que un alfarero vendió (¿porque se había acabado la arcilla?) al Sanedrín de Jerusalén por 30 monedas de plata que Judas había recibido por su traición y que después, arrepintiéndose, trató de restituir y las arrojó en el santuario. El Sanedrín lo destinó a sepultura de los peregrinos que

morían en Jerusalén (*Mt.* 27, 3-10; *Act.* 1, 18 s.), con lo que se cumplió la profecía de Jeremías y de Zacarías (*Jer.* 32, 6-15; 18, 2-12; 19, 1-15; *Zac.* 11, 12 ss.). De «campo del alfarero» pasó a ser conocido entre los habitantes de Jerusalén con el apelativo de «campo de la sangre» (haqel demā' en arameo, traducido al griego con la consonante final: sólo en *Act.* 1, 19; en *Mt.* 27, 8, el término es espurio, contenido únicamente en la Vulgata y en unos pocos códices de la latina prejeronimiana), en recuerdo del sangriento efecto producido por el dinero con que se compró y no del suicidio de Judas, que se realizó en lugar desconocido. La localización de esta finca no ha sido constante en la tradición; pero hay muchos autores que, siguiendo a San Jerónimo, el cual corrige a Eusebio (III, 38, 21; 39, 26), lo sitúan en la vertiente meridional del monte Sión, al sur de Jerusalén, en las faldas del monte del Mal Consejo, en la confluencia de los valles del Cedrón y del Hinnón. [A. R.]

BIBL. — H. VINCENT-F. M. ABEL, *Jérusalem nouvelle*, II, Parigi 1926, p. 864 ss.; G. PERALLA, *I luoghi santi*, Piacenza 1936, pp. 297-302.

HAGGADAH. — v. *Interpretación*.

HALAKAH. — v. *Interpretación*.

HALLEL. — v. *Allel*.

HAMMURABÍ. — Hijo de Sin-muballit y sexto rey de la primera dinastía babilónica. Reinó durante 43 años, y conviene no confundirlo con otros dos homónimos que aparecen en las tablillas de Mari. Es de origen amorreo y lleva a su dinastía y a la ciudad de Babilonia a ser centro de un vasto imperio que no tiene precedentes en el Asia Anterior. Hammurabí es, en efecto, el primer déspota que con su hábil política, capacidad organizadora y fuerza de conquista, supo unificar los pequeños reinos de la Mesopotamia meridional.

Después de la publicación de la lista de Khorsabad, y visto el sincronismo que se da entre Hammurabí y Shamši-Adda I de Asiria, según se infiere de los documentos de Mari, la mayoría de los críticos se orienta en el sentido de colocar a Hammurabí cabalgando sobre los siglos XVIII y XVII. La fecha la confirman el sincronismo entre la vida de Mari y la XII dinastía egipcia, los niveles arqueológicos de la Alta Mesopotamia y los datos de las tablillas de Venus del reino de Hammiṣaduqa. Además, actualmente se desecha la identificación entre Hammurabí y Amrafel de *Gén.* 14, y no se puede asentar con precisión si Abraham y Hammurabí fueron contemporáneos, porque falta una indicación exacta y segura del tiempo en que vivió Abraham.

Hammurabí, en los años 6.° y 7.° de su reinado, conquistó Uruk e Isin. Luego se enfrentan con él los reyes de Mari, Asiria, Larsa, Ešunna, Qatanum y Aleppo. Asiria forma una coalición de estados al este del Tigris contra Babilonia, Mari y Larsa. Hammurabí se granjea primero la alianza con Larsa y Mari para desbaratar la coalición capitaneada por Asiria, y luego, en el año 30.° de su reinado, ataca a un crecido número de enemigos; en el 31.° quita la independencia a Larsa, y en el 32.° da la batalla decisiva contra los asirios y conquista a Mari, que será destruída definitivamente en el año 35.° de su reinado. Después de esto destruye a Ešunna. Ignóranse los motivos por los cuales se detiene la conquista de Hammurabí en Mari, junto al Éufrates, y en Nínive, junto al Tigris, pero parece que ya entonces los jeteos por una parte y los jorreos por otra contuvieron con su presencia la expansión del monarca babilonio. De todos modos, a Hammurabí puede llamársele al fin de su reinado no sólo «rey de Sumer y de Acad», sino «rey de las cuatro regiones», «rey del universo». La lengua acádica se convierte en lengua del país y lengua internacional.

La actividad de Hammurabí no se limita a la política y a la guerra. Su correspondencia con el gobernador de la provincia Sîn-idinnam y con el gerente del patrimonio Shamšhasir y con otros grandes funcionarios revela un complejo de preocupaciones y pone de relieve su sagacidad en la administración de la economía y de la justicia. Una prueba de su tendencia conciliadora y de su amor a la justicia nos la ofrece la colección de leyes que lleva el nombre de Hammurabí.

El principal ejemplar del *Código de Hammurabí* está formado por un bloque de diorita negra con tronco en forma de cono, de 2,25 metros de altura, y 51 columnas a derecha e izquierda. Los elamitas habían trasladado a Susa, en el s. XII, la stela esculpida en las siete columnas de fondo. Fué descubierta en Susa en tres piezas en 1901-1902 por la misión francesa dirigida por Morgan, y en pocos meses la descifró el dominico P. V. Scheil; hoy se conserva en el Louvre de París. El texto fué copiado en épocas y países diversos, y los fragmentos de las copias han permitido reconstruir aproximativamente las partes dañadas, que han proporcionado variantes de cierto interés. Hasta hace pocos años considerábase a Hammurabí como al primer gran autor de una colección

de leyes. Desde 1947 se han descubierto ya tres códigos anteriores al de Hammurabí. En 1947, en Tell Harmal, dos tablillas con una colección, que los críticos han dividido en 51 párrafos, hecha por Bilalama en Ešunna, 235 años anterior a Hammurabí; en 1947-1948 se publicó el código de Lipit-Ištar, de la dinastía de Isin, 185 años anterior a Hammurabí, y dividido en 37 párrafos; en 1952-53 se dió a conocer el código de Urnammu, fundador de la III dinastía de Ur, con pocos párrafos, y 350 años anterior a Hammurabí. El código de Ešunna y el de Urnammu afirman que esta composición legal es anterior al principio del talión en la cuenca de Mesopotamia. La originalidad de la colección de Hammurabí consistió tal vez en haber promulgado las diferentes leyes de un imperio, completado las tradiciones y armonizado las costumbres, extendiéndolas a todos los súbditos del imperio.

El Código tiene un prólogo y un epílogo en estilo y lenguaje poéticos, y un cuerpo de leyes que puede dividirse en 282 párrafos. La parte legislativa puede dividirse en tres secciones: derecho de la propiedad, derecho familiar, derecho social (crimina) y civil). Son profundas las diferencias que existen entre el código de Hammurabí y el código de la la alianza (*Ex.* 20, 22-23, 19). Hammurabí dedica numerosas columnas a la familia, asunto del que, por principio, no se ocupa el legislador hebreo. Hammurabí trata por extenso de los problemas relativos a la propiedad, noción todavía muy poco desarrollada en el código hebreo, que desconoce los bienes de naturaleza especial, las propiedades comerciales y toda la legislación babilónica sobre los contratos. Desde el párrafo 196 Hammurabí se aproxima al código de la alianza en lo pertinente a las obligaciones penales. Mas en el código de Hammurabí intervienen consideraciones de clases, de profesiones, de tarifas; de todo lo cual el código hebreo no se ocupa más que secundariamente. La causa de las divergencias estriba en la estructura económica y social, que difieren entre los dos pueblos. La sociedad babilónica está desarrollada y tiene un pasado, es rica y se funda sobre una base económicocomercial. La sociedad hebrea, a la que dicta leyes el Código de la Alianza, apenas está constituída, y tiene por base el pastoreo con un comienzo de agricultura. Quedan unos diez apartados de interés: los casos raras veces son idénticos, las soluciones casi siempre diversas y los textos sin paralelismo.

Los dos códigos se aproximan en lo que atañe al esclavo (*Ex.* 21, 2-11; §§ 117-118), a los daños corporales a consecuencia de una riña (*Ex.* 21, 18; § 206), al talión (*Ex.* 21, 33-35; §§ 196, 197, 200), al aborto (*Ex.* 21, 22; § 209 s.), al buey que acomete con el cuerno (*Ex.* 21, 28-32; §§ 250-252), al hurto de ganados (*Ex.* 21, 37; 22, 2 b-3; § 8), al hurto abriendo brecha en la pared (*Ex.* 22, 1-2 a; § 21), al pasto ilegal (*Ex.* 22, 4; §§ 57, 58), a los depósitos de bienes (*Ex.* 22, 6-8; §§ 124-126), a la vigilancia del ganado (*Ex* 22, 9-12; §§ 262-267). V. *Génesis*. [S. V.]

BIBL. — A. DEIMEL, *Codex H. Transcriptio et versio latina*, Ed. A. POHL - R. FOLLET, Roma 1953; F. M. TH. BÖHL, *King H. of Babylon in the setting of his time (about 1,700 B. C.)*, Amsterdam 1956; M. CRUVELLHIER, *Introduction au Code d'H.*, París 1937; *Commentaire du Code d'H.*, París 1938; H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'alliance*, París 1946, pp. 147-56; R. DE VAUX, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB*, 53 (1946), 328-36; CH.-F. JEAN, *Six campagnes de fouille à Mari*, en *NRTA*, 84 (1952), 493-517. 607-633.

HEBER. — v. *Hebreos*.

HEBREO (Idioma). — Pertenece al grupo semítico del noroeste. Su historia está íntimamente unida con la Biblia, mas no queda agotada con ésta, ya que nuestra Biblia hebrea sólo representa una fase del hebreo, la transmitida por los masoretas. Por eso, para desarrollar tal historia hay que recurrir también a fuentes extrabíblicas, e incluso bíblicas pero extramasoréticas, y a las lenguas afines.

Las fuentes extrabíblicas son muy escasas por lo que se refiere a la antigüedad, pues se reducen a unos pocos textos de cierta extensión. Son dignos de notarse el calendario de Jezer, la stela de Meša (en lengua moabita, bastante cercana al hebreo), la inscripción de Siloé, las cartas de Laquis y las inscripciones en las *ostracas*. Hoy han adquirido notable importancia los textos hebreos antemasoréticos así bíblicos como extrabíblicos hallados poco ha junto al mar Muerto, en los cuales, con sus *matres lectionis*, tenemos una gran tradición que se aparta de la masorética en diversos puntos y puede ser incluso más autorizada. Hay también una gran tendencia a utilizar alguno de los llamados *ketib*, transmitidos en el texto masorético, como testimonio de una tradición más antigua que los masoretas y no aceptada ya por ellos.

Las lenguas cercanas son principalmente: la lengua de *Mari* (v.) (respecto de la cual asegura Albright que tiene un vocabulario y construcciones gramaticales mucho más próximas al hebreo que las correspondientes del ugarítico; cf. *JBL* 58 [1939] 101; otros, en cambio, hablan con más reserva); el *ugarítico* (v.): el

fenicio (hoy entiquecido, para su fase más antigua, por las inscripciones de Karatepe); el dialecto de Ia'udi (Siria septentrional), conocido solamente a través de dos inscripciones (cf. J. Friedrich, *Phönizisch-Punische Grammatik*, Roma 1951, p. 153); el árabe, que ha conservado la vocalización primitiva de un modo bastante perfecto; el arameo, etc.

El hebreo es llamado en la Biblia *lenguaje de Canán (Is.* 19, 18), y en realidad no es más que la lengua cananea que los hebreos hallaron a su entrada en Palestina y ellos transformaron lentamente y asimilaron. Esta lengua cananea, que representa el protohebreo, es conocida en parte por las glosas cananeas que están insertas en las cartas de El-Amarna, escritas en lengua acádica por príncipes fenicios y palestinos a los faraones Amenofis III y IV (s. XV a. de J. C.). Gracias al uso que se hace de los signos cuneiformes, que pueden representar también las vocales, nos es dado poder conocer hasta la vocalización de las palabras cananeas. Mencionemos siquiera: 1) la transformación de â en ô, fenómeno típicamente cananeo y luego hebreo (el fenicio conserva la â, mas no es constante en reproducir la nueva vocal: cf. Friedrich, *op. cit.* 79; el árabe y el arameo conservan â); 2) la contracción de ai en e; así se verifica también en hebreo; 3) la contracción de aw en ô, y lo mismo en hebreo; 4) la u breve primitiva se conserva en sílaba en que el hebreo la convierte en o media. Para un estudio de este cananeo tienen capital importancia los artículos de Dhorme, *La langue de Canaan (RB*, 1913-1914), y el volumen de Z. Harris, *Development of the Canaanite Dialects*, New Haven 1939.

La asimilación y transformación del cananeo por parte de los advenedizos hebreos hubo de proceder por grados, con lentitud y con documentadas diferencias dialectales. La Biblia misma nos recuerda la diferencia de pronunciación del *šin (Jue.* 12, 6). Por las ostracas se sabe que *año* en el norte se decía *šat(t)*, en el sur *šana(h)*; *vino*, en el norte *jin*, en el sur *jajin* (cf. *CBQ*, 1954, 28).

El alfabeto usado por los hebreos hasta el fin del cautiverio fué el fenicio, conocido hasta pocos años ha en ambiente hebreo únicamente en textos extrabíblicos (inscripciones de Meša y Siloé y en los sellos — escritura lapidaria y por eso más rígida y angulada —, así como también en inscripciones en ostracas, escritura con tinta, por lo que tenía que ser más cursiva y mórbida). El tránsito al alfabeto cuadrado no se dió sino de modo lento después del cautiverio (San Jerónimo afirma demasiado categóricamente que fué Esdras quien introdujo el nuevo modo de escribir). Hasta hace poco tiempo no se conocían textos bíblicos en caracteres fenicios. Los hallazgos del mar Muerto nos han proporcionado fragmentos del *Levítico* en caracteres antiguos.

No son muchos los elementos que poseemos para tratar del desarrollo del hebreo. Es cosa sabida que nuestra Biblia es el resultado de un retoque que obedeció a planes concebidos por los masoretas.

A la primera lectura de nuestra Biblia puede darse uno cuenta inmediatamente de que es demasiado uniforme la lengua en una serie de escritos pertenecientes a épocas de un período de un milenio, cuando menos. Y sobre todo en lo que atañe a las vocales, que suelen ser el elemento más fluctuante en una lengua, especialmente en las semíticas, obsérvase una constancia y uniformidad extraordinaria. Y en esto es en lo que la intervención de los masoretas llegó a un grado sumo imponiendo su sistema de vocales. En cuanto a la morfología, a la sintaxis y al lexicón, la intervención niveladora fué muy inferior.

La edad de oro de la lengua y literatura hebreas es la que media entre el s. IX y el IV antes de J. C. aproximadamente. A este período pertenecen los pocos textos hebreos extrabíblicos escritos cuando la lengua todavía era viva; dichos textos no difieren más que en pequeños matices (en la stela de Meša) de la lengua de los libros sagrados del mismo período.

He aquí ahora siquiera algunas características de esta lengua:

Fonética. Ya nos hemos referido antes a ella.

Morfología: 1) la existencia del artículo *ha*, desconocido en el ugarítico, en el acádico y en el arameo; 2) la desinencia *îm* en el plural masculino, como en el ugarítico y en el fenicio, mientras que el arameo y el árabe (y el mismo moabita de la stela de Meša) tienen *în*.

Sintaxis: el típico uso de los *tiempos invertidos*, en virtud del cual en una narración de acontecimientos pasados se comienza normalmente por una forma verbal equivalente a nuestro pasado y se continúa con formas que aparentemente son futuros precedidos de *Wa*, pero con sentido de pasado, añadiendo la idea de sucesión entre las diversas acciones. Asimismo, para la narración de un hecho futuro se comienza con un futuro y se continúa con una forma aparentemente de pasado, precedida de *We*. Este uso es característico únicamente del hebreo clásico o clasicista, hasta el punto de poderse decir que es decadente o aramaizante

el lenguaje hebreo que evita esta particularidad sintáctica. La lengua árabe y la aramea no conocen este uso; en las lenguas afines se encuentran indicios (para el ugarítico, cf. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 9, 2, Roma 1947; para el fenicio — pero sólo en el perfecto invertido —, cf. Friedrich, *op. cit.*, 266).

Con la deportación a Babilonia sufrió una terrible sacudida toda la vida nacional, y entre las consecuencias hay que reconocer el progresivo abandono del hebreo como lengua hablada, sustituida por el arameo, que incluso ejerció un notable influjo en las composiciones literarias hebreas de esta época. Abandonadas las formas clásicas de los tiempos invertidos, se prefiere anteponer el complemento de cosa a su verbo, etc. Pero la lengua hebrea sigue siendo la lengua de las reuniones cultas y de las escuelas cuya actividad se concentra por entero, como es sabido, en el texto bíblico. Más aún: siempre que quieren componer escritos de índole más elevada recurren a la lengua hebrea y tratan de imitar la lengua bíblica clásica. Así en hebreo están los textos religiosos y jurídicos hallados junto al mar Muerto, pertenecientes a los siglos I a. de J. C. y I después de J. C. En hebreo está la famosa colección de los escritos que contienen el código jurídico moral de Israel: la Miŝna y la Tosephta (tradiciones no conservadas en la Miŝna), que se remontan a los primeros siglos después de Jesucristo. Es grande, no obstante, la diferencia entre la lengua de estos últimos escritos y la de los manuscritos del mar Muerto. En realidad, el hebreo de los manuscritos es aún el hebreo clásico, mientras que el de la Miŝna es el hebreo rabínico, que admite nuevas palabras, nuevas expresiones, nuevas formas morfológicas, e introduce muchas extranjeras (del griego, del latín, del persa, del árabe, del arameo). (Cf. K. Albrecht, *Neuhebräische Grammatik auf Grund der Miŝna*, München 1913).

BIBL. — H. Bauer y P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache* (sobre todo en la introducción), Halle 1922; W. Baumgartner, *Was wir heute von der hebräischen Sprache und ihrer Geschichte wissen*, en *Anthropos*, 35-36 (1941-1942), 593-616; P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 2.ª ed., Roma 1947.

HEBREOS. — El apelativo es usado generalmente para significar los descendientes de los Patriarcas. En la Biblia lo emplean exclusivamente los no israelitas, o los israelitas cuando hablan con no israelitas. Háblase particularmente de los hebreos en la época en que los israelitas moraron en Egipto, y en los tiempos en que Samuel y Saúl luchaban con los filisteos (cf. 1 *Sam.* 14, 21, donde los hebreos sujetos a los filisteos pasan al lado de los israelitas). Del siervo hebreo que debe ser redimido se habla en *Ex.* 12, 2; cf. *Dt.* 15, 12; *Jer.* 34, 9. En *Gén.* 10, 21, se dice que Sem fué padre de todos los hijos de Heber, considerado luego como uno de los progenitores de Abraham (*Gén.* 11, 16-27). Si los hebreos son hijos de Heber, síguese de las genealogías que el nombre gentilicio 'Ibri tiene una acepción más amplia que los «descendientes de Abraham».

En los documentos cuneiformes desde la tercera dinastía de Ur del s. XX aparecen en el Asia Menor; en el XVII en la Mesopotamia inferior; en el XV se los nombra en los documentos de Nuzu. En los ss. XV-XIV se habla de Sa-gaz en las cartas de El-Amarna; en los siglos XIV-XIII en los textos jeteos. En los descubrimientos de Ras Shamra (comienzos del siglo XIV) a Sa-gaz se le llama en ugarítico 'prm. En Egipto hay testimonio de ellos desde los tiempos de Amenofis II (en pleno s. XV) hasta el reinado de Ramsés IV (s. XII). El acádico Hapiru, el ugarítico 'prm y el egipcio 'apiru no son una denominación étnica sino que designan una clase de personas consideradas siempre como extranjeras en el pueblo entre el cual viven, toleradas con dificultad e imposibilitadas para constituirse en pueblo. Tal vez sea legítimo sostener que también a los hebreos se les dió tal nombre. La denominación de arameos sí que es étnica (cf. *Dt.* 26, 5; *Gén.* 24, 10; 25, 20; 13, 18), y a ellos pertenecen efectivamente Abraham y los suyos.

En las diferentes peregrinaciones entablaron pactos con otros pueblos; p. ej., los descendientes de José proceden de un matrimonio con una egipcia. De ahí se convencieron los israelitas de que eran arameos mezclados con otras razas (cf. *Ez.* 16, 3) (cf. De Vaux, *art. cit.*, en *RB*, 55 [1948], 337-47).

La historia de los Patriarcas. — Según la tradición bíblica, el pueblo de Israel desciende de los Patriarcas cuyos sucesos se narran en el libro del *Génesis*.

La familia de Abraham tuvo su origen en Ur de los Caldeos, hoy Al-Muqqayyer (*Gén.* 11, 28. 31; 15, 7; cf. *Neh.* 9, 7), la cual abandonó, tal vez después de haber sido sepultada la Dinastía III de Ur, para fijar su asiento en Jarán (*Gén.* 11, 31-32; 12, 4-5; cf. 27, 23-28, 10; 29, 4) (hoy Eski-Harran). Abraham, llamado por Dios, se fué de aquella región a la tierra de Canán, acompañado de Lot, padre de los amonitas y de los moabitas.

Isac su hijo toma por esposa a Rebeca, de

quien tiene a Esaú y Jacob. Jacob suplanta a Esaú en los derechos de primogenitura y en el acto de recibir la bendición paterna. Huye junto a Labán, hermano de Rebeca, y toma por esposas a las dos hermanas, Lía y Raquel, y de ellas y de sus esclavas tiene once hijos. Parte para la tierra de Canán, y después de haber luchado con Dios en las cercanías de Jacob, recibe el nombre de Israel (*Gén.* 32, 22-27). Se reconcilia con su hermano Esaú; en Efrata (*Gén.* 35, 16) se le muere Raquel en el parto de Benjamín. Los hermanos venden a José por envidia a unos ismaelitas que lo llevan a Egipto, y después de pasar por varias vicisitudes es elevado a un alto grado de autoridad. Habiendo cundido una grave carestía en la comarca, los hermanos de José bajan a Egipto en busca de víveres. José los acoge benévolamente, y hasta los fuerza a que vuelvan a su tierra para inducir a Jacob a bajar también él a Egipto. Así bajaron los Patriarcas a Egipto, donde tomaron para habitar la tierra de Gosen.

La cronología del libro del *Génesis*, muy probablemente compuesta en forma esquemática, no puede apenas servirnos para determinar en qué tiempo se dieron estos acontecimientos. Veinticinco años después de la salida de Jarán, cuando Abraham tenía cien años, nació Isac (*Gén.* 12, 4; 21, 5). Pasan sesenta años y nace Jacob (*Gén.* 25, 26), el cual va a Egipto a la edad de 130 años (*Gén.* 47, 9). Sumando estos números tenemos 215 años que corresponden a la mitad de la duración de la estancia en Egipto (*Ex.* 12, 40).

El único fragmento que pudiera proyectar alguna luz es *Gén.* 14, donde se lee la narración de la expedición de Kedorlâomer con sus aliados contra Sodoma, Gomorra y otras ciudades. Si Amrafel puede identificarse con Hammurabí, hay que poner a Abraham en el mismo período del rey de Babilonia (1728-1668). Pero esta identificación está llena de dificultades, como la de los otros reyes que son allí nombrados (cf. R. De Vaux, en *RB*, 55 [1948], 331-335; M. Noth, *Arioch-Arriwuk*, en *Vetus Testamentum*, 1 [1951], 136-140). Según *Gén.* 14, la Transjordania estaba ocupada por moradores estables; ahora los datos arqueológicos nos inducen a creer que desde el fin del primer período del Bronce II (s. XVIII) quedan interrumpidas todas las señales de cultura. Abraham debió de hallarse en la tierra de Canán hacia el 1850. Con la cuarta generación sus descendientes se trasladan a Egipto (h. el 1700), al mismo tiempo en que los hiksos fijaron su sede en el Delta (cf. R. De Vaux, en *RB*, 55 [1948], 335 ss.).

Los Patriarcas fueron seminómadas más que simplemente nómadas. Muchas veces tuvieron asiento fijo (*Gén.* 23; 33, 19), abrieron pozos (*Gén.* 21, 25; 26, 15) y cultivaron la tierra (*Gén.* 25, 29; 26, 12; 27, 28; 30, 14; 37, 7) (cf. R. De Vaux, en *RB*, 56 [1949], 5-8).

Éxodo de Egipto. — Qué pudo suceder cuando la familia de Jacob entró en Egipto (70 personas: *Gén.* 46, 27) y cuando salió de allí 430 años después (*Ex.* 12, 37, 38) en número de unos 600.000, no nos lo dicen las fuentes. Estableciéronse en la tierra de Gosen, que probablemente debe identificarse con Wadi Tumilât. Aquí construyeron ciudades los israelitas (*Ex* 1, 11); Pitom (probablemente Tell el Retabá) y Ra^{c}amses (Pi-Ramses de los egipcios, o Tanis de Qantir). Allí criaron rebaños de ganados (*Gén.* 46, 34; 47, 6), pero probablemente con el correr de los tiempos ejercieron otras artes (cf. *Ex.* 12, 13). Al comenzar a multiplicarse se vieron vejados de diversos modos, primero con duros trabajos y luego con la supresión de los hijos varones. Dios suscitó un libertador en Moisés, que habiendo sido expuesto por sus padres, fué recogido y educado por la hija del Faraón. A consecuencia de las muchas calamidades que le vinieron encima, Faraón se ve constreñido a dejar libres a los israelitas. Piensan algunos que hay que remontarse hasta el 1450 aproximadamente, época de la XVIII dinastía (cf. A. Lucas *The Date of the Exodus*, en *Palestine exploration Quarterly*, 73 [1941], 110-120). Otros opinan que el Faraón de la opresión fué Ramsés II (1292-1225), y que los israelitas fueron libertados durante el reinado de Meneftá (1225-1215) (cf. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, pp. 222-228; cf. H. Cazelles, *L'autel du code de L'alliance*, en *Vivre et Penser*, III; en *RB*, 52 [1945], 180 ss.; R. De Vaux, *Israel*, en *DBs*, IV, col. 736 s.). Según *Ex.* 12, 37, los israelitas del éxodo eran 600.000 hombres; cf. *Núm.* 1, 19-46: 603. 000; *Núm.* 26, 1-51: 601.730.

En saliendo de Egipto atravesaron el «Mar Rojo», probablemente por la parte meridional del lago Amari (cf. C. Bourdon, en *RB*, 41 [1932], 370-392; 538-549). Luego dieron vuelta hacia el monte Sinaí, donde Moisés constituyó el pueblo después de haber establecido solemnemente una alianza con el Señor. (Hoy es considerado Moisés, incluso por los críticos, como fundador del yaveísmo: cf. H. H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1951, pp. 286-291).

A causa de las diferentes rebeliones estableció Yavé que ninguno de los que habían salido de Egipto habiendo cumplido ya la edad de los veinte años entrase en la Tierra de Promisión

(Núm. 14, 28-32). Después de un intento frustrado de penetrar en ella *(Núm.* 14, 40-45; 21, 1), al que siguió una larga caminata, llegaron al Jordán frente a Jericó. (Para estas peregrinaciones cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, pp. 208-217). En este año derrotaron a Seón, rey de los amorreos y a Og, rey de Basán *(Núm.* 21, 21-35), cuyas tierras fueron ocupadas por las tribus de Rubén y de Gad, y por la mitad de la de Manasés *(Núm.* 32) (cf. R. De Vaux, *Notes d'histoire et de topographie*, en *Vivre et Penser*, I; en *RB*. 49 [1941], 16-29).

Ocupación de la tierra prometida y período de los Jueces. — Los israelitas pasaron milagrosamente el Jordán guiados por Josué. El pueblo reanuda en Gálgala el uso de la circuncisión, que había estado abandonado en el desierto, y celebra la Pascua. Con la ayuda del Señor conquista y maldice a Jericó. Los habitantes de Gabaón sorprenden a los israelitas y arrancan de ellos una alianza fraudulenta, de la que resultó una alianza de los reyes meridionales contra Israel. Unos y otros quedaron vencidos por Josué. Las tribus israelitas se habían apoderado de la parte meridional de la tierra de Canán *(Jue.* 1, 1-27), del monte Efraím *(Jue.* 1, 22-26) y de la parte septentrional, pero todavía no la habían ocupado toda a la muerte de Josué *(Jos.* 16, 10; 17, 12 s., 15-18; *Jue.* 1).

Como consecuencia de su vida en contacto con los cananeos *(Jue.* 1, 27-36) sucedió que de vez en cuando se alejaban de Yavé, por lo que eran entregados al poder de otros pueblos, de los que se veían libres por obra de los *Jueces* (v.), apenas se habían arrepentido. Aún no se habían los israelitas adueñado de toda la región, y ya los filisteos, un pueblo recién llegado a la tierra de Canán, se habían apoderado de comarcas marítimas. Contra éstos luchó Sansón, pero será David quien los derrotará definitivamente. El continuo y muy variado peligro les indujo, no sólo a la unión religiosa entre las diferentes tribus, lo cual siempre había existido por la fe común en Yavé, sino también a la unión política. En este sentido los filisteos deben ser considerados como una de las causas providenciales de la constitución del reino de Israel (v. *Samuel* y *Saúl*). [N. B. W.]

BIBL. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 139-338; R. de Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB*, 53 (1946), 321-348; 55 (1948), 321-347; 56 (1949), 5-36; *Ib.*, *Israel*, en *DBs*, IV, col. 729-43; P. Heinisch, *Geschichten des Alten Testaments*, Bonn 1950, páginas 39-153.

HEBREOS (Epístola a los). — Última en el epistolario paulino, notable por su doctrina. Es tema central de la primera parte (1, 1-10, 8) la absoluta superioridad de la nueva Alianza sobre la antigua, que era su preparación. Generalmente desarróllanse los argumentos con referencias al Antiguo Testamento. La superioridad de la nueva economía es probada, principalmente, con la presentación de Jesucristo, su mediador, que, en su doble cualidad de Hijo de Dios y del Hombre, en cuanto creador del Universo y Redentor, es infinitamente superior a los Ángeles (1, 1-14), medianeros con Moisés de la antigua ley. Viene inmediatamente la recomendación práctica de evitar el gravísimo delito de deserción y apostasía (2, 1-4): Cristo es siempre superior a los Ángeles, aun cuando por breve tiempo se mostró en la humildad de la Encarnación (2, 5-18). Mayor aún es la distancia que separa a Cristo, Hijo de Dios y por tanto «amo de casa», de Moisés que no fué más que un simple siervo en la «casa» de Dios (3, 1-6). Por lo tanto, así como la desobediencia a Moisés fué castigada con la expulsión de la tierra prometida, así la desobediencia a Cristo excluye de la posibilidad de alcanzar la vida eterna (3, 7-5, 10), pues nada puede impedir el efecto del poder de la palabra de Dios (4, 11-13).

En la perícope siguiente (4, 14-10, 18) examínase la relación existente entre el sacerdocio mosaico y el de Cristo, cuyo contraste forma realmente la parte central de la epístola para sacar la conclusión de que sólo Cristo reúne todos los requisitos del legítimo y eficaz intermediario entre Dios y los hombres. El es el verdadero sumo pontífice según la orden de Melquisedec (4, 14-5, 10). Una breve digresión advierte el peligro de apostasía e incita a la fidelidad a semejanza de Abraham (5, 11-6, 20). Vuelve a explicarse la supremacía del sacerdocio de Cristo, insistiendo en el parangón con el de Melquisedec (7, 1-28). La sustitución de los dos sacerdotes reclama el fin de la antigua alianza, inútil para lo sucesivo por haber quedado aventajada por una nueva y eterna; y la realidad de todo esto se desprende del sacerdocio de Cristo, que ha abolido toda forma de culto antiguado, y ha comunicado a su autor el derecho de entrar en un santuario celeste (8, 1-10, 18). En el último fragmento (9, 1-10, 18) se insiste mucho en mostrar la imperfección de los antiguos sacrificios respecto del sacrificio del Calvario.

En la segunda parte (10, 19-13, 25) puede considerarse como tema central el concepto de que la nueva alianza exige constancia en la fe y en la práctica de las virtudes. Recomiéndase la perseverancia en la fe mediante varios argu-

mentos teológicos y con ejemplos de tremendos castigos infligidos a los apóstatas (10, 19-31). Recuérdase la constancia de los primeros miembros de la comunidad cristiana (10, 32-39) y de los grandes personajes del Antiguo Testamento (11, 1-40) y del mismo Jesucristo (12, 1 ss.). Explícase el verdadero significado que tienen las tribulaciones para un cristiano (12, 4-13) y vuelve sobre el parangón entre la antigua alianza y la inaugurada por Jesús (12, 14-29). En el último capítulo se recomienda la observancia de varias virtudes (13, 1-6) y la constancia de la fe en Cristo, víctima por el pecado y portador de la eterna felicidad (13, 7-14). Después de haber recordado la necesidad de la beneficencia, de la liberalidad y de la obediencia a la jerarquía (13, 15-17), siguen unos breves saludos y una recomendación para preparar a Timoteo una buena acogida (13, 18-25).

Con razón, pues, está presentado este escrito como un «discurso de exhortación» (13, 22). Tal hecho, unido a la falta de algunos elementos (dirección, saludo, bendición con deseos de prosperidad, toma de contacto con la comunidad destinataria, etc.), ha inducido a no pocos escritores acatólicos a ver en *Hebr.* una homilía o un tratado dogmático reducido artificiosamente a forma de carta con la añadidura del capítulo 13. En realidad, ni la tradición manuscrita ni el examen intrínseco ofrece apoyo serio para tal hipótesis. El c. 13, del que dan fe todos los manuscritos, está íntimamente enlazado con no pocos versículos de los capítulos precedentes. Aparte de eso, las frecuentes apóstrofes y referencias a destinatarios específicos lejanos, excluyen el que se trate de una homilía, aun cuando sea innegable la existencia de cierto tono oratorio.

Acerca de su autenticidad, ya Orígenes (Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 25, 13 s.) hacía distinción entre el contenido y la forma literaria, atribuyendo lo primero a Pablo, mientras la segunda sería de otro autor. Clemente de Alejandría (cf. Eusebio, *op. cit.*, VI, 14, 2) suponía un original semita del Apóstol traducido por Lucas al griego. En Occidente la autenticidad paulina del escrito (cf. Hier., *Epist.* 129, 3) fué negada por Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Gregorio de Elvira. San Agustín se mostró titubeante, principalmente hacia el fin de su vida; y la misma duda se muestra en la fórmula empleada por el II Concilio de Cartago del 397. Mas poco después prevaleció la tesis de la autenticidad defendida por todos los otros (Hilario, Lucífer de Cagliari, Ambrosio, Rufino, Paciano, Prisciliano, Mario Victorino, etc.) y por los Padres exegetas griegos, que sin duda eran los más cotizados en estos asuntos de argumentos lingüísticos.

Nadie la puso ya en duda hasta Erasmo y el cardenal Cayetano. Los críticos protestantes renovaron la cuestión y la resolvieron en sentido negativo. Pero los católicos, con matices más o menos diversos, y exceptuados unos pocos conservadores, volvieron a la opinión de Orígenes, distinguiendo entre las ideas ciertamente paulinas y la forma griega, que aparece muy diferente de la de las otras epístolas del Apóstol. Están destituídas de fundamento las pretendidas discordancias doctrinales y las presuntas analogías con Filón.

Algunas dificultades, como la falta de exordio y de las acostumbradas fórmulas finales para los saludos, pueden resolverse con probabilidad teniendo en cuenta la postura del Apóstol por antonomasia de los gentiles respecto de los judiocristianos. La otra dificultad, más grave, tomada de la forma literaria, puede resolverse admitiendo un redactor, sobre el que nada sabemos, pese a las muchas tentativas de averiguarlo. Las preferencias se han inclinado por Apolo o por Bernabé, y está completamente abandonada la antiquísima hipótesis de una traducción griega de un original semita de Pablo.

Si por una parte se vió largamente agitada la cuestión de la autenticidad paulina, la referente a la canonicidad estuvo limitada a algunos escritores de la Iglesia latina. Sólo del presbítero Cayo de Roma consta que repudió la autoridad de la epístola (Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 20, 3). Otros autores nunca citan la epístola (S. Cipriano, San Optato de Milevio), sobre la cual guardan silencio también el Fragmento Muratoriano y el canon de Momsen. Pero desde mediados del s. IV van desapareciendo lentamente tales dudas en la Iglesia latina, que vuelve a su primitiva tradición de acuerdo con todos los escritores eclesiásticos de otras lenguas (v. *Canon*).

Destinatarios y fecha de composición. — La tradición antigua es constante en considerar el escrito como dirigido a una comunidad de judiocristianos. El mismo examen interno demuestra que los lectores tenían que estar grandemente familiarizados con los textos litúrgicos judíos y con los libros del Antiguo Testamento, lo que sería muy poco probable en una Iglesia compuesta de expaganos. Con toda probabilidad *Hebr.* fué dirigida a la Iglesia de Jerusalén, pues sólo allí tenían actualidad las repetidas insistencias en prevenir a los fieles contra la fascinación del culto judío.

Esa misma consideración aconseja, sin más, a considerar la composición de la epístola como

anterior al año 70 desp. de J. C. Después de esta fecha sería incomprensible la gravedad de un peligro de recaída en el judaísmo, así como las alusiones a un culto normal o espléndido (cf. 7, 11; 8, 3-5. 13; 9, 6-10. 25; 10, 1-3; 13, 9-11). El hecho de que no se haga alusión a un estado de guerra, dado caso que la epístola fuera destinada a Jerusalén, no es suficiente para atribuirle una fecha posterior a 66-67. Juzgamos que el año más probable en la cronología paulina debe de ser el 64 (cf. A. Penna, *San Paolo*, 2.ª ed., Alba 1951, p. 100). [A. P.]

BIBL. — A. Médebielle, *Epître aux Hébreux (La Ste Bible*, ed. Pirot), París 1938, pp. 269-372; J. Bonsirven, *Épître aux Hébreux*, París 1943; Teodorico da Castel San Pietro, *La lettera agli Ebrei (La Santa Bibbia)*, Torino 1952; C. Spicq, *L'épître aux hébreux. I, Introduction*, París 1952; II, *Commentaire*, *ib.*, 1953; * D. G. Mazzo, *Lengua original, autor y estilo en la epístola a los hebreos*, en *CB*, XII (1955), 146-151.

HEBRÓN. — Ciudad de las montañas de Judá (*Jos.* 15, 54), 37 km. al sur de Jerusalén, llamada antiguamente Qiriath «Arba» («ciudad de los cuatro»), y hoy el Halil («el amigo deDios») por razón del apelativo que se dió a Abraham ya en la antigüedad (ibíd. 19, 9). Fué construída siete años antes que la egipcia Tanis (*Núm.* 13, 22) por los jorreos, estables no semitas, que bajaron de las montañas de Armenia después del año 2000 a. de J. C.; y efectivamente jorreos son los nombres de las cuadrillas de Hebrón, Anac y sus tres hijos (*Núm.* 13, 22; *Jos.* 15, 14; *Jue.* 1, 10), y de ello se hallan testimonios en Nuzu (cf. R. De Vaux, en *RB*, 55 [1948], 325 s.). En ella fijó la residencia Abraham cuando abandonó a Betel (*Gén.* 13, 18), y allí se le cambió el nombre al Patriarca, hospedó a los tres ángeles (18, 1 ss.), le nació Isac (21, 3), murió Sara y fué sepultada en la cueva de Macpela, que Abraham compró a los habitantes del lugar y fué destinada a sepultura de la familia (49, 30-31; 50, 13). Fué también residencia temporal de Isac (35, 27) y de Jacob (37, 14): de allí partió Jacob con sus hijos a Egipto (37, 14; cf. 46, 1). A Hebrón envió Moisés los exploradores (*Núm.* 13, 26). En la ocupación de Palestina, bajo la dirección de Josué, fué tomada Hebrón, su rey muerto y la población exterminada o dispersa (*Jos.* 10, 3-39; 11, 21; 12, 10) y poblada después por Caleb (*Jos.* 14, 13). Habiéndose convertido después en ciudad de refugio (*Jos.* 20, 7) y de sacerdotes (*Jos.* 21, 11-13; I *Par.* 6, 55. 57), en ella se refugió David, cuando lo perseguía Saúl, y la tuvo por capital provisional durante siete años y medio (II *Sam.* 2 1. 3. 11. 32; I *Re.* 2, 11; I *Par.* 29, 27). En ella fué David reconocido y ungido por rey de todo Israel (II *Sam.* 5, 1, 3; I *Par.* 11, 1. 3; 13, 23. 38) y nacieron seis de sus hijos (II *Sam.* 3, 5; I *Par.* 3, 1. 4); en ella fué muerto Abner por Joab y allí lo sepultaron (II *Sam.* 3, 27, 32) junto a Bana y Recab, asesinos de Isbaal, justamente castigados por orden de David (II *Sam.* 4, 12). Absalón fijó en Hebrón el centro de la rebelión contra su padre (II *Sam.* 15, 7-10), y Roboam la fortificó (I *Par.* 11, 10). Durante la cautividad cayó en poder de los edomitas, de quienes la conquistó Judas Macabeo (I *Mac.* 5, 65). Habiendo sido transformada en un nido de rebeldes durante la guerra judía, la incendió Cereal, lugarteniente de Tito (Fl. Josefo, *Bell.* IV, 9, 7. 9). Tuvo poca importancia durante el período bizantino, pero después de la ocupación árabe del 634 se convirtió en una de sus cuatro ciudades sagradas por el recuerdo de Abraham.

El primitivo emplazamiento de Qiriat' Arba' subsiste en las ruinas de el-Arbacin, en la colina de er Rumeideh, en las que no se han hecho excavaciones sistemáticas, pero que ofrecen evidentes huellas del Bronce II (2000-1600) y del Hierro II (600-300 a. de J. C.). [A. R.]

BIBL. — H. Vincent - F. M. Abel, *Hébron, Le Haram el-Khalil*, París 1923; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, p. 345 ss.

HELENISMO. — Vocablo amañado en el siglo pasado para designar, refiriéndose principalmente a la cultura, el período histórico que media entre las empresas de Alejandro Magno y la extensión de la influencia de Roma. Prácticamente desde el 323 a. de J. C. hasta la batalla de Azio (31 a. de J. C.).

La conquista de Egipto y del Asia por parte de Alejandro puso en contacto directo a la civilización helénica con la oriental. Tras una lenta infiltración, mucho antes comenzada, sobrevino una verdadera inundación que poco a poco fué invadiendo todos los territorios conquistados. Con el fin de fusionar las diferentes razas Alejandro favoreció los contactos entre las poblaciones indígenas y sus macedonios. Así surgió por todas partes, pero principalmente a lo largo de las fronteras con el Asia, una serie de ciudades de tipo griego que fueron centros difusores de la civilización y de la cultura helénica. La más famosa fué Alejandría de Egipto. Consecuencia casi inmediata de esta penetración fué la adopción de la lengua griega en su forma llamada *koiné* o *común*, que se convirtió en una especie de «lengua franca» o internacional. A la lengua siguieron el arte y la literatura, y al mismo tiempo el nuevo organismo estatal reproducía en muchos puntos el espíritu de la antigua *polis* griega del reino macedonio. Como

era natural, se dió también una ósmosis continua, más o menos latente, en sentido contrario. Amalgamáronse elementos indígenas con los de nueva importación. La influencia es sensible en la cultura, en la lengua y, tal vez aún más, en la religión. Queda determinado un sincretismo, a veces genial, entre elementos completamente heterogéneos; y al morir Alejandro y deshacerse el Imperio, el sincretismo cultural y la comunidad de lengua fueron los únicos signos de la unidad moral entre los diferentes reinos independientes y frecuentemente antagónicos.

También los hebreos hubieron de vérselas con esta situación. Hubo quienes se adhirieron con entusiasmo al ideal helenista, pero el pueblo, en general, se mostró refractario. En ciertas ciudades palestinenses (Gaza, Dora, Pella, Dion Filadelfia) la penetración del helenismo fué progresiva aunque lenta, y hasta llegó a constituirse una *Decápolis* (v.) con impronta resueltamente helenista. Mas cuando Antíoco IV, contando con la cooperación de algunos sumos sacerdotes que habían comprado tal dignidad, se propuso helenizar a Jerusalén y a toda Palestina, surgió la violenta reacción macabea que hizo fracasar el intento. En el período siguiente, durante la dinastía asmonea y herodiana, se efectuó una penetración menos visible pero bastante profunda. La asimilación era vista con buenos ojos por los saduceos, pero eran hostiles a ella los fariseos, que tenían al pueblo a su favor. Los documentos literarios con que contamos son todos una expresión de enérgica reacción. Esta impenetrabilidad, alimentada de un modo especial por el sentimiento religioso, es atestiguada por el juicio, muy poco halagüeño, por cierto, que de los judíos se formaron los intelectuales del mundo grecorromano (Estrabón, Plutarco, Dion Casio, Tácito, Suetonio, Séneca, etc.) quienes los consideraron como bárbaros y refractarios a todo sentimiento estético.

En la diáspora se mostró menos tenaz la reacción, llegando a producirse una abundante literatura, las más de las veces apócrifa, que se interesaba en acercar las dos culturas opuestas, haciendo depender la filosofía griega de presuntos influjos mosaicos. Los hebreos apreciaron el uso de la lengua *koiné* y admiraron la maravillosa literatura y arte helénicos, pero en el fondo siguieron siendo siempre entusiastas servitas. Verdadera fusión con los indígenas nunca llegó a ser una realidad, como lo prueban las frecuentes persecuciones que sufrieron los hebreos y las reiteradas manifestaciones de un antagonismo que nunca llegó a extinguirse por completo. La versión griega de la Biblia hizo que no pareciera tan extraño el judaísmo a algunos paganos, mas en el fondo persistió la oposición. El mismo proselitismo, que en alguno que otro centro llegó a ser numeroso, no tanto se debe a la aceptación de la cultura hebrea por parte de los paganos cuanto a la incapacidad de la mitología griega para apagar la sed religiosa, y a la misma curiosidad que excita cualquier doctrina misteriosa y oriental. Por otra parte, los mismos escritores hebreos (p. ej., Filón, Fl. Josefo) que compusieron sus obras en griego o tomaron actitudes helenófilas o romanófilas, siguieron siendo siempre auténticos hebreos.

En conclusión, puede afirmarse que en la diáspora, y más aún en Palestina, el helenismo sólo llegó a prender en algunos espíritus, pero nunca penetró en el fondo de los elementos judíos. Especialmente hay que decir que no se dió sincretismo alguno religioso. En este punto los hebreos de la diáspora fueron mucho más intransigentes que sus predecesores, aun cuando hubiese fallos entre ellos.

El helenismo, juntamente con la unificación política de los diferentes pueblos bajo el dominio de Roma, fué un elemento providencial para la difusión del cristianismo. La existencia de una lengua común y de cierta homogeneidad de cultura, al menos en los principales centros urbanos, facilitaron mucho la obra de los primeros misioneros.

Jesús no tuvo ningún contacto con el mundo helénico, aun cuando pasase por algunas aldeas de Fenicia y de la Decápolis. Su misión se limitó al mundo judío, y en sus enseñanzas se muestra enteramente indiferente de toda escuela humana. Su doctrina es una doctrina divina, recibida directamente del Padre.

La conversión de hebreos helenistas (*Act.* 6, 1 ss.), y más aún la de auténticos paganos del mundo grecorromano, creó problemas prácticos a la Iglesia naciente, que hubo de definir con claridad su relación con la Sinagoga (*cf. Act.* 15, 1-29). Mas no se dió ningún cambio doctrinal. Para los neoconversos se trató de que aceptaran íntegramente la fe cristiana. A los que se tenían por doctos, que habían ahogado la verdad con la injusticia (*Rom.* 1, 18), propone San Pablo, no un cristianismo adaptado en el que resaltasen las analogías entre las doctrinas antes profesadas y la nueva, sino la «locura» de la Cruz (*I Cor.* 1, 23 s.). Por consiguiente, trátase siempre de conversión, no de fusión de corrientes doctrinales diferentes, y mucho menos de dependencia o de adaptación.

A excepción de San Mateo, los Evangelistas y los otros autores del Nuevo Testamento se

sirvieron todos de la lengua griega, el más provechoso don del helenismo, pero sustancialmente no hicieron más que repetir las enseñanzas de Jesús o describir su vida sin pretensiones literarias y sin la más mínima intención de entrelazar sus doctrinas con la sabiduría griega. La absoluta novedad de su doctrina se trasluce por el frecuente uso de términos semitas y por los nuevos significados, perfectamente determinados, atribuídos a vocablos griegos.

Muchas veces se apunta a San Pablo haciendo de él un eslabón que une al helenismo con el cristianismo cuando todavía se hallaba en la cuna de la Sinagoga. A él atribuyen el haber vivificado al cristianismo inyectándole los elementos vitales tomados de la cultura griega o de las religiones místicas. Mas lo único que se ha logrado ha sido señalar ciertas analogías muy secundarias relativas a la forma; el mensaje de San Pablo y toda su exposición teológica no es más que un eco de la palabra de Jesús y su comentario; su mentalidad de rabino rigorista antes de la conversión, nos amonesta elocuentemente a no buscar fuera del Antiguo Testamento las analogías y los postulados de sus argumentaciones. Su adhesión imprevista y total a Cristo crucificado y resucitado está por encima de toda reflexión filosófica; propone el cristianismo como un bloque de verdades que han de ser aceptadas porque son reveladas. Idéntica aptitud se observa en los Padres apostólicos y en los apologetas. Solamente más tarde, empezando por Orígenes, se intentará aclarar algunas verdades del cristianismo con conceptos y expresiones de la cultura helénica; pero las dificultades creadas por semejante intento son una de tantas pruebas de la diferencia existente entre el mundo cristiano y el helénico. [A. P.]

BIBL. — A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, París 1932; L. Alfevi, *Ellenismo e Cristianesimo*, Milano 1934; G. Bardy, *Hellénisme*, en *DBs*, III, col. 1442-82.

HELÍ. — Sumo sacerdote de la familia de Itamar (I *Par.* 24, 3; último hijo de Arón; a ella pasó el privilegio del sumo sacerdocio, que primero perteneció a la de Eleazar, mayor de los hermanos, *Núm.* 20, 25-28; 25, 7-12), y juez de Israel durante 40 años (hebr.; los LXX ponen 20 años; I *Sam.* 4, 18). Fué el encargado de la custodia del santuario de piedra, juntamente con el Arca, símbolo de la nación, en Silo (ciudad cuyas ruinas se conservan en Seilún, 20 km. al sur de Naplusa; de las excavaciones danesas, 1924, 1929, 1932, resulta ser una aldea habitada desde el Bronce I [2500-2000], muy próspera desde el s. XII hasta el X, sin duda debido a la presencia del Arca; en plena decadencia desde el s. X; después de la muerte de Helí ya no volvió más allí el Arca (cf. *Jer.* 7, 12; *DBs*, *III*, col. 377 s.).

Era piadoso y sinceramente devoto. En *Sam.* 1-4 aparece ya anciano (muere a los 98 años), casi completamente ciego y débil de carácter. Es el educador de Samuel, al que acogió de niño en el Santuario, y lo formó en una verdadera y sólida piedad. Sus dos hijos Ofni y Fines (etimologías egipcias: «testarudo» y «el negro») deshonraban al Santuario; el sirviente de ellos sacaba de la olla pedazos de carne sin distinción (mientras que *Lev.* 7, 30 s., etc., destinaba para ellos solamente la espalda y el pecho de las víctimas), y ni siquiera respetaban la grasa, que era considerada como la porción de Dios (*Lev.* 3, 14-17; etc.). Era un sacrilegio y un escándalo que inducía al pueblo al desprecio de Dios y del culto. Tenían además tratos ilícitos con las mujeres empleadas en el servicio del Santuario (I *Sam.* 2, 22). Helí se sintió profundamente afligido al informarse de tales cosas por los rumores públicos. Reprendió a sus hijos ponderando la gravedad de sus culpas y el inevitable castigo; porque si por los pecados contra el prójimo nos alcanzan el perdón la oración y el sacrificio, el abusar de los sacrificios y del lugar sagrado contra Dios con el sacrilegio equivale a privarse irremisiblemente de los medios de propiciación que nos ha facilitado la divina misericordia (I *Sam.* 2, 23 ss.).

Limitóse a la reprensión, incapaz como era de tomar adecuadas medidas enérgicas. Esta su debilidad viene a echársela en cara un profeta anónimo que le predice el castigo divino (I *Sam.* 2, 27-36): decadencia y empobrecimiento de su familia, que además sufrirá asesinatos y muertes prematuras (asesinato de 84 sacerdotes de Nob: I *Sam.* 22, 18), muerte de Ofni y Fines, traspaso del sumo sacerdocio a otra familia (con Sadoc, de la familia de Eleazar, a quien Salomón investirá del sumo sacerdocio en lugar de Abiathar, descendiente de Helí: I *Re.* 2, 27).

Idénticas amenazas comunica Dios al joven Samuel. Al enterarse Heli reconoce que se trata de verdadera profecía y se somete humildemente a la justicia del Omnipotente (I *Sam.* 3). Y llegó el castigo; luchando con los filisteos son derrotados los israelitas, muertos Ofni y Fines, y el Arca que ellos llevaban es capturada como trofeo. El anciano Helí, que delante del Santuario, lleno de angustia por el Arca, espera sentado la nueva del resultado de la batalla y dirige hacia el lugar de la misma su mirada lánguida,

al informarle de la derrota y de la muerte de sus hijos, y de que ha caído el Arca en manos del enemigo, se desploma hacia atrás, recibiendo una contusión en el cráneo, y muere. Su nuera, esposa de Fines, muestra igualmente una intensa piedad en el hecho de dar a su parto prematuro el nombre de Icabod, «nada de gloria» = ha pasado de Israel la gloria, por haber sido tomada el Arca (I *Sam.* 4). [F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 212-19; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 165-77; A. MÉDEBIELLE, *Samuel (La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), París 1949, pp. 350-67.

HELIODORO. — v. *Macabeos*.

HEREM. — v. *Anatema*.

HERMANOS de Jesús. — El Nuevo Testamento habla muchas veces de «los hermanos y hermanas de Jesús» (*Mt.* 12, 46 s.; 13, 55 s.; *Mc.* 3, 31 s.; 6, 3; *Lc.* 8, 19 s.; *Jn.* 2, 12... *Act.* 1, 14; I *Cor.* 9, 5...). Conocemos los nombres de algunos: Jacobo (Santiago) (*Gál.* 1, 19), José, Judas y Simón (*Mt.* 13, 55; *Mc.* 6, 3). Algunos herejes antiguos (Elvidio, Celso) y protestantes modernos pretendieron negar la perpetua virginidad de María Santísima basándose en esta expresión evangélica.

En realidad sólo se trata de «primos» o «parientes» en general. El hebreo y el arameo, lengua de los judíos en Palestina en tiempo de Jesús y de los Apóstoles, no tienen términos distintos para indicar: primo, nieto, cuñado, y expresan esos grados de consanguinidad o afinidad con los términos hermano, hermana, si no quieren recurrir al empleo de largas circunlocuciones, como «hijo del hermano del padre», etc. Lot y Jacob son, respectivamente, sobrinos de Abraham (*Gén.* 11, 27; 14, 12), de Labán, y, no obstante, son llamados hermanos suyos (*Gén.* 13, 8; 29, 15). En I *Par.* 23, 21 s., los hijos de un tal Quis son llamados «hermanos de las hijas de Eleazar», si bien no son más que «primos», pues Quis y Eleazar son hermanos. Sería inútil alegar otros ejemplos.

Como los Evangelios fueron escritos en el griego común que se hablaba en Palestina, con los provincialismos propios de la región, tanto en el significado de los vocablos como en la construcción del período, deben interpretarse teniendo en cuenta esa característica (cf. *Lc.* 1, 37: el griego ῥῆμα traduce el hebreo dābār, y se entiende: «pues no hay nada imposible para Dios», y no «pues no es imposible para Dios ninguna palabra»). No hay, pues, que extrañarse de que en los Evangelios y en el resto del Nuevo Testamento se traduzca con la palabra ἀδελφός, «hermano», el hebreo 'ah, hermano en sentido propio y también para significar «primo» o cualquier otro grado de consanguinidad o de simple afinidad. La frase aramea «hermanos de Jesús», hecha, por decirlo así, tradicional, fué conservada tal cual en el griego, aun cuando en realidad sólo se trate de «primos». El examen crítico exegético demuestra el sentido de la expresión de tal modo que no admite discusión.

Por lo menos de dos de los hermanos de Jesús, o sea de Jacobo y de José, dan los Evangelios el nombre de la madre: «María, hermana (= cuñada) de la madre de Jesús» (*Mt.* 27, 56; *Mc.* 15, 40; 16, 1; cf. *Jn.* 19, 25). Por consiguiente, son indudablemente «primos» de Jesús (hijos de un hermano de San José), y sin embargo el Nuevo Testamento los llama siempre «hermanos de Jesús». De otros dos: Simón y Judas, el historiador Hegesipo (que escribió en Roma hacia el año 180 cinco libros de Memorias)—afirma que eran primos de N. S., y pueden hallarse algunas alusiones a tal aserto en *Jn.* 19, 25; *Mc.* 15, 50 (v. *Alfeo*).

Nunca se dice en el Nuevo Testamento que alguno de estos «hermanos de Jesús» fuese «hijo de María» o «hijo de José». En cambio, siempre que al lado del nombre de María Santísima hallamos el apelativo de Madre, indefectiblemente sigue la clara especificación «de Jesús». Y estando en la Cruz, Jesús confía su Madre a Juan el apóstol: «He ahí tu Madre» (*Jn.* 19, 25 ss.). María Santísima expone al ángel su propósito de virginidad para el futuro (*Lc.* 1, 26 ss.), y, para respetarlo, realizaba Dios un milagro sin par, consagrándola Virgen y Madre. [F. S.]

BIBL. — H. SIMON - J. PRADO, *Novum Test.*, I, 6.ª ed., Torino 1944, pp. 425-30, con rica bibl. F.

HERMENÉUTICA. — Es la disciplina que enseña las reglas que deben seguirse para entender y explicar rectamente los Libros sagrados.

Aun siendo etimológicamente sinónimas las palabras hermenéutica (ἑρμηνεύω = interpreto) y exégesis (ἐξηγέομαι = expongo, interpreto), se reclaman entre sí como los medios y el fin o el resultado. Exégesis es la misma interpretación mediante la aplicación de las reglas establecidas en la hermenéutica. A las reglas comunes valederas para cualquier escrito, la hermenéutica añade algunas otras particulares correspondientes al carácter divino y humano de los Libros sagrados (v. *Inspiración*).

Los tratados de hermenéutica constan generalmente de tres partes y un apéndice: 1) la neomática (νοῦς, sentido) determina los diferentes *sentidos* (v.) *bíblicos;* 2) la eurística (εὑρίσκειν, hallar) es la hermenéutica propiamente dicha; 3) la proforística (προφέρειν, comunicar) trata de los diferentes modos de exponer la exégesis, de comunicar a los demás la palabra de Dios. En apéndice se expone una síntesis de la historia de la exégesis, desde los judíos hasta los tiempos modernos (v. *Interpretación).*

Ya San Agustín *(De doctrina christiana. PL* 34, 15-122) trató de la hermenéutica y de la proforística. El camino que el exegeta debe recorrer es el siguiente: una vez establecido cuál sea el texto genuino (v. *Crítica textual),* aplica sin doblegarse los principios establecidos científicamente por la hermenéutica, acomodándose al *género* (v.) *literario* de cada libro o perícope y al ambiente histórico del que ha salido o al que se refiere el escrito.

En realidad el autor inspirado no realizó ni expresó la virtud particular de Dios, autor principal, sin poner en juego todas sus facultades naturales. Por tanto, llegaremos a entender lo que Dios ha querido decirnos dándonos cuenta de lo que intentó comunicarnos (= sentido literal) el autor humano, instrumento suyo, escribiendo como escribían sus contemporáneos, empleando las palabras, las formas gramaticales y sintácticas del ambiente en que vivió, y con la mentalidad de su tiempo. Ha de ser, pues, el primer cuidado del exegeta la diligente investigación del sentido literal, y las normas que la hermenéutica le impone para tal investigación son cuatro. (Para el sentido típico, v. *Sentidos bíblicos.)* Ha de examinar *el texto, el contexto, los pasos paralelos, el ambiente histórico* (así la Enc. *Providentissimus Deus).*

Para explicar *el texto* es necesario el empleo de la filología: conocimiento de las lenguas y de los modos literarios del antiguo Oriente. La exégesis se hace sobre un texto original (hebreo, arameo, griego) que es natural tenga mayor autoridad y más peso que cualquier otra versión, sobre todo porque ninguna versión logra traducir todos los modismos del original, que a veces tienen no leve importancia para las mismas pruebas dogmáticas. Por consiguiente, es necesario conocer la lengua hebrea y sus frecuentes contactos con la rica literatura acádica. Vocablos del Antiguo Testamento que hasta ahora habían venido explicándose inexactamente, con perjuicio de la inteligencia del texto, han podido ser interpretados con exactitud como consecuencia de la publicación e interpretación de nuevos textos cuneiformes.

El conocimiento del hebreo no sólo es necesario para la inteligencia del Antiguo Testamento sino también, y hasta diría que en igual grado, para la del Nuevo. En realidad el griego en él empleado es la lengua común (no el griego clásico, ni el koiné literario) que se hablaba entonces en Palestina y muchos de cuyos vocablos no tienen del griego más que el ropaje, siendo el sentido enteramente hebreo. Además de esto, los autores del Nuevo Testamento piensan y se expresan como quienes estaban impregnados del Antiguo o de la versión de los Setenta (San Lucas). Tal es y no otro el mérito del ThWNT: el haber reconocido y utilizado el método exacto, buscando el verdadero sentido de los términos griegos del Nuevo Testamento, no tanto en el griego profano o de los papiros (y mucho menos en el clásico) cuanto a través de la versión de los Setenta que se remonta al hebreo. Es importante el conocimiento de las reglas de la gramática, y particularmente las de la sintaxis. ¡Cuánto no escribieron los antiguos para explicar el motivo de las palabras de Jesús resucitado a la Magdalena: No me toques (según la Vulgata: noli me tangere)! Y todo queda resuelto con sólo advertir que en griego la prohibición con el imperativo en presente expresa el cese de una acción puesta ya en ejecución, y por tanto hay que traducir: «Deja ya de tenerme asido». La Magdalena tenía asidos los pies del Resucitado.

Nunca se recomendará lo suficiente a los jóvenes el estudio del hebreo y del griego bíblico. Un profesor de dogma que no sea capaz de confrontar con el original una explicación dada, nunca podrá llenar sistemáticamente su cometido *(EB,* n. 118).

Términos y frases son empleados frecuentemente en un sentido trasladado, especialmente entre los orientales, que lo hacen de un modo audaz y realista, muy alejado de nuestro modo de expresarnos y de componer. Antropomorfismos, metáforas audaces, etc.; en tales casos es un error el querer sujetarse a la letra. «Oscurécese el sol, caen las estrellas, se apaga la luna...» *(Mt.* 24, 29; *Mc.* 13, 24 s.; *Lc.* 21, 25 s.). ¡Han sido tantos los que se han quedado en la superficie viendo ahí anunciado el fin del mundo! Ya que el sentido literal exacto es éste: el castigo (destrucción de Jerusalén) será tal, que la misma naturaleza inanimada se sentirá horrorizada de él. Los términos usados no son más que imágenes poéticas que expresan la gravedad del castigo enviado por Dios (cf. *Is.* 13, 10; *Ez.* 32, 7, etc.; Lagran-

ge, etc.; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, p. 90 ss.).

La principal regla para la investigación del sentido está en el examen del *contexto*. Muchas veces los criterios filológicos no son decisivos para la determinación del significado (entre los varios posibles) de un verbo o de un nombre en una frase dada. Toda proposición recibe luz de lo que precede y de lo que sigue; hay que insertarla en el conjunto, pues el pensamiento del autor se completa y se esclarece en virtud de los diferentes elementos del contexto. Bien puede decirse que la mayoría de las interpretaciones inexactas proviene de no haber aplicado esta norma de oro del contexto. La conexión de las palabras y de las proposiciones con las otras del mismo período (contexto gramatical sintáctico); la conexión de las ideas de una perícope con las del capítulo entero del libro y de los demás libros del mismo autor (contexto lógico), son directrices decisivas para el exegeta.

Para determinar el sentido de *parusía* (venida) en la pregunta de los Apóstoles (*Mt.* 24, 3 b) hay que tener en cuenta que en *Mt.* (10, 23: 16, 27 s.: 26, 63 s.) se habla siempre de venida en sentido alegórico y no de una venida física: se trata de manifestaciones del poder del Mesías contra los enemigos de su Iglesia y en favor de la misma. Para explicar *Rom.* 1, 4, «constituído Hijo de Dios, poderoso, a partir de la resurrección de entre los muertos», es preciso atenerse a la enseñanza del mismo Apóstol en *Flp.* 2, 9 s. «El Verbo encarnado se humilló hasta la muerte y muerte de cruz; por lo cual (διὸ καί) Dios le exaltó sobremanera por encima de toda creatura, Dios como el Padre.»

Para entender la extensión de la profecía de *Dan.* 9 (las 70 semanas) y los términos empleados, deben tenerse presentes las otras profecías (*Dan.* 2,7.8.10-12; Spadafora, *op. cit.* páginas 32-37). En la profecía hebrea debe tenerse en cuenta el paralelismo, ya que la cláusula siguiente no hace más que repetir e ilustrar la precedente (A. Vaccari, en *VD*, 1 [1921] 184-89).

Al contexto siguen en importancia los lugares *paralelos*, o sea fragmentos afines entre sí por constar de los mismos términos o por razón del contenido (doctrinal o histórico). Aun prescindiendo del hecho de la inspiración, es evidente que tales fragmentos se aclaran mutuamente, tanto por el significado de los términos como por la interpretación de la doctrina o de un acontecimiento histórico.

Pensemos en la exégesis del libro de las Crónicas (I-II *Par.*), en orden a las mismas narraciones traídas en *Sam.-Re.* Pensemos en los tres Evangelios Sinópticos (*Mt.-Mc.-Lc.*) comparados entre sí y en relación con el cuarto evangelio (*Jn.*) (cf. p. ej., Spadafora, *op. cit.*, páginas 10-21 y *passim*, para la exégesis de *Mt.* 24 en relación con los otros dos sinópticos (*Mc.-Lc.*).

No puede hacerse la exégesis de los evangelios sin conocer los escritos proféticos, y especialmente no podrán entenderse las perícopes sobre «la venida del Hijo del Hombre, en poder, o sobre las nubes...» sin tener presente la profecía de Daniel sobre el advenimiento del «reino de los Santos», del «reino de Dios», «que durará eternamente» (cc. 2.7-12).

Hasta cierto punto pueden contarse entre los lugares paralelos las citas explícitas del Antiguo Testamento en el Nuevo, especialmente por lo que se refiere a las profecías mesiánicas. No siempre se trata de exégesis literal del texto profético; a veces es cuestión de sentido típico y no falta algún caso de texto simplemente acomodaticio (L. Venard, en *DBs.* II, col. 25-31). Particularmente en lo que a San Pablo se refiere se tienen en cuenta los procedimientos en uso entre los rabinos (J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París 1938).

Por último, *el ambiente histórico* y todas las circunstancias necesarias para una plena inteligencia del libro: índole, cultura del autor, ambiente en que vivió y explicó su misión, ocasión que le indujo a escribir o finalidad que se propuso. Particularmente las condiciones históricas, religiosas, sociales que en él se reflejan; las costumbres, los usos, la mentalidad de sus contemporáneos (israelitas y pueblos vecinos o que con ellos tuvieron contacto). No pueden entenderse debidamente las alusiones de Amós si no se tiene presente toda la situación del reino de Samaría, el carácter de la dinastía de Jehú, el reino de Jeroboam II (A. Neher, *Amos*, París 1950). Dígase otro tanto, y más aún, de Josías, Jeremías, Ezequiel.

El Génesis, con todos sus relatos y referencias a las costumbres acádicas (p. ej., Abraham-Sara-Agar y el código de Hammurabí), la historia de José (*Gén.* 37, 50) y el Éxodo (c. 1-17) con la historia de Egipto, y así de lo demás (A. Bea, *La Palestina preisraelitica: Storia, popoli, cultura*, en *Biblica*, 24 [1943] 231-60).

Aquí se echa de ver la importancia que tiene el conocimiento de las ciencias auxiliares: historia del antiguo Oriente, arqueología, geografía bíblica. Para los otros libros históricos, los contactos de los reinos de *Israel* (v.) y de

Judá (v.) con Asiria, con el imperio babilónico, con los persas y luego con los seléucidas (v. *Macabeos)* requieren un conocimiento esmerado de los documentos que las excavaciones siguen dando a conocer. Igualmente para el Nuevo Testamento el exegeta debe conocer bien el ambiente judío, con sus falsas ideas, en las diferentes clases; la historia de Herodes y de sus descendientes; las condiciones del imperio romano; el *helenismo* (v.).

A esto se refiere todo lo que se detalla y se inculca en la *Divino afflante Spiritu* (cf. *EB.* nn. 558-562).

El exegeta católico tiene un guía seguro en su trabajo: es el magisterio infalible de la Iglesia, faro que preserva de la desbandada, y da a la exégesis la energía vital que necesita para proceder animosamente sin verse anegada en un mar de dudas. Y en efecto; cuando se trata de verdades reveladas la tarea de enseñar se la confió Dios a San Pedro y a sus sucesores, que para eso reciben el don de ser infalibles *(Lc.* 22, 31 s.; cf. *Mt.* 28, 10), porque el fundamento de «la casa de Dios, que es la Iglesia del Dios vivo, columna y base de la verdad» (I *Tim.* 3, 15), no puede errar sin que el edificio mismo se convierta en receptáculo y fuente del error. Y precisamente la Sgda. Escritura es toda ella divinamente inspirada y fuente de la revelación; y la Iglesia su celosa guardiana e intérprete autorizada (cf. León XIII: *EB,* n. 141). Ella es quien ha conservado intacta a través de los siglos, contra mutilaciones (Marción, maniqueos, protestantes) y erróneas interpretaciones (los herejes de todos los tiempos) esta fuente preciosa; ella quien ha defendido su carácter divino contra el corrompido racionalismo del siglo pasado, y preservado a los mismos católicos (comienzos de siglo) de temibles desbandadas, revelando con ello una sabiduría que los progresos realizados se encargan de poner cada vez más en evidencia para nuestra admiración.

He aquí ahora los criterios dogmáticos que la hermenéutica señala al exegeta católico.

1. Debe ser desechada toda explicación que admita o suponga un *error* en la afirmación del autor inspirado, ya que en tal caso el error recae sobre el mismo Dios, verdadero autor principal.

2. La interpretación auténtica de las perícopes que atañen a la fe y a la moral (las verdades dogmáticas y morales necesarias para nuestra salvación) es de incumbencia indiscutible del Magisterio de la Iglesia, de tal suerte que no puede interpretarse contrariamente al sentido enseñado e infaliblemente propuesto por aquél (Conc. Trid., Conc. Vatic.: *EB,* 62.78).

Es evidentemente imposible que haya oposición o contraste entre las dos fuentes de una misma revelación divina: la enseñanza oral (= tradición apostólica = Magisterio infalible) y la Sagrada Escritura.

La interpretación auténtica de la Iglesia se propone:

A) En las definiciones de los Concilios o de los Sumos Pontífices; *directamente* cuando la determinación del sentido bíblico es objeto directo y formal de la definición (p. ej., *Jn.* 3, 5, debe entenderse en el sentido propio del bautismo: Conc. Trid., *Denz.* 858); *indirectamente* cuando el objeto formal de la definición no es el texto en sí, sino la doctrina que en él se apoya (p. ej., *Rom.* 5, 12 en relación con el dogma del pecado original: Conc. Trid., *Denz.* 789). Mas en este segundo caso sólo un cuidadoso y prudente examen de los términos y de las circunstancias de la definición puede permitir ver la intención de fijar o no fijar infaliblemente la exégesis del mismo texto (Mangenot-Rivière, en *DThC,* VII, 2315-19).

B) Los órganos ordinarios son las Sagradas Congregaciones, y particularmente la *Pontificia Comisión* (v.) *Bíblica;* las decisiones de éstas exigen el respeto e incluso el asentimiento interno, pero no son infalibles; y por tanto el exegeta, movido por argumentos graves, puede suspender tal asentimiento y proponer las razones en contra.

3. Por lo que se refiere a los primeros siglos son los escritos de los Padres los que nos informan acerca de la enseñanza del magisterio infalible. Esa es la razón de que en los documentos citados (desde el Conc. Trid. hasta la *Humani Generis)* al lado del Magisterio de la Iglesia siempre se ponga inmediatamente y en el mismo ámbito (o sea en lo concerniente a las verdades de la fe y de moral), la doctrina de los Padres *como textos de la fe católica.* Esta última es condición esencial, por lo que ordinariamente se da el caso de encontrarnos con ellos dando explicaciones personales, que con ser dignas del mayor respeto, y a veces de la mayor consideración, sin embargo no obligan al exegeta. Es preciso que sean plenamente unánimes (al menos moralmente) en la interpretación de un texto dogmático; y principalmente, que lo propongan como verdad perteneciente a la fe católica (León XIII, *Providentissimus; EB,* n. 122) y no como una de tantas explicaciones posibles o probables.

Así, por ejemplo, cuando Orígenes afirma la inspiración y la inerrancia de los libros sagrados, añade inmediatamente que así «*manifestissime praedicatur*» en la Iglesia. He ahí por qué

son muy pocos los textos bíblicos cuya exégesis auténtica ha sido determinada por los Padres, según observación concreta de León XIII y Pío XII. Asimismo son también muy pocos aquellos cuyo sentido ha sido definido infaliblemente por los Concilios o por los Sumos Pontífices (Cornely, *Introd.*, 2.ª ed., p. 610, enumera unos 20 que han sido definidos directamente; Durand, *DPC*, I, col. 1837 no más de 12): Enc. *Divino Afflante Spiritu*, *EB*, n. 564-565.

4. El último criterio dogmático es la *analogía de la fe*: bíblica, o sea la mutua conformidad y correspondencia de las verdades contenidas en la Sagrada Escritura; y católica, es decir, la conformidad de estas verdades con las contenidas en la Tradición oral (Magisterio eclesiástico). Este criterio lo formula San Agustín de este modo (*Doctr. chr.* 3, 2; *PL* 34, 65; cf. *PL* 38, 63 s. 262): «En los pasajes ambiguos de la Escritura, consúltese la regla de la fe, que se deduce de los pasajes más claros de la misma Escritura y de la Autoridad de la Iglesia» (cf. *Providentissimus*, *EB*, nn. 109-116).

«El exegeta católico, animado de un grande amor activo a su disciplina, y sinceramente adherido a la Santa Madre Iglesia, no ha de creerse obligado a abstenerse de enfrentarse con las difíciles cuestiones que hasta el presente no han sido resueltas. Puede hacerlo, no sólo para rebatir las objeciones de los adversarios sino incluso para buscar una sólida explicación que esté lealmente de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, y especialmente con el tradicional sentimiento de la inmunidad de todo error, propia de la Sagrada Escritura, y que al mismo tiempo dé la conveniente satisfacción a las conclusiones enteramente ciertas de las ciencias profanas. Recuerden también todos los hijos de la Iglesia que están obligados a juzgar no sólo con justicia, sino también con suma caridad los esfuerzos y las fatigas de estos valerosos operarios de la viña del Señor; y además todos deberán evitar ese celo no muy prudente para el que todo cuanto tiene visos de novedad debe por ese mero hecho ser impugnado o tenido por sospechoso». De esta suerte, Pío XII ponía en honor la libertad del exegeta católico (*Divino Afflante Spiritu*, *EB*, n. 564).

Formas principales para la exposición de la exégesis: la *versión*, hecha científicamente sobre los textos originales con breves notas ilustrativas de los puntos más importantes o más difíciles; el *comentario*, que es el medio más perfecto y más científico, y que comprende la versión, el aparato crítico filológico, el comentario completo de todo el libro. En uno y otro caso, una introducción particular trata de los problemas históricos y textuales más generales o de conjunto.

La *teología bíblica* expone la doctrina dogmática y moral de la Escritura (o de una parte de ella), como se exige a la exégesis. Estas formas científicas sirven de base a la lectura sagrada y a la homilía, empleadas en la vida pastoral para la cura de almas. [F. S.]

BIBL. — *Intr. Bíblicae*, I, 5.ª ed., Roma 1937 (Pont. Ist. Bibl.), pp. 339 s. 360-84. 421-66; A. Vaccari, *Lo studio della Sacra Scrittura*, Roma 1943 (con el comentario a la *Epístola* de la P. C. B., *AAS*, 21 nov. 1941); G. Perrella, *Intr. Gen.* (*La Sacra Bibbia*, S. Garofalo), 2.ª ed., Turino 1952, pp. 249 s. 284-305 con rica bibliografía; † B. Santos Olivera, *Crítica e Hipercrítica de la Biblia*, en *EstB* (1931), 161-191 y 141-258.

HERODES (el Grande). — Hijo del idumeo Antípater, prefecto de palacio del débil Hircano II y de Kipros, princesa árabe (681-750 de Roma = 73-4 a. de J. C.). En el 47 a. de J. C. obtuvo la administración de Galilea, mientras que su hermano Fasael tuvo la de Jerusalén y Judea. Prácticamente el poder estaba en manos de Antípater, que hacía cuanto podía por granjearse el favor de Roma para sí y para sus hijos, en tanto que azuzaba a Hircano II contra su hermano Aristóbulo II, últimos y desafortunados descendientes de los gloriosos macabeos. Herodes eliminó enérgicamente en Galilea a los seguidores de Aristóbulo: y habiendo sido denunciado ante el Sanedrín por haber ajusticiado a judíos, sin la debida autorización, lo salvó Sexto César, procónsul de Siria, junto al cual se refugió por algún tiempo, y fué nombrado por el mismo para gobernador de Celesiria.

Siguiendo la política paterna de servil oportunismo Herodes se manifestó primero por César, luego pasó al partido contrario siguiendo a Casio; después de Filipo (42 a. de J. C.), se entregó a Antonio, a quien ganó con donativos. En el 40 a. de J. C., Antígono, hijo de Aristóbulo II, con la ayuda de los partos logró penetrar en Jerusalén. Hircano y Fasael fueron aprisionados: al primero, que después quedó prisionero de los partos, Antígono cortóle las orejas, con lo que lo hizo inhábil para el pontificado; el segundo se suicidó.

Herodes logró huir. Llevó a Idumea a Mariamne, nieta de Hircano, su prometida, y se dirigió a Roma, donde se valió de la ayuda de Antonio para que los triunviros y el senado lo eligieran rey de Judea. Habiendo desembarcado en Ptolemaida (39 a. de J. C.), comenzó la lucha contra Antígono: casó con Mariamne en Samaria, y con la ayuda de los romanos en el 37 a. de J. C. asedió y tomó a Jerusalén; luego obtuvo de Antonio la decapitación de Antígo-

no. El afortunado vencedor inició sus sangrientas venganzas haciendo degollar a 45 aristócratas seguidores de Antígono, y se apropió sus bienes. Luego se desentendió de los asmoneos; consiguió de los partos el regreso del inútil Hircano II y nombró para sumo sacerdote a un desconocido, un tal Ananel de Babilonia que no fué del agrado de nadie. Mariamne y su madre Alejandra, sirviéndose de Cleopatra como intermediaria, consiguieron que Antonio apremiase a Herodes a que depusiera a Ananel y colocara en su puesto al joven Aristóbulo, hermano de Mariamne. En la fiesta de los Tabernáculos del 35 a. de J. C. el pueblo tributó al sumo sacerdote asmoneo una calurosa y entusiasta aclamación, y pocos días después Herodes hizo que lo ahogaran estando en un baño en Jericó. Alejandra recurrió nuevamente a Antonio, y Herodes fué llamado a Siria. Dió orden de recluir a Mariamne y a Alejandra con el encargo de matar a la primera si él no regresaba. Desconjurada la tempestad subió de grado su despótica crueldad. Mandó matar a José, cuñado y tío paterno suyo, por sospechoso de tener relaciones con Mariamne, habiéndole descubierto la susodicha orden.

Después de la derrota de Accio (31 a. de J. C.), abandonó a Antonio, y en el año 30 se dirigió a Octavio, en Rodas, de quien alcanzó con habilidad la confirmación del poder, con lo que se le mostró servicial en todo, cuando Octavio pasó a Egipto a luchar contra Antonio y Cleopatra, obteniendo en premio la costa mediterránea y las ciudades de Palestina que estaban en poder de aquella reina.

También esta vez había tomado Herodes idénticas medidas contra Mariamne antes de partir. El guardián, Soemo, reveló el secreto, y Herodes al regresar lo mandó matar y lo mismo a la infeliz Mariamne, impertérrita e inocente. De sus tres hijos, criados en Roma, dos serán llamados más tarde a Jerusalén y serán degollados ante la acusación de haber sido autores de una conspiración (7 a. de C.).

Poco después de la muerte de Mariamne, que tanto turbó el ánimo de Herodes, llegó su vez a Alejandra.

Sólo quedaban dos niños de la estirpe asmonea, que estaban con el prefecto de Idumea, Constábaro, segundo marido de Salomé, la infernal hermana de Herodes, la cual habiéndose cansado del nuevo marido, como antes de José, lo acusó ante Herodes de conspiración, siguiéndose inmediatamente otra carnicería, en la que se quitaron de en medio los tres inocentes y muchos otros nobles.

Herodes, por más que muchas veces se le llame «amigo y aliado» de Augusto, fué su vasallo, aun cuando tenía en sus manos el gobierno entero de Palestina. Se vió exonerado del tributo que pagaba por Idumea y Samaría; tenía perfecta libertad en el sector militar; gozaba de plenos poderes legislativos y administrativos, y el poder judicial estaba plenamente en sus manos.

Pero eran muchas las limitaciones que tenía en el ejercicio de su poder. No podía acuñar monedas de oro y de plata que llevasen su inscripción. Para la ejecución de la pena capital, al menos de sus hijos, probables sucesores en el trono, Herodes hubo de pedir y esperar el permiso de Augusto, y lo mismo para la designación del sucesor. A Herodes le estaba prohibida toda iniciativa de guerra, y sus administradores debían prestar juramento de fidelidad a Augusto.

Herodes buscó todas las formas de exteriorizar su humilde sumisión al emperador, sea mediante los nombres que se daba a sí mismo, φιλοκαῖσαρ, φιλορωμαῖος, y a las ciudades por él fundadas (Cesarea, Sebastes), sea mediante las contribuciones a las guerras y a los viajes de los emperadores. En esta sumisión servil y absoluta se encuadra perfectamente el censo que hizo Herodes en Palestina por orden de Augusto (*Lc.* 2, 1 s.), y que fué el que coincidió con el nacimiento de N. S. Jesucristo (5 a. de J. C.). Asimismo la matanza de los inocentes (unos veinte) en Belén (*Mt.* 2, 16 ss.) responde exactamente al carácter sombrío y a las últimas ferocidades de la hiena idumea.

Así como la misma pimienta tiene sus sonrisas, también Herodes se complacía en ser espléndidamente liberal. Fundó nuevas ciudades dotándolas de agua, frecuentemente llevada de lejos, y de suntuosas construcciones. Puso especial esmero en las fortificaciones. En Jerusalén agrandó la fortaleza de los asmoneos, que desde entonces se llamó «la Antonia», e inició y llevó a término la restauración del Templo (cf. *Jn.* 2, 20) con verdadero esplendor, ampliándolo por las partes sur y norte con robustas y grandiosas construcciones. En los trabajos del edificio (el santuario propiamente dicho) empleáronse unas mil personas sagradas, y en los de las obras adyacentes diez mil operarios más. Aparte del Templo, enriqueció con templos, foros, pórticos, gimnasios más de una ciudad helénica de fuera de Palestina (Damasco, Antioquía, etc.); fué pródigo en hacer donativos a Octavio, Agripa y a miembros de su propia familia.

Herodes no tuvo respeto alguno por la religión judía; únicamente mostró alguna que

otra consideración para con sus gobernantes. Por eso el pueblo lo detestó y sintió hacia él un odio despiadado e irreconciliable.

En sus últimos años, aparte la guerra contra los árabes (12 a. de J. C.), por la que hubo de probar la cólera de Augusto, y la muerte de Mariamne (7 a. de J. C.), la tragedia familiar tuvo la última víctima en el primogénito Antípater, secuestrado y muerto cinco días antes de que el terrible setentón, corroído por úlceras llenas de gusanos, expirase en Jericó, adonde había ido en busca de alivio para sus atroces dolores, en los baños calientes de Galliroe (h. 1.° de abril del 950 de Roma = 4 a. de J. C.).

El título de Grande se lo dió Fl. Josefo nada más que para distinguirlo de sus hijos del mismo nombre.

Ingenio, astucia, circunspección, todo se puso al servicio de un egoísmo sin límites, que se sintetizó en la obsesión del poder, por encima de todo afecto, aun por lo que se refiere a las personas más queridas. [F. S.]

BIBL. — Fuentes: Flavio Josefo, *Ant.* XIV, 8-16; XV-XVII, 1-8; *Bell.*, I, 9-33; M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 3.ª ed., París 1931, páginas 143-48. 164-201; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 2.ª ed., Torino 1935, pp. 377-415; U. Holzmeister, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it., y revisión de C. Zedda; *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 15-45; F. M. Abel, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952, pp. 324-406.

HERODES (Familia de). — De la idumea Dórida, a quien repudió para casarse con Mariamne, Herodes tuvo a Antípater (muerto el año 4 a. de J. C.). De la asmonea, esposa única desde el 39 hasta el 28 a. de J. C., tuvo dos hijas y tres varones: Alejandro, Aristóbulo (a quienes dió muerte el 7 a. de J. C.), y un tercero que murió en Roma. Aristóbulo tuvo, de su prima Berenice (I), hija de Salomé (hermana de Herodes), los siguientes: Herodes, rey de Calcídica desde el 41 hasta el 48 desp. de J. C.; Herodías (la adúltera esposa de Antipas); Herodes Agripa I (10 a. de J. C. - 44 desp. de J. C.) y Aristóbulo.

Al quitar la vida a Mariamne, Herodes tomó ocho mujeres. Dos de ellas no tuvieron más que hijas, y las dos últimas murieron sin dejar descendencia.

De Mariamne II tuvo a Herodes Filipo, que llevó vida privada en Jerusalén. Éste fué quien casó con la susodicha Herodías, de la que tuvo la hija Salomé.

De la samaritana Maltake nacieron Arquelao y Herodes Antipas; de la jerosolimitana Cleopatra, Filipo.

A la muerte de Herodes, el reino (desde el Negueb hasta las fuentes del Jordán) fué dividido entre estos tres últimos hijos. Filipo, tetrarca, tuvo a Batanea (= Traconítide, la Auranítide, la Gaulanítide y la Ulata = Iturea de *Lc.* 3, 1), 4 a. de J. C. - 34 desp. de J. C. Es la región más al norte.

Filipo, única excepción entre los descendientes de Herodes, era tranquilo, equilibrado; su gobierno fué pacífico y justo. De las tradiciones de familia conservó la de las grandes construcciones y la de la devoción a Roma. Engrandeció la antigua Paneas, en las fuentes del Jordán, y la llamó Cesarea, llamada de Filipo (*Mt.* 16, 13; *Mc.* 8, 27) para distinguirla de la del mismo nombre junto al mar. Reconstruyó en la desembocadura del Jordán, en el lago de Genesaret (al este), el pequeño burgo de Betsaida, al que llamó Julias, en honor de la hija de Augusto (*Lc.* 9, 10; *Mc.* 8, 22; *Jn.* 1, 44). Hacia el fin de su vida casó con la jovencita Salomé, hija de Herodías.

Arquelao, etnarca, para el que Herodes había pedido a Augusto el título de rey, tuvo la Idumea, Judea y Samaria (4 a. de J. C. - 6 después de J. C.).

Copia exacta del padre: fué tirano, cruel (*Mt.* 2, 22); ofensivo y despiadado para con el pueblo. Los judíos, que primeramente habían intentado impedir su nombramiento ante el Emperador (cf. *Lc.* 19, 14. 27), en unión de los samaritanos recurrieron de nuevo a Augusto, que lo depuso y lo envió a Viena en las Galias. Sus bienes fueron confiscados por Quirino, legado de Siria, y el gobierno de las tres regiones pasó a los *procuradores* (v.) *romanos*. Arquelao había repudiado a la esposa legítima para unirse a Glafira, viuda de su hermano y esposa de Juba, rey de Mauritania.

Herodes Antipas, tetrarca, tuvo Galilea y Perea (4 a. de J. C. - 39 desp. de J. C.); entre la una y la otra estaba enclavada la Decápolis (*Mc.* 5, 20; 7, 31; *Mt.* 4, 25). En *Lc.*, en las monedas y en Josefo se le llama simplemente Herodes; en los evangelios se le llama rey, conforme al uso popular. Avieso (*Lc.* 13, 32), ambicioso, soberbio y amante del fausto; heredero genuino del carácter paterno, pero mucho menos enérgico. En los diez últimos años de gobierno se halla bajo la maligna influencia de Herodías (cf. *Mc.* 6, 29 s.). Siendo huésped de su hermano Herodes Filipo (h. 26 desp. de J. C.), Antipas se sintió fascinado por la cuñada, a la que prometió unirse, repudiando a la hija de Areta IV, rey de los vecinos nabateos. La esposa, diestra en los manejos, se refugió entre los suyos. Contra los adúlteros (*Lev.* 18, 16; 20, 21) alzó la voz Juan Bautista (*Mt.* 14, 3 s.; *Mc.* 6, 17 ss.; *Lc.* 3, 19 s.), a quien Anti-

pas recluyó en la fortaleza de Maqueronte, al este del mar Muerto, obrando con prudencia a causa del ascendiente de Juan sobre las masas. Era supersticioso por temperamento: hasta donde sus pasiones se lo permitían, se conformaba con la Ley de los judíos (*Lc.* 23, 7). «Antipas sentía respeto por Juan, conociendo ser hombre justo y santo, y le amparaba, y, oyéndole, vacilaba, pero le escuchaba con gusto» (*Mc.* 6, 20). Y no lo habría matado; pero el odio de Herodías estaba en acecho, y pasados unos meses, aprovechando la ocasión, tal vez preparada, del festín, de la eufórica promesa de Antipas a la quinceañera bailarina, su hija, y valiéndose de la misma, consiguió la cabeza del Bautista (fin del 28 o comienzos del 29 después de J. C.): *Mt.* 14, 1-29; *Mc.* 6, 14-29; *Lc.* 3, 19 s. Cuando oyó hablar de Jesús, pensó incluso en una resurrección de su víctima (*Mt.* 14, 1 ss.).

Hallándose Jesús en Perea, los fariseos le mandaron recado diciéndole que se alejara, pues Antipas quería matarlo. Con tal estratagema intentaba la «raposa», sin usar de la violencia, tenerlo alejado de sus dominios (*Lc.* 13, 31 s.). No obstante, deseaba verlo por razón de las cosas que oía contar de él (*Lc.* 9, 9), y semejante deseo quedó cumplido cuando Pilato se lo envió, por pura cortesía, para que lo juzgase, bajo el pretexto de que era galileo. Antipas, muy contento por ello, le dirigió muchas preguntas; pero desilusionado por el silencio de Jesús, quiso hacer mofa de aquel soñador que se proclamaba rey, mandando que lo vistiesen de color de púrpura, traje de gala, como el que se ponían los príncipes para su investidura, y así vestido se lo devolvió a Pilato (*Lc.* 23, 6-12).

En la derrota con que Areta abatió al adúltero (36 desp. de J. C.) el pueblo vió el castigo divino por la muerte del Bautista. Antipas recurrió a su protector Tiberio, a quien servía de espía. Vitelio, gobernador de Siria, recibió la orden de apoderarse de Areta; mas habiendo contemporizado, al enterarse en Jerusalén de la muerte de Tiberio (16 de mar. del 27 desp. de J. C.), suspendió la operación. El nuevo emperador Cayo Calígula nombró rey a Agripa, hermano de Herodías, del cual era muy amigo, dándole los territorios que pertenecían al tetrarca Filipo. Herodías, que ardía de envidia y ambición, indujo al recalcitrante Antipas a dirigirse a Roma, para obtener también el título de rey y mejor fortuna. Pero Calígula, prevenido por Agripa, que acusaba a Antipas de entenderse con los partos contra Roma, y de la consiguiente preparación militar (cuando en realidad lo que Antipas preparaba era armamento para derrotar a Areta), lo relegó al destierro en Lión. Herodías, a quien Calígula concedía la libertad y la retención de sus propios bienes, como hermana de Agripa, rehusó toda concesión y siguió a su esposo al destierro. Sus bienes pasaron a Agripa juntamente con todo el territorio de la tetrarquía de Antipas.

Herodes Agripa I, cuya juventud fué libertina y aventurera, debe su fortuna a la amistad con Calígula, a quien auguró el imperio seis meses antes de la muerte de Tiberio, lo cual le acarreó el ir a parar a la cárcel. El efecto puso inmediatamente en libertad al amigo, sustituyendo la cadena de hierro por una de oro de igual peso. Con el título de rey unía bajo su mando en el año 40 desp. de J. C., Batanea, Galilea y Perea. En ese mismo año cooperó a la elección de su amigo Claudio, y el nuevo emperador le dió la Judea (con Idumea y Samaria), administrada por los procuradores romanos. Así reunió Agripa bajo su mando todo el reino de su abuelo (41-44 desp. de J. C.).

En su breve reinado se acercó a las tradiciones de los asmoneos y buscó la popularidad y el favor de la corriente farisaica. Donó al Templo la cadena de oro con que le había obsequiado Calígula, se mostró celoso y escrupuloso observante de las prescripciones judías, y por lo mismo intentó eliminar la Iglesia naciente atacándola en sus jefes.

Mató al apóstol Santiago, hermano del evangelista Juan, y encarceló a Pedro durante la solemnidad pascual, remitiendo su juicio para después de la octava de la fiesta, conforme a las prescripciones rabínicas. Pero Pedro fué puesto milagrosamente en libertad por un ángel (*Act.* 12, 1-19).

La capital fué agrandada por él en la parte norte con un nuevo barrio que se llamó Bezata (Bezetha, en la colina del mismo nombre, prolongación de la colina del Templo, con la piscina de cinco pórticos de que habla *Jn.* 5, 2). La cercó de grandiosas murallas (4,5 de ancho y 9,45 de altura; v. *Jerusalén*), que quedaron incompletas por orden de Roma, a la que siempre se mostró obedientísimo. Agripa quiso celebrar en Cesarea, en el verano del 44 desp. de J. C., el triunfo de Claudio en la campaña de Bretaña, y en tal ocasión recibió una embajada de Tiro y Sidón en presencia de una gran muchedumbre que lo aclamó como a un Dios. Atacado por fuertes dolores y roído por los gusanos, murió a los cinco días (*Act.* 12, 19-23; Josefo, *Ant.* 19, 8, 2).

Herodes Agripa II, hijo del anterior, sólo tenía diecisiete años al morir su padre, por lo que Claudio ordenó la administración de Palestina por medio de un procurador. Cuando murió Herodes, rey de Calcídica, tío y cuñado suyo, Agripa II, con el título de rey (48 desp. de J. C.), alcanzó el reino de él y la superintendencia del Templo. Desde el 53 en adelante pasó a reinar sobre las tetrarquías de Filipo y Lisanias; en el 55 Nerón añadió las ciudades de Tiberíades, Tariquea y Betsaida Julia. Fué decidido colaborador de los romanos, al lado de los cuales luchó durante la insurrección de los judíos, después de haber tratado de calmar a éstos en su exasperación contra el procurador Floro (Fl. Josefo, *Bell.* II, 16, 3 s.; III, 4, 2). Con fastuoso mecenazgo, al menos en Judea, hacía profesión de santurronería judaica. No llegó a casarse, pero vivió, por etapas, incestuosamente con su hermana Berenice, que fué su genio maligno (Fl. Josefo, *Ant.* XX, 7, 3; Juvenal, *Sátira* VI, 156-160). Al quedar viuda, a los veintiuno, se fué a habitar con Agripa. Casó con el rey de Calcídica, pero lo abandonó inmediatamente para volver junto al hermano. Es célebre su relación con Tito, el cual no se separó de ella sino a pesar suyo al llegar a ser emperador.

En el año 59 desp. de J. C., Agripa II y Berenice se llegaron a Cesarea con motivo de visitar al nuevo procurador Festo, quien les informó de la causa de Pablo, que estaba encarcelado desde hacía ya dos años. Festo deseaba formarse una idea clara de la acusación, para informar al emperador, a quien Pablo había apelado, y Agripa, judío, podía ilustrarle. El rey quiso ver al Apóstol (cf. el deseo de Antipas de conocer a Jesús: *Lc.* 9, 9).

San Pablo presentó ante el procurador y el rey una apología tan clara y eficaz de su propia vida, que el procurador hubo de exclamar jocosamente: «Tú deliras, Pablo. Las muchas letras te hacen perder el juicio». Pablo insiste y se dirige directamente al rey, que, siendo conocedor de los profetas, tiene que estar de acuerdo en que los vaticinios de los mismos se han realizado en Jesús. Y dice Agripa: «Por poco más me persuades a que me haga cristiano», y no prolongó el coloquio; ¡tenía a su lado a Berenice! He ahí el porqué de las palabras de Pablo: «Plegue a Dios (optativo con ἄν: se da cuenta de que pide un favor inaudito) que no sólo tú, sino todos los que me oyen se hagan hoy tales como lo que yo soy, si no es en lo de estar con estas cadenas». Agripa, y lo mismo Festo, reconoció la inocencia de Pablo (*Act.* 25, 13 - c. 26).

Agripa, último representante de la familia de Herodes, murió septuagenario hacia el 95 después de J. C. [*F. S.*]

BIBL. — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 4.ª ed., Leipzig 1901, pp. 418-54, 549-64, 585-600; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 2.ª ed., Torino 1935, pp. 417-29, 449-58; L. Pirot, *S. Marc (La Ste Bible*, 9), Paris 1946, pp. 178 s. 270 s.; J. Renié, *Les Actes (ibid.*, 11), 1949, pp. 173 s. 179 ss. 319-32; U. Holzmeister, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it. C. Zedda; *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 46-59, 90-104; F. M. Abel, *Histoire de la Palestine*, I, Paris 1952, pp. 407-10, 438-54, 475 ss.

HEXAMERÓN. — Así se llama a la descripción bíblica de la creación del mundo en seis días (= ἓξ y ἡμέρα, *Gén.* 1-2, 3). El mundo no es eterno; tuvo un principio en el tiempo; fué sacado de la nada («En el principio creó Dios el universo», *Gén.* 1, 1: obra creadora), y se organizó en su bella y armoniosa variedad, no por sí mismo ni al acaso, sino por mandato de Dios (obra de distinción, en los tres primeros días; obra de ornamentación, en los otros tres). *Gén.* 1, 2, describe el estado de la tierra (soledad y caos, rodeada de tinieblas y de las aguas del abismo) recién creada, antes de que hubiera comenzado la acción ordenadora de Dios. Esta se halla dispuesta en seis días: disposición artística que consta de dos ciclos simétricos, para decir que todo lo creado en absoluto, la materia y la vida, todo proviene de Dios.

Primer ciclo, días 1-3, crea y separa: 1.º) la luz de las tinieblas; 2.º) el cielo del orbe terráqueo; 3.º) el mar de la tierra firme.

El segundo ciclo, días 4-6, es de ornamentación y complemento: 4.º) el cielo de los astros; 5.º) la atmósfera de aves, el mar de peces; 6.º) la tierra de animales y el hombre, corona de todo lo creado (A. Vaccari).

Justamente como lo presenta el esquema siguiente:

Días	Obras	1.er ciclo (de distinción)
1	1.ª	Separación entre la luz y las tinieblas (*Gén.* 1, 3-5).
2	2.ª	Creación del firmamento y separación de las aguas bajo el firmamento y sobre el firmamento (vv. 6-8).
	3.ª	Separación entre el mar y la tierra firme (vv. 9-11).
3	4.ª	Producción de las plantas (vv. 11-13).

Días	Obras	2.º ciclo (de ornamentación)
4	5.ª	Creación del sol, de la luna, de las estrellas, luminares del día y de la noche (vv. 14-19).
5	6.ª	Creación de los peces y de las aves bajo el firmamento del cielo (vv. 20-23).
6	7.ª 8.ª	Creación de los animales terrestres (vv. 25-29). Creación del hombre (vv. 26-28); las plantas serán el alimento del hombre y de los animales (vv. 29-31).

Es evidente el paralelismo y la correspondencia entre los ciclos 1.º y 2.º; al primer día corresponde el cuarto: al segundo, el quinto; al tercero, el sexto, con dos obras en cada uno. Primero son creadas las regiones de la luz, del firmamento y de las aguas, de la tierra firme; luego siguen, por el mismo orden, las lumbreras, los peces, las aves, los animales terrestres y finalmente el hombre.

También se ve claro que el autor sagrado habla aquí del universo según las ideas y la mentalidad del tiempo. Así, basándose en la ilusión óptica, concibe el firmamento como una bóveda sólida que se apoya en la tierra. Sobre esa bóveda están las aguas (que por eso son llamadas *superiores*), como en un inmenso depósito, y llegado el momento de las grandes lluvias caen sobre la tierra a través de unos canales: «se abrieron las cataratas del cielo» (el diluvio), *Gén.* 7, 11; 8, 2; *Sal.* 149 [148], 4, etc. Asimismo la luz (v. 3) es distinta de los luminares (vv. 4-18); antes de aparecer el sol, o después de atardecer, hay luz sobre la tierra. Según eso, los semitas concebían la luz de la tierra como algo independiente del sol. Las plantas aparecen al tercer día, antes de la creación del sol.

Todo esto es muy natural. Moisés no podía saber, por ejemplo, que el sol está firme, pues todos lo veían moverse desde la aurora hasta el crepúsculo; no podía conocer las épocas geológicas, etc. Se habría necesitado una *revelación* de Dios. Pero Dios, que inspira al escritor sagrado para comunicar a sus contemporáneos sus designios, el plan de salvación espiritual de la humanidad y las verdades inmutables que necesitamos para participar en tal salvación, no revela noticias indiferentes, sólo aptas para satisfacer la curiosidad. Además, en nuestro caso, la revelación de la constitución física del universo y de sus partes habría sido inútil y perjudicial. Inútil, porque tal conocimiento no tiene relación alguna con las importantísimas verdades que Dios intentaba comunicar; perjudiciales, porque muchos la habrían juzgado descabellada y falsa, con lo que caería por tierra el plan intentado por Dios y por Moisés. Sólo una lastimosa confusión entre *inspiración* (v.) y la revelación ha podido ser causa de que en torno al hexamerón se haya hablado de oposición entre la ciencia y la fe, y de que se haya recurrido a interpretaciones conciliadoras e insostenibles, interpretaciones no literales e infundadas. La exégesis católica hoy está de acuerdo en que se trata de una narración histórica que ha de entenderse en sentido literal, pero distinguiendo bien entre el *hecho* inculcado por Moisés y el *modo* o ropaje literario de que se sirve para proponerlo. El hecho propuesto con suma claridad es la *creación* (v.) del universo, de todo cuanto existe, de todo ser viviente, por un Dios eterno único, perfectamente distinto de lo creado, ser espiritual, omnipotente.

Los astros, etc., adorados entonces como divinidades, no son sino efectos del sumo creador, cuyas órdenes obedecen realizando exactamente las funciones que él les ha señalado.

Dios ha creado al hombre a su imagen perfectísima, y lo ha nombrado rey de todo lo creado. En una palabra, la bondad de la creación responde plenamente a los designios divinos.

Moisés comunica esas verdades hablando forzosamente del mundo según la mentalidad de aquellos tiempos y distribuyendo artísticamente la obra creadora entre seis días (de 24 horas, de amanecer a amanecer, según precisa el texto, regulados por la salida y la puesta del sol), con el intento de inculcar la observancia del descanso festivo después de la semana de trabajo (*Ex.* 20, 11; 31, 17).

Tenemos, pues, una forma a la vez artística, nemotécnica y práctica. Todo esto pertenece al *modo* de la creación, descrita según la mentalidad y los conocimientos del tiempo. No tiene importancia alguna el que semejante *modo* no responda a todo cuanto la ciencia ha logrado establecer — y muy tarde por cierto — acerca de la formación del universo, y en particular sobre las épocas (azoica, primaria, secundaria, terciaria, cuaternaria, con simultánea y progresiva aparición de plantas y animales), y los millones de años transcurridos antes de que apareciera el hombre. No es más que un ropaje literario: no era de incumbencia de Moisés

el revelar a los hombres antes de tiempo la real forma física del universo. Sabido es que Dios en la inspiración se sirve del hombre tal como es, adaptándose a la mentalidad del hagiógrafo y a la comprensión de los destinatarios. Tal distinción entre *hecho* y *modo* ha podido ser establecida con seguridad cotejando el relato bíblico con las cosmogonías babilónicas. La más completa que ha llegado a nosotros es la *Enuma Elil* (de las palabras iniciales: cuando en alto), en siete tablillas de arcilla, compuesta, probablemente, durante la primera dinastía de Babel (2057-1758 a. de J. C.). La redacción que de ella tenemos es del período neoasirio (721-622 a. de J. C.).

Según este poema, que retoca elementos sumércios, hubo en los comienzos dos primeros principios, uno masculino, Apsu, personificación del agua dulce, y otro femenino, Tiamat (hebr. *Tehom*, *Gén.* 1, 2), personificación del agua salada. De la unión de éstos nacieron los dioses por parejas, a través de numerosas generaciones. La primera pareja fué Lachmu y Lachamu (luz y tinieblas); luego Anšar y Kišar (mundo superior y mundo inferior); Anu, dios del cielo, y Ea, dios de la profundidad del mar y de la sabiduría; y luego otros dioses más. Los dioses intentan poner orden en el caos, con lo que suscitan la ira de Apsu y de Tiamat. Al ser muerto Apsu, por obra de Ea, comienza la gran batalla de Tiamat y de su nuevo esposo Kingu y de los monstruos por él creados, contra los otros dioses. Marduk, hijo de Ea, toma el mando, mata a Tiamat y encadena a los otros; luego salta sobre el disforme cuerpo de la muerta y lo divide en dos partes para hacer de una de ellas la *bóveda del cielo*, que sella y ante la cual pone vigilantes que impidan la precipitación de las aguas de Tiamat, y con la otra mitad forma la *tierra*. La quinta y la sexta tablilla narran cómo Marduk crea los cuerpos celestes, determina el año y los meses, hace que resplandezcan la luna y el sol, crea las plantas y los animales y por último los hombres para que ofrezcan víctimas a los dioses. La séptima contiene el himno de alabanza que los dioses elevan a Marduk. La luz anterior al sol, el caos primordial — en el Génesis como simple materia a las órdenes de Dios —, la posterioridad del hombre con relación a las plantas, en una palabra, el concepto del mundo físico es idéntico. Y es natural: es el concepto del tiempo. Pero aquí se acaba toda aproximación, todo punto de contacto entre el hexamerón y las cosmogonías babilónicas. El mismo esquema artístico, la majestuosa sencillez, la disposición de los seis días de trabajo y el séptimo de descanso (por no decir nada de las verdades religiosas: Dios, ser espiritual, eterno, único, que crea todo de la nada con simple mandato) son características exclusivas de la narración de Moisés, que muestran hasta la evidencia su absoluta independencia de las babilónicas. [F. S.]

BIBL. — A. Bea, *De Pentateucho*, 2.ª ed., Roma 1933, pp. 134-46; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 61-66; F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2.ª ed., Torino-Roma 1948, pp. 3-84; P. Heinisch, *Problemi di storia primordiale biblica* (trad. it.), Brescia 1950, pp. 15-50; ª S. S. L., *La astronomía y los días bíblicos de creación*, en *EstB* (1932), 46-48.

HEXAPLAS. — v. *Griegas (Versiones)*.

HIJO del Hombre. — Esta expresión (hebr. ben ʾadam; arameo, bar ʾenaš) es lo mismo que decir hombre, como se infiere del paralelismo (*Núm.* 23, 19; *Sal.* 8, 5; *Is.* 51, 12; *Job* 25, 6; plural en *Dt.* 32, 8, etc.). Así llama Dios muchas veces al profeta Ezequiel (*Ez.* 2, 1.3.6...) para indicar la distancia insuperable que media entre El y el profeta. Háblase de un modo particular del hijo del hombre en *Dan.* 7, 13 s. (sin artículo: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, como un hijo del hombre); a él se concede un poder eterno sobre todas las gentes, y destruídas las cuatro bestias, se acerca al trono de Dios. Así como los animales simbolizan a los reyes y a sus respectivos reinos, de igual modo el *hombre* equivale a Mesías y reino mesiánico. Los apócrifos *Enoc* y IV de *Esdras* aplicaron ese título al Mesías.

En el Nuevo Testamento es la autodefinición de Cristo característica de los Evangelios; fuera de los Evangelios es una simple cita de *Dan.* 7, 56 (*Act.* 7, 56; *Apoc.* 1, 13; 14, 14). Cristo se definió a sí mismo llamándose ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, con doble artículo. La forma aramea es, probablemente, *bar ʾenaša* (cf. Bonsirven, *op. cit.*, p. 369 ss.). Este modo de expresarse en Jesús debe entenderse conforme al sentido que tiene en Daniel la expresión *rey del reino mesiánico*. El hijo del hombre es, en efecto, una persona celestial que aparecerá sobre las nubes (*Mt.* 24, 30; 26, 64), glorioso y rodeado de ángeles (*Mt.* 10, 23; 13, 41; 16, 27; 19, 28), para juzgar a todos los habitantes de la tierra (*Mt.* 25, 31 s.; *Lc.* 12, 8; 21, 36; *Jn.* 5, 27). Pero Cristo enlaza probablemente este título con el Siervo paciente de *Is.* 53, particularmente en relación con la pasión y muerte que debe (δεῖ) sufrir (*Mt.* 17, 12; *Mc.* 8, 31; *Lc.* 17, 25; 24, 7). En realidad será entregado en manos de los hombres (*Mt.* 20, 18; 26, 2.45), será levantado de la tierra (*Jn.* 3, 14)

y ofrecerá su vida por la redención de muchos (*Mt.* 20, 28), como el siervo de Yavé da su vida por los pecados (*Is.* 53, 10, y *Mt.* 20, 28).

En conclusión: el título de hijo del hombre fué usado por Jesucristo como equivalente a Mesías, para indicar que en El se realizaba la profecía de Daniel, mas no en un sentido erróneo de un Mesías poderoso y glorioso según lo entendían los judíos (v. *Daniel*).

La expresión no es una indicación de la naturaleza humana en posición antitética con la naturaleza divina, sino un título específico que el mismo Jesús toma de Daniel (7, 13.14) y unió con Isaías (53) para manifestar su dignidad mesiánica y al mismo tiempo corregir las ideas erróneas de sus contemporáneos.

[B. N. W.]

BIBL. — F. Roslaniec, *Filius hominis*, Roma 1920; P. Joüon, *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*, París 1930, pp. 601-604; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, I, París 1935, pp. 360 ss. 368 s. 370-75; A. E. Mc Dowell, *Son of Man and suffering Servant*, Nashville 1944; G. Rinaldi, *Daniele*, Torino 1947; M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testament*, I, Bonn 1950, pp. 161-66; J. Enciso, *El Hijo del Hombre*, en *Ecc.* (1947), n. 384.

HIKSOS. — v. *Egipto*.

HIRCANO. — v. *Macabeos*.

HISTORIA de las formas. — v. *Formas*.

HOLOFERNES. — v. *Judit*.

HOMBRE. — Lo mismo que sucede en orden a otras verdades, los autores del Antiguo y del Nuevo Testamento no dan una exposición sistemáticofilosófica de la antropología, sino que lo hacen sirviéndose del lenguaje de su tiempo.

I. *En el Antiguo Testamento* los términos antropológicos son diversos.

1. *Bāśār*, además de significar, según la etimología, la «carne» o «parte blanda y musculosa del cuerpo», por oposición a los huesos y a la sangre (*Gén.* 2, 21; 9, 4; *Job* 2, 5; *Ex.* 16, 8.12), es empleado a menudo para significar el cuerpo animado (elemento material) (*Núm.* 8, 7; *Ex.* 30, 32; 4, 7; *Sal.* 16), como opuesto a la materia inorgánica o inanimada ('āpār, «polvo»: *Gén.* 2, 7; *Job* 28, 2-6; o más raras veces hōmer, «arcilla»: *Job* 4, 19; 10, 9; *Is.* 64, 7). Sólo por sinécdoque es empleado por colectividad de hombres o animales (*Gén.* 6, 13-17; 7, 15.21; *Sal.* 136, 25; *Job* 34, 15) o de hombres solos (*Gén.* 6, 12: *Is.* 40, 5; *Joel* 3, 1; *Sal.* 56, 5). Alguna rara vez se refiere al hombre, físicamente débil, por oposición a Dios, fuerte (*Sal.* 78, 39; *Job* 10, 4; *Jer.* 17, 5).

2. *Rûaḥ* (generalmente traducido por «espíritu»), cuyo significado fundamental es «soplo», «viento» (120 veces en el Antiguo Testamento), significa el aliento, la inspiración de los hombres y de los animales (*Job* 9, 18; 19, 17; *Sal.* 135, 19; *Lam.* 4, 20), y metafóricamente el principio vital, comunicado al hombre por un acto de divina inspiración (*Zac.* 12, 1; *Job* 12, 10; cf. *Ez.* 37, 6, donde se describe la vivificación del pueblo con términos tomados de la vivificación de los individuos). El rûaḥ reside en hombres y animales como principio de las actividades vitales, y primeramente de la vida vegetativosensitiva, y solamente para el hombre es principio de la vida intelectualreligiosa. No pocas veces equivale a «vida» (*Job* 10, 11; 51, 17). Al rûaḥ como a principio operativo atribúyense los impulsos activos y los movimientos irascibles (ira: *Ex.* 15, 8; 28, 3; *Dt.* 39, 4; *Jos.* 5, 1; *Prov.* 18, 14). La espiritualidad del rûaḥ humano no está claramente formulada en el Antiguo Testamento, sino solamente insinuada al atribuir a éste la actividad síquica superior, intelectualreligiosa, desde el profeta Ezequiel en adelante. Afírmase, por ejemplo, que el Señor dará en el tiempo mesiánico un nuevo rûaḥ (*Ez.* 11, 19; 18, 31; 36, 29; *Sal.* 51, 12); al rûaḥ saltan los pensamientos (*Ez.* 11, 15); el rûaḥ busca, desea al Señor (*Is.* 26, 9); es humillado (*Is.* 66, 2; *Prov.* 15, 13); es humilde (*Prov.* 16, 19; 29, 23), magnánimo (*Sal.* 51, 14).

3. *Nešāmāh*, además de la sinonimia con rûaḥ (aliento: *Is.* 2, 22; *Dan.* 10, 7; *Job* 4, 9; principio vital: *Job* 27, 3; 1 *Re.* 17, 17; *Is.* 57, 16; *Eclo.* 9, 13; *Gén.* 2, 7; 7, 22), tiene el significado propio de «individuo», «persona» (*Dt.* 20, 16; *Jos.* 11, 11; 1 *Re.* 15, 29).

4. *Nepheš* (generalmente traducido por «alma»), que primitivamente tal vez significaba «garganta» (acadio: napištu) y después respiración, que pasa por la garganta y distingue al cuerpo vivo del no vivo, es sinónimo de «vida», íntimamente ligada al cuerpo (quitar la nepheš: «matar»; salvar la nepheš: «libertar»). Es muy corriente el uso de nepheš en lugar del pronombre personal y reflexivo (*Núm.* 23, 10; *Lam.* 3, 24; *Is.* 51, 23; *Sal.* 124, 7, etc.). Lo mismo que nešāmāh, significa, por metonimia, al hombre como individuo, persona (*Gén.* 46, 18.22; *Prov.* 11, 25; *Ex.* 1, 5: unas 150 veces). A la nepheš, como principio operativo, atribúyense, finalmente, las pasiones (gozo y dolor: *Sal.* 5, 9; *Prov.* 29, 17; *Is.* 61, 10), los movimientos concupiscibles (deseos: *Dt.* 14, 26; 18, 6; *Sal.* 41, 3; apetito: *Sal.* 17, 9; *Eclo.* 6, 2; sobre todo el hambre: *Prov.* 6, 30; 23,

2; *Sal.* 107, 8; *Prov.* 27, 7) y el conocimiento intelectualreligioso (*Sal.* 139, 14; *Dt.* 30, 10; *Prov.* 24, 14, etc.).

Apoyándose en la distinción entre rûah y néphesh se ha querido ver en el Antiguo Testamento una concepción tricótoma del hombre, como en el sistema platónico (σῶμα, ψυχή, νοῦς). Pero tal concepción es inaceptable, pues estos dos términos se confunden en cuanto se aplican a los fenómenos síquicos, y uno y otro designan el principio vital y las inherentes actividades fisicosiquicas, aunque desde diferentes puntos de vista, ya que rûah es el principio vital, que procede dinámicamente de Dios y es la sede de los impulsos activos, mientras que néphesh es el principio vital considerado estática e intrínsecamente hasta la individuación, y es sede de las pasiones y de los movimientos de lo concupiscible. Por otra parte, el Nuevo Testamento enseña que las partes constitutivas del hombre sólo son dos: el elemento material (bâsâr) y el superior (rûah, o néphesh, o neshâmâh, *Gén.* 2, 7; 6, 3; 7, 22; *Lev.* 17, 11; *Sal.* 104, 29 s.; *Job* 27, 3; 33, 3 s.; *Ez.* 37, 8). La superioridad del hombre sobre los animales se basa en la semejanza del hombre con Dios (*Gén.* 1, 26; 5, 1 ss.; 9, 6; *Sal.* 8, 6 s.; *Eclo.* 17, 3; *Sab.* 2, 23), y como tal semejanza se funda en la inteligencia y en la voluntad, dedúcese que la superioridad humana se debe al alma espiritual, esencialmente superior al alma de los brutos.

3. En el último período del Antiguo Testamento aparece una nueva terminología con la que al espíritu vivificador de Dios se le llama «πνεῦμα (rûah) y al principio superior e interno del hombre ψυχή (néphesh): II *Mac.* 6, 30; 7, 37; 14, 38; *Sab.* 4, 14; 7, 27; 8, 19 ss.; 9, 15; 10, 16).

6. La sangre humana, lo mismo que la animal, es sagrada por ser la sede de la vida (*Lev.* 17, 11-14; *Dt.* 12, 23) e incluso la vida misma (*Lev.* 17, 14; *Dt.* 12, 23). Cualquiera que sea la función fisiológica de la sangre, la experiencia enseña que el hombre vive durante todo el tiempo en que la sangre palpita, y muere cuando la sangre sale del cuerpo. Siendo Dios el dueño de la vida, son cosas prohibidas la sunción de la sangre y el homicidio (*Gén.* 9, 4 ss.; *Lev.* 3, 17; 7, 26 s.; 17, 10-14; 19, 26).

7. Los órganos de la actividad sicológica son característicos: el corazón (lêb, lêbâb) es el órgano de la actividad intelectiva, como para nosotros el cerebelo, que nunca está mencionado en la Biblia (*Dt.* 29, 4; *Is.* 6, 10; I *Re.* 3, 9, etc.). Son frecuentes las expresiones: «dar y poner el corazón» = prestar atención; «saltar al corazón» = venir a la mente; «decir en su corazón» = hablar consigo mismo, pensar. Refiérense con menos frecuencia al corazón los afectos y los actos volitivos (inclinación del ánimo: *Gén.* 8, 21; *Ex.* 35, 22; amor: *Jue.* 16, 15; odio: *Lev.* 19, 17; propósito de la voluntad: *Ex.* 7 passim; *Jue.* 5, 16 ss.; decisión: II *Re.* 10, 30; *Is.* 63, 4; el gozo y la tristeza: I *Re.* 8, 66; *Ecl.* 9, 7; hablar al corazón, consolar: *Gén.* 34, 3; *Jue.* 18, 20; *Is.* 40, 2). Los riñones (kelayôth), raras veces solos, denotan el centro de los sentimientos internos (*Job* 19, 27) o de los pensamientos (*Sal.* 16, 7: *Jer.* 12, 2): a menudo, juntamente con el corazón (*Sal.* 7, 10; 26, 2; 73, 21; *Prov.* 23, 15), constituyen los centros de los fenómenos afectivos sensibles (riñones) e intelectuales (corazón).

Los afectos más tiernos de benevolencia y de misericordia tienen como centro las «vísceras» (rahamîm: *Gén.* 43, 30; II *Re.* 24, 14; *Am.* 1, 11; *Os.* 2, 21; mê 'îm; *Is.* 16, 11; *Sal.* 40, 9; *Job* 30, 27), o, con expresión más genérica, el «interior» (qereb: *Gén.* 49, 6; *Sal.* 7, 6; 16, 9; 30, 13; 57, 9).

II. *En el Nuevo Testamento.* El concepto del hombre es el mismo que el del Antiguo Testamento, y el lenguaje sicológico el que está en uso en la versión de los Setenta.

1. Lo mismo que bâsâr, «σάρξ» («carne») indica la parte carnosa del cuerpo (*Lc.* 24, 39; *Apoc.* 17, 16; 19, 18.21, etc.); por sinécdoque el cuerpo animado todo entero (*Col.* 2, 5; *Gál.* 2, 20; *Fil.* 1, 24; *Rom.* 8, 3), la descendencia natural (*Rom.* 1, 3; 4, 1) o también la naturaleza humana, el hombre (*Jn.* 1, 14; *Lc.* 3, 6, etc.), frecuentemente con la idea accesoria de debilidad física (I *Cor.* 15, 50; *Gál.* 1, 16; *Ef.* 6, 12, etc.). Una acepción característica, frecuente sobre todo en San Pablo, es la de naturaleza humana moralmente débil, sede de la concupiscencia, y, como tal, opuesta al espíritu (*Rom.* 7-8; *Gál.* 5; II *Cor.* 10, 2; *Ef.* 2, 3; *Mt.* 26, 41; *Mc.* 14, 38; *Jn.* 1, 13; II *Pe.* 2, 10.18).

2. Lo mismo que la néphesh, ψυχή (alma), aunque contrapuesta al cuerpo material (*Mt.* 10, 28; 26, 38), hállase en íntima relación con el cuerpo y con la carne, como principio de la vida sensible (*Lc.* 12, 19-23; *Apoc.* 18, 14). Por lo mismo muchas veces se significa con ella la vida misma, a veces la persona viviente (*Mc.* 3, 4; *Rom.* 2, 9, etc.), y puede sustituir al pronombre reflexivo (*Mt.* 10, 39; cf. *Lc.* 9, 24 s., etc.), y, en fin, no es raro el que se le atribuyan afectos y deseos incluso racionales

(*Mt.* 26, 38; *Mc.* 14, 34; *Jn.* 12, 27; *Lc.* 1, 46).

3. Además de ψυχή, el Nuevo Testamento emplea la voz πνεῦμα («espíritu»), como el Antiguo Testamento empleaba rûah juntamente con néphesh, pero al «espíritu» solamente le atribuye actividades propiamente espirituales (*Mc.* 2, 8; *Lc.* 10, 21; II *Cor.* 1, 11, etc.). El «espíritu» es considerado como principio más bien que como sujeto, salvo raras excepciones justificadas por el contexto (*Lc.* 1, 47; *Act.* 17, 16; I *Cor.* 14, 14). Así el IV Evangelio afirma que el alma de Cristo está turbada (*Jn.* 12, 47), pero que El se turba en su espíritu (13, 21). Lejos de reemplazar al «alma», el «espíritu» es nombrado juntamente con ella, apareciendo los dos como dos aspectos de la misma sustancia (I *Tes.* 5, 23; *Hebr.* 4, 12). En consecuencia, la concepción tricótoma erróneamente afirmada por los gnósticos, y posteriormente por Apolinar, fundándose en estos textos, es desconocida en el Nuevo Testamento.

4. Con el término πνεῦμα, además de la actividad intelectual, San Pablo expresa con preferencia el alma humana en cuanto vive la vida sobrenatural producida por el Espíritu Santo (I *Cor.* 14-16; *Gál.* 6, 18; *Flt.* 4, 23, etcétera) y la persona misma del Espíritu Santo en el contexto trinitario. Mas el alma humana en cuanto vive según los principios naturales es significada por San Pablo preferentemente con el término que era corriente en su tiempo: νοῦς, unido a πνεῦμα (*Ef.* 4, 23) o contrapuesto a él (I *Cor.* 14, 14-23), o también sólo para indicar la inteligencia del pagano (*Rom.* 1, 28; *Ef.* 4, 17, etc.), o la del hombre pecador que lucha contra la carne pero que no ha sido aún renovado por el divino Espíritu (*Rom.* 7, 23 ss.).

5. Los órganos de la actividad sicológica son los mismos que en el Antiguo Testamento: el corazón (καρδία) en particular es el centro de la vida sensitiva, intelectovolitiva y moral. Las vísceras (σπλάγχνα) son el centro de los tiernos sentimientos de afecto y de misericordia (*Lc.* 1, 78; *Flt.* 1, 8; 2, 1; *Filem.* 12). [A. R.]

BIBL. — J. Schwab, *Der Begriff der Nêfes in den hl. Schriften des A. T.*, Münaco 1924; F. Ruesche, *Blut, Leben und Seele*, Paderborn 1930, pp. 308-58; F. Salvoni, *Il sangue nella letteratura biblica*, en *Medicina e Morale*, 1946, pp. 311-318; Baumgärtel-Behm, καρδία en *ThWNT*, III, pp. 609-16; Behm, νοῦς: *ibid.*, IV, pp. 950-58; W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934; F. Prat, *La teología de S. Paolo*, II, trad. esp., México 1947, pp 391-405; H. Meinl - Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel 1951; G. Pidoux, *L'homme dans l'Ancient Testament* (Cahiers Théologique, 32), Neuchâtel 1953; cf. *Rivista Biblica*, 4 (1956), 34-42.

HOREB. — v. *Sinaí.*

HOSANNA. — Simple aclamación triunfal que significa: gloria, alabanza (cf. *Lc.* 19, 38), que repitió calurosamente la turba en la solemne entrada de Jesús en Jerusalén. «La multitud que le precedía y la que le seguía gritaba diciendo: Hosanna en las alturas» (*Mt.* 21, 9; *Mc.* 11, 9; *Jn.* 12, 13). Expresión de intensa alegría, equivalente a la aclamación de: ¡Viva el Mesías! (= Hijo de David; *Jn.* 12, 13, «rey de Israel»; el que viene en el nombre del Señor: *Sal.* 118, 26), a él gloria en el cielo y en la tierra (cf. *Lc.* 19, 38).

La exclamación hebrea y aramea hôša'nna es una apócope de la forma regular hôši'âhnnâ, única que se encuentra en el Antiguo Testamento, *Sal.* 118, 26, y significa etimológicamente «ay salva», «ay sálvanos». Este salmo, último del pequeño *Allel* (v.) recitábase en la Pascua (al inmolar y consumir el cordero) y durante todos los días de las fiestas de los *Tabernáculos* (v.), y al último día de esta fiesta lo llamaban incluso «el día del gran Hosanna», por razón de las aclamaciones que resonaban durante la procesión repetida hasta siete veces. Llamaban asimismo Hosanna al manojo de ramas de mirto o de sauce que cada israelita llevaba en la mano y agitaba en esa circunstancia. Así es como ese término pasó de la liturgia al uso de la vida pública, y que en el lenguaje del pueblo equivalía a un grito de gran regocijo, sin conservar ya nada de su significado etimológico, algo así como el *allelúia* (= alabad a Yavé) pasó de la liturgia a nuestras lenguas. [F. S.]

BIBL. — D. Buzy, *S. Matthieu*; L. Pirot, *S. Marc* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot - A. Clamer, 9), París 1946, pp. 272. 535 s.

HUMILDAD. — (Hebr. ʿanâwâh, ʾonî; gr. ταπείνωσις). Es ante todo un estado objetivo del hombre, proveniente de pobres condiciones sociales, esclavitud, enfermedades, desgracias (*Gén.* 29, 32; *Dt.* 26, 7; *Jdt.* 6, 15; *Lc.* 1, 48; II *Cor.* 10, 1, etc.). Si no va unido a un desorden moral, semejante estado es un título de gloria ante Dios (*Jdt.* 8, 17), aunque no sea así ante los hombres (*Eclo.* 13, 25. 27), pues determina la consolación (II *Cor.* 7, 6) y la glorificación por parte de Dios (*Jdt.* 8, 17; *Eclo.* 11, 13: 20, 11; *Lc.* 1, 52; *Sant.* 4, 10; I *Pe.* 5, 6, etc.).

Como disposición de ánimo, es un defecto en la mentalidad de los paganos, pero para los hebreos, y sobre todo para los cristianos, es una virtud moral, de la que Cristo, «humilde de corazón» (*Mt.* 11, 29), fué modelo perfecto. La humildad, tan grata a Dios (*Eclo.* 3, 21) y

tan recomendada a los cristianos (I *Pe.* 3, 8), consiste en reconocer la propia nada frente a la transcendencia divina (*Sal.* 39, 6), en aceptar las humillaciones a ejemplo de Cristo (*Flp.* 2, 8), en rebajarse ante el prójimo (1 *Pe.* 5, 5), dispuestos a servirle (*Mt.* 20, 25; *Lc.* 22, 25). La humildad es principio de sabiduría porque conserva al hombre en el equilibrio (*Prov.* 11, 2); es la condición para que la oración sea eficaz (*Jdt.* 9, 16; *Sal.* 102, 18; *Eclo.* 25, 21), para que lo sea la gracia (*Sant.* 4, 6; I *Pe.* 5, 5), para alcanzar la salvación (*Mt.* 18, 4; 23, 12); es, en fin, preludio de la gloria (*Prov.* 15, 33; 29, 33). [A. R.]

BIBL. — R. NORTH, «*Umilis corde in luce Psalmorum*», en VD. 28 (1950), 153-61.

HURRITAS. — v. *Jorreos.*

I

IDOLOTITOS. — Literalmente, del griego = «sacrificado al ídolo»; es la parte de la ofrenda, en general, o de la parte del animal inmolado en sacrificio a la divinidad, que por derecho pertenecía a los sacerdotes, los cuales, después de haber tomado cuanto necesitaban, hacían vender lo restante en las carnicerías públicas (I *Cor.* 10, 25).

Según la mentalidad de aquellos tiempos, el comer de tales carnes equivalía a participar del sacrificio, participar del culto, entrar en comunión con la divinidad (v. *Eucaristía*).

¿Era lícito a un cristiano, invitado a un banquete, comer de dichas carnes notoriamente idolátricas? En general, ¿qué comportamiento debería observarse en tales mesas?

El concilio de Jerusalén acogió la sugerencia de Santiago el Menor: que en las comunidades mixtas, los convertidos del paganismo se abstuvieran de comerlas para no herir el sentimiento de los judíocristianos (*Act.* 15, 28 s.).

Para los fieles de Corinto (I *Cor.* 8, 1-13; 10, 14-23), San Pablo no da una prohibición general; en realidad para el que conoce la nada de los ídolos el idolotito no tiene nada de especial. Trátase, diría yo, de materia indiferente. Por tanto el cristiano que tiene bien formada la conciencia se regula libremente; pero debe tener siempre presente el principio de oro de la caridad fraterna para evitar el acarrear un daño a algún hermano de conciencia todavía flaca, que sería inducido por su ejemplo a comer de aquella carne, aun manteniendo la antigua mentalidad, y por lo mismo contra conciencia.

Por tanto, el fiel regulará su conducta con arreglo a ese principio, teniendo siempre en cuenta la ardiente expresión del Apóstol: «Si inquieta la conciencia de un hermano, no comeré jamás esa carne». [N. C.]

BIBL. — BÖCHSEL, en *ThWNT*, II, p. 375 s.; E. B. ALLO, *Prem'ère épître aux Corinthiens*, 2.ª ed., Paris 1935, pp. 195-215. 236-45.

IDUMEA. — v. *Edom*.

IGLESIA. — En el Antiguo Testamento el griego ἐκκλησία (traducción, juntamente con συναγωγή, del hebreo qahal) significa reunión de pueblo (p. ej., *Dt.* 9, 10; 18, 16), a veces por motivos civiles (*Eclo.* 26, 5; *Jue.* 20, 2: reúnese al pueblo para la guerra), pero de ordinario con fines religiosos (*Dt.* 9, 10; 18, 16, etcétera; muchas veces en los *Salmos*); así al día en que se convocó al pueblo en las faldas del Sinaí (*Dt.* 4, 9-13; 5, 19, etc.) se le llama *iôm haqqahal*: ἡμέρα τῆς ἐκκλησίας (trad. griega); «Iglesia (= reunión) de Israel» a la congregación del pueblo para la dedicación del templo (I *Re.* 8, 14. 22) y para la fiesta de los tabernáculos en tiempo de Esdras y Nehemías (*Neh.* 8, 17). «Sinagoga», tiene un significado más genérico y profano.

El término Iglesia sólo se emplea tres veces en los *Evangelios* (*Mt.* 16, 18; 18, 17 bis); 23 veces en los *Actos*; 64 veces en las *Epístolas* de San Pablo; una vez en *Sant.*; tres en la III *Jn.* y 20 en el *Apocalipsis*. Tiene el significado de «*reunión de pueblo*» o «*pueblo reunido*» (*Act.* 19, 32. 39. 40); siempre para el culto de Dios; Iglesia son los mismos congregados (*Rom.* 16, 23; I *Cor.* 14, 23; cf. I *Cor.* 7, 7; 17; 14, 33. 34. 35). Más frecuentemente significa «sociedades locales» (p. ej., en *Act.* 5, 11; 8, 1. 3; 11, 26; 12, 1...), a menudo con la indicación del lugar donde residía la Iglesia (la Iglesia de Cencres: *Rom.* 16, 1; cf. I *Cor.* 1, 2; I *Tes.* 1, 1...).

Idéntico sentido tiene el plural *iglesias* (*Rom.* 5, 31; 16, 4. 5. 16...). A veces es tan pequeña la comunidad, que sólo comprende una familia: *Iglesia doméstica* (*Rom.* 16, 5; I *Cor.* 16, 29; *Col.* 4, 15...). Pero al mismo tiempo se habla de Iglesia que se extiende por toda Judea, Galilea y Samaria (*Act.* 9, 31; cf. 8, 1; 13, 1; *Rom.* 16, 1; I *Cor.* 1, 2; II *Cor.* 1, 1); es la única Iglesia universal que comprende todos los fieles y se manifiesta en las diferentes comunidades o Iglesias particulares (p. ej., *Rom.* 16, 1; I *Cor.* 1, 2; II *Cor.* 1, 1). La universalidad

de la Iglesia se confirma con el hecho de que tanto las iglesias judeocristianas (p. ej., en Jerusalén), como las étnicocristianas (en Antioquía) eran llamadas Iglesias con idéntico derecho. Hállase a veces la especificación de *Iglesia de Dios:* τοῦ Θεοῦ *(Act.* 20, 28; I *Cor.* 1, 2; II Cor. 1, 1; cf. qahal Yavé; ἐκκλησία τοῦ Κυρίου).

La Iglesia es la realización del «reino de Dios» (= «reino de los cielos»: *Mt.)* predicho por los profetas, término final de toda la antigua economía (v. *Alianza).*

La Iglesia es el mismo «reino de Dios». Así pues, tanto el término como el significado se interpretan con la luz del Nuevo Testamento: la Iglesia del N. T. es el pueblo elegido, heredero y perfeccionador de la Iglesia o reino de Dios del A. T. Esto se confirma con las cualidades que se atribuyeron antes al pueblo del A. T. (cf. *Ex.* 19, 5. 6) y se han traspasado a los cristianos: *raza elegida; sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido* (I *Pe.* 2, 9). Estos son, la circuncisión *(Flp.* 3, 3), el Israel de Dios *(Gál.* 6, 16), la descendencia de Abraham y sus herederos *(Gál.* 3, 29), las doce tribus *(Sant.* 1, 1). Así se dice de ellos que son los *llamados, elegidos, santos, amados (Rom.* 1, 6. 7; I *Cor.* 1, 2), como el pueblo del A. T. *(Ex.* 19, 5; Dt. 7, 8. 9). Para San Pablo la Iglesia es también el *cuerpo de Cristo* (cf. *Rom.* 12, 4-8; I *Cor.* 12, 31 y principalmente las epístolas de la cautividad, *Ef., Col.).* Los cristianos son un solo cuerpo porque todos viven de la misma vida, recibida en el bautismo, alimentada con la Eucaristía (I *Cor.* 10, 7) y que es vínculo de unión, no sólo con Cristo *(Rom.* 6, 3) sino con todos los otros cristianos (I *Cor.* 12, 13); v. *Cuerpo místico.*

La relación entre Cristo y los fieles, principio de unión y de gracia, se presenta con la imagen de *Cristo cabeza del cuerpo de la Iglesia (Ef.* 1, 22; 2, 16; 4, 15, 16; 5, 23. 30; *Col.* 1, 18, 24; 3, 15). Cristo, cabeza, tiene la primacía absoluta *(Col.* 1, 18; *Ef.* 1 ,22); a él está sometida la Iglesia *(Ef.* 5, 24); Él es el principio de unión *(Ef.* 4, 16) y de vida del cuerpo *(Col.* 2, 19); éste debe tender hacia él *(Ef.* 4, 15). Con el sacrificio de la Cruz, Cristo obró esta unión, suprimió la ley, rompió la pared de división entre judíos y gentiles *(Ef.* 2, 14-16) influyó saludablemente en los fieles *(Ef.* 4, 15, 16; *Col.* 1, 20; 3, 15) y redimió a la Iglesia *(Ef.* 5, 23). Y para que este cuerpo alcanzase la estatura perfecta, entre otros dones, como el bautismo y la fe, Cristo le dió su Espíritu *(Ef.* 2, 22; 4, 4) y les encomendó diferentes géneros de ministerios que los fieles deben desempeñar en la medida que a cada uno de ellos le es otorgada *(Ef.* 4, 11-14) y en la caridad *(Ef.* 4, 3. 16). A su vez los fieles experimentan el efecto de estos influjos vitales en cuanto son miembros del cuerpo de Cristo *(Ef.* 4 ,16) y están adheridos a la cabeza *(Col.* 2, 19).

A la Iglesia se la llama también *pleroma* (plenitud) de Cristo *(Ef.* 1, 23). En Cristo habita el *pleroma* de la divinidad, que tiende a la santificación de los otros; Cristo es la causa de la redención y de la salvación universal y quiere que todos se santifiquen *(Col.* 1, 18; cf. *Ef.* 4, 10). Por consiguiente la Iglesia es el *pleroma* de Cristo en cuanto en ella se ejercen todos los influjos salvadores de Cristo, obradores de la redención (cf. J. Huby, *Les Epitres de la captivité.* París 1935, pp. 167-71).

La Iglesia es asimismo *esposa* de Cristo *(Ef.* 5, 22-32; cf. II *Cor.* 11, 2), y Cristo se entregó a sí mismo por ella para santificarla.

Es *agricultura* de Dios, *construcción* de Dios (I *Cor.* 3, 9), templo santo en construcción *(Ef.* 2, 21; cf. I *Cor.* 3, 15). A través de estas imágenes se ve claro que la Iglesia no es algo estático sino dinámico, en cuanto es cultivada, edificada, santificada (cf. *Ef.* 4, 15. 16), y debe crecer como cuerpo que es.

Para que la Iglesia llegase al estado de perfección, Cristo le concedió muchos carismas *(Ef.* 4, 7-16; cf. *Rom.* 12, 3-8; I *Cor.* 12, 7-30) moderados por la jerarquía (I *Cor.* 12, 14), pues la Iglesia no es una sociedad carismática sino regida por la autoridad: los apóstoles *(Mt.* 28, 18-20; *Mc.* 16, 15; *Luc.* 24, 47; *Jn.* 20, 21) a quienes legó su autoridad *(Lc.* 10, 16; *Mt.* 10, 40; 18, 18), y para cabeza de los cuales designó a Pedro y a sus sucesores, fundamento de la Iglesia y jefe universal *(Mt.* 16, 18-19), guía autorizada de las ovejas *(Jn.* 21, 16-18; cf. F. Spadafora, *I Pentecostali,* 2.ª ed., Rovigo 1950, pp. 50, 89). Del ejercicio de esta autoridad concedida a Pedro tenemos varios indicios ya desde los tiempos apostólicos *(Act.* 1, 15; 2, 14. 17...). Los apóstoles conservaban plenos poderes sobre las iglesias por ellos fundadas (I *Cor.* 11, 16. 34), aun cuando en ellas había ya superiores locales (I *Tes.* 5, 12; *Rom.* 12, 5; *Act.* 14, 23; 20, 17; obispos y diáconos: *Flp.* 1, 1).

Hacia el fin de su vida San Pablo expone las reglas que deben seguirse para el nombramiento de los sucesores, indicando las cualidades de que debían estar revestidos (I-II *Tim.*; *Tit.*; cf. U. Holzmeister, en *Biblica,* 12 [1941], 41-69).

Finalmente, la Iglesia es la sociedad de quienes han creído en Cristo mediante la predica-

ción de los Apóstoles (*Rom.* 10, 9. 10). Todos pueden tomar parte en ella (*Rom.* 10, 11. 12). Entrase con el bautismo (*Mt.* 28, 19; *Mc.* 16, 16; *Act.* 2, 28...). La Eucaristía es un rito de unión (*I Cor.* 10, 17), y la caridad es la ley fundamental (*Jn.* 13, 35). El fiel tiene el deber de observar todos los preceptos de Cristo (*Mt.* 28, 20; cf. *Rom.* 13, 9), y en caso contrario la autoridad tiene facultad para alejarlo de la comunidad (*Mt.* 18, 17), sea por errores acerca de la fe (*I Tim.* 1, 20), sea por malas costumbres (*I Cor.* 5, 3-6; *I Tes.* 3, 6. 14). Mas la potestad no ha sido dada para dominar sino para servir (cf. *Lc.* 22, 25-27; *Filem.* 8, 9; *I Cor.* 4, 14. 15; *I Pe.* 5, 3) y para edificar el cuerpo de Cristo (*Ef.* 4, 12). [B. N. W.]

BIBL. — A. Médebielle, en *DBs*, II, col. 487-691; K. L. Schmidt, en *ThWNT*, III, 502-39; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant s. Paul*, 2.ª ed., París 1948; F. M. Braun, *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*, Friburgo 1942; C. Spicq, *Les E. pastorales*, París 1947, pp. 84-97. 234-40; M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testament*, I, Bona 1950, pp. 69-80; * J. M. González Ruiz, *Fundación pleromática de la Iglesia según San Pablo* (XIII Sem. Bíblica Española, Madrid 1953); (D., *La unidad de la I. en el N. T.*, en *EstB*, IX (1945), 2.

INERRANCIA BÍBLICA. — v. *Inspiración*.

INFANCIA (Evangelio de la). — Reciben este título los dos primeros capítulos de *Mt.* y *Lc.* referentes al nacimiento y episodios varios de la infancia del Redentor.

Conforme a la finalidad del primer Evangelio, que es el demostrar a los judíos que Jesús es el Mesías vaticinado en el Antiguo Testamento, San Mateo comienza (1, 1-17) fijando en la genealogía la procedencia davídica de Jesús (= hijo de David = Mesías: cf. *Mt.* 21, 9). Luego con la afirmación del nacimiento virginal, mediante el testimonio del propio esposo, San José, demuestra haberse realizado en tal acontecimiento la precisa y valiosa profecía mesiánica de *Is.* 7, 14 (1, 18-25). Asimismo la visita de los Magos (2, 1-12) ofrece ocasión para reconocer la otra profecía de *Mi.* 5, 2 acerca del nacimiento del Mesías en Belén. La matanza de los inocentes, la huída a Egipto, la elección de Nazaret para domicilio de la sagrada Familia a su regreso, dan motivo a San Mateo para aplicar típicamente al Mesías lo que decía Oseas (11, 1) al pueblo elegido, y lo que escribía poéticamente Jeremías sobre el llanto de las madres por la deportación de sus hijos, poniendo en claro la analogía de las situaciones históricas, y en fin, para aplicar a Jesús «nazareno» (raíz: néser, «retoño») la profecía de *Is.* 11, 1; 53, 2.

San Lucas, historiador exacto, que disponía de una inestimable fuente de información, María Santísima (*Lc.* 2, 19. 51), describe «con orden» (1, 3) los acontecimientos, pasando por alto los que están contenidos en *Mt.*, los cuales al trazar una vida de Jesús han de insertarse en la narración de Lucas. De tal hecho puede deducirse que Lucas al componer su Evangelio no sólo tuvo delante a *Mc.* sino también a *Mt.*

Comienza por la aparición del ángel a Zacarías en el Templo y la anunciación del nacimiento del Precursor, San Juan Bautista (1, 5-24); luego sigue la Anunciación con el bellísimo coloquio del ángel con la Virgen, de subido valor teológico (1, 26-38); la visita de María a Santa Isabel, con el *Magníficat* y el testimonio de Isabel que llama a Nuestra Señora: *Madre de mi Señor* (en los LXX κύριος es la traducción de Yavé), es decir, de mi Dios (1, 39-56); nacimiento y circuncisión del Precursor con el *Benedictus* (1, 57-80). En este punto debe colocarse a *Mt.* 1, 18-24, es decir, al regreso de María de casa de Isabel.

Lucas sigue describiendo el nacimiento, el himno de los Ángeles, la adoración de los pastores, la circuncisión de Jesús y, 40 días después, su presentación en el Templo con el reconocimiento del Mesías por parte de dos videntes inspirados: Simeón y Ana (2, 1-38).

La sagrada Familia vuelve de Jerusalén a Belén, adonde llegan los Magos unos meses más tarde, como se lee en *Mt.* 2, que añade la huída a Egipto y el regreso, más el hecho de haberse domiciliado en Nazaret (*Lc.* 2, 39 = *Mt.* 2, 22 s.).

Son, en fin, propios de Lucas (2, 40-52) la referencia al crecimiento del divino Niño, el episodio de su pérdida y hallazgo en el Templo con ocasión de la peregrinación de una de las tres grandes fiestas anuales, y el pincelazo final sobre la vida oculta de Jesús en la santa casa de Nazaret. La importancia teológica de estos capítulos corre parejas con la exquisita fineza y cálida poesía que constituyen el sabroso alimento de los místicos y de todas las almas piadosas.

Los racionalistas de otro tiempo se ensañaron contra su historicidad. Naturalmente: para ellos lo sobrenatural es una fantasía; la concepción virginal y los otros milagros son imposibles. Pero tal postura sólo puede atribuirse a un prejuicio, pues en realidad no se ha alegado ningún argumento de crítica histórica capaz de desvirtuar esta fuente purísima y genuina que es el Evangelio de la infancia. V. *Magos, Genealogía, Quirino, Magníficat, Benedictus*.

La crítica literaria confirma de lleno la autenticidad de estos capítulos que, como hemos

visto, se insertan perfectamente en los respectivos Evangelios con las características propias de cada uno; y no sólo no existe oposición y contraste entre *Mc.* y *Lc.* sino que al contrario se prestan mutuamente un armonioso complemento. Basta, finalmente, cotejar las fuentes canónicas con los numerosos evangelios apócrifos (llenos de fantasía, groseros, milagreros) que se ocuparon de la infancia del Redentor (cf. M. Lepin, *Evangiles canoniques et Evangiles apocryphes*, 2.ª ed., París 1902) para ponerse en el puesto medio acerca del origen divino del Evangelio de la infancia. [F. S.]

BIBL. — H. Simon - J. Prado, *Nov. Test.*, 1, 6.ª ed., Torino 1944, pp. 263-354; H. Michel, en *DTho*, VIII, col. 1346-70; L. Fonk, en *VD*, 7 (1927), 289-95. Crítica bibliografía.

INFIERNO. — En el Nuevo Testamento, ᾅδης («invisible», Platón, *Cratilo*, 403 a, *Fedón*. Diferente etimología en *Cratilo* 404 b; infernus) es el lugar de castigo de los malos después de su muerte.

Ya el Precursor hace referencia al castigo: «Todo árbol que no da buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (*Lc.* 3, 9; cf. *Mt.* 3, 10; *Jn.* 15, 6), y añade que el Mesías quemará la paja en un fuego inextinguible (*Lc.* 3, 17; *Mt.* 3, 12). La imagen del fuego como pena de los condenados la toma también Jesucristo al decir: «Así será en la consumación del mundo: saldrán los ángeles y separarán a los malos de los justos, y los arrojarán al fuego» (*Mt.* 13, 47-50; *Ap.* 1, 15; 9, 2. Lago de fuego en *Ap.* 19, 20; 20, 9. 10. 15; 21, 8). El fuego es eterno (*Mt.* 24, 41 s.) e inevitable (*Lc.* 16, 26). Es sinónimo y símbolo del infierno la *Gehenna* (v.), «donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga» (*Mc.* 9, 46. 48).

Orígenes, Gregorio Niseno, Jerónimo, Ambrosio y Juan Damasceno explican simbólicamente esta expresión y consideran el fuego como imagen de las penas que atormentan a los malos; cf. Lagrange, comentario a *Mc.* 9, 43; A. Feuillet, en *RB.* 57 (1950), 189. En algunos textos, el infierno es sinónimo de *še'ol* (v.), o sea que indica la morada de los difuntos antes de la resurrección de Jesucristo (*Lc.* 16, 23; *Act.* 2, 27. 31 = *Sal.* 16, 10). Así Jesucristo tiene las llaves de la muerte y del infierno (*Ap.* 1, 18; cf. 20, 13; I *Cor.* 15, 55) en cuanto vencerá a la muerte y dará la bienaventuranza a los justos que están esperando en el še'ol (v. *Retribución*). [F. V.]

BIBL. — P. Antoine, en *DBt*, III, col. 1071-75; C. Spicq, *La Révélation de l'Enfer dans la Ste. Ecriture*, París 1944, pp. 89-144; F. Cumont, *Lux perpetua*, ibid. 1949, pp. 224 ss.; C. M. Edsman, *Ignis Divinus*, Lund 1949.

INMORTALIDAD DEL ALMA. — v. *Hombre*.

INOCENTES (Matanza de los). — La matanza de los niños de Belén, coetáneos de Jesús Niño (*Mt.* 2, 16 ss.) fué ejecutada por orden de Herodes el Grande, furioso por el escarnio de que había sido objeto por parte de los Magos que, siendo dóciles a la palabra del ángel, se habían opuesto al doloso plan represivo del Rey (*Mt.* 2, 1-12), siempre con temores de perder el trono. Fueron muertos todos los niños varones de dos años para abajo, porque, según los informes pedidos a los Magos en relación con la aparición de la estrella (*Mt.* 2, 7), se había llegado a la conclusión de que el Niño Jesús no tenía más de dos años.

No es posible determinar el número de los niños sacrificados. Queda descartado el número simbólico de 144.000 de *Ap.* 14, 1, que se refiere a las filas de ascetas cristianos. Basándose en estadísticas demográficas, muy oscilantes por desconocerse el número de habitantes de Belén y el índice de natalidad y de mortandad infantil en el tiempo de Jesucristo, U. Holzmeister propone el número de 65-80 varones, suponiendo en Belén unos 3.000 habitantes, un índice de natalidad de 40 por mil, y de mortandad el 1/3 ó 2/5 en dos años. Otros comentadores, que reducen a mil los habitantes, al 30 por mil la natalidad y a la mitad de los nacidos la mortandad, proponen cifras muy inferiores; pero son pocos los que limitan a 10-12 los sacrificados (A. Bisping, P. Schegg) o a 12-15 (P. Schanz, J. Knabenbauer), y muchos los que se inclinan por unos veinte (M. J. Lagrange, M. Sales, H. Simon - J. Prado, etc.). La matanza de los inocentes es presentada como cumplimiento de la palabra del profeta Jeremías (*Mt.* 2, 17-18; cf. *Jer.* 31, 15). El llanto de las mujeres de Belén, privadas de sus hijos, evoca a la memoria del evangelista el de Raquel, sepultada en Rama, junto a Belén, poéticamente descrita por el profeta Jeremías como llorando a los hebreos deportados a Babilonia. El evangelista hace una simple acomodación, sugerida por la analogía entre ambas situaciones. La matanza de los inocentes responde exactamente a lo que conocemos del carácter sombrío y cruel de Herodes, el asesino de su esposa, de sus hijos y de los de sus enemigos (Macrobio, *Saturnal.* II, 4). [A. R.]

BIBL. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, ed. 3.ª, Torino 1942, pp. 377-415; U. Holzmeister, en *VD*, 15 (1945) 375-79; H. Simon - G. Dorado, *Novum Testamentum*, I, 7.ª ed., Torino 1951, pp. 340 ss.

INSPIRACIÓN. — Este término expresa la cualidad de los libros catalogados en el *canon* (v.) del Antiguo y Nuevo Testamento: o sea su origen divino. El abstracto procede del adjetivo verbal θεόπνευστος, «inspirado por Dios», que emplea San Pablo (II *Tim.* 3, 16) aplicándolo precisamente a los libros del Antiguo Testamento. No hay verdad dogmática que, como ésta, esté tan universal y unánimemente afirmada por las fuentes bíblicas, por la tradición judía (para el A. T.) y cristiana.

En *Mac.* 12, 9, en Fl. Josefo, *Ant.*, al principio, en el Talmud (*Sabbath*, 16, 1) se habla explícitamente de «libros santos», «sagrados», de «escritura divina». Nuestro Señor y los Apóstoles hablan de «palabra de Dios» (= las prescripciones de la Ley: τὸν λόγον τοῦ θεοῦ *Mc.* 7, 13), «los dichos de Dios» (así llama San Pablo a todo el Antiguo Testamento: *Rom.* 3, 2: τὰ λόγια τοῦ θεοῦ); «las sagradas escrituras» (II *Tim.* 3, 15). Explícitamente Dios se declara autor de él: *Mt.* 22, 43 respecto del *Sal.* 110 (109); *Act.* 4, 25: «Oh Señor, tú que hiciste el cielo y que mediante el Espíritu Santo, por boca de nuestro padre David tu siervo dijiste: ¿Por qué braman las gentes...? etc.» *Sal.* 2; *Hebr.* 3, 7 «Por eso dice el Espíritu Santo...» = *Sal.* 95 (94), 18 ss., etc.

Repetidas veces se afirma su autoridad indiscutible y divina, sea directamente (*Lc.* 18, 31; 24, 44-47: «Es preciso que se cumpla todo lo que de mí se ha escrito — dice el Resucitado — en la Ley, en los profetas y en los Salmos»), sea en las argumentaciones (*Jn.* 10, 34 dice refiriéndose al *Sal.* 82 [81], 6: «La escritura no puede fallar»; *Rom.* 1, 16 refiriéndose a *Hab.* 2, 4; etc.).

La inspiración divina se afirma formalmente en II *Tim.* 3, 15 s. y en II *Pe.* 1, 20 s. San Pablo escribe así: «Por tu parte permanece fiel (contra las peligrosas novedades en la enseñanza de la doctrina) a lo que has aprendido y te ha sido confiado, considerando de quiénes lo aprendiste, porque desde la infancia conoces las Escrituras Sagradas, que pueden instruirte en orden a la salud por la fe en Jesucristo. Pues *toda la Escritura* (en el conjunto y en cada una de sus partes = las Sagradas Escrituras del versículo precedente) es θεόπνευστος, *«inspirada por Dios»*, y (por tanto) útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena».

San Pedro advierte a los fieles que su predicación está fundada sobre bases solidísimas, indiscutibles: su misma autoridad como *testigo ocular* de la divina majestad de Cristo, en la Transfiguración (1, 12-18), y la autoridad, mayor aún (que la subjetiva) de las profecías mesiánicas, a las cuales debemos adherirnos como a luz que brilla en medio de la oscuridad de esta tierra, en tanto que no brille para cada uno el día de su encuentro con Jesús. Ante todo que tengan presente que «ninguna profecía de la escritura se deja a la interpretación de cada uno («se trata de interpretación privada» — G. Luzzi; o es fruto de interpretación privada» — De Ambroggi); *porque ninguna profecía ha sido proferida en los tiempos pasados por humana voluntad, antes bien los hombres, llevados* (movidos, completamente dominados, bajo un influjo, φερόμενοι; el mismo verbo se emplea en *Act.* 27, 15 refiriéndose a la nave que por no poder resistir al viento se deja llevar a merced del mismo) *por el Espíritu Santo, hablaron de parte de Dios».*

Estos dos textos se completan mutuamente: el primero afirma formalmente la inspiración de todos los libros del A. T.; el segundo es menos explícito en cuanto a referirse a todos los libros, pero tiene una alusión clara a la *naturaleza* misma de la inspiración. Uno y otro texto, al que hay que añadir otros, son un argumento histórico del pensamiento de los Apóstoles y de Jesucristo N. S. acerca de la inspiración. Para los libros del Nuevo Testamento no tenemos argumentos de tal alcance. En I *Tim.* 5, 18 s. San Pablo cita como escritura Sagrada a *Dt.* 25, 4 juntamente con una frase que hallamos en *Lc.* 10, 7; pero no puede afirmarse con certeza tal referencia al Evangelio escrito. En cambio II *Pe.* 3, 16 coloca las epístolas de San Pablo en el mismo plano de las *«otras escrituras»*.

Es inútil transcribir testimonios de los Padres, pues desde los escritos de la misma edad apostólica afirman unánimemente la inspiración de toda la Sagrada Escritura; y no sólo eso, sino que dicen, además, que se trata de verdades de fe predicada de un modo clarísimo en la Iglesia (cf. Orígenes, *De principiis*, I, 4, 8).

En cuanto a la naturaleza de la inspiración, podemos clasificar las enseñanzas de ellos.

1.° Los primeros apologetas en particular, para describir la acción de Dios sobre el hagiógrafo, reproducen las expresiones e imágenes bíblicas (II *Tim.*; II *Pe.*; *Am.* 3, 8; *Jer.* 20, 9; v. *Profetismo*) con la terminología que emplearon Platón (*Tim.* 71 E-72 B; *Menon* 99 CD; *Ion.* 533 Dss.), Virgilio (*En.* VI, 45-51. 77-80), Lucano (*Farsalia* V, 161 ss.), etc., para el fenómeno estático: el profeta es instrumento, órgano de Dios (Atenágoras, *Leg.* 7, 9 s.; Teó-

filo, *Ad Autol.* 1, 14; 3, 23; *Cohort.* 8; *PG* 6, 904 ss.; 1045. 1156; 256).

Pero contra los montanistas, que admitían, de acuerdo con los citados autores paganos, la inconsciencia del autor inspirado, precisaban enérgicamente que el autor humano es absolutamente consciente y libre bajo la acción de Dios (cf. Miltiades en Eusebio, *Hist. Eccl.* V, 17).

2.° Dios «dicta», «dice» los libros sagrados. San Ireneo: «Las Sagradas Escrituras son perfectas por haber sido dictadas por el Verbo de Dios y por el Espíritu Santo» (*Adv. haer.* II, 28, 2; cf. IV, 10, 1; San Jerónimo, *Ep.* 120, 10; San Agustín, en *Ps.* 62, 1, etc. *PL* 22, 997; 36, 748).

3.° Dios es «autor» (auctor en latín = escritor) o escritor de la Sagrada Escritura (Clemente Alejandrino, *Strom.* 1, 5; PG 8, 717; San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio M.; PL 16, 1210; 42, 157; 75, 517), a la que se llama «carta que Dios nos ha enviado desde la patria lejana» (San Crisóstomo, PG 53, 28; San Agustín, PL 37, 1159. 1952; San Gregorio M., PL 77, 706).

San Gregorio se expresa así: «Pero es enteramente inútil preguntar quién las ha escrito (estas cartas de Dios a la humanidad que son las Sagradas Escrituras; o sea preguntarse cuál sea el instrumento de que Dios se ha servido) cuando en realidad se cree que el autor del libro es el Espíritu Santo. El que en realidad escribió fué el que dictó todo lo que había que escribir. El que escribió fué inspirador de aquel trabajo y mediante la voz (la expresión) del que escribía nos transmitió sus vicisitudes para que lo imitásemos (*In Job, praef.*).

Los documentos de la Iglesia van sucediéndose desde el s. V en adelante (*EB*, n. 28. 30 etc.).

Contra los maniqueos que rechazaban el Antiguo Testamento, atribuyéndolo al principio del mal, dichos documentos profesan y sancionan la unidad de los dos Testamentos y la identidad de su autor divino. En tal sentido se pronuncia también el Concilio Florentino (*EB*, n. 48).

El Concilio de Trento (*EB*, n. 59-60) definió el *Canon* (v.) y confirmó la inspiración divina de todos los libros que lo integran, contra los protestantes, que en un principio admitían la inspiración bíblica y hasta la extendían indebidamente a las tildes y a los acentos, que son posteriores a los originales, pero rechazaban algunos libros como no sagrados.

La definición dogmática de esta verdad se dió en forma solemne en el Concilio Vaticano (24 de abril de 1870; *EB*, n. 79) contra los racionalistas (desde Ioh. Sal. Semler, 1725-91, G. Paulus, D. Strauss en adelante) y semirracionalistas (Schleiermacher, Rothe, etc.), que trataban de los libros sagrados y los juzgaban con la misma medida con que se juzgan y se tratan los otros libros. Tal definición fué repetida por León XIII en la *Providentissimus;* por Pío X (decr. *Lamentabili*, en *EB*, n. 200 s.) en la condenación de los modernistas, que no admitían de la inspiración más que el nombre (Loisy: «Dios es autor de la Sagrada Escritura del mismo modo que es arquitecto de la basílica de San Pedro»), por Pío XII en la *Divino afflante Spiritu*, en *AAS* (1943) 297-326.

Naturaleza de la inspiración. Santo Tomás, especialmente en la *IIa IIae*, qq. 171-174, ordena sistemáticamente los elementos bíblicos y patrísticos, ilustrando con radiante luz la acción de Dios sobre el hombre, instrumento suyo, y el efecto que de ahí resulta. Trata directamente de la inspiración profética o influjo divino sobre el profeta para que hable en su nombre (v. *Profetismo*) y no de la inspiración en orden a la composición de los libros sagrados. Pero una y otra inspiración son sustancialmente idénticas, de suerte que el tratado de Santo Tomás es aplicable íntegramente a la inspiración bíblica.

El Doctor Angélico enunció unos principios fundamentales tan sólidos, seguros y decisivos que durante muchos siglos no se añadió ninguna cosa de importancia a su exposición.

León XIII, en la Encícl. *Providentissimus* (*EB*, nn. 81-134), fundamental y decisiva especialmente a este respecto, reproduce íntegramente la doctrina de Santo Tomás y la aplica detalladamente a la inspiración bíblica en orden a la composición de los libros sagrados, reduciendo así a la unidad y a la claridad tomista a cuantos se habían alejado de ella, de entre los católicos, para seguir otros derroteros. Tal doctrina aparece reproducida, confirmada y aclarada en algunos puntos en la encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV (*EB*, nn. 44-495), en la *Divino afflante Spiritus* y en la *Humani Generis* (*AAS* [1950] 563, 568 ss., 575 ss.).

La inspiración, en cuanto acción divina, considerada en sí misma, es un don, un «carisma» otorgado por Dios, no para la santificación personal del que la recibe (gracia santificante), sino para bien de la Iglesia. Es carisma de orden intelectual: es esencialmente una luz sobrenatural infundida por Dios, bajo cuya influencia el hombre emite sus juicios. Por lo mismo no es estable en el hombre, sino que

solamente le es infundida en orden al libro que va a escribir y en períodos destinados a tal fin. No va necesariamente enlazada con la santidad del individuo: Dios elige a quien quiere, y ni el mismo inspirado es consciente de tal don.

Ante esta acción divina, el hombre reacciona con manifestaciones vitales. Y si *Am.* 3, 8 (el león ruge, ¿quién no tiembla? Dios habla, ¿quién no profetiza?) y II *Pe.* 1, 21, pudieran inducir a pensar en cierta carencia de libertad, *Is.* 6, 5-8.11; *Jer.* 20, 9, con 1, 6; *Ez.* 1, 3; 3, 22, con 3, 17-21, y especialmente *Lc.* 1, 1-5; II *Mac.* 2, 24-33, atestiguan claramente la plena conciencia, la correspondencia vital y el pleno funcionamiento de la mente y de la voluntad del inspirado (A. Bea, en *Studia Anselmiana*, 27-28, Roma 1951, pp. 47-65). Téngase en cuenta la diversidad de estilo, las deficiencias de forma, etc.

El gran mérito de Santo Tomás está precisamente en el método. No procede con abstracciones, construyendo sobre términos entendidos genéricamente, sino que se funda sólidamente en datos bíblicos y patrísticos. Dios es autor (escritor), el hombre es autor; Dios ha empleado al hombre como instrumento; le ha dictado (dictar = inspirar), le ha inspirado todo el libro. Todo el libro es de Dios, todo el libro es del hombre; principalmente de Dios, a la manera como todo efecto procede de la causa principal y juntamente de una causa segunda instrumental.

No podemos desviarnos de estos datos; no podemos crear un sistema que, por muy razonable que sea, niegue o disminuya la parte de Dios o la del hagiógrafo, tal como está afirmada de un modo indiscutible por la tradición y ha sido definida por la Iglesia.

Basta considerar la energía con que los Padres rechazaron a los montanistas que exageraban la parte de Dios, reduciendo al inspirado al estado de inconsciente. Igual error cometieron los primeros protestantes hablando de dictadura en el sentido más riguroso y reduciendo al inspirado a la situación de una mera máquina.

En cambio ha habido escritores católicos que, por defender la libertad y la vitalidad del hombre bajo la inspiración, y, más recientemente, queriendo explicar *eventuales imprecisiones o errores fisicohistóricos*, trataron de restringir lo más posible la parte de Dios. Se llegó a decir que algunos libros históricos podían llamarse inspirados (Lessio y Bonfrère) o realmente lo eran (D. Haneberg) únicamente por haber sido *declarados* como inmunes de error y *aprobados* por la Iglesia (a lo que se llamó inspiración subsiguiente). Pero no se percataban de que de tal suerte el libro, como escrito por el hombre, por más que hubiere sido aprobado, no pasaba de ser humano y nada tendría de divino: Dios no sería entonces su autor.

G. Iahn sostuvo que para la inspiración bastaba la simple asistencia del Espíritu Santo, como la que es concedida al Sumo Pontífice cuando define solemnemente una verdad de fe, para preservarlo de todo error. Pero es evidente que tal asistencia *negativa* hace el libro infalible, pero en manera alguna divino como lo exigen los datos bíblicos y tradicionales. Nadie ha llamado jamás divinas a las definiciones solemnes e infalibles del Sumo Pontífice, que nadie puede comparar con la *palabra de Dios*, con la Sagrada Escritura.

Franzelin, a quien siguieron muchos hasta la encíclica *Providentissimus*, para asegurar la libertad del hagiógrafo creyó que debían distinguirse los cometidos atribuyendo las ideas a Dios, y su reducción a palabras y al ropaje literario al hagiógrafo. Era una vivisección desprovista de lógica, contraria a la sicología: en nosotros no se dan las ideas puras, que estén enteramente separadas de las palabras. Pero sobre todo era una incomprensión de la tradición: autor = escritor.

Recuérdense las citas que hemos hecho de San Gregorio: escribió el que dictó (inspiró). Franzelin quiso proceder en forma abstracta; Dios es autor. Veamos si puede decirse siquiera eso, puestos en el caso de que sólo hubiese dado las ideas, colocándolas en la mente del hombre, como se colocan en una pinacoteca cuadros incompletos, para que allí se les retoque y se les conserve. Pero los Padres, siguiendo los pasos de los Apóstoles, insisten en que se deben considerar incluso las palabras como divinas o como quiera que se las haga depender de Dios, y por tanto como punto de apoyo para argumentar (*Hebr.* 8, 13; 12, 26, etc.). Y en cuanto a las mismas ideas, son de Dios y juntamente del hombre. Prácticamente no hay ni un solo instante en que el hombre obre por sí solo, como tampoco se realiza nada por parte de Dios si no es por medio del hombre.

Y los escritores más recientes que quisieron restringir la inspiración a solas las verdades dogmáticas (F. Lenormant, S. Di Bartolo), admitiendo el error en las otras partes, además de oponerse a cuanto aacbamos de exponer, atentan directamente contra el principio universalmente atestiguado por los Padres y por el Magisterio infalible de que *toda* la Sagrada

Escritura es inspirada y no puede hallarse en ella error alguno.

La causa del error, especialmente en estos últimos escritores, y también en muchos de los precedentes, estriba en no haber *distinguido entre inspiración y revelación*. Todo es inspirado en la Biblia, pero no todo es revelado (Synave-Benoit, pp. 277-82, 300-309, 335-38). La revelación lleva consigo la comunicación del objeto por parte de Dios, la de la misma materia que se ha de exponer. Pero ordinariamente el hagiógrafo escribe lo que conoce con sus fuerzas, lo que ha aprendido diligentemente *(Lc.* 1, 1-5; II *Mac.* 2, 24-30). Lo esencial, como decía Santo Tomás, es la luz divina para juzgar el objeto percibido, sea por revelación, sea por vía natural con el estudio y la investigación. Así los evangelistas nos cuentan lo que ellos mismos *(Mt., Jn.)* han visto, o lo que han aprendido *(Mc., Lc.)* de viva voz de los Apóstoles.

Ya Santo Tomás establecía una tajante distinción entre la selección, la preparación del material y la redacción escrita. La acción de Dios comienza con el principio de la composición; la preparación previa no pertenece a la inspiración. En otros términos: la Sagrada Escritura no debe considerarse como un libro creado y dado al hombre a manera de comunicación, aunque sólo sea parcial, de la divina omnisciencia; Dios ha querido hablar a los hombres, comunicarse con ellos por escrito, *por medio de otro semejante a ellos*, adaptándose a la mentalidad de éste, a la nuestra.

Santo Tomás sintetizó perfectamente toda la doctrina católica en este principio: Dios autor principal, el hagiógrafo autor instrumental *(Quodl.* 7, a. 14, ad 5). Para explicar el proceso de la acción de Dios sobre las facultades del hagiógrafo basta desarrollar el principio ontológico de la causa instrumental.

La causa agente puede ser doble: principal e instrumental. La primera obra por sola su propia virtud; la segunda sólo obra en virtud de una moción previa que recibe de la precedente. Para tal acción el instrumento es *elevado* a una capacidad superior a su naturaleza, adecuada a la virtud del agente principal, y es también *aplicado* a la acción. El pincel tiene una *virtud* que le es propia, la de extender los colores, mas para pintar un cuadro es preciso que el artista lo aplique y le comunique su capacidad (extender los colores siguiendo determinados dibujos y reglas). Así el instrumento, además de su propia capacidad, adquiere otra más elevada, superior a su naturaleza. No se da un momento en que el pintor por sí solo, y menos aún el pincel solo, actúen en orden a obtener el efecto que, por lo mismo, es todo del uno y todo del otro, aunque de manera diferente, pues al instrumento solamente le pertenece por la virtud que le ha comunicado el principal agente.

Ha de tenerse también en cuenta que el instrumento no cambia de naturaleza en manos del artista: si era defectuoso, defectuoso se queda, y pone en acto la virtud recibida del agente principal aplicando al efecto su propia capacidad tal cual es. Por consiguiente nada tiene de extraño el que en el efecto se comprueben las huellas de los que han concurrido juntos para producirlo, y de ahí los eventuales defectos del instrumento. Para escribir un libro:

A) El entendimiento:

1.°) debe *concebir* las ideas, coordinarlas para emitir juicios y finalmente declararse en pro de su verdad y certeza;

2.°) ha de formular la decisión de ponerlos por escrito para comunicarlos a los demás, puesto que este trabajo intelectual podría quedarse en la fase de simple «concepto»;

3.°) ha de escoger y procurar la forma externa (o ropaje literario) más congruente: género literario, estilo, elección de vocablos, etc.

B) El juicio (2.°; llamado práctico) del entendimiento mueve la voluntad que mediatiza la actuación y la inicia.

C) La voluntad mueve y aplica todas las otras facultades inferiores ejecutivas (memoria sensitiva, fantasía, nervios, etc.).

Para la *concepción* de las ideas Dios interviene robusteciendo, aumentando la *luz* de nuestro entendimiento. Los escolásticos llaman entendimiento agente a nuestra facultad en su primer acto, en relación con la concepción de la idea. Los objetos externos penetran en nosotros a través de los sentidos que transmiten a la fantasía la imagen sensible de aquéllos (= especie sensible expresa). Tal especie es transformada por la luz del entendimiento, y así se hace capaz de expresar la idea inmaterial. Esta segunda operación (del entendimiento posible, según la terminología escolástica) está íntimamente enlazada con la primera, incluso en orden a la cualidad de la idea: si la luz es poderosa, la idea es clara, distinta. Se nos habla de intuición, de genio: es la potencia de nuestro entendimiento, que en ciertos hombres es extraordinaria.

Así, pues, la acción de Dios sobre el entendimiento es doble: fortalece y eleva la luz natural, y luego aplica y eleva al entendimiento de modo que exprese la idea, formule juicios, etcétera. Por consiguiente, la idea y los juicios

son divinos y humanos. He ahí por qué no pueden contener errores, o sea que son infalibles. El efecto no tiene esa característica sino por la virtud divina que se comunica al hombre.

De igual modo obra Dios respecto del juicio llamado «práctico». Algunos católicos habían pensado que la acción divina comenzaba aquí. En realidad, al emitir tal juicio el entendimiento vuelve sobre las ideas ya formuladas y las aprueba, por lo que sería suficiente que el influjo de Dios recayese sobre tal revisión para estar seguros de su verdad. Pero en tal caso las ideas, en cuanto a su concepción, no pasarían de ser humanas y sólo humanas, siendo así que se trata de ideas *divinas*. León XIII dice tajantemente que la acción de Dios se ejerce sobre el hagiógrafo «para que *conciba* perfectamente» lo que Dios quiere.

La elección de los vocablos y de la forma externa es sicológicamente inseparable de la concepción de las ideas y de la formulación de los juicios, y a ella se extiende igualmente el influjo divino, de suerte que las verdades propuestas por Dios son expresadas «de un modo adecuado». Eso es lo que se llama «*inspiración verbal*». Franzelin y muchos otros quisieron negarla partiendo de un concepto abstracto de «autor», como si no fuese equivalente a «escritor». En realidad no puede sustraerse al influjo divino esta parte tan importante e inseparable de la precedente, y sería incluso un atentado contra el principio ontológico de causa instrumental. Por otra parte, después de la encíclica *Providentissimus* todos los autores han vuelto a la doctrina tomista.

Para que Dios sea verdadero autor del libro es necesario también que intervenga sobre la voluntad del hagiógrafo, en forma tal que éste ponga todos los actos necesarios para la exteriorización del trabajo del entendimiento. Dios mueve (aplica) y eleva la voluntad de suerte que el efecto se produce infaliblemente. Trátase de moción *previa* (como hemos dicho respecto de las relaciones entre el agente principal y el *instrumento*), *física* (no sólo moral, como, por ejemplo, las circunstancias externas pueden inducir a uno a escribir: los ruegos de los romanos a San Marcos para que escribiese el evangelio), interna, inmediata; de otra suerte el hombre no sería causa instrumental. Este influjo deja íntegra la libertad, lo mismo que sucede en relación con la gracia divina: se trata de la acción sublime de la Causa primera. Los mismos autores sagrados tienen la sensación de que se deciden y escriben libremente (*Lc.* 1, 1; cf. *Rom.* 15. 15 ss.: II *Cor.* 7, 8 s., etc.).

Dios, que ha dado el ser a las creaturas y las conserva, mueve también a cada una de ellas según la condición de la naturaleza propia de ellas, y por tanto las libra conservando y respetando su libertad (Santo Tomás, I, q. 83, a. 1 y ad 3; *De Malo*, q. 3, a. 2).

Dios «asiste a los escritores sagrados de suerte que puedan *expresar debidamente*, con infalible verdad, todo y sólo lo que Él quiere». Con tal frase León XIII habla del influjo *positivo* de Dios incluso sobre las facultades ejecutivas. Y tal influjo no ha de ser necesariamente inmediato, es decir, que no tiene que ejercerse sobre cada una de ellas directamente; es suficiente que se ejerza por medio de la voluntad, de la que todas ellas dependen y que las mueve a todas.

«Dios otorga una particular y continua asistencia al escritor en tanto éste no haya terminado el libro» (Benedicto XV, Encícl. *Spiritus Paraclitus*, en *EB*, n. 448). Por consiguiente no hay nada en el hagiógrafo que sea ajeno a esta acción divina; no se da un momento en que trabaje por sí solo, y por lo mismo todo el libro es igual e íntegramente inspirado, es decir, divino y humano. El hombre no tiene conciencia de la acción de Dios; se ha afanado por recoger el material y sigue afanándose por componer el libro.

Además de ser libre, bajo la influencia de la inspiración, el autor explica toda su actividad, aplica y manifiesta sus dotes, su cultura, su índole, su mentalidad. He ahí por qué ya los Padres hacían notar las *diferencias en el modo de concebir*, en el estilo; la sublime poesía del culto Isaías; la rudeza de Amós; los conceptos propios de San Juan en el IV Evangelio y de San Pablo (*Rom.* etc.) a propósito de la Redención; las diferencias entre los mismos Sinópticos.

Todo el libro es de Dios y del hagiógrafo. Con sólo explicar su propia virtud, el hombre ha puesto en acto la que en aquel momento le ha sido comunicada por Dios, y así nosotros sabremos lo que Dios ha querido decirnos, averiguando lo que el hagiógrafo ha querido expresar (v. *Hermenéutica*).

Toda la Biblia es inspirada, tiene a Dios por autor y es, por tanto, «palabra de Dios».

Mas no todo en el mismo grado, pues la inspiración no presenta en cada uno de los elementos del libro la revelación de un pensamiento divino.

Cuando se dice que lo accesorio es revelado, como lo es lo esencial, no se afirma que lo sea en el mismo grado y por sí mismo. Lo acce-

sorio es inspirado en función con lo esencial y en la proporción en que lo sirve.

El escritor no intenta escribir más que la «historia de la salvación» o «de nuestras relaciones con Dios», iluminar a los lectores con miras a ofrecerles cuanto necesitan para salvarse y dar gloria a Dios. Pero no presenta un árido catálogo de fórmulas dogmáticas y de preceptos, no ofrece una serie de «juicios formales», sino que escribiendo como hombre y para los hombres emplea mil medios para presentar, ilustrar y hacer aceptar su mensaje.

Así que ningún detalle es superfluo cuando contribuye a que el libro sea más bello, más agradable y por tanto más útil.

El primer verso de la Biblia es un juicio formal, una verdad dogmática fundamental: «En el principio creó Dios el universo». Esto es esencial; en los vv. siguientes se describe de un modo popular y artístico cómo fué la creación, y ese modo responde a los imperfectos conocimientos del tiempo. Eso es lo accesorio. Está inspirado, sencillamente. Mas no por sí mismo, pues la Biblia no intenta ser, no es un tratado científico de geología, astronomía, etc. También eso es «palabra de Dios», en cuanto se halla en la Sagrada Escritura, y Moisés así pensaba verdaderamente y así escribió; mas no es «formal aserto de Dios», revelado por Dios.

Cuando el autor sagrado escribe que el perro de Tobías movía la cola, lo hace con el talento consciente de un narrador que quiere agradar con lo pintoresco. Mas es claro que no afirma este detalle en sí mismo, sino que lo utiliza en función con el resto del libro y según el papel, bastante modesto, de simple ornamento. De igual manera, cada uno de los elementos del libro sagrado debe ser juzgado según su afectiva contribución a la finalidad y al conjunto del libro, pero no se le puede desligar del contexto, ni dar un valor absoluto adulterando las intenciones del autor.

Haciendo obrar al espíritu humano sin violar su propio modo de obrar, el influjo inspirador invade todo lo que es fruto de ese obrar, pero garantiza cada uno de sus elementos en la medida intentada, querida por el autor. Cuando éste quiere enseñar como absolutamente cierta una proposición (*Gén.* 1, 1), esa proposición es absoluta e infaliblemente cierta; mas cuando presenta, mediante los conocimientos y el lenguaje de su tiempo, una descripción artística sobre el *modo* de la creación, con el fin de inculcar la observancia del sábado, sin ponderar el valor absoluto (lo cual no entraba en su intención), Dios ha querido que se nos hablase de tal modo (los vv. son igualmente inspirados) y por tanto sólo estamos seguros de que el autor pensó y escribió así. Un elemento que sólo figura en el texto como ornamento literario es inspirado, pero solamente en cuanto tal. Así cuando el hagiógrafo expresa dudas, temores, sentimientos a veces imperfectos (*Jer.* 15, 10; *Gál.* 3, 1), Dios quiere dichas expresiones, y la inspiración nos asegura que efectivamente el hagiógrafo dudó, etc.: los sentimientos expresados permanecen exclusivamente humanos. En efecto, no se trata aquí directa e inmediatamente de «juicios», es decir, de actos de la voluntad. En cuanto están expresados en el libro inspirado (y sólo en este punto comienza la inspiración), implícitamente se afirma que el hagiógrafo realizó esos actos, y por lo mismo tal *juicio* debe ser infaliblemente verdadero. Pero los mismos actos en sí mismos, como no pertenecen al entendimiento, siguen siendo lo que eran, simples actos del hagiógrafo.

Inerrancia. Cuestión bíblica. — El haber confundido inspiración con revelación y el haber admitido, como consecuencia, que todo elemento de la Biblia por el hecho de ser inspirado era «palabra de Dios» en sentido unívoco, es decir, «revelación de Dios», fué la única causa de la desbandada de algunos católicos ante las dificultades formuladas contra la inspiración de la Biblia por las ciencias físicas y por los datos arqueológicos.

Que el error sea incompatible con la inspiración es una simple deducción de los principios expuestos, y tal incompatibilidad es enseñada sin atenuantes y sin dudas por todas las fuentes y por el Magisterio eclesiástico. No existe sobre esto ninguna definición formal, pero se trata igualmente de verdad de fe: la Escritura inspirada no puede contener error.

Trátase, naturalmente, de los textos, de los términos dirigidos por la acción de Dios y la labor del hagiógrafo; las versiones sólo participan de la inspiración y de la inerrancia en cuanto presentan fielmente el sentido y la forma de los originales.

Se trata de todo cuanto el hagiógrafo ha querido expresar y según el modo cómo lo ha formulado. Tal sentido literal se deduce de los principios de la *hermenéutica* (v.), teniendo en cuenta el *género* (v.) *literario* elegido por el hagiógrafo. La verdad es correspondencia adecuada de nuestra mente con el objeto, y esa correspondencia se da en el juicio, es decir, en el acto formal con que el entendimiento afirma su proporción con el objeto del conocimiento. Ese juicio formal y la verdad que en él se expresa pueden estar limitados por tres movi-

mientos principales: por parte del objeto, cuando el entendimiento no los conoce en sí mismo sino bajo uno solo de sus múltiples aspectos (objeto formal del entendimiento); por parte del mismo sujeto, cuando éste no se adhiere y se reserva el juicio o lo debilita con los diferentes matices: probable, posible, conjetura, etcétera; por parte de la misma enunciación, cuando no exige el asentimiento del lector y expone, por ejemplo, una opinión personal, o acepta un género literario ficticio en el que los detalles no figuran como históricos, sino como expresiones literarias de la verdad enseñada.

Con la primera limitación (establecer el objeto formal) se resuelven fácilmente las dificultades provenientes de las ciencias físicas: geología, astronomía, zoología.

La Sagrada Escritura no es un tratado científico: «El Espíritu Santo — que es quien hablaba por medio de los hagiógrafos — no quiso enseñar a los hombres cosas que no tienen utilidad alguna para la salvación eterna» (San Agustín, *Gén. ad litt.* 2, 9.20; *PL* 34, 270; cf. 42, 525). El hagiógrafo describe «lo que aparece a los sentidos» (Santo Tomás, I, q. 68, a. 3), sigue los conceptos del tiempo, el lenguaje común. No es de su incumbencia el emitir un juicio a ese respecto, ni podría haberlo hecho (p. ej., afirmar que es la tierra la que gira alrededor del sol, etc.), de no haber mediado una revelación que no sólo era inútil para la historia de la salvación, sino que incluso habría sido perjudicial, pues nadie lo habría creído, ya que los sentidos veían al sol, a la luna, etc., moverse y girar en torno a la tierra.

Así nadie tilda de erróneo al hecho de hablar del ocaso y del nacer del sol, cuando no se trata de un manual de astronomía sino de una novela en la que se emplea el lenguaje común, y donde, al contrario, sería un error el andar en busca de un juicio formal sobre la naturaleza íntima de tales fenómenos. «El Espíritu Santo no intentó enseñar a los hombres cuál sea la constitución íntima de la naturaleza visible..., y por eso al describir los fenómenos de la naturaleza, o emplea un lenguaje figurado, o recurre al lenguaje corriente que se amolda a las apariencias sensibles» *(Providentissimus*, en *EB*, n. 121).

La misma limitación (objeto formal) se tiene presente cuando se trata de la historia. Así hay que darse cuenta de que uno es el punto de vista de la historia científica, que busca por sí misma el tamizar los detalles de los hechos más insignificantes, y otro el de la historia religiosa o apologética, que intenta deducir las grandes lecciones del polvo de los acontecimientos y los desarrolla únicamente con ese fin, sin falsificarlos, ciertamente, pero sin preocuparse de la minuciosa exactitud de los mismos. Por otra parte semejante característica científica es sólo de los modernos o, a lo más, de los historiadores clásicos muy posteriores, y es un contrasentido el querer buscarla entre los antiguos escritores semitas.

Es cierto que no puede afirmarse para la historia todo cuanto se ha dicho para las ciencias físicas. La historia exige que el hecho narrado haya sucedido efectivamente. Pero hay que tener presente las otras dos limitaciones apuntadas. El autor sagrado no siempre *afirma en forma categórica*, pero Dios, por su parte, hace suya y aprueba la afirmación del hagiógrafo, tal como es, con sus diferentes matices. No puede permitir que presente como cierto lo que es dudoso o viceversa, pues en este caso se daría el error. Pero lo autoriza, o más bien lo induce a que limite su indagación personal al grado de certeza requerido por la importancia del asunto en la economía o en el cuadro general del libro. Por tanto, el autor sagrado puede citar, tomar una narración, dejando enteramente la responsabilidad a la fuente, sin afirmar o desaprobar y sin advertir expresamente que se trata de una cita (v. *Citas implícitas*), conforme al modo de escribir de los antiguos semitas (I. Guidi, *L'historiographie chez les Sémites*, en *RB*, N. S. 3 [1906] 509-19).

Finalmente, el autor puede recurrir a una ficción para proponer un acontecimiento histórico henchido de doctrina religiosa o moral (v. *Judit*), o una verdad religiosa (v. *Jonás*, *Cantar de los Cantares*) y moral (v. *Jacob*, *Parábola*). En tal caso la dificultad histórica no surge sino del desconocimiento o de la intención del hagiógrafo, y por querer considerar como históricos detalles no elegidos ni propuestos como tales sino como simples figuras literarias.

He ahí la necesidad de fijar el género literario peculiar de cada libro, para poder establecer el sentido literal según las reglas propias de cada uno de los géneros (v. *Géneros literarios*; *Divino Afflante Spiritu*, en *RB*, nn. 558-560).

Ahora bien, puede ya decirse que por lo que atañe a la parte teórica está ya resuelto el problema relativo a estos puntos, objeto de la tan célebre *Cuestión bíblica* que se debatió a principios de siglo entre los llamados seguidores de la «escuela ancha» (v. Hummelauer, y especialmente M.-J. Lagrange, Prat, etc.) y los tímidos conservadores.

La Encícl. *Divino Afflante Spiritu*, al admi-

tir los géneros literarios y promover el estudio de los mismos, ha resuelto la disputa en favor de la primera, al menos en parte y con las debidas rectificaciones, particularmente las de su gran precursor M.-J. Lagrange, y con las preciosas y autorizadas precisiones que permitían hacer cerca de 50 años de estudios. Y el mismo Pío XII, al comprobar los grandiosos progresos realizados en estos últimos 50 años (*Divino Afflante Spiritu*, 1943) por la exégesis católica, atribuía su principal mérito a la *Providentissimus* de León XIII; y efectivamente a esta encíclica se debe el haber asentado con claridad la exacta doctrina sobre la inspiración, concepto teológico que permite al exegeta proceder sin trabas y con firmeza en su paciente y grandioso cometido.

Concluiremos con la definición que unánimemente dan ahora todos los exegetas: La inspiración es un influjo sobrenatural carismático, en virtud del cual Dios, autor principal de la Sagrada Escritura, somete, eleva y aplica todas las facultades del hagiógrafo, instrumento suyo, de suerte que el hagiógrafo conciba con el entendimiento, quiera escribir y consigne fielmente por escrito todo y sólo lo que Dios quiere que sea escrito y entregado a la Iglesia.

Como se trata de un fenómeno sobrenatural, no podemos saber cuándo un libro es inspirado si Dios no nos lo revela, mediante el Magisterio de la Iglesia, a la que el mismo Dios ha confiado tal cometido dotándola de la prerrogativa de la infalibilidad.

La revelación de Dios es el criterio remoto; el Magisterio de la Iglesia, que nos da a conocer el sentir de la tradición, es el criterio próximo, que es *infalible*, y, por serlo, no puede inducirnos a error; es *universal*, o sea que es aplicable a todos y a cada uno de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento; es *claro*, es decir, accesible para todos, porque no requiere estudios históricos e investigaciones personales sino únicamente humilde y devoto asentimiento a la autoridad infalible de la Iglesia.

[F. S.]

BIBL. — A. Bea, *De Inspiratione Scripturae Sacrae*, Roma 1930; P. Synave - P. Benoit, *La prophétie* (S. Thomas, *Somme Théologique*), París 1947, pp. 269-378; G. Perrella, *Introduzione generale* (*La S. Bibbia*), 2.ª ed., Torino 1952, pp. 13-108 y *Docum.*, con recentísima y rica bibliografía; * J. M.ª Bover, *Lo verdad histórica de la Biblia en el Magisterio eclesiástico*, en *EstB* 7 (1948) 1; Iolesias, *Inspiración e inerrancia de la S. Escritura*, en *CB*, III (1946) 29.

INSTITUTO Bíblico. — El Pontificio Instituto Bíblico es, juntamente con la *Ecole Biblique* (véase), la más providencial de las instituciones católicas modernas destinadas a la formación cultural del clero. El proyecto de León XIII (v. *Comisión bíblica*) fué realizado por San Pío X (carta apostólica *Vinea electa*, 7 de mayo de 1907), que encomendó este «centro de estudios bíblicos superiores, aquí en Roma, para la formación de los futuros profesores de Sagrada Escritura y lenguas orientales», a la ínclita Compañía de Jesús. Su primer rector, el P. L. Fonck (1930), formuló el plan de estudios y organizó la biblioteca y un museo.

Desde 1913 el Instituto pensó en tener una casa en Jerusalén, cuya construcción no se ultimó hasta 1927, la cual presta acogida a todos cuantos desean completar los estudios de arqueología, geografía, etc. El Instituto confería, después de un curso de tres años, el título de «lector» o «profesor de Sagrada Escritura», y para los grados había que someterse a los exámenes ante la *Comisión bíblica*. Benedicto XV concedió (15 de agosto de 1916) al Instituto la facultad de conferir en nombre propio el grado de bachiller, y en nombre de la Comisión la licenciatura. Pío XI (30 de septiembre de 1928) le concedió plena autonomía, incluso la facultad para el doctorado. En 1932 se erigió en el Instituto la facultad de los estudios del Antiguo Oriente, con cuatro secciones: semitismo en general; asiriología; egiptología; sáuscritoiranio. La organización de los estudios se vió definitivamente consagrada con la aprobación de la Sagrada Congregación de los Seminarios y Universidades (7 de agosto de 1934). En la facultad bíblica el ciclo de estudios es de tres años y en él se desarrollan las materias siguientes: exégesis de los textos originales, teología bíblica, historia, arqueología, geografía, topografía de los países bíblicos y disciplinas auxiliares. Los candidatos (que deberán tener ya la nueva licenciatura en Sagrada Teología) necesitan conocer una lengua oriental, además de las bíblicas: griego, hebreo y arameo, y han de tomar parte activa en los ejercicios prácticos. Al fin del segundo año se confiere la licenciatura, y al fin del tercero se da un certificado de «candidato al doctorado», que no puede conseguirse hasta dos años después de obtenida la licenciatura. La biblioteca especializada ofrece a los alumnos y a los aficionados más de 100.000 volúmenes. De los alumnos del Instituto (desde el 1909 hasta el primer semestre del 1952 fueron en número de 1.853), han obtenido la licenciatura *in re biblica* 828 desde 1916 hasta el día de hoy, y unos 30 el doctorado. Unos 800 son profesores en las facultades teológicas (alrededor del centenar), en los seminarios o en las escuelas de sus órdenes. Una verdadera falange

bien adiestrada para la difusión de la sana exégesis científica.

El Instituto publica tres revistas: *Biblica* (desde 1920), *Verbum Domini* (desde 1921), *Orientalia* (1920; 2.ª serie, desde 1932), y las colecciones: *Scripta Pontificii*, I. b. (p. ej.: *Institutiones biblicae*; A. Merk. *Novum Testamentum... apparatu critico*, 7.ª ed.; 1951; P. Zorell, *Lexicon hebraicum...*, etc.); *Monumenta biblica et ecclesiastica; Sacra Scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata* (desde 1938, con el título *Biblica et Orientalia*); *Analecta Orientalia*.

En 1929, el P. A. Mallon (1934), primer director de la casa de Jerusalén, inició las importantes excavaciones de Teleilat Ghassul en Transjordania. [F. S.]

BIBL. — A. Bea, en *DBs. IV*, col. 559 ss.

INTERPRETACIÓN de la Biblia (Historia de la). — La historia de la *exégesis bíblica* suele dividirse en períodos (patrístico, medieval, moderno), o según la tendencia predominante (literal y alegórico). La primera división es la más simple. La segunda es aplicable a los primeros siglos, en los que se perfilan con bastante precisión las dos tendencias: la literal, propia de los antioquenos; la alegórica, de los alejandrinos.

1. *Período patrístico.* — Los autores del Nuevo Testamento, los Padres apostólicos y los apologistas no se ocuparon de exégesis propiamente dicha; no obstante, en el modo de servirse de la Biblia se trasluce ya de una manera clara su tendencia a la alegoría. Tal orientación aparece ya muy desarrollada en la epístola del Seudo Bernabé, y un poco menos en Teófilo de Antioquía. San Clemente Romano, San Justino, San Ireneo y Tertuliano — ninguno de éstos compuso verdaderos comentarios bíblicos — se atienen preferentemente al sentido literal.

El verdadero estudio exegético de la Biblia comienza en el s. III con Orígenes (186-254). Este genio, que dió un gran impulso a la escuela catequística (Didascaleion) fundada por Pantono en Alejandría, en sus innumerables trabajos en torno a la Biblia (Escolios, Homilías, Tomos) siguió con preferencia la exégesis alegórica que ya habían cultivado en Alejandría Filón y otros escritores hebreos. Distinguió en la Biblia un triple sentido: *somático* o *corporal*, *síquico* o *animal* y *neumático* o *espiritual*, y daba una decidida preferencia a este último, abandonándose a alegorías verdaderamente audaces. Mas al hablar de alegorismo origenista conviene no perder de vista el cuidado que este escritor puso en favor del texto de la Biblia — recuérdense sus Hexaplas, véase *Griegas* — y la belleza de alguna que otra de sus observaciones exegéticas esparcidas de un modo especial en los *Tomos*. La tendencia de Orígenes fué continuada por muchos escritores, entre los cuales Dídimo el ciego, San Cirilo de Alejandría, Eusebio de Cesarea, San Gregorio Niseno, San Gregorio Nacianceno y San Basilio, aunque con características propias. Y puede afirmarse, en general, que estos autores se van mostrando cada vez menos entusiasmados por el alegorismo, entusiasmo que se ve disminuir siguiendo el orden con que han sido nombrados. A ellos se opusieron San Metodio y San Epifanio.

Casi al mismo tiempo que el Didascaleion de Alejandría se fundaba en Antioquía otra escuela catequística bajo la dirección del mártir Luciano (312), la cual propugnó la interpretación literal de la Biblia, no concediendo más que un campo limitado a la «teoría» de la individuación de los diferentes tipos, en su mayoría mesiánicos. Sus principales representantes fueron: Eustasio de Antioquía, Teodoro de Heraclea, Tito de Bostra, Eusebio de Emesa, Policronio de Apamea y especialmente los tres cumbres: Diodoro de Tarso, San Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia. Este último, con su actitud medio racionalista, exasperó los principios de la escuela; pero en ella se formó el que quizá fuese el mayor exegeta de la edad patrística: San Juan Crisóstomo. La misma tendencia siguieron el conciso pero agudo Teodoreto de Ciro y numerosos exegetas sirfacos, entre los cuales merecen especial mención San Afraates y San Efrén. Y precisamente en las escuelas sirfacas de Edesa fué donde se siguió esta orientación al desaparecer la de Antioquía, y especialmente imitando las obras de Teodoro de Mopsuestia.

También en la Iglesia latina los primeros exegetas fueron más o menos alegoristas, ordinariamente bajo el influjo de Orígenes. Tales fueron Hipólito Romano, que escribió en griego, Victorino de Pettau, San Hilario de Poitiers, San Ambrosio, San Gregorio de Elvira. Pero mientras Orígenes acudió en general a la alegoría para abandonarse a elucubraciones teológicas o filosóficas, estos otros, siguiendo el uso latino, buscaron ante todo enseñanzas morales y ascéticas.

Hubo tres grandes exegetas que se mostraron más personales: el Ambrosiaster, San Jerónimo y San Agustín. El primero, cuyo verdadero nombre no se ha logrado aún averiguar, compuso un comentario a trece epístolas de San

Pablo (excluyendo la *ad Hebreos*), que ha llegado a nosotros bajo el nombre de San Ambrosio, de donde procede el vocablo *Ambrosiaster*, que formaron los humanistas una vez demostrado que se le atribuía falsamente. Tal vez se deban también a él las *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, atribuídas a San Agustín, y algunos fragmentos sobre el Evangelio de San Mateo *(Anonymi in Matthaeum fragmenta)*. Por su fidelidad al sentido literal y por su profunda penetración en el pensamiento del Apóstol puede considerársele como uno de los mejores y más personales exegetas latinos.

San Jerónimo ejerció un notabilísimo influjo sobre los escritores posteriores, incluso por la mole de su trabajo. Tenemos de él el comentario a todos los profetas (de los que está incompleto el de *Jeremías*), al Evangelio de San Mateo, a cuatro epístolas paulinas *(Filemón, Tito, Gálatas, Efesios)* y al *Eclesiastés*. Poseemos, además, numerosas epístolas suyas exegéticas sobre textos particulares, varias homilías sobre los *Salmos* y otros textos, los brevísimos *Commentarioli in Psalmos* y las *Quaestiones hebraicae in Genesim*. El valor de su obra no es uniforme. No poseyó principios hermenéuticos muy precisos, por lo que sigue ya una, ya otra exégesis, dejándose a menudo guiar por circunstancias extrínsecas. En general sobreabunda la exégesis alegórica, en la cual casi siempre depende de Orígenes; pero tiene asimismo no pocas afinidades con la escuela antioquena, como por ejemplo el empleo de la «teoría». Finalmente, sus comentarios tienen un especial valor por razón de la importancia que en ellos concede a la crítica textual, en la que se sirve de un apreciable conocimiento del hebreo y del griego, y a la geografía palestinense, muy conocida del autor.

San Agustín asentó con agudeza y rara prudencia excelentes principios hermenéuticos en el libro *De doctrina christiana*. Revelóse como atento lector de la Biblia, cuyo genuino sentido quiso investigar, en los 14 libros sobre el Heptateuco *(Locutionum libri septem* y *Quaestionum libri septem)* y en el *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Las *Enarrationes in Psalmos* y los *Tractatus* sobre el Evangelio de San Juan son un arsenal de teología y de ascética, pero a veces dejan que desear en el aspecto exegético. Un doctor moderno encuentra excesiva su complacencia en el sentido alegórico y en el simbolismo numérico. En el Nuevo Testamento Agustín dejó un buen comentario a las epístolas a los *Gálatas* y a los *Romanos* (incompleto), pero son más interesantes sus observaciones en el *De consensu Evangelistarum libri quator* y en el *Quaestionum Evangeliorum libri duo*.

También el heresiarca Pelagio se revela como buen exegeta en su comentario a San Pablo.

El período patrístico se clausura con un estimable número de exegetas menores que muchas veces no hicieron otra cosa que imitar a los grandes maestros de los siglos III-IV. Entre los griegos es más palpable tal hecho; es la época de las «cadenas» bíblicas (Procopio de Gaza, Filoteo, Nicetas de Heraclea, Macario de Constantinopla, etc.). Entre los autores de comentarios más personales citaremos a Olimpiodoro de Alejandría, Ecumenio de Trica, Andrés Areda de Capadocia, Teofilacto y Eutimio Zigabeno. Entre los latinos, San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla, San Beda el Venerable, Alcuino, Rabano Mauro y Valafrido Estrabón, a quien se atribuyó la tan conocida *Glossa ordinaria*.

2. *Período medieval.* — En los comienzos de la Escolástica se asiste a un nuevo florecimiento de la exégesis, debido principalmente al método analítico, propio de los teólogos de este período, y también al influjo de la filología hebrea, muy cultivada por los hebreos doctos. Por eso, juntamente con la imitación más o menos constante de las obras de los grandes Padres (Jerónimo y Agustín) se notan frecuentemente elementos nuevos y personales. Siéntese a menudo el influjo de la filosofía aristotélica.

Mencionaremos a Anselmo de Laon, de quien procede en gran parte así la *Glossa ordinaria* como la *interlinearis;* a Bruno de Asti, a Ruperto de Deutz, a Honorio de Autun. En la escuela de los Canónigos de San Víctor distínguense los nombres de Hugo, más bien ecléctico, pero rico en buenos principios hermenéuticos; de Andrés, que prefiere la exégesis literal, con manifiesto influjo rabínico. Hállase una exégesis más analítica y más teológica en las *Apostillas* de Hugo de San Caro y en los numerosos comentarios de San Alberto Magno, quien, no obstante las muchas alegorías que aduce, ofrece excelentes principios para la exégesis literal. San Buenaventura, con su misticismo, hace revivir la exégesis inaugurada por San Bernardo, en tanto que Santo Tomás se revela como seguro y profundo intérprete de la palabra de Dios. Sus comentarios a las epístolas de San Pablo son un monumento de claridad y de investigación teológica, basada siempre en el sentido literal. Se muestra menos interesante en algunos comentarios del Antiguo Testamento *(Job, Cincuenta Salmos, Isaías, Jeremías, Lamentaciones)*, pero se apreció mucho

su «*Catena aurea*» a los cuatro Evangelios, en el cual hoy se reconocen no pocos textos espurios.

La filología rabínica, que se nota ya en algunos de los autores mencionados, empieza a ser utilizada para la exégesis, especialmente por el influjo de Ramón Martí, que compuso un *Pugio fidei adversus Judaeos et Mauros*, y con el judío converso Nicolás de Lira, cuya *Apostilla* brevísima a toda la Biblia se vió favorecida con una gran difusión. La obra fué completada y en parte corregida por otro judío converso, Pablo de Burgos. Sobre el Nuevo Testamento la exégesis filológica tuvo un precursor en Lorenzo Valla y en otros humanistas, algunos de los cuales estaban animados de un verdadero espíritu religioso. Pueden ser considerados como últimos representantes de la exégesis medieval Alfonso Tostado y Dionisio Cartujano. Los comentarios de este último, si bien excesivamente propensos a la alegoría, sobresalen por un grato sentido de misticismo y por el profundo conocimiento que muestran de toda la Biblia.

3. *Período moderno.* — El humanismo, que, por cierto, no siempre se mostró paganizante, fué causa de un nuevo florecimiento de los estudios lingüísticos, y hubo no pocos que con bríos de verdaderos operarios se dieron al estudio del hebreo y de otras lenguas semitas (siríaco, arameo, etíope) y de las cuales escribieron las primeras gramáticas rudimentarias que hubo entre los cristianos. El estudio del griego del N. T. tuvo aficionados cultivadores no sólo en Valla sino también en Jacobo Lefèbvre d'Etaples (Faber Stapulensis), en Erasmo de Rotterdam y en Juan Gagnée. Aplicaron con éxito sus conocimientos del hebreo al estudio del A. T., Sante Pagnini, Francisco Watebled (Vatablus) y Agustín Steuco; y por otra parte el cardenal Tomás de Vio Gaetani, Tadeo Cucchi, más conocido con el nombre de religión, Isidoro Clario, y Francisco Titelman, etc., compusieron comentarios más extensos tanto al Nuevo como al Antiguo Testamento.

Éstos prepararon la maravillosa consolidación de la exégesis católica después del Concilio de Trento. Entonces fué cuando se dió el siglo de oro (1550-1650) del estudio de la Biblia. Fué un acontecimiento providencial, por cuanto la Iglesia se veía amenazada por la nueva herejía protestante, que proclamaba a la Biblia como norma única en la enseñanza del dogma. Aparecieron muchas disciplinas auxiliares que inmediatamente se consolidaron con nombres ilustres. A Sixto de Siena se le debe la primera *Introducción bíblica* en el sentido moderno de la palabra, a la que dió el título de *Bibliotheca sancta*, y Ludovico de Tena y Francisco Pavone publicaron después otras obras análogas. Contribuyeron al progreso de la *crítica textual* los investigadores que prepararon la edición Sixtoclementina de la Vulgata y Lucas de Bruges, Juan Morino, Pedro Garbo. Con Cristiano van Andrichum y Abraham Ortel aparece la *geografía sagrada*, que fué cultivada en el siglo siguiente por Jacobo Bonfrère y por Francisco Quaresmio. La *arqueología* bíblica dió sus primeros pasos con Carlos Sigonio, Benito Arias Montano y Fortunato Scacchi.

Entre los exegetas propiamente dichos pueden mencionarse Jacobo Bonfrère, Nicolás Serario, Benito Pereira, Gaspar Sánchez, Antonio Agelli, Juan Pineda, Cornelio Jansens, obispo de Gante, Juan Maldonado, el más perspicaz intérprete de los Evangelios, Manuel Sa, San Roberto Belarmino, Guillermo Hessel van Est (= Estius), Jacobo Tirino, Cornelio van den Steen (= a Lapide), etc.

En cambio, en el protestantismo sólo se advierten tentativas por abrir nuevos caminos; pero en realidad la exégesis de los primeros reformadores fué tributaria de la medieval y escolástica mucho más de lo que quisieran que apareciese. Por otra parte, Lutero, Melanchton y Calvino fueron más polemistas que exegetas. La única obra duradera y de gran mérito fué la traducción de la Biblia al alemán por Lutero, que utilizó mucho a Nicolás de Lira y a Sante Pagnini. La exégesis protestante se manifiesta fluctuante entre el servilismo literal exagerado y la tendencia desmesurada a la alegoría. Esta última orientación puede apreciarse en Juan Koch (o Cocceius) y en sus imitadores. Pero se revelan más útiles los trabajos sobre disciplinas auxiliares, como los filológicos de los dos Buxtorf y de Hugo de Groot (= Grotius) y los de historia natural de Samuel Brocart. Ludovico Cappel inició con éxito la crítica textual.

Durante el período de 1650 a 1800 se nota en el estudio de la Biblia la tendencia, que igualmente se manifiesta en otros campos, a la investigación histórica y crítica. Nos encontramos con un cambio fundamental. Mientras en el siglo de oro predomina la verdadera exégesis, unida a un profundo conocimiento de la teología, en este período son las disciplinas auxiliares las que se consolidan. La *introducción bíblica* queda establecida con criterios verdaderamente críticos por Ricardo Simón; el texto hebreo es estudiado con gran diligencia por Francisco Houbigant y por Juan Bernardo

De Rossi, y al mismo tiempo Blas Ugolini se hace muy benemérito de la *arqueología* bíblica en sentido lato con su monumental publicación de textos talmúdicos y de estudios originales sobre muchas instituciones del judaísmo. A Julio Bartolucci y a su discípulo C. G. Imbonati se les debe la *bibliografía* bíblica. Son pocos los verdaderos exegetas como el orador Bossuet, Bernardino de Picquigny (Piconius), Agustín Calmet, Ignacio Weiteaner.

Idéntico fenómeno se nota entre los acatólicos, entre quienes se distinguieron en las ciencias auxiliares G. Lightfoot, C. Schöttgen, C. G. Carpzov, A. Reland, G. C. Wettstein, G. Bengel, en tanto que la exégesis está representada por escritores modestos, como el «figurista» Campeggiano Vitringa G., Le Clerc, A. Schultens, los dos Michaelis y los dos Rosenmüller.

Con el s. XIX continúa tal estudio positivo, pero ordinariamente se pasa de la crítica textual a la filosófica y teológica. Entre los exegetas protestantes se consolida el racionalismo bíblico que ya en el siglo precedente se había mostrado con Reimarus y Semler, Eichhorn, De Wette, Paulus, Strauss, que elimina toda huella sobrenatural en la Biblia. Contra éstos reaccionaron los católicos E. Bukentop, D. Huet, F. Windenhofer, G. Bianchini, E. Goldhagen, L. Veith, A. Guenée.

Fueron adquiriendo un puesto cada vez más importante las disciplinas auxiliares, cuyos campos quedaron mejor limitados. La *arqueología* en sentido estricto recibió un inmenso incremento como consecuencia de numerosas excavaciones y descubrimientos efectuados en Palestina y regiones limítrofes. Ella sola ofrece ya un amplio campo a los investigadores especializados. Análogos progresos ha realizado la *Orientalística* en general, hasta suscitar una verdadera revolución en las vagas nociones de historia oriental con el estudio de textos originales jeroglíficos y cuneiformes. Descubriéronse nuevas literaturas cuya existencia ni siquiera se sospechaba. El estudio del hebreo ha sido situado, cambiando de aspecto, en el conjunto de las lenguas semitas. Es imposible trazar aunque sólo sea la lista de nombres de quienes se dedicaron a tales investigaciones. No obstante, no puede afirmarse que a semejante progreso de las ciencias auxiliares haya correspondido otro progreso igual en la exégesis. La Biblia ha perdido su carácter sagrado en las manos de los racionalistas, y se ha rebajado al nivel de otro texto antiguo cualquiera. Por eso las numerosas noticias filológicas o arqueológicas de numerosos comentarios se muestran delicadas en sí mismas consideradas, incluso interesantísimas, pero no puede decirse de ellas que sirvan para penetrar íntimamente en el sentido del texto bíblico.

Por parte de los católicos se reconoció inmediatamente la utilidad de esta investigación histórico-crítica. Se han cultivado los estudios orientales. Las directivas eclesiásticas (*Providentissimus Deus, Spiritus Paraclitus, Divino Afflante Spiritu*) no han hecho más que estimular esas investigaciones, de las cuales pueden sacarse preciosas contribuciones para la recta inteligencia de la Biblia, aun cuando no cesan de insistir en el hecho de la reivindicación de su peculiar carácter sagrado. Y la exégesis se ha mostrado apta para el nuevo cometido.

Reconocida la absoluta necesidad de una especialización, a causa del progreso de los estudios, ahora ya no se publican amplios comentarios personales a toda la Biblia. Tanto en el campo racionalista como en el católico se ha recurrido a la colaboración de varios individuos. Así han salido las grandes colecciones con finalidades especiales, muchas veces con un valor científico variado, según los diversos colaboradores. Es también de nuestro tiempo la publicación de grandes Diccionarios y Enciclopedias de la Biblia.

Entre los comentarios racionalistas más recientes y de tendencia más bien conservadora figuran: el *Kommentar zum N. T.* (Lepizig 1903 ss.), dir Th. Zahn; el *Kommentar zum A. T.* (ibíd. 1913 ss.), dir. E. Sellin, y el *Handbuch zum A. T.* (Tubinga 1934 ss.), dir. O. Eissfeldt.

En Inglaterra el breve pero estimable *Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge 1880 ss.); el rico *International critical Commentary* (Edimburgo 1895 ss.), dir. S. R. Driver - A. Plummer - C. A. Briggs, y el *Expositor's Greek Testament* (Londres 1907-10), en 15 vols., llenos de noticias filológicas y bien realizados.

A estos y otros trabajos semejantes hay que añadir muchísimos otros comentarios o escritos sobre la Biblia de diferentes autores aislados que revelan su adhesión a determinadas corrientes exegéticas.

En el campo católico pueden mencionarse aún los 28 vols. del *Scripturae cursus completus* de Migne (París 1838-40); *La Sainte Bible avec introductions et commentaires* (ibíd. 1875-1904), en 24 vols.; *La Sainte Bible* de Fillion, en 8 vols. (ibíd. 1889 ss.). Son más útiles: el *Cursus Scripturae Sacrae*, en el que colaboraron especialmente R. Cornely, J. Knabenbauer

y F. von Hummelauer; el *Kurzgefasster wissenschaftlicher Kommentar zum A. T.* (Viena 1901-11), director B. Schäfer, y que quedó incompleto en 9 vols.; los *Etudes bibliques* (París 1903 ss.), comentados por el gran exegeta M. J. Lagrange; la *Exegetisches Handbuch zum A. T.* (Münster 1913 ss.), dir. J. Nikel; la *Die hl. Schrift des N. T.* (Bonn 1914 ss.; director P. Dausch - F. Tillmann; la *Die hl. Schrift des A. T.* (ibíd. 1923 ss.), dir. F. Feldmann - H. Herkenne; el *Verbum Salutis, Commentaire du N. T.* (París 1924 ss.), comenzado por J. Huby; *La Sainte Bible* (ibíd. 1935 ss.), director L. Pirot y después A. Clamer; el *Regensburger Kommentarwek zum N. T.* (Regensburg 1938 ss.), dir. A. Wikenhauser - O. Kuss; la *Echter-Bibel* (Würzburg 1947 ss.), dir. F. Nötscher - K. Staab.

En Italia ha prestado muy buenos servicios la obra de Mons. A. Martini, arzobispo de Florencia (Turín 1769-81). Su mayor mérito está en la traducción, a la que se ha acomodado un comentario moderno de M. Sales - G. Girotti (*La Santa Bibbia commentata*, Torino 1911 ss.). Han aparecido todo el Nuevo Testamento y 7 vols. del Antiguo; mas no parece que llegue a completarse. Ofrece un particular interés por la traducción y por las excelentes notas exegéticas *La Sacra Bibbia* del Pontificio Instituto Bíblico (Florencia 1943 ss.). Es completa y acomodada a las necesidades modernas *La Sacra Bibbia* dirigida por S. Garofalo (Turín 1947 ss.), que contiene además oportunos volúmenes complementarios.

Si a tales obras añadimos el elevado número de comentarios a determinados libros publicados por varios autores, podrá echarse de ver qué atención se presta a la Biblia por parte de numerosos escritores.

En la exégesis moderna generalmente se ha adoptado el comentario estrictamente histórico-filológico del siglo pasado con el intento de lograr una presentación más viva y más profunda del texto sagrado. Algunos intelectuales católicos, representantes de la llamada «escuela neumática», se mostraban partidarios de un regreso al «afflatus» místico de los antiguos comentarios patrísticos, con lo que incurrieron en no pocos errores por su manera de valorizar lo sobrenatural.

Las últimas encíclicas, *Divino afflante Spiritu* (1943) y *Humani generis* (1951), reproducen sencillamente, acomodándolos a las exigencias modernas, los principios de la encíclica fundamental *Providentissimus Deus* (1893), que condena la exégesis espiritual. Trátese de las leyes establecidas en la *hermenéutica* (v.). [A. P.]

BIBL. — A. Penna, en *Enc. Catt.*, VII, col. 104-108; H. Hüpel - B. Gut, *Introductio generalis in S. Scripturam*, 5.ª ed., Roma 1950, pp. 551-85; A. Vaccari, *Historia exegeseos*, en *Institutiones Biblicae*, vol. I, 6.ª ed., Roma 1951, pp. 510-67; G. Perrella, *Introduzione generale alla S. Scrittura*, 2.ª ed., Torino 1952, pp. 306-22; * Alvarez Sedeños, *La teoría antioquena*, en *EstB* (1952) en.-mar.

INTERPRETACIÓN de las lenguas. — v. *Carismas*.

INTRODUCCIÓN bíblica. — Entendida en el sentido más amplio, es el conjunto de los conocimientos necesarios o útiles para darse con fruto a la lectura y al estudio de la Biblia, en cuanto que está formada por una porción de libros diferentes entre sí y difíciles por razón de la lengua original, por la mentalidad de los autores que los escribieron en remotos tiempos y en circunstancias con frecuencia poco conocidas, por su contenido doctrinal, a veces superior a la inteligencia humana, y cuyas dificultades se han aumentado con los errores sobre esas materias (II *Pe.* 3, 16). Así se consideran también como ciencias de introducción a la Biblia la filología semita, la historia, la geografía y la arqueología bíblica, además de un suficiente conocimiento de las verdades reveladas, etc.

Pero actualmente por introducción bíblica se entiende comúnmente el tratado de las principales cuestiones que constituyen una preparación inmediata a la lectura de la Biblia o de cada una de sus partes, por lo que se divide en *general* y *especial*. A la primera pertenecen las cuestiones relativas a la existencia y naturaleza de la inspiración, al canon y al texto de los libros inspirados y a su hermenéutica, o sea a demostrar: 1) que los libros sagrados son fruto de la colaboración entre Dios y el hagiógrafo; 2) cuáles y cuántos son esos libros reconocidos por la Iglesia como inspirados, con exclusión de todos los otros, particularmente de los apócrifos; 3) que tales libros sagrados han llegado hasta nosotros sustancialmente íntegros, no obstante las múltiples transcripciones de los autógrafos originales (que hace ya muchos siglos que se perdieron) y las numerosas traducciones; 4) finalmente, qué reglas deberán seguirse para interpretarlos debidamente (v. *Inspiración, Canon, Textos bíblicos, Hermenéutica*, etc.).

La introducción bíblica especial abarca las cuestiones propias de cada uno de los libros de la Biblia: autenticidad literaria, integridad textual, forma estilística, circunstancias de composición (tiempo, lugar, fines buscados por el autor).

Según muchos acatólicos y los escritores antiguos, hay que distinguir entre concepto y método de interpretación bíblica, la cual, como ciencia sistemática, en realidad es moderna, y cuya historia se confunde prácticamente con la exégesis.

Los hebreos de los últimos siglos a. de J. C. se ocuparon principalmente del canon y de la hermenéutica, y hubo escuelas célebres que hasta el s. x desp. de J. C. trabajaron mucho, incluso en torno al texto sagrado. Los antiguos escritores eclesiásticos recogieron noticias relativas a cada uno de los hagiógrafos, se preocuparon de establecer distinción entre los libros sagrados y los apócrifos, formularon las principales reglas de interpretación. Así hicieron los padres alejandrinos y antioquenos, y especialmente San Jerónimo y San Agustín, el cual fué el primero que dió una colección sistemática de reglas hermenéuticas. Sus escritos sirvieron generalmente de guía hasta llegar a los autores medievales, entre los cuales se distinguió Santo Tomás, incluso por haber profundizado definitivamente en el concepto de inspiración. Posteriormente, al difundirse el conocimiento de las lenguas bíblicas, y con motivo de las decisiones del Concilio de Trento sobre la autenticidad de la Vulgata y sobre el Canon, comenzaron a tratarse sistemáticamente incluso las otras cuestiones de introducción, de la que el dominico Sixto de Siena († 1569) presentó el primer ejemplar completo. Poco tiempo después el oratoriano R. Simon († 1712) fué el primero en aplicar a la Biblia los métodos de crítica histórica, que, si bien encontraron tenaz resistencia en un principio, acabaron por ser adoptados hasta por los acatólicos y aún hoy están sustancialmente en vigor.

Entre las mejores obras de introducción de autores son notables las de J. Verdunoy (1927), R. Cornely - A. Merk (1934), J. Renié (1935), H. Lusseau - M. Collomb (1936), H. Simon - J. Prado (1950), H. Höpfl - B. Gut (1950), *Initiation biblique* e *Institutiones biblicae* (1951), G. M. Perrella (1952). [L. V.]

BIBL. — H. Höpfl - B. Gut, *Intr. gen. in S. Scripturam*, 5.ª ed., Roma 1950, pp. 1-19; G. M. Perrella, *Intr. gen. alla S. Bibbia*, 2.ª ed., Torino 1952, pp. 9-11.

ISABEL. — v. *Infancia (evangelio)*.

ISAC. — Segundo de los patriarcas, hijo de Abraham y de Sara, padre de Esaú y de Jacob. Vivió más tiempo que Abraham, menos nómada que él, menos rico en hijos, menos favorecido con visiones sobrenaturales, a juzgar por lo que narra el *Génesis*. Fué heredero de las divinas promesas, intensamente devoto, y se presenta como el prototipo del humilde, que vive en la oscuridad y se abandona siempre, lleno de confianza, a la voluntad de Dios.

Sara, estéril, dió a Abraham su propia esclava Agar, según la usanza de aquel tiempo (Cód. de Hammurabí, §§ 144-146), para tener de él un hijo que fuese heredero de las grandiosas promesas divinas (*Gén.* 16; cf. 12, 13, etcétera). Este hijo, que fué Ismael, vino a ser el primer padre de una gran nación; mas no es el elegido de Dios para realizar sus designios de salvación, sino el hijo que nacerá de Sara (*Gén.* 17). Y efectivamente, siendo ésta ya nonagenaria, da a luz a Isac (iṣḥaq = el que ríe), así llamado por la risa de extrañeza y de gozo de Abraham con ocasión de la promesa divina (17, 17-24). De esta suerte, el hijo de la promesa fué también el hijo del milagro.

A causa de sinsabores por celos habidos entre Sara y Agar, con motivo de Ismael e Isac, aquélla exigió de Abraham que despidiese a la esclava y a su hijo. La exigencia estaba en oposición con la antigua usanza (cf. Cód. de Hammurabí, art. 146), y Abraham no cedió sino al recibir el aviso de Dios. Despidió, pues, a Agar y a Ismael (*Gén.* 21).

Sin quejarse, el joven Isac se dejó atar, lleno de mansedumbre y de espíritu de sumisión, y que le colocasen sobre el ara para ser inmolado en obsequio de Dios, y así brilló en la prueba la santidad de Abraham y la piedad del hijo (*Gén.* 22).

A la muerte de Sara, Isac tenía 37 años. Abraham le dió por esposa a Rebeca, su pariente, a quien el leal Eliezer había trasladado desde Jarán (*Gén.* 24). Isac, heredero único, sepultó a Abraham al lado de Sara, en la gruta de Macpela, su tumba familiar. Dios le renovó las promesas que antes había hecho a Abraham (*Gén.* 25; 26, 2-5). Durante una carestía, Isac — lo mismo que en otro tiempo Abraham (*Gén.* 20) — se retiró a Guerar (= Tell Gemmeh, suroeste de Gaza), entre los filisteos, donde presentó a Rebeca como hermana (que efectivamente era prima); pero el rey Abimelec sorprendió a los cónyuges y garantizó su seguridad. Isac se dedicó a la agricultura y prosperó, con lo que incitó la envidia de los indígenas, que comenzaron a molestarlo. Como era enemigo de contiendas, abandonó a Guerar y volvió a Berseba, a donde fué el rey a entrevistarse con él y estrechar un pacto de amistad (*Gén.* 26).

También Rebeca era estéril, y después de 20 años de matrimonio, por las plegarias de Isac, engendró a Esaú y a Jacob (*Gén.* 25, 21-34).

A los 130 años, viéndose próximo a la muerte, Isac quiso bendecir a su primogénito Esaú; mas el astuto gemelo, con la ayuda de la madre, arrebató al anciano padre la bendición especial que le atribuía los plenos derechos de primogénito. Isac vió también en esto la voluntad del Eterno y no rectificó su bendición (*Gén.* 27).

Murió en Hebrón a los 180 años y lo sepultaron Esaú y Jacob en la tumba de la familia (*Gén.* 35, 27 ss.). Su recuerdo es vivo en el Antiguo Testamento (cf. *Am.* 7, 9.16 hebr). San Pablo (*Rom.* 9, 6-9) hace mención de la elección divina de Isac como heredero único de las divinas promesas, excluídos de ellas Ismael y los demás hijos de Abraham, para demostrar cómo no todos los descendientes de Israel según la carne son herederos y partícipes de la salvación mesiánica, objeto de las promesas que se hicieron a Israel, sino el Israel de Dios, los imitadores de la fe de Abraham. De tal modo la palabra de Dios conservaba íntegra su eficacia, aun dado el caso de ser excluída de la salvación la mayor parte del pueblo judío. En *Gál.* 4, 22-31, contra el argumento más fuerte a que apelan los judaizantes en favor de la observancia de la Ley por parte de los cristianos, o sea en favor de la perpetuidad de la Ley, San Pablo demuestra por la misma Sagrada Escritura que en los designios de Dios entraban dos disposiciones y no una. La primera, imperfecta, la de los esclavos; la segunda, la de los hijos: la menos perfecta deberá siempre ceder el puesto a la más perfecta.

Deduce tal enseñanza del episodio Agar-Ismael, Sara-Isac. Entre Sara y la Iglesia se da la semejanza de que la una y la otra son madres libres; el judaísmo es una religión de temor, una religión de esclavos, a semejanza de Agar y de sus descendientes. Dada la inmutabilidad de la divina Sabiduría, se puede y se debe sostener que, al darse análogas situaciones históricas, Dios sigue obrando como obró entonces. En la situación Agar-Ismael contra Sara-Isac, Dios ordenó que fuera despedida la esclava, excluyendo a Ismael de la herencia; y así ahora, basándonos en la analogía de la situación de la sinagoga contra la Iglesia, hemos de sacar la conclusión de que los judíos recalcitrantes y perseguidores quedan excluídos de la salvación mesiánica, que es un bien exclusivo de la nueva economía. [F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Ep. aux Galates*, 3.ª ed., París 1926, pp. 118-29; *Ep. aux Romains*, 2.ª ed., ibíd., 1931, 228 ss.; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, 1, 2.ª ed., Torino 1934, pp. 151-56, 163.

ISACAR. — (Hebr. Iśśākār, forma ifta'al, abreviatura de Iśtakar-el, «Dios de la recompensa».) Es el nono hijo de Jacob, quinto de Lía (*Gén.* 30, 16 ss.). El nombre se explica dos veces: Lía «ha tomado como prenda» (śākar) a su marido (v. 16); Dios ha dado «la merced» (sākār, v. 18). Con sus hijos Tola, Fua, Yasub y Semran (cf. *Jue.* 10, 1; *Núm.* 26, 23; I *Par.* 7, 1), Isacar baja a Egipto (*Gén.* 46, 13; *Núm.* 26, 23; 1 *Jar.* 7, 1), donde su descendencia aumenta en tal forma, que cuenta con 54.400 miembros en el primer censo (*Núm.* 1, 28 s.) y 64.300 en el segundo (*Núm.* 26, 23 ss.). Jigal representa a la tribu en la exploración de Canán (*Núm.* 13, 8) y Paltiel en la comisión para la división del territorio conquistado (*Núm.* 34, 26). Tola (*Jue.* 10, 1) y Basa, rey de Israel, que reside en Tirsa, no lejos de Jasib, proceden de la tribu de Isacar (I *Re.* 15, 27). Los descendientes de Omri parecen tener el mismo origen, pues tienen bienes de familia en Jezrael (I *Re.* 21, 1 s.), si bien no es probable el que tenga su origen de Manasés (*Onomasticon*, p. 109).

Gén. 49, 14, delinea la historia de la tribu de Isacar: «asno robusto» (cf. *Jue.* 5, 15, tribu fuerte en tiempo de Débora contra Sísara; con sus 87.000 hombres [I *Par.* 7, 5] favorece a David para subir al trono de Israel, cf. I *Par.* 12, 32); «descansa en sus establos (en la llanura de Esdrelón). Vió que su lugar de reposo era bueno, y que era deleitosa la tierra, y prestó los lomos a la carga, y hubo de servir como tributario» (se enflaqueció y aceptó el yugo de los cananeos). *Dt.* 33, 18 s., une la tribu de Isacar a la de Zabulón, como gente dada al comercio. Los caravaneros de Isacar viven en sus tiendas, pero el grueso de la tribu está instalado en las cercanías de Nebi Dahi y del Tabor, que forma el enlace entre Neftalí, Zabulón e Isacar. Según *Jos.* 19, 17-23, los límites del territorio de la tribu de Isacar son Jezrael (Zer'in), Quesulot, Sunem, Jafaraím, etcétera. [F. V.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébr.*, I, París 1922, pp. 7, 11, 96, 139, 141, 161, 185; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, ibíd. 1938, pp. 60 ss.; A. CLAMER (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 2), ibíd. 1940, pp. 413, 736.

ISAÍ (Jesé). — v. *David*.

ISAÍAS. — El más célebre de los profetas escritores, y el libro que lleva su nombre en la Biblia hebrea.

El hombre. — Isaías nació probablemente en Jerusalén, por los alrededores del año 770 a. de J. C., de familia distinguida, según se desprende de su alta cultura y de sus relacio-

nes con la corte y con la nobleza del reino de Judá. Tuvo esposa, y, cuando menos, dos hijos, a los que impuso nombres fatídicos (*Is.* 7, 3; 8, 3), lo mismo que el suyo propio es significativo, ya que en hebreo Iešá 'jahu equivale a «Yavé es salvación». Fué llamado al ministerio profético en una célebre visión (*Is.* 6) que ha tenido una inmensa resonancia en la teología y en la liturgia cristiana (el *Sanctus* de la Misa). Era el año 738, cuando en el horizonte político del cercano Oriente se dibujaba el peligro proveniente de la creciente potencia de Asiria, guiada por el fuerte brazo del rey Teglatfalasar III (745-726). Desde entonces Isaías se mantuvo al lado de los reyes de Judá, Ajaz y Ezequías, para animarlos en la dura crisis por que atravesaba la nación, asegurándoles de la divina protección en virtud de las promesas que habían sido hechas a David, fundador de la dinastía; y al pueblo le hacía oír su influyente palabra para reducirlo al puro culto de Yavé y a la observancia de la ley moral y de los deberes de humanidad. Se le hizo poco caso, por lo que predijo terribles castigos a la nación culpable, pero también una feliz restauración. Azotada y diezmada por las desgracias, saldrá de ellas purificada para dar origen a una nueva sociedad religiosa mejor organizada, y gozosa por los bienes de la paz y de la prosperidad.

Tales son en sustancia los numerosos mensajes de Isaías, que en su predicación da pruebas de un fuerte carácter, ardiente fantasía, brillante palabra, corazón magnánimo y ardiente celo por el honor de Dios y por el bienestar de su pueblo. De Isaías no aparece huella alguna desde que, según la predicción del gran profeta, la nación se vió a salvo de la terrible invasión asiria (701 a. de J. C.). No se sabe cómo ni cuándo murió. Una tradición judía, difundida incluso por la Iglesia cristiana y recogida en el Martirologio Romano en el 6 de julio, refiere que fué muerto, y concretamente aserrado en dos partes, por orden del impío Manasés (693-639 a. de J. C.). A tal hecho se cree que alude la epístola a los *Hebreos* (11, 37) con las palabras: «fueron aserrados» (los santos del Antiguo Testamento), según observa ya San Jerónimo (al fin del libro XV de su comentario a *Isaías*).

El libro, que, con sus anejos y adjuntos, recoge los vaticinios de Isaías, presenta divisiones bien precisas y una distribución bastante clara. La actual división de 66 capítulos no se remonta más allá del s. XIII de nuestra era. La primera división, por su importancia y por su realce, es la que distingue dos partes ligeramente desiguales (como 9 y 8), separadas por un paréntesis histórico, parecido a II *Re.* 18, 13-20, 19. El principal asunto de las dos partes, que son como las dos caras de una medalla, está contenido como en resumen, en la siguiente sentencia lapidaria: «Sión (por metonimia, la nación hebrea) será redimida mediante un justo castigo» (*Is.* 1, 27). En la primera parte se anuncia de un modo preponderante el castigo purificador, y en la segunda se describe el gozo del rescate o restauración. La primera es libro de aflicción; la segunda de consuelo (Santo Tomás, *Comm. in Is.* 1, 1). Cada una de las dos se subdivide en dos secciones perfectamente distintas como lo mostrará el cuadro siguiente:

Primera parte: amenazas y castigos.

1. Primeras predicaciones durante el reinado de Joatam (738-736), en las que sobresale el contenido moral (1-5). Visiones inaugurales y vocación del profeta (6).

2. La crisis de la dinastía durante el reinado de Ajaz (736-721) y las profecías del Emmanuel (7-12): la liga de los reyes de Damasco y de Efraím (Israel) contra el rey de Judá pone en peligro a la dinastía de David; Isaías asegura su perpetuidad hasta la venida del Mesías, que presenta en tres cuadros: el nacimiento virginal (7), el prodigioso niño sobre el trono de David (9), el paradisíaco gobierno del retorno de David (11), ciclo que se completa con el anuncio del castigo de los enemigos de Judá (8-10) y se concluye con un cántico de acción de gracias.

3. Mirada al mundo de las cercanías: vaticinio contra las gentes; contra babilonios y asirios, filisteos, moabitas, damascenos y aliados, cusitas, egipcios, idumeos, árabes, fenicios (13-23).

4 Espantosas visiones y acontecimientos alegres: cuadros semíticos sobre las calamidades que se desploman sobre el país y sobre el pueblo hebreo, entremezclados con himnos de acción de gracias por la liberación y la felicidad que a ella se siguió; sabiduría, justicia y santidad de las divinas disposiciones respecto del pueblo de Israel y de sus enemigos; destrucción de la capital de los enemigos, repatriación y restablecimiento de la nación reunida (24-47).

5. Crisis nacional motivada por la invasión asiria en el tiempo de Ezequías (721-693): amenazas a Samaria y Jerusalén, y sobre todo a los seductores del pueblo que contra el consejo divino lo inducen a aliarse con Egipto; amenazas al invasor asirio; suerte final de los hebreos, contraria a la de sus enemigos (28-35).

Apéndice histórico de los acontecimientos políticos (36-39).

Segunda parte: alientos y renacimiento.

6. Fin de la cautividad: certeza del retorno, todo por obra de Yavé, incluso Ciro, el libertador; poder y sabiduría de Yavé en la elección de Ciro como ejecutor de sus designios; caída de Babilonia, reproches a los hebreos desconfiados e invitación a la repatriación (40-48).

7. Fin del pecado y restauración de Sión (49-55). En estas espléndidas páginas domina con vivos colores la majestuosa figura del «Siervo de Yavé», enviado para la salvación de Israel y de todas las gentes; como manso y fuerte maestro, fiel a su misión, se mantiene constante entre las más feroces oposiciones y al fin da su vida en expiación por las culpas de todos. Así satisfecha la divina justicia, y borrado todo el pecado, Sión, es decir, la nación, es admitida nuevamente a la amistad e invitada a disfrutar de los esplendores de la restauración. Una vez renovada en su población y en su magnificencia externa, y mejor aún en su virtud interior, deberá recoger a los hijos que vuelvan para que participen de una envidiable felicidad: estímulos para los negligentes.

8. La nueva comunidad de los redimidos: sanidad de costumbres que se requiere de sus miembros, puros destellos de la nueva Jerusalén, el divino redentor y renovador, suerte final de los creyentes y también de los incrédulos (56-66).

Un libro como éste no es obra de un tirón: las diferentes partes que lo integran fueron formándose en diversos tiempos y en diferentes ocasiones; Isaías ejerció el ministerio profético durante cerca de medio siglo, tomando parte activa en las vicisitudes de su nación. ¿Cuándo fueron reunidas en un solo cuerpo, como el libro actual, esas partes diversas? ¿Son todas ellas obra del propio Isaías? Cuestiones son éstas muy agitadas por la crítica moderna.

Respecto de la primera cuestión, la de la composición del libro, tres documentos de género diferente e independientes, de una antigüedad que difícilmente será superada (s. III-II a. de J. C.), o sea el manuscrito completo que se halló junto con otros hebreos en el desierto de Judá el 1947, la versión de los LXX, y el elogio de Isaías en *Eclo.* 48, 22-25, conciden todos en mostrarnos el libro en toda su integridad y con el orden actual, al que, por lo mismo, no puede hacerse descender más acá de los primeros tiempos que siguieron al regreso de la cautividad (s. V a. de J. C.), pero sí puede ser más antiguo.

Y en lo tocante al autor, la cuestión principal es la referente a los capítulos 40-46 que los modernos suelen atribuir a un profeta cuyo nombre se desconoce y que floreció en Babilonia hacia el fin de la cautividad, es decir, medio siglo largo después. Hay muchos que incluso distinguen los capítulos 40-55 de los siguientes 56-66 y atribuyen estos últimos a un tercer autor que vivió en Palestina entre los que retornaron del desierto *(Déuteroisaías* y *Tritoisaías).*

La razón principal de esta tesis es la sicología ordinaria del Profeta. «Los profetas (escribe San Jerónimo, *Comentario a Oseas,* 1, 34) aun cuando pronostican cosas que sucederán muchos siglos después, como la venida de Cristo y la vocación de las gentes a la fe, no pierden de vista sus tiempos, pues de otra suerte en vez de consejos prácticos de inmediata aplicación dirigidos a una turba reunida para escucharlos, sería como si le diesen una hierba ligera de cosas inciertas y futuras». En realidad el autor de la segunda parte (40-66) habla como quien vive en medio de los judíos al fin del destierro, alentando, excitando, amonestando como convenía en aquel acontecimiento tan feliz de la vuelta a la patria, lenguaje que habría resultado incomprensible, o cuando menos extravagante para los judíos del tiempo de Isaías. No obstante, es preciso observar que: 1.º) es innegable el íntimo parentesco que existe de doctrina y de lenguaje (p. ej.: «el Santo de Israel» por Yavé, expresión rarísima fuera de Isaías) entre todas las partes del libro; y ya desde los primeros capítulos se encuentran referencias al regreso y a la restauración, pensamientos que se desarrollan por extenso en la segunda parte (cf. 1, 27 y el nombre profético de She'ar-ia-šub = el resto regresará, que se impuso al hijo de Isaías, 7, 3). Que Isaías haya previsto la cautividad de Babilonia aparece claro en la narración histórica *(Is.* 39, 5-7 = II *Re.* 20, 16-18). 2.º) Tenemos en los profetas otros ejemplos de exhortaciones y medidas providenciales que miraban a lo lejos refiriéndose a un futuro lejano y a lugares distintos *(Jer.* 29, 1-14; 32; *Ez.* 34-48), y nosotros no tenemos derecho a poner límites al poder de la inspiración profética. 3.º) En los cc. 40-66 hay páginas que por la profundidad de pensamiento, potencia de imaginación y sublimidad de poesía rivalizan con los más bellos cantos del primer Isaías auténtico, y no ceden en valor a ningún otro escritor bíblico. Sería verdaderamente extraño que la tradición y la histo-

ria que ha conservado e inmortalizado al autor de una cortísima página, como el breve mensaje del profeta Abdías, hubiera dejado caer en el olvido el nombre de aquel maravilloso genio que dictó tales obras maestras, de no ser el mismo Isaías. Estas razones aconsejan prudencia. Respecto de algún rasgo e incluso de capítulos enteros, como 36-39 (históricos) y los precedentes 34-35 de la misma primera parte, pueden darse especiales razones para no atribuírlos a Isaías; pero negarle una parte tan grande del libro que se nos ha transmitido bajo su único nombre, no está exento de peligro de error.

Puede haberse dado el caso de que a cantos auténticos de Isaías se hayan agregado composiciones de partidarios e imitadores acerca del mismo motivo, algo así como lo que se advierte en el largo capítulo 51 de Jeremías, y que toda la colección haya tomado el nombre del principal autor, como ocurrió con los *Salmos*. Pero otra cosa es difícil precisarla. La Comisión Bíblica, interrogada a este propósito, respondió (28 de jun. de 1908) diciendo que los argumentos alegados hasta el presente no convierten en tesis irrebatible la atribución de *Isaías* a dos o más autores diferentes. En el Nuevo Testamento es el libro más veces citado, juntamente con los *Salmos*. En total son 22 las citas, además de 13 referencias a pasos diversos, de los cuales seis son de la primera y siete de la segunda parte, y siempre con el nombre expreso de Isaías.

El mensaje. Son pocos los mensajes del libro de Isaías, y ésos solamente en la primera parte (cc. 6-8.20), que van precedidos de un breve relato en prosa; lo restante está en verso, y de un ritmo que a veces resulta un tanto lánguido, pero que las más de las veces es de exquisita hechura. Por la viveza de impulsos y de colores, por la fuerza de expresión, esplendor de imágenes y nobleza de locución, muchas páginas de Isaías merecen colocarse entre las más insignes creaciones de la poesía hebrea y aún de la poesía en general.

Incluso por el contenido ideológico, tan rico y tan profundo, Isaías ocupa uno de los primeros puestos entre los escritores del Antiguo Testamento. Nos limitaremos, pues, a exponer lo que es propio de Isaías, al menos por razón de la especial importancia que se da a ello en el libro.

De la visión inaugural (c. 6) parece que dimanan dos de las ideas maestras de Isaías, la sublimidad y la santidad de Dios. Aparécese el Señor al profeta sentado sobre un altísimo trono y con un luminoso manto al que sus diminutos ojos apenas pueden mirar más que el borde inferior. En torno al trono divino se mantienen firmes unos Serafines que manifiestan su reverencia hacia tan gran majestad y esplendor velándose el rostro mientras cantan con entusiasmo: «Santo, santo, santo es Yavé Sebaot». Y el nombre «el Santo de Israel» es un eco de aquel canto que resuena por todo el libro, del que es propio dicho nombre. Consecuencia de la divina santidad, cosa que tanto inculca Isaías, es que Dios exige de su pueblo ante todo inocencia de costumbres y sincero culto interior, y que castiga severamente sus pecados.

La más elocuente proclamación de la divina transcendencia está en el largo fragmento 40, 12-25. La plenitud del ser, del conocer, del poder, que es propia del Dios de Israel, ilústrase repetidas veces como prueba de que Él es el único Dios verdadero (40-48). Él es quien preside en todos los acontecimientos, y en todas sus disposiciones se funden en un armonioso efecto la sabiduría, la destreza y la fortaleza.

Estos divinos atributos brillan con una particular nota de misterio en la conducta del Señor para con su pueblo. Por caminos insospechados e imprevisibles para las mentes de los hombres, como son el destierro, los triunfos del pagano Ciro y los padecimientos de su «Siervo», Yavé dirige al pueblo elegido y a la humanidad entera a aquella plena salvación que desde un principio entraba en sus misericordiosos designios y respondía a las promesas hechas a los patriarcas. En esto es donde mejor se evidencia lo mucho que superan los designios divinos a los pensamientos humanos (55, 8.9), y al considerarlo el profeta saluda a Yavé como «Dios misterioso, Dios salvador» (45, 15). Es un arranque de admiración del que se hará eco San Pablo (*Rom*. 11, 33-35) por idénticos motivos.

Y es aquí donde se entra de lleno en el campo del mesianismo, en el que Isaías nos ofrece más riqueza de ramilletes que todos los otros profetas juntos, tanto por el número como por la variedad e importancia de las predicciones. En la primera parte nos describe al Mesías salvador como soberano, heredero del trono de David, prodigio de virtud sobrenatural en su nacimiento (7, 14) y en su gobierno (9, 5; 11, 1-5), un imperio de paz fundado sobre la religión y la justicia, que se extiende a todos los tiempos y a todos los pueblos (9, 6; 11, 9-10). En la segunda nos lo presenta en la persona del «Siervo de Yavé», cual legado divino, enviado para instruir a los pueblos en la ley divina y para expiar las culpas del género hu-

mano con el sacrificio de su propia vida, sobreviviendo para devolver a los hombres la justicia perdida y constituirse en intercesor de ellos ante Dios (53, 4-12). Aquí encontramos por vez primera claramente afirmado el principio de la redención mediante una satisfacción vicaria, concepto de capital importancia para la esencia misma de la religión, ya que constituye la base del cristianismo. [A. V.]

BIBL. — G. Ghiurti, *Il libro di Isaia (La S. Bibbia*, ed. M. Sales, 7). Torino 1942; L. Dennefeld, *Isaïe (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 7). París 1947, pp. 13-234; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, VI. Firenze 1953, pp. 15-19?); A. Fernández, *El profeta Isaías caudillo y salvador de su pueblo*. Jerusalén 1940; A. Feuillet, *Isaïe (Le livre d')*, en *DBs*, IV, col. 647-729; • Justo Pérez, *Leyendo la Biblia. Isaías (Consigna*, 1951, marzo); P. Termes Ros, *La lección de Cristo paciente según Isaías (Crist.*, 1948, 96).

ISBAAL (Ishbošet). — *v. David.*

ISMAEL. Ismaelitas. — (Hebr. Išma'el, acad. Ismah-el de la onomástica amorrea = «Dios escuche»). Hijo de Abraham y de Agar *(Gén.* 16). Sara, estéril y vieja para dar hijos al marido y evitar la vergüenza de la esterilidad *(Is.* 63, 9; *Eclo.* 42, 9 ss.; *Lc.* 1, 25), ofrece a Abraham la esclava Agar como concubina. El código de Hammurabí (§§ 144-146 y acaso también el 163) prevé el caso de esterilidad de la esposa y la introducción de la esclava que un contrato de Nuzu hace obligatoria. Al sentirse encinta Agar menosprecia e insulta a Sara, y ésta, con el consentimiento de Abraham (§ 146 de Hammurabí), la maltrata *(Ex.* 21, 20 s. permite dar de palos, pero no matar con el golpe al esclavo) y Agar huye junto a una fuente del desierto de Sur, el actual Bir Main. El ángel del Señor la invita a regresar y le hace la promesa de la descendencia, la suerte y el nombre del que ha de nacer: Ismael «Dios ha oído tu dolor». Nace Ismael cuando Abraham tiene 86 años y da ocasión a promesas divinas en el momento de la alianza entre Dios y el patriarca *(Gén.* 17, 18-20). Cuando Sara da a luz a Isac se reaviva la lucha entre ella y Agar *(Gén.* 21, 8-19); Sara excluye de la sucesión hereditaria al hijo de la esclava. Los diversos códigos mesopotámicos (Lipit-Ištar, Hammurabí, leyes asirias, contratos de Nuzu) excluyen de la herencia a los hijos de las concubinas, y la historia de Jefté *(Jue.* 11, 1 s.) parece ser una prueba de semejante usanza en Israel. Pero no los equipararon a los hijos de la esposa por una adopción como la de Sara *(Gén.* 16, 2). Ismael tiene derecho a la herencia y tiene, no obstante, que contentarse con la bendición de Dios *(Gén.* 20, 13) con dolor de Abraham. Agar se lo lleva a las espaldas y, cuando se le termina el agua del odre, lo deposita bajo un arbusto. Ismael gime, grita, y el ángel de Yavé muestra un pozo donde podrá calmar la sed. *Gén.* 21, 20 s. refiere la vida de Ismael: Dios le protege y llega a hacerse un tirador de arco en el desierto de Farán (cf. *Gén.* 14, 6 al norte de la península del Sinaí, de donde proviene la relación de *Gál.* 4, 25 s. entre Agar y el Sinaí) y toma por esposa a una egipcia. Entierra a Abraham *(Gén.* 25, 9) y es enterrado junto a él a los 137 años *(Gén.* 25, 17).

Con Ismael nos hallamos en la esfera de la influencia de Egipto. Egipcias son la madre *(Gén.* 16, 1) y la esposa (21, 21). El país de Misraim (Egipto) se extiende más allá del valle del Nilo y llega hasta el Nahal Muṣur, «torrente de Egipto», hoy Wadî el-'Aris. Los ismaelitas *(Gén.* 25, 18) ocupan el territorio entre Hawilaâh *(Gén.* 10, 7.29) y Sur *(Gén.* 16, 7; 20, 1; *Ex.* 15, 22) que está enfrente de Egipto. Los dos términos parecen señalar los límites de la Arabia del Norte. Sur, «muro», recuerda «la muralla de la cabeza» de Sinuhe, la cual tiene la finalidad de contener a los beduinos indisciplinados e independientes, y está desafiando constantemente a los sedentarios y vagabundos como el asno silvestre *(Gén.* 16, 12; cf. *Job* 11, 12; 39, 5-8), pues tales son los ismaelitas, que cruzan la región desierta entre el istmo de Suez y el Negueb. Los descendientes de Ismael *(Gén.* 25, 12-15) forman las tribus de la Arabia del Norte: Nebāiōth (tal vez los nabateos que más tarde ocuparán una parte de Transjordania) y Qedār *(Is.* 21, 16; 42, 11; Nabātā y Qedrā de los textos asirios, nabateos y cedreos de Plinio: *'Adbe'el* semejante al gobernador árabe Idibi-'-lu conocido por Teglatfalasar III); Bibsam (I *Par.* 4, 25), y Mišma (cf. los árabes Isamme' de Asurbanipal); Dūmāh, el oasis de el-Djof, el Adummat de los textos asirios; Maasa (Mas'a de Teglatfalasar III), Tejmā', el oasis conocido por el mismo rey asirio, Jetur (cf. *Lc.* 3, 1) y Nafiš (I *Par.* 5, 19), adversarios de Rubén y de Gad; Qedmāh (tal vez Kadmoni de *Gén.* 15, 19. Sinuhe frente a Qdm al este del Mar Muerto).

En el desierto arábigoegipcio se muestran los parques y los campamentos circunscritos por cercos de piedras. Las familias de los ismaelitas se hallan agrupadas fundándose en la madre común, conforme a lo que sugiere el apelativo 'ummāh (ar. 'ummah, ac. ummu, «madre» *Gén.* 25, 16). Así toda una tribu se llama Hagrî *(Sal.* 88, 7; I *Par.* 5, 10.19 s.) para perpetuar el nombre de Agar. Los clásicos los conocen también con los nombres de Ἀγραῖοι y Agraei.

Hácese mención de los ismaelitas cuando José es vendido (*Gén.* 37, 25 ss.; cf. 43, 11; 39, 1): una caravana proveniente de Galad, al este del Jordán (*Jer.* 8, 22), con productos apreciados en Egipto para medicinas (*Jer.* 46, 11). *Gén.* 28, 8 habla de contratos entre idumeos e ismaelitas, elementos árabes. [F. V.]

BIBL. — C. H. Gordon, en *RB*, 44 (1935), 35; R. de Vaux, en *RB*, 56 (1949), 26 ss.; E. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire (Recueil Dhorme)*, Paris 1951, p. 270 ss.

ISRAEL. — Sobrenombre que fué dado a Jacob después de su misteriosa lucha con el Angel en Panuel, junto al río Jaboc, y que después se aplicó a todo el pueblo formado por sus hijos.

La etimología (gr. Ἰσραήλ) no es segura. La Biblia da una interpretación popular ligándolo con el verbo *śārāh* (árabe = sārā), que no aparece más que en este lugar y significa «ser fuerte, combatir»: «...pues has sido fuerte contra Dios» (*Gén.* 32, 19). También parece que Oseas alude a este significado (12, 4-5): Israel sería = «*Él es fuerte con Dios* ('El)». Pero en los nombres teóforos generalmente Dios hace de sujeto y no de complemento como aquí; por lo que otros, considerando la raíz, interpretan por «Dios es fuerte, combate» (P. Jotion), o «que Dios se muestre fuerte» (yusivo, M. Noth). De entre las numerosas explicaciones que se proponen, hay dos posibles: Israel se relaciona con la raíz śārar (árabe śarā = brillar), de donde sale «Dios brilla» (era el alba cuando terminó la lucha, K. Vollers, O. Procksch, E. Zolli); o con la raíz śāśar = curar (que no existe en hebreo, pero sí se emplea en árabe y en etíope), «Dios cura» (W. F. Albright).

De nombre personal, Israel pasó a significar la federación de las doce tribus, comprometidas en el pacto religioso del Sinaí (*Ex.* 19, 3.4; *Jos.* 24 etc.). Cuando se efectuó la división de los dos reinos, el término tomó un color más bien político y significó el reino del Norte por oposición al del Sur (Judá); pero ya Isaías vuelve al significado religioso y llama a los dos reinos «dos casas de Israel» (8, 14). Esa vuelta es más patente en Miqueas y en Jeremías, y especialmente en los últimos profetas, en I-II *Par.* y en I *Mac.*, donde significa el Israel renacido, el pueblo de Dios, heredero de las promesas mesiánicas. Para San Pablo el nuevo Israel es la Iglesia (*Gál.* 6, 16; I *Cor.* 10, 18). También se llama Israel al Mesías, en cuanto es, a semejanza de Jacob, la cabeza de donde procede el nuevo pueblo de los redimidos (*Is.* 49, 3). [S. C.]

BIBL. — P. Jotion, *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, 10 (1925), 42 ss.; L. Rost, *Israel bei den Propheten*, 1937; G. A. Danell, *Studies in the name Israel in the O. Testament*, Uppsala 1946; R. de Vaux, en *DBs*, IV, col. 730 s.

ISRAEL (Reino de). — El poderoso reino creado por David había ofrecido síntomas de descomposición ya en los últimos años de Salomón. Contribuían a ello motivos políticos, sociales y religiosos. Las tribus septentrionales, que eran más ricas, y en otro tiempo habían estado ya capitaneadas por jueces o reyes de su estirpe (Gedeón, Jefté), apenas toleraban el predominio de Judá. Recuérdese el revuelo de Absalón y el de Seba. El modo de obrar de Salomón, poco deferente en sus relaciones, su administración fundada en prefecturas, con mengua del poder de los ancianos en las respectivas tribus, con las cuales no se contaba ni aun para la elección del rey, he ahí los principales móviles políticos.

Razones de carácter social son las aportaciones de mano de obra y pecuniarias, de las que sólo Judá estaba exento. Finalmente el mal ejemplo de Salomón, arrastrado a prácticas idolátricas por sus mujeres, elegidas por todas partes entre los pueblos paganos; el perjuicio causado a los antiguos santuarios yavehstas (Silo, Bétel, Gabaón), como consecuencia de la construcción del Templo, por motivos opuestos chocaron con los fervorosos yavehstas y con los intereses locales de varios sectores de la población. La ocasión que decidió la escisión fué la estúpida incomprensión de Roboam cuando acababa de ser elegido rey de Judá.

Las tribus septentrionales, que se habían reunido en Siquem para tratar sobre su adhesión al nuevo rey, rechazaron a la dinastía de David y eligieron por su rey al efraimita Jeroboam, a quien Ajías de Silo (I *Re.* 11, 29-36) había predicho el reinado, y que había acudido desde Egipto, donde se había refugiado durante el reinado de Salomón.

Conservóse el nombre nacional de Israel aplicado al estado septentrional de las diez tribus, más extenso en territorio, puesto que abarcaba incluso la Transjordania, y más importante por el número. Jeroboam fortificó a Siquem e hizo de ella la capital del nuevo reino de Israel durante los primeros años (II *Re.* 12).

Para consolidar el reino, Jeroboam (929-909) comenzó por tomar providencias de orden político-militar (la fortificación de varias ciudades, etc.), mas pronto pasó a una revolución religiosa que acarreó gravísimas consecuencias. En el indiscutible atractivo del templo de

Jerusalén vió un peligro para la estabilidad de su reino; y aprovechando el antiguo apego popular a las antiguas alturas, construyó dos altares oficiales: los santuarios de Bétel (19 km. al norte de Jerusaléa) y de Dan (a los pies del Hermón). Las dos localidades, por su posición cerca de las dos extremidades del reino, se prestaban magníficamente para el intento de mantener la devoción del pueblo en el interior y en los límites del estado.

Jeroboam dotó a los dos santuarios de sendos becerros de oro, repitiendo el gesto de Arón en el desierto (*Ex.* 32, 1-66), e invitando al pueblo a adorar a Yavé bajo la figura del becerro. No era propiamente una idolatría; tratábase de un culto ilícito, al *menos* por razón de la forma, puesto que el primer estatuto de la alianza sancionada en el Sinaí prohibía toda reproducción sensible de la divinidad (*Ex.* 20, 4 s.). Pero para el pueblo fué efectivamente ocasión y estímulo para la idolatría. Además de eso, instituyó un nuevo sacerdocio y cambió el calendario, como, por ejemplo, la fecha de la fiesta más popular de Judá, la de los Tabernáculos, que él puso un mes más tarde. Así comprometió Jeroboam al yaveísmo, atendiendo a sus miras políticas sin ninguna consideración para con la revelación divina, apartando prácticamente a Israel de la *alianza* (v.) con Yavé. Es, pues, exacto el juicio severo manifestado en la expresión: «el que indujo a Israel al pecado», y tiene razón de ser la tristeza del anciano profeta Ajías que, habiéndose retirado a su ciudad de Silo, pronosticó al soberano la terrible condenación que arrastraba a la ruina a toda su familia (I *Re.* 14). Ya un profeta anónimo, presente en la inauguración del culto ilegítimo en Bétel, había vaticinado la destrucción del tal culto por obra de Josías; y esa profecía se cumplió unos 300 años después (II *Re.* 23, 15 ss.). El «pecado de Jeroboam» fué el pecado original del reino de Israel; pecado continuado, y frecuentemente bastante agravado, por varios reyes y sus respectivas dinastías que fueron sucediéndose con trágicos sobresaltos en el nuevo reino (v. *Cronología bíblica*). Su historia es verdaderamente la de una «caña agitada por el viento» (I *Re.* 15, 14) que, con más o menos rapidez, iba camino de desaparecer engullida en el abismo.

Nadab, hijo de Jeroboam, apenas reinó dos años; fué muerto por su general Basa (de la tribu de Isacar) que exterminó a su familia para eliminar a todos los pretendientes.

Basa (2.ª dinastía) reinó unos 23 años (908-885), con la capital en Tirsa (no identificada; quizá en la tribu de Manasés). Debió de ser hábil y potente; extendió sus dominios hasta Rama, a cuenta de Asa, rey de Judá; pero éste acudió a Benadad I, de Damasco, en busca de auxilio, obligando a Basa a abandonar lo conquistado en el sur y a hacer no pocas concesiones a los sirios.

El hijo de Basa, Ela, depravado y corrompido, apenas reinó durante un año. Hallándose de comilona en casa de uno de sus mayordomos, fué degollado por Zimri, uno de sus generales, que asesinó también a toda su familia (I *Re.* 16, 8-20). Pero el ejército que estaba asediando a Guibetón, ocupada por los filisteos, proclamó rey a Omri, otro general. Zimri, al ver que caía Tirsa, la capital, puso fuego al palacio real y acabó entre las llamas una semana escasa después (884).

Omri (Vulg. Amri), sexto rey de Israel, fundador de la cuarta dinastía, que duró unos 45 años, subió al trono en el año 27 de Asa, rey de Judá (I *Re.* 16, 16-28). Una parte del ejército se puso al lado de un tal Tibni, probablemente efraimita, que murió, tal vez asesinado, después de cuatro años de guerra civil y de anarquía. Fué activo y sagaz organizador, y no menos valeroso soldado. Hizo que el reino de Israel fuese poderoso y estimado, y puede llamársele su segundo fundador. Las inscripciones asirias (de Adadnirari III, Teglatfalasar III y Sargón) hablan de Israel llamándolo *māt Humri*, «país de Omri», o *bit Humri*, «casa de Omri». Tuvo fundamental importancia para toda la historia subsiguiente del reino y del país la fundación de la ciudad de Samaría, en una privilegiada posición central, a 10 km. de Siquem. Omri hizo de ella su capital y la convirtió en una fortaleza inexpugnable y en el centro de cohesión y de unidad política del reino, lo mismo que había hecho David con Jerusalén. Sabemos por la stela de *Mesa* (v.) que Omri ejerció dominio sobre Moab, y ocupó su distrito de Madaba (lín. 7 s.). Impuso un tributo a los reyes moabitas (II *Re.* 3, 4). Fué menos afortunado luchando contra los amorreos, a quienes hubo de ceder algunas ciudades y conceder emporios comerciales en la misma Samaria (I *Re.* 20, 34). Ya en los comienzos estableció con Ethbaal, rey de Tiro, una firme, íntima y provechosa alianza que quedó sancionada con el matrimonio entre Ajab y Jezabel, sus respectivos hijos.

Inició relaciones amistosas con Judá. Como consecuencia de su indiferencia religiosa, Omri abrió con su política un amplio campo para el sincretismo idolátrico (I *Re.* 16, 25 s.) que se desbordó durante el reinado de su hijo y

sucesor Ajab. Con éste (873-854), el reino de Israel disfrutó de una gran prosperidad material, en tanto que el yavelsmo recibió un golpe mortal, debido a la nefasta influencia de la inicua, cruel y avasalladora Jezabel. Sobre el modo diabólico con que dominaba a Ajab y se entrometía en el gobierno tenemos ejemplos en la persecución de los yavelstas, en la imposición oficial del culto del Baal fenicio y en la cruel rapiña de la viña de Nabot, a quien ella mandó asesinar (I *Re.* 16, 29-22, 40).

La aberración religiosa llegó al colmo, y lucharon heroicamente contra ella *Elías* (v.) y *Eliseo* (v.). Ajab en sus últimos años derrotó (857 a. de J. C.) a Benadad II, rey de Damasco, que un año antes había asediado inútilmente a Samaria. El vencedor respetó la vida al rey prisionero, y se limitó a exigir la restitución de las ciudades que Omri había cedido a los arameos y la concesión de barrios especiales en Damasco para los comerciantes israelitas. Ajab tenía la mirada puesta en Asiria, que ya se enfrentaba amenazadora con Salmanasar III, y formó una liga defensiva contra ella; liga que fué derrotada en Qarqar (853); Ajab tomó parte en ella con 10.000 infantes y 2.000 carros (*Monolito* de Salmanasar III). Inmediatamente después se renovaron las hostilidades entre Samaria y Damasco, y en ellas tomó parte Josafat, rey de Judá, que había tomado por esposa a Atalía, hija de Ajab y de Jezabel. Prometieron la victoria numerosos (unos 400) falsos profetas; sólo Miqueas, hijo de Yemla, predijo el fracaso y la muerte de Ajab, que tuvieron lugar delante de Ramot Galad. Ajab conservó el dominio sobre Moab: embelleció notablemente y fortificó la capital, renovando con amplias láminas de marfil («casa de marfil») el palacio real que había construído Omri.

Su hijo Ocozías, que se cayó de un balcón del palacio real, mandó consultar a Baalzebú, dios de Acarón; y Elías salió al encuentro de los emisarios y les predijo la muerte del rey, que aconteció unos meses después.

Entonces subió al trono su hermano Joram, que se distinguió de Ajab, su padre, restaurando parcialmente el yavelsmo, contra el culto fenicio de Baal. Este acontecimiento debe atribuirse a la acción de los profetas Elías y Eliseo: éste desarrolló gran parte de su actividad durante el reinado de Joram (II *Re.* 2-9). Pero todavía persistía la influencia de Jezabel.

El terrible asedio de Samaria por parte de Benadad II se solucionó mediante una milagrosa intervención del Señor pronosticada por Eliseo. Cuando Jazael dió muerte a Benadad II y se apoderó del reino de Damasco, Joram intentó la conquista de Ramot Galad de acuerdo con Ocozías, rey de Judá; y habiendo sido herido en el curso de las operaciones, se retiró a Jezrael, donde le sorprendió la revuelta de Jehú (II *Re.* 9-10).

Cumpliendo el último encargo que el Señor había dado a Elías (I *Re.* 19, 16), Eliseo, a quien Elías se lo había transmitido, aprovechó el momento más oportuno en que Joram estaba convaleciendo en Jezrael para enviar un miembro de las asociaciones proféticas a consagrar por rey al capitán Jehú, que entonces se hallaba al frente del ejército.

Eran muy conocidos los terribles vaticinios de Elías contra Ajab y su casa (I *Re.* 21, 21 ss.), y Jehú se puso a ejecutarlos con la velocidad del relámpago, tras la aclamación de los oficiales. Se va veloz a Jezrael y mata a Joram y a Ocozías. Manda arrojar desde lo alto a Jezabel, que cae sobre un empedrado, y su cadáver es pisoteado por los caballos y devorado por los perros. Poco después fueron asesinados más de 42 príncipes de la dinastía de Jerusalén que habían ido de visita a Samaria, y también otros 70 príncipes de la casa de Ajab, que residían en la capital. La nueva dinastía inaugurada por Jehú (842-815) se mantuvo durante un siglo. Su programa oficial, la novedad que le opuso a la dinastía precedente, fué el intransigente antibaalismo fenicio, y tal vez también el plan de anexionarse Judá, lo cual explicaría el interés que mostró por buscarse el apoyo moral de los *recabitas* (v.), y el no haberse dirigido a los círculos proféticos, que afirmaban la perennidad de la dinastía de David (II *Sam.* 7).

«Jehú acabó con el culto de Baal mediante una estratagema astuta, llegando hasta el exterminio de sus adoradores, reunidos aposta en el templo correspondiente. Pero el yavelsmo del que se constituyó campeón fué el de Bétel y Dan representado por Jeroboam». Jehú sirvió por sí mismo a los dos santuarios (v. *Amós*).

Sus relaciones con Judá y Siria fueron tirantes. Para defenderse de Jazael, Jehú se hizo vasallo de Salmanasar III (obelisco *negro*). Pero Jazael, tan pronto como se alejó el peligro asirio, atacó ferozmente al reino de Israel al que arrebató la Transjordania.

Durante el reinado de Joacaz (II *Re.* 13, 1-9), hijo y sucesor de Jehú, llegó al colmo el envilecimiento de Israel. Jazael, y después su hijo Benadad III, no le permitió tener más de 50 jinetes, 10 carros y 10.000 infantes. Pero también Asiria se acercaba con Adadnirari III contra Damasco, y el reino de Israel se apro-

vechó de ello. Joás (798-783) siguió en el auge apenas comenzado por Joacaz. Tres veces derrotó Joás a Benadad III, conforme a la profecía de Eliseo (II *Re.* 13, 14-19), y reconquistó las ciudades que Jazael había arrebatado a Israel. Derrotó a Amasías, rey de Judá, de donde se retiró después de haber demolido parte de las murallas de Jerusalén, y de haberse llevado consigo tesoros y rehenes (II *Re.* 13-14).

Finalmente, Jeroboam II, en sus 40 años de reinado (784-744) dió a Israel el máximo poderío y la mayor extensión territorial. La prosperidad material iba unida a una terrible corrupción moral, por lo que se hizo oír fuertemente la voz de Amós y la de Oseas, como ultimatum de la justicia y de la misericordia de Dios, con el anuncio de cercana y definitiva catástrofe.

A Jeroboam II sucedió su hijo Zacarías (743 a. de J. C.), muerto por Selum apenas pasados seis meses. Éste a su vez fué asesinado, un mes después, por Menajem, uno de sus generales, que reinó del 741 al 738. Fué vasallo del gran monarca Teglatfalasar III (745-727), que como rey de Babilonia tomó el nombre de Ful, a quien pagó un pesado tributo (II *Re.* 15, 17-22). Su hijo Pecajya (hebr. Peqaḥjiāh) pudo reinar un par de años, y fué muerto por el general Pecaj (hebr. Peqaḥ), exponente del partido antiasirio (737-732).

Pecaj tomó parte en la liga de Damasco, con Tiro, Sidón y los árabes, contra Asur. La liga, ante la negativa de Ajaz, rey de Judá, a dar su adhesión, invadió el país de éste y puso asedio a Jerusalén con el intento de poner allí un nuevo rey. Mas Ajaz acudió a Teglatfalasar, que comenzó por el sur aislando de Egipto a la liga, y luego devastó la Galilea superior y la Transjordania, cuyos habitantes deportó (733 a. de J. C.). «Todas las ciudades del país de Omri anexioné a mi tierra... traje para esclavitud, a ellos solamente les dejé la ciudad de Samaria». Y en otro monumento continúa así el conquistador con énfasis: «Del país de Omri... transporté toda la gente a Asiria. Ellos destronaron a su rey Pecajya y yo puse en el trono a Ausia sobre ellos».

Oseas, criatura de Asiria, mató a Pecaj, salvando a Samaria (732), cuyo reino estaba entonces limitado a la zona montañosa que rodea a la capital (II *Re.* 15, 29). Mientras vivió Teglatfalasar, Oseas se mantuvo como vasallo suyo pagando un fuerte tributo, pero con su sucesor Salmanasar V (726-722), que había sido rechazado de Egipto, juntamente con Fenicia y Siria se preparó para la rebelión. No bien se descubrió la trama, Oseas fué aprisionado (724) y Salmanasar comenzó el asedio de Samaria que duró tres años, siendo llevado a término (fin del 722) por su sucesor Sargón (Sarrukinu). Éste, según él mismo refiere en los Anales, se llevó consigo 27.000 habitantes; muchos supervivientes se refugiaron en Judá, y el país se convirtió en provincia asiria. A los deportados los esparcieron por Mesopotamia y Media, y al desolado territorio de Samaria trasladaron colonias de inmigrantes de Babel y del norte de Siria. De esta híbrida mezcolanza de elementos extranjeros con los israelitas que habían quedado, salió el tipo característico de los futuros *samaritanos* (II *Re.* 17), tan odiados de los judíos.

La mayoría de los israelitas deportados se fusionaron en el mar de las gentes entre las cuales se desparramaron. [F. S.]

BIBL. — A. Pohl, *Historia populi Israel*, Roma 1933; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, 2.ª ed., Torino 1934, pp. 375-80. 396-426; A. Nebeh, *Amos*, París 1950, pp. 181-210; S. Garofalo, *Il Libro dei Re (La S. Bibbia)*, Torino 1951, pp. 105-119. 126-253.

ITALA. — Este nombre sólo se lee una vez en un texto de San Agustín que trata de las versiones bíblicas: «In ipsis autem interpretationibus itala ceteris praeferatur...» (*De doctr. christ.* II, 15, 22). El apelativo *Itala* ha dado origen a toda una literatura de investigaciones sobre su significado. Hay dos especies de soluciones: 1) textuales que suponen el texto corrompido. Itala estaría en lugar de «illa» o de «usitata» o de «Aquila»; 2) soluciones exegéticas que admiten el texto genuino y tratan de interpretarlo. *Itala* sería la Vulgata de San Jerónimo o su revisión sobre las hexaplas o también, y más probablemente, la antigua versión latina en el texto que se difundió por la Italia septentrional en el s. IV, allí conocida por San Agustín y reconocida por él como superior al texto africano.

Antes de semejantes estudios entendíase por el nombre *Itala* la versión latina (en su conjunto) anterior a San Jerónimo, considerada como un todo homogéneo. Ahora que se reconoce la pluralidad y la heterogeneidad de las antiguas versiones latinas, a éstas se las denomina, en conjunto, «antigua versión latina» = «vetus latina» (colectivamente) o «veteres latinae» o «versiones anteriores a la Vulgata de San Jerónimo» = «versiones praeieronimianae». Pudiera ser que *Itala* indicara una sola de tales versiones. [A. R.]

BIBL. — *DBs.* IV, col. 777-84; G. Perella, *Introduzione generale alla S. Bibbia*, 2.ª ed., Torino 1952, pp. 215-18, con rica bibliografía.

ITUREA. — Región ocupada por los itureos: tribu ruda y nómada de Arabia, helenizada y aramaizada en el tiempo de Jesucristo, descendiente del ismaelita Jetur (*Gén.* 25, 15), que en el tiempo de los persas (ss. VI-V) emigró de Arabia hacia Transjordania y se estableció primero en el desierto sirfaco y luego en el Hauran, Damasco, Líbano y Galilea septentrional (Estrabón XVI, 2, 20). Aliados con el rey de Calcídica (Hirbet ʿAngiar) los itureos reconocieron como dinasta a Tolomeo, hijo de Menneo (84-40 a. de J. C.) y a su sucesor Lisania I (40-34 a. de J. C.) «rey de los itureos» (Dion Casio 49, 32). Habiendo sido muerto Lisania se desmembró en dos partes el reino, que se extendía desde el Mediterráneo hasta Damasco. La parte septentrional (Líbano, Beqā, Antilíbano, Hermón), que fué donada a Cleopatra (34-31) por Antonio, entre el 26 y el 30 desp. de J. C. fué aún subdividida en territorios distintos (Abilene, Iturea en el Líbano, Calcídica).

La parte meridional al sur y al sureste del Hermón (Hulata = ʿArd el Huleh; Panéades = Bānjās) fué encomendada a Zenodoro (34-20 a. de J. C.), y al morir éste la unió Augusto al reino de Herodes el Grande y luego se la concedió a Filipo, hijo de Herodes, juntamente con la Traconítide, la Batanea y la Auranítide. El título de Filipo, «Tetrarca de Iturea y de Traconítide» (*Lc.* 3, 1), es sintético y ha de completarse con el de «tetrarca de la antigua Iturea (meridional), de Traconítide (el Leǧā), Auranítide (Haurān), Batanea (Bāšān) y Galaunítide (Jolān)». Después de la muerte de Filipo (4-34 desp. de J. C.) el emperador Tiberio anexionó dicho territorio a la provincia de Siria.

De Iturea de Filipo los Evangelios mencionan a Cesarea de Filipo (*Mt.* 16, 13; *Mc.* 8, 27) en la región de Ulata; Betsaida en la Galaunítide superior, y en sus cercanías ha de buscarse el «lugar desierto» (*Mc.* 6, 31; *Lc.* 9, 10) al que se retiró Jesucristo con los Apóstoles para darles un poco de descanso después de la primera misión en Galilea. [A. R.]

BIBL. — L. SZCZEPANSKI, *Geographia Palestinae antiquae*, Roma 1926, pp. 236-42.

J

JACOB. — Hijo de Isac y de Rebeca, gemelo de Esaú, que nació primero; Jacob le siguió inmediatamente agarrándole con una mano el calcañar, como queriendo tomar el puesto del primogénito. De ahí vino el llamarlo Ja'aqōbh (= él agarra el calcañar), o sea suplantador, como Dios había revelado a la madre *(Gén.* 25, 23) y los sucesivos acontecimientos confirmaron *(Gén.* 25, 29-32; 27, 27-33). Posteriormente, a causa de una misteriosa «lucha» sostenida con Dios durante la noche, y de la cual salió victorioso, tuvo también el nombre de Israel (Iśrā'el = lucha Dios; *Gén.* 32, 27 s.).

Respecto del diferente carácter de los gemelos, de la adquisición de los derechos de la primogenitura cedidos por Esaú, y de la astucia con que, mediante la complicidad de Rebeca, logró Jacob arrancar al padre, ya anciano y ciego, la especial bendición reservada al primogénito, v. *Esaú*.

A consecuencia de la bendición usurpada, Esaú le tenía un odio mortal *(Gén.* 27, 44), mas Jacob, obedeciendo a sugerencias de la madre, que lo protegía, se dirige a Jarán, en Mesopotamia, a la casa de Labán, su tío. Durante el viaje, en las cercanías de Luz (Betel), tuvo en sueños la hermosa visión de una «escalera» cuya cumbre tocaba al cielo, y por la que subían y bajaban ángeles (cf. *Jn.* 1, 51), en lo cual vemos un símbolo de la Providencia que vela sobre el hombre. Hay una comunicación continua entre el cielo y la tierra: los ángeles ejecutan las órdenes divinas. En esta ocasión se repitieron en él las bendiciones que habían sido ya dadas a Abraham y a Isac, y con eso se vió una vez más confirmado en la legitimidad de la primogenitura *(Gén.* 28, 13).

Permaneció en Mesopotamia durante veinte años, y tomó por esposas primarias a Lía y a Raquel, sus primas, hijas de Labán, y por mujeres secundarias a Zelfa y a Bala (Zilpah y Bilhah) sus respectivas esclavas, según el uso y el derecho de aquellos tiempos (cf. el Cód. de Hammurabí, art. 144). La Biblia hace mención de doce hijos nacidos de estas uniones, y que serán los primeros padres de las doce tribus de Israel. Nació también una hija, que se llamó Dina. De Lía nacieron: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón y Dina *(Gén.* 29, 31-35; 30, 14-21); de Bala: Dan y Neftalí *(Gén.* 30, 1-8); de Zelfa: Gad y Aser *(Gén.* 30, 9-13); de Raquel: José y Benjamín *(Gén.* 30, 22-23; 35, 16-20). Pero hay que advertir que en la repartición del territorio entre las doce tribus, Leví no recibió territorio aparte *(Núm.* 35, 2; *Jos.* 21, 1 ss.) y que en lugar de José figuraron sus dos hijos Efraím y Manasés, adoptados por Jacob antes de morir *(Gén.* 48, 1-7).

Jacob con las cuatro mujeres y los hijos (a excepción de Benjamín que nació más tarde), vuelve de Mesopotamia a Canán; se reconcilia con Esaú, y fija su residencia en Mambre. Durante este viaje de regreso tuvo lugar la «lucha» con Dios, de que antes se hizo mención. Al enterarse de que su hijo José, después de largas peripecias, había llegado a ser virrey de Egipto, se trasladó a este país con toda su familia y fijó su residencia en la tierra de Gosen. Después de haber predicho a los hijos y a los dos nietos vicisitudes ora alegres ora tristes de sus tribus (comúnmente se las llama bendiciones: *Gén.* 49, 2-27, y entre ellas figura una espléndida profecía mesiánica en el v. 10 a propósito de Judá), muere a la edad de 147 años, a los 17 de su instalación en Egipto *(Gén.* 49, 32). Su momia, embalsamada según la costumbre egipcia, fué trasladada a Palestina *(Gén.* 50, 4-13).

Jacob expió duramente sus «astucias». Fué engañado por Labán cuando en vez de Raquel, por quien había ofrecido siete años de trabajo, le dió a Lía *(Gén.* 29, 22-29), y muchas veces más *(Gén.* 31, 41: hebr. 10 veces). Sus últimos años se vieron muy amargados, especialmente por la pérdida de José, de suerte que bien pudo decir al faraón: «Los años de mi peregrinación son ciento treinta; pocos y malos» *(Gén.* 47, 7 ss.). *Sab.* 10, 10 canta sus

alabanzas, y el mismo Jesucristo lo declara en posesión de la felicidad eterna juntamente con Abraham e Isac (*Mt.* 8, 11). [B. P.]

BIBL. — *I. B. Pelt, Hist. de l'A. T.*, I, París 1930, pp. 179-197; E. Zolli, *Israele*, Udine 1935, pp. 63-67.

JAEL. — v. *Débora.*

JAFET. — Hijo de Noé (*Gén.* 5, 32; etc.), menor que Sem (*Gén.* 10, 21 TM) y mayor que Cam (9, 24), por más que figure siempre como tercero. Jafet respeta a su padre embriagado y recibe con Sem la bendición (*Gén.* 9, 27; v. *Mesías*). Jafet es el primer padre de los jafetitas o indoeuropeos, de aquellos pueblos de la costa fenicia o del norte de Siria o del este de Mesopotamia que por su fisonomía, su lengua, sus usos y costumbres no pueden ser reducidos al tipo semita (*Gén.* 10, 2-5).

Hijos de Jafet: Gomer (los Guimirros de los textos cuneiformes, Κιμμέριοι, *Ez.* 38, 6), Magog (mât Gâg, «el país de Gog», *Ez.* 1, s.), Madai (Medos, Mādâ, *Is.* 13, 17; *Dan.* 9, 1), Javán (Joni, *Ez.* 27, 13 Iwn = Ἴων, Iauna persa, Iâmanu babilonio), Tubal (*Ez.* 27, 13 etc. Τιβαρηνοί de Herodoto, Tâbal asirio, pueblos de la vertiente meridional del Mar Negro), Mosoc (*Is.* 56, 19; Μόσχοι de Herodoto, acad. Mušku, noroeste de Armenia hacia la Coquillda) y Tiras (Tw-rw-š' de los textos egipcios, Τυρρηνοί; etruscos).

Hijos de Gomer: Asquenaz (*Jer.* 51, 27; Aš-gu-za de los textos asirios, Σκύθαι, escitas, frecuentemente confundidos con los cimeros), Rifat (1 *Par.* 1, 6; Ῥίφαια ὄρη, ¿montañas del norte de Europa? ¿Aripsas de los textos de Boghazköy?) y Togorma (*Ez.* 38, 3-6, acad. Tilgarimmu, pueblos al norte del camino de Carquemis a Jarán).

Hijos de Jamán: Elisa (*Ez.* 27, 7; Alašia de El-Amarna, Ἀλασιώτας, Ilj de Ras Shamrah, Chipre) y Tarsis (*Ez.* 38, 13 etc.; Ταρτησσός, Tar-si-si de Asaradón; la costa suroccidental de España), Quitim (*Ez.* 27, 6 etc.; Chipre, Kiti de los fenicios, Κίτιον, nombre aplicado también a los macedonios y a los romanos) y Rodanim (*Ez.* 27, 15 los habitantes de Rodas). [F. V.]

BIBL. — D. Poulet, *Tous les hommes sont-ils fils de Noé?*, Ottawa 1941, p. 314 ss.; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, p. 209 ss.; E. Dhorme, *Les peuples issus de J. d'après le ch. X de la Genèse* (Recueil Dhorme), París 1951, pp. 167-87; íd., *Les peuples de l'Asie mineure et des marches méridionales*, en *Peuples et civilisations*, I (1950), 336-59.

JAIR. — v. *Jueces.*

JARÁN. — Ciudad del norte de Mesopotamia, a las orillas del Balih, afluente del Éufrates. Es la ciudad en que permaneció largo tiempo Abraham con su familia (*Gén.* 11, 31 s.), cuando salió de Ur dirigiéndose a Canán, mientras Najor fijaba en ella definitivamente su residencia para sí y para su descendencia (*Gén.* 24, 10; 27, 43), a la cual irá más tarde Jacob a buscar esposa (*Gén.* 28, 10; 29, 4 s.). En la época de los Patriarcas Jarán era una ciudad bastante floreciente, debido sin duda a su emplazamiento en el lugar de confluencia de las grandes vías comerciales de Siria, Asiria y Babilonia. La designación asiria *Harrānu* (expresada con el ideograma de cruce de caminos) significa precisamente «camino», significado que se conservó incluso en la posterior denominación *Paddan-Aram* (*Padanu* = camino, calzada). En los documentos de Mari se menciona frecuentemente a Jarán. Aun admitiendo como carácter fundamental suyo el sumerioacadio, la ciudad estaba entonces bajo la influencia preponderante de los amorreos y de los jorreos. En los tiempos de la primera dinastía babilónica se firmó una alianza con los amorreos en el templo de la divinidad lunar Sin, divinidad que probablemente fué importada de Ur. En la época asiria Teglatfalasar I, Sargón y Senaquerib la mencionan en sus inscripciones, sea como meta de incursiones, sea como objeto de conquista. Al caer Asiria ante los ataques de Nabopalasar, Aššur-Uballit tratará de resistir en Jarán, como último recurso. Hacia el fin de la época babilónica, Nabonid ordena la reconstrucción del templo de Sin en Jarán, después de una presunta visión de los dioses que le predicen la victoria de Ciro sobre Astiages. En el tiempo de los romanos, Jarán, llamada *Charrae*, se hizo famosa por la derrota de Crasso y más tarde por el asesinato de Caracalla.

En nuestros días está reducida a una pequeña aldea entre escombros. [G. D.]

BIBL. — R. T. O' Callaghan, *Aram Naharaim*, Roma 1948; S. Moscati, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

JASÓN (hermano de Onías III). — v. *Macabeos.*

JASÓN de Cirene. — v. *Eclesiástico.*

JAZAEL. — v. *Israel (Reino de).*

JECONÍAS (Joaquín). — v. *Judá (Reino de).*

JEFTÉ. — Fué el gran jefe y libertador de la tribu de Gad, a la cual pertenece (*Jue.* 10, 6-12, 7). Habiendo sido desechado por sus hermanos, por ser hijo ilegítimo, Jefté se retiró a la

región próxima a las fuentes del Jordán donde ejercía valerosamente el mando sobre una cuadrilla de bandoleros, lo mismo que más tarde hará David en el desierto de Judá y de Zif (*I Sam.* 22, 2). Oprimidos por los amonitas, que armaban celadas en Galad, sus compaisanos dirigieron a él su mirada para que organizase la lucha, después de haber invocado el auxilio de Yavé y de haber desechado la idolatría. Jefté aceptó, pero hizo antes jurar, en nombre de Yavé, a los ancianos, que una vez alcanzada la victoria le entregarían el poder.

Mientras se preparaba, Jefté intentó algunas componendas con los amonitas, pero viéndolas frustradas, confiando en Yavé los atacó y los desbarató, reconquistando con ello veinte ciudades israelitas y devolviendo la libertad a Galad hasta el Jordán.

Su fe era sincera, pero (*Hebr.* 11, 32) ruda, influenciada por las costumbres cananeas (cf. el rey moabita Mesa: II *Re.* 3, 27), y así para ganarse el favor de Yavé, antes de la batalla hizo el voto de inmolar en su honor la primera persona (contra la prohibición de la ley: *Dt.* 12, 31) que le saliera al encuentro de su casa cuando volviera victorioso. Y fué su hija única la que le salió en primer lugar entre las vírgenes para cumplir con aquel rito de fantasía. Jefté, en medio del sentimiento que desgarraba su corazón, creyó que su deber era el cumplir el voto, e inmoló a su hija después de dejarla que llorase por los montes con sus compañeras la flor de su juventud truncada.

Jefté castigó severamente la insolencia de los efraimitas, que se le mostraron amenazadores por no haber contado con ellos en la pelea. Los efraimitas fugitivos fueron muertos en los vados del Jordán, después de ser reconocidos por tales por la pronunciación de šibboleth (corriente) en vez de šibboleth (espiga), lo mismo que en las Vísperas Sicilianas quedaban descubiertos los franceses al pronunciar *sesi* la palabra *ceci*.

Jefté gobernó en Galad durante seis años, y con él se dió la segunda tentativa, después de la de Gedeón, de establecer un principado monárquico. [F. S.]

BIBL. — A. MÉDEBIELLE, en *DBs.* III, col. 11-24; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 178-85, 308, 340, 397 ss.; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), ibid. 1949, pp. 233-45.

JEHÚ. — v. *Israel (Reino de)*.

JEREMÍAS. — *(Irmejāh[û] = Yavé ensalza o consolida)*. El segundo de los cuatro profetas mayores.

De muy pocos personajes del Antiguo Testamento tenemos noticias tan detalladas como de Jeremías. Su libro toma en muchos puntos el carácter de una autobiografía.

Nació de familia sacerdotal en Anatot (en Ras el-Charrube, unos 4'5 km. al nordeste de Jerusalén) cuyo nombre se ha perpetuado en el cercano *'Anāta*. En el año 626, cuando inicia su actividad profética, Jeremías se llama *joven (na'ar)*, y por consiguiente es muy probable que hubiese nacido hacia el 650 a. de J. C. Su índole suave y su apego a una existencia tranquila en su pequeño Anatot son patéticas alusiones a la belleza de la vida de familia (*Jer.* 6, 11; 9, 20 etc.). Responde a la llamada divina con un profundo sentido del deber, y la describe como un acto de «atracción» y de «violencia» por parte de Dios (20, 7), a quien corresponde venciendo su apatía (20, 9). Así llega a ser el heraldo de Dios en el período más crítico del hebraísmo y anuncia sin temor oráculos tremendos para su patria.

Jeremías recibió el llamamiento en el año décimotercero del rey Josías (= 626) y perseveró desempeñando tal oficio hasta después de la caída de Jerusalén (587). Pero en los primeros años su actividad parece haber sido más bien limitada, y tal vez intermitente, razón por la cual no se le menciona en los documentos que describen la reforma del rey Josías, iniciada en el 621 a. de J. C. Al darse el famoso «hallazgo del libro de la ley» (II *Re.* 22, 8 ss.), el rey se dirige a la profetisa Jolda y no a Jeremías.

Desarrolló su ministerio profético bajo los cinco últimos reyes de Judá. Muy poco puede referirse en su libro al tiempo del rey Josías (638-609), Joacaz (609) y Joaquín (598). Su drama se desarrolló durante el reinado del soberbio y escéptico Joaquim (608-598) y durante el del abúlico Sedecías (598-587). La luz que proyectan los capítulos 26 y 36 de su libro descubren que entre Jeremías y Joaquim hubo un intercambio de relaciones poco gratas. En el c. 26 asistimos a la intentona, por parte de altos dignatarios, de condenar a Jeremías a causa del discurso pronunciado en el Templo (7, 1 ss.); en 20, 2 ss. vemos al profeta en la prisión, y en el c. 36 asistimos a la lectura del libro de Jeremías, que el rey arroja a las llamas amenazando de muerte a su autor. Pero el profeta continuó amonestando a todos a que se dieran a la práctica de una verdadera religión interior y de la justicia social, reprendiendo los diferentes vicios y condenando la política del partido egiptófilo, que fomentaba la veleidad de una afirmación nacionalista contra la su-

premacía babilónica. En ese período sufrió muchísimo Jeremías (17, 18); hubo incluso una conjuración contra él por parte de sus conciudadanos (18, 18-23).

Durante el reinado de Sedecías la actividad de Jeremías fué mucho más intensa. Entonces se agudiza el contraste con los de la política de oposición que, después del advenimiento a Egipto del faraón Hofra, se arriesgan a sublevarse contra los babilonios. Abiertas las hostilidades, Jeremías anuncia de parte del Señor el fin catastrófico de la empresa, siendo por ello acusado de derrotismo y maltratado. El rey personalmente lo respeta, pero no tiene valor para enfrentarse con sus influyentes ministros. Asistimos también a secretos coloquios que el débil soberano solicita cruzar con el recluso (21, 1-10; 37, 17-20; 38, 14-26). Durante el asedio Jeremías padece por la ruina que se cierne sobre la ciudad, y quizás más aún por la actitud de incomprensión de Sedecías y por la maldad de sus consejeros.

No se hace caso de Jeremías, y, de haberse decidido a negociar tempestivamente con los babilonios, se habrían podido evitar la catástrofe y los horrores de la miseria general.

Después de ocurrido lo que era irreparable, Jeremías no se ocupa de fáciles e inútiles recriminaciones. Habiéndole brindado los babilonios la elección entre irse a Mesopotamia o quedarse en Judea, opta por esta última. Ahora, cuando todo parecía perdido, Jeremías, que ya en las horas del asedio había manifestado su fe en el futuro (32 ss.), se transforma en apóstol de los supervivientes que habían quedado. Únese a *Godolías* (v.) que en Masfa daba comienzo a la penosa labor de reconstrucción material y moral de Judea (40, 4 ss.). El asesinato de este valeroso gobernador siembra en el país una completa confusión (41, 2 ss.). Jeremías se ve en poder del grupo de judíos que después de haberse vengado de Godolías huye a Egipto por temor a posibles represalias por parte de los babilonios (42, 1 ss.).

Allí continuó su misión (43, 8 ss.) exhortando y amonestando a los hebreos fugitivos y prediciendo la futura invasión de Egipto por los babilonios. También allí se manifiestan oposiciones y contrastes contra él. Una tradición tardía (Seudo-Epifanio, PG 43, 400; *Martirologio Romano*, 1.° de mayo) afirma que Jeremías fué muerto por su pueblo en Tafnis (*Hebr.* 11, 37; Tertuliano, *Scorp.*, 8).

La hostilidad que probó en vida fué después sustituída por una veneración cada vez más intensa (*Eclo.* 49, 7; *II Mac.* 2, 1 ss.; 15, 14 ss.). Hubo quien llegó a pensar que el Mesías no habría sido sino Jeremías resucitado (cf. *Mt.* 16, 14). Los Padres y muchos exegetas católicos ven en Jeremías el tipo de Jesús paciente.

El libro que lleva su nombre consta de 52 capítulos.

Después de la introducción (c. 1) siguen: vaticinios contra el reino de Judá (2, 1-29, 32), pronunciados lo más tarde entre el 626 y el 625 (= año 4.° de Joaquim); oráculos sobre la futura reconstrucción de Israel y la época mesiánica (30-3); vaticinios proferidos durante el asedio de Jerusalén (34, 1-40, 5); después de tomada la ciudad (40, 6-44, 30); el referente a Baruc (45, 1-5); oráculos contra las naciones (46-51); el apéndice histórico (52) sobre la toma de Jerusalén.

Basta una lectura superficial para notar en el libro el gran desorden cronológico y la variedad de géneros literarios. La primera característica fué ya advertida por escritores antiguos (Jerónimo, *In Jerem.* 21, 1 s.). No puede hablarse de un verdadero libro sino más bien de una «colección de escritos» o «miscelánea» (G. Ricciotti, *Il libro de G.*, Torino 1923, p. 39). Tal desorden, lógico y cronológico, juntamente con la notable divergencia que existe entre el texto hebreo y la traducción griega, plantea el problema sobre el origen del libro y de la transmisión del mismo. Por el capítulo 36 sabemos que el rey destruyó una primera edición de los oráculos, a la cual siguió una segunda en parte idéntica, pero también con muchos elementos nuevos; y los exegetas más recientes distinguen esas diferentes partes partiendo del examen de los principales géneros literarios o también de indicios extrínsecos.

Entre los católicos, Podechard (en *RB*, 37 [1928] 181-97), a quien siguen Nötscher y Gelin, distinguen tres secciones (cc. 1-25; 26-35; 36-45). Señala en la primera «una colección de oráculos proféticos, obra de Jeremías», que sería el «rollo» del 604 a. de J. C., con algunos retoques y añadiduras; en la segunda ve una colección un tanto heterogénea, que fué iniciada por Jeremías y cuya redacción definitiva se llevó a efecto después de tomada Jerusalén; la tercera, de carácter biográfico, sería «un verdadero libro de Baruc sobre Jeremías». Ninguna de las tres secciones se vió enteramente libre de añadiduras y de leves retoques. Su fusión se realizó en un tiempo que no se ha podido precisar, pero en todo caso muy anterior a la versión de los Setenta. La añadidura de los cc. 18-20 y 21-24 a la primera sección habría determinado el desplazamiento de los oráculos contra las naciones del c. 25 y ss.

al final del volumen (cc. 46-51), a lo que se añadió como apéndice el c. 52.

Hay divergencias entre el texto hebreo y la versión griega de los Setenta: en cuanto a la extensión, es mucho más breve el griego que el hebreo, con la diferencia de una octava parte; y en cuanto a la disposición, los oráculos contra las naciones en la versión griega siguen a 25, 13: Elam, Egipto, Babilonia, Filistea, Edom, Amón, Cedar, Damasco, Moab; mientras que en el hebreo ocupan los cc. 46-51 por el orden siguiente: Egipto, Filistea, Moab, Amón, Edom, Damasco, Cedar, Elam, Babilonia. Al parecer, el griego intenta mostrar cierta jerarquía en la importancia de cada una de las naciones, mientras que el hebreo sigue más bien un orden geográfico, de sur a norte. En general se da preferencia al hebreo.

La transposición de los oráculos suele explicarse con la suposición de que circularon diferentes versiones de la obra de Jeremías, una con los oráculos en el c. 25 y otra que los relegaba al final. La versión griega reproduciría la primera disposición, más lógica, y el hebreo la segunda.

Nadie ha opuesto serios argumentos al valor histórico de la autobiografía de Jeremías ni a los relatos biográficos de Baruc, y no pocas de esas noticias están confirmadas por el libro de los *Reyes*. Entre los documentos profanos que nos proporcionan confirmaciones, más o menos directas, están la crónica de Gad, los papiros de Elefantina, las cartas de Laquis, el texto cuneiforme relativo al rey Joaquín y la carta de Sacara (A. Penna, p. 16).

El valor literario del libro es vario. Algunos fragmentos (19; 24; 32; 33; 34; 39) en prosa, generalmente atribuidos al amanuense Baruc, tienen frecuentemente un estilo muy simple y monótono a causa de las numerosas repeticiones. Otros fragmentos se presentan con imágenes agudas y poéticas que podrían ser consideradas como normales en un libro profético de la Biblia. Otros en cambio revelan un sentimiento exquisitamente poético. Ello resulta de expresiones, a menudo felicísimas, que describen la naturaleza; pero más aún de las perícopes emotivas, en las que el profeta desahoga su terrible lucha interior (11, 18-23; 15, 10-21; 17, 14-18; 18-23; 20, 7-17). Pero lo que ha merecido a Jeremías que se le juzgue como el más sicólogo entre los escritores del Antiguo Testamento, son sus famosas «confesiones». Una tal nota de dolor y de melancolía brota del grandísimo amor del profeta a su pueblo y a Jerusalén, al que muy a pesar suyo echa en cara culpas y predice castigos. Desde el punto de vista lingüístico el libro de Jeremías es correcto y simple.

Aun no siendo obra didáctica, del libro de Jeremías puede sacarse una rica enseñanza teológica. El concepto de Dios es semejante al que puede deducirse de otros textos bíblicos. Se afirma con energía la unidad divina, y se reprueba la idolatría y el sincretismo religioso bajo todas sus formas. Se insiste especialmente en la actividad creadora de Dios (10, 16; 27, 5; 31, 35-37) y en su dominio sobre la creación (6, 24; 10; 13; 14, 22; 31, 35). Entre los atributos divinos celébranse de un modo particular la *justicia* (9, 23; 12, 1; 32, 19) y la *misericordia* (3, 12; 4, 27; 5, 18; 30, 11; 33, 11). Los oráculos sobre las naciones y muchos otros textos dan pruebas exhaustivas de que la omnipotencia divina es ilimitada. Dios ejerce su imperio sobre todo el mundo, y no sólo sobre Israel. La relación entre Dios y el pueblo elegido está descrita con un lenguaje de lo más tierno. Jeremías pinta en forma de idilio la antigua fidelidad de Israel a Dios; era el tiempo feliz del «noviazgo» (2, 2; 3, 4; 19; 31, 9.20). Es el lenguaje del *Cantar de los Cantares* y del profeta Oseas. Así la nueva alianza se vislumbra como el retorno a la intimidad de otro tiempo. Israel será de nuevo el hijo «primogénito» de Dios, el más tierno de los padres (31, 9). Entonces el nuevo pueblo de Dios surgirá del «resto» o «residuo» de Israel (3, 14).

La tendencia a describir y a poner de manifiesto la ternura del amor de Dios al pueblo y a los individuos hace de Jeremías un perfecto analizador del mal moral. El pecado es alejamiento de Dios (1, 16; 2, 13-19; 16, 11); los idólatras son «rebeldes» y «extraviados». Jeremías insiste también en denunciar los pecados de lujuria, el latrocinio, la mentira, la falsedad en los juramentos, el engaño, la injusticia social, etc. Al pecado, considerado como rebelión a Dios, contrapone un «retorno» humilde y sincero a esta fuente de agua viva (3, 7.14; 22; 4, 1 ss.).

Muchas veces se ha presentado a Jeremías como el profeta de la religión interior, en *espíritu y verdad* (cf. *Jn.* 4, 23). Es innegable esta preocupación de Jeremías (7, 21 ss.) en cuanto opuesto a un vano formulismo exterior; pero es erróneo (v. *Profetismo*) que él reprobase el culto externo (17, 26; 33, 18). Tal anhelo por una religiosidad profunda se manifiesta en el amor a la oración. Jeremías intercede por la nación en peligro (7, 16; 11, 14; 28, 6; 32, 16.24 ss.), por los buenos que le rodean, por el castigo de los malos (15, 15;

18, 21 ss.; 20, 12), por sí mismo (18, 19). Y afirma reiteradas veces la eficacia de la oración (27, 18; 37, 3; 42, 2).

La parte reservada al Mesías, como persona, en el libro de Jeremías es más bien modesta. La profecía más extensa (31-33) tiene por tema la nueva *alianza* (v.) entre Dios y su pueblo. Del Mesías se describe el reino de justicia, de salvación y de paz en 23, 3-8 (cf. 33, 14-16).

[A. P.]

BIBL. — G. Montico, *Geremia nella tradizione hebraica e cristiana*, Padova 1936; A. Penna, *Geremia (La S. Bibbia, S. Garofalo)*, Torino 1952; G. Vitto-matto, *Il Libro di Geremia (La S. Bibbia*, Studio Domenicano), Torino 1955; ° L. Brayes, *Un comentario y traducción del libro de J.*, en *EstB* (1953), p. 27; Justo Pérez de U., *Leyendo la Biblia. Jeremías*, en *Cont.* (1956) mayo, n.° 184; Planas, *Jer. y Ananías*, en *CB* (1953), n. 105.

JEREMÍAS (Epístola de). — Uno de los escritos más breves (72 versículos) de la Biblia, que contiene una fervorosa exhortación contra la idolatría. En la versión de los Setenta generalmente está inserto entre las *Lamentaciones* y *Baruc* con el título de *Epístola de Jeremías*. En la Vulgata va unido al libro de *Baruc* como sexto capítulo. Va destinado «a aquellos que serán llevados prisioneros a Babilonia».

En el siglo pasado hubo muchos escritores (Schürer, Marshall, Rostein) que sostenían que era el griego su lengua original, mas hoy son no pocos los críticos (Ball, Naumann, Gutmann, Eissfeldt, Artom) que lo consideran como traducción de un original hebreo que se ha perdido. Generalmente los acatólicos niegan su autenticidad, en favor de la cual están (II *Mac.* 2, 1-3) la autoridad de los manuscritos, sus analogías con el libro de Jeremías y la exactitud con que se describe la idolatría babilónica. No faltan, con todo, escritores que lo atribuyen al período griego (J. Touzard, Göttsberger, Robert).

[A. P.]

BIBL. — G. Artom, *L'origine, la data e gli scopi dell'Epistola di Geremia*, en *Annuario di Studi Ebraici*, vol. I, 1934, Roma 1935, pp. 49-74; A. Penna, *Geremia*, Torino 1952, pp. 423-41.

JERICÓ. — Ciudad de Palestina, situada en la comarca occidental del Jordán, en la extensa llanura (Gor) formada por el río antes de desembocar en el mar Muerto. Como punto de convergencia y de tránsito entre Palestina y Transjordania, Jericó tuvo en todo tiempo una importancia estratégica de primer orden. Debe su existencia a la riqueza de sus aguas que hacen de ella un oasis de vegetación tropical y mitigan sus excesivos calores producidos por el máximo desnivel del globo (—380 metros). El emplazamiento ha sufrido varios cambios en el curso de la historia. Los centros científicamente identificados son tres: moderno (de las cruzadas), herodiano y cananeo. La Jericó moderna, situada en el mismo emplazamiento del centro de las Cruzadas, no tiene interés rigurosamente bíblico.

La *ciudad herodiana*, a 2 km. al suroeste de la cananea, se erguía sobre las avanzadillas del Wadi el-Quelt, en el punto en que éste sale de entre las montañas. Herodes, que fué su constructor, imprimió en ella un aspecto típicamente helénico, con palacios, casitas de campo, acueductos, termas, hipódromos, anfiteatro. Ésta es la Jericó del Nuevo Testamento visitada por Jesús, curando en ella a los ciegos (*Mt.* 20, 29) y convirtiendo a Zaqueo (*Lc.* 19, 1 ss.). Las excavaciones de la Escuela Americana de Jerusalén (1950-51) han dado a conocer muchas construcciones en «opus reticulatum», entre las que figura la gran fachada que mira al Wadi, con éxedras y 25 nichos alternativamente semicirculares y rectangulares.

La *ciudad cananea* estaba emplazada sobre el actual Tell es-Sultán, a 8 km. del Jordán, bajo el Gebel Qarantal. Según una técnica muy extendida en Oriente, esta elección era como impuesta por la proximidad de la fuente ʿAin Sultán. Es la Jericó del Antiguo Testamento ligada a la conquista de Josué (*Jos.* 6), nombrada en *Jue* (1, 16; 3, 13) como «ciudad de las palmas», ocupada por Eglón, rey de Moab, durante 18 años (*ibid.* 3, 13 s.), reedificada por Jiel hacia el 870 (I *Ree.* 16, 34), visitada por Elías y Eliseo que en ella ejercían la vigilancia sobre un importante centro profético (II *Re.* 1-11). Fué destruída por los babilonios, reconstruída después del cautiverio e invadida por Pompeyo. M. Antonio la regaló a Cleopatra, quien se la vendió a Herodes que la mudó de lugar. En su historia multimilenaria hubo en ella sucesivas civilizaciones, que han sido reveladas por tres expediciones de excavaciones: alemanas (Sellin), 1907; inglesas (Garstang), 1930-36; angloamericanas (M. K. Kenyon), 1952 ss.

Comprobáronse veinte sedimentos mediante sondeos hasta la tierra virgen. En el neolítico, las últimas excavaciones han proyectado nueva luz confirmando sustancialmente la posición de Garstang, que distinguió en Jericó un neolítico precerámico seguido del cerámico.

El neolítico precerámico solamente se apoya sobre el mesolítico por la parte septentrional, mientras que por las otras partes está tocando al suelo virgen, lo que prueba el tránsito directo de la vida nómada a la estabilización. Así tenemos en el primer neolítico la vivienda es-

table, el desarrollo de la agricultura, las artes y los oficios: falta la cerámica.

Esto revela una nueva fase en la evolución de la civilización, ya que hasta ahora era considerada la cerámica como uno de los componentes esenciales del neolítico. La vida de esta antiquísima comunidad (anterior al 5000 a. de J. C.) está caracterizada por una agricultura muy desarrollada, pero sobre todo por una sólida muralla de cerca, construída con enormes masas, lo cual supone en Jericó una comunidad organizada tal vez bajo un jefe. Así mientras las otras agrupaciones conocidas hasta ahora estaban en forma de aldeas, Jericó se había elevado ya a rango de ciudad: la ciudad más antigua del mundo.

Entre los hallazgos de mayor interés figuran: 1.°) un pequeño *santuario* 2,2 × 1,4 m., con un ancho lateral que tiene por delante una tosca piedra que sirve de pedestal, y a corta distancia una pequeña pilastra resquebrajada (massebah), destinada a servir de soporte; 2.°) siete *cráneos* humanos labrados plásticamente, de gran significado religioso y artístico.

La aparición de la cerámica en el neolítico indica probablemente la existencia de nuevos influjos llegados de afuera y tal vez la llegada de un nuevo pueblo.

El calculítico debió de ser muy limitado, lo mismo que el mesolítico, mientras que en las inmediaciones se hallan mayores testimonios del mismo; lo cual es indicio de los frecuentes desplazamientos que había en el 4.° milenio.

El período del Bronce es el más próspero.

El Bronce I (h. 3100-2100 a. de J. C.) nos ha revelado la existencia de un sistema de defensa compuesto de no menos de 14 murallas, todas de adobes sobre cimientos de piedra. Un sorprendente descubrimiento ha sido la comprobación de que «la doble muralla» que hasta el presente había sido tenida por del Bronce III (conquista de Josué) resulta perteneciente al Bronce I, por más que entre las dos murallas median algunos centenares de años.

El Bronce Medio (1900-1550), que sucedió a un período de transición (2100-1900) marca el nacimiento, el progreso y la decadencia de los hiksos. Es abundante y variada la cerámica; son interesantísimas las tumbas, muchas de las cuales todavía están intactas, y el glacis, característico de la arquitectura militar de los invasores.

Sobre el Bronce Último o III (1550-1200), el más ligado con los acontecimientos bíblicos, las últimas excavaciones no han ofrecido elemento alguno para la cronología de la conquista, ni siquiera para la misma gesta de Josué y para la identificación de la ciudad conquistada. No se ha hallado ninguna muralla que pueda ser atribuída al Bronce III, y si Jericó tenía una muralla de fortificación, ésta no puede ser otra que la del Bronce Medio rehabilitada, aunque no sepamos nada de cierto sobre tal utilización. Hay incluso alguien que cree que hay que buscar en otro sitio la Jericó de Josué. [S. R.]

BIBL. — A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie biblique*, I, París 1939, pp. 171-83; H. M. VINCENT, *La chronologie des ruines de Jéricho*, en *RB*, 39 (1930), 403-433; 44 (1935), 583-605; J. B. G. GARSTANG, *The story of Jéricho*, London 1940; L. HENNEQUIN, en *DBs*, III, col. 410-14; K. M. KENYON, *Excavations at Jericho*, 1952, *Interim report*, en *Palest. Explor. Quarterly* 84 (1952), 4-6; R. NORTH, en *Biblica* 34 (1953), 1-12; A. ROLLA, en *Rivista Biblica* 2 (1954), 173-78; * F. M. FERRERO, *La destrucción de Jericó y el osario de «Jesús hijo de José»*, en *EstB* (1931), 203-221.

JEROBOAM. — v. *Israel (Reino de)*.

JERUSALÉN. — Principal ciudad de Palestina, centro de la religión y de la historia bíblica.

1. *Jerusalén preisraelita.* — Ya en el período calculítico (4000-3000 a. de J. C.) aparece arqueológicamente documentada la existencia de esta ciudad sobre el montículo oriental *Ofel*. Al principio del 2.° milenio a. de J. C. se la nombra en los llamados «textos de proscripción» egipcios. La ciudad estaba habitada por la cuadrilla amorrea de los jebuseos, y estaba provista de obras de defensa, según el testimonio que de ello dan las avanzadillas de muros ciclópeos existentes en el único lado vulnerable de la ciudad, que es el septentrional, así como ciertos trabajos particulares que se habían realizado en la parte oriental, entre los cuales había un paso subterráneo para asegurarse el único punto de abastecimiento de aguas, cual era la fuente de Gihón (hoy llamada *ʿAin Sitti Mariam = Fuente de la Señora María* (cf. II *Sam.* 5, 8).

Jerusalén cayó bajo el influjo egipcio a consecuencia de las victorias de Tutmosis III. En las cartas de El-Amarna (h. 1400 a. de J. C.), aparece un príncipe jeteo ʿAbd-hiba, que solicita del faraón el envío de refuerzos para la defensa de *Bit Shulman*, llamada también *Urušalim* (tal vez = a *fundación del dios Shalem*). En los tiempos de la penetración israelita la ciudad está gobernada por el príncipe amorreo Adonisedec, que es vencido y muerto por Josué; pero no se llega a ocupar la ciudad (cf. *Jos.* 15, 8.63; *Jue.* 19, 12).

2. *Jerusalén israelita.* — La fortaleza jebusea que había resistido hasta los tiempos de David (h. 1000 a. de J. C.), fué tomada como

resultado de una audaz empresa de Joab, que entró en ella por el túnel (hebr. *ṣinnôr*) que ponía a la ciudad en comunicación con la fuente de Gihon (II *Sam.* 5, 8; I *Par.* 11, 5 ss.). Los cambios que sufrió la ciudad (cuya extensión era de unas 4 hect.) fueron de poca monta. Parece ser que se reparó la muralla oriental y se construyó un palacio sobre la acrópolis de Sión, que por esa razón se llamó también «ciudad de David». Pero inmediatamente se aseguró la gloria futura de la ciudad, desde el momento en que se convirtió en centro religioso con el traslado del Arca de la alianza y con la erección de un altar en la era del jeteo Ornam (II *Sam.* 24, 16 ss.), situada al norte de la ciudad. Allí desplegó Salomón su magnificencia edilicia cuya fama perdura: formó la gran explanada llamada actualmente *Haram el-Sherif*, donde los obreros fenicios construyeron el majestuoso Templo (v.) con todos sus múltiples adjuntos (I *Re.* 5-8); al sur, aproximadamente donde hoy está emplazada la mezquita *el-Aqsa*, construyó la casa real, el palacio para la hija de Faraón y los oficios gubernamentales con la misma magnificencia (I *Re.* 7, 12). Todo el conjunto: Templo y palacio, fué cercado de una muralla (*Ibid.* 7, 10-12), y mediante un relleno (= *millô'* ? cf. *ibid.* 11, 27) puso en comunicación las nuevas construcciones con el resto de la ciudad del sur. Una muralla incluyó en el interior de la fortaleza las viviendas que se habían construído en las pendientes del montículo occidental, de suerte que la ciudad tomó las características de un centro religioso único, que se hizo célebre con el nombre algún tanto hebraizado de *Ierûšālaim*.

Al dividirse el reino, Jerusalén sigue siendo la capital de las dos tribus de Benjamín y de Judá. La Biblia no vuelve a hablar de actividades edilicias hasta el tiempo de Nehemías: sólo refiere o supone las diferentes restauraciones que siguen a las destrucciones causadas por los enemigos (cf. I *Re.* 14, 25 ss.; 15, 18; II *Par.* 16, 2 s.; II *Re.* 12, 18 s.; 14, 13 s.). El rey Azarías (789-738) reconstruyó «la puerta del ángulo y la puerta del valle», y restauró las murallas proveyéndolas de torres (II *Par.* 26, 9). Su hijo Jotam (738-736) completó (II *Re.* 15, 35; II *Par.* 27, 3 s.) la obra comenzada por el padre y reparó además los daños causados por un terremoto (cf. *Am.* 1, 1). Ezequías (721-693) construyó la segunda muralla para defender de Senaquerib la parte nueva de la ciudad (*ʿîr mišneh*; cf. II *Re.* 22, 14; II *Par.* 34, 22) y un acueducto para trasladar las aguas de la fuente Gihón a la piscina de Siloé, en la parte baja, en cuya galería se halló la célebre inscripción de Siloé. Manasés (693-639) reparó las fortificaciones (II *Par.* 33, 14-16) «hasta la puerta de los peces» en la parte septentrional.

Si bien existe uniformidad en localizar la ciudad primitiva en la parte oriental, discútese aún sobre su extensión durante el período monárquico, y sobre la identificación de las diferentes murallas. Algunos (Schick, Guthe, Lagrange, Dalman, Vincent, etc.) admiten que ya en el tiempo de Salomón se dió la primera extensión sobre el montículo occidental. Otros (Galling, Alt) sostienen que en el s. IX se ensanchó la ciudad hacia el noroeste (cf. II *Re.* 14, 13) y que en el período helenista se efectuó la inclusión del montículo occidental. Aunque faltan datos arqueológicos o históricos para dirimir la cuestión, la primera hipótesis refleja mejor la idea de grandeza que se desprende de los libros históricos cuando hablan del reino de Salomón; la segunda presenta una extensión progresiva más normal, si se tiene en cuenta el incremento de alguna de las ciudades de la antigüedad.

En la destrucción del 587 por parte de los babilonios perecieron las murallas, el Templo, el palacio y otros edificios.

La reconstrucción fué lenta y mucho más modesta. Los primeros judíos que regresaron de Babilonia en el año 538 repararon el altar de los holocaustos y, después de vencer muchas dificultades, reedificaron, si bien modestamente, *la casa del Señor* (cf. *Esd.* 3, 1-13; *Ag.* 1, 2 ss.). En el 444 Nehemías reconstruyó las murallas de Jerusalén (cf. *Neh.* 3, 1-32). Siguiendo su detallado relato puede reconstruirse el perímetro de las murallas, las cuales debían de abarcar una superficie de unas 16 hect., según Galling (*BRLG*, col. 304), pero muy poco es lo que puede inferirse respecto del interior de la ciudad, ligeramente reconstruída y con muy pocos habitantes. Tal estado de cosas se mantuvo, más o menos, durante el período persa, aun cuando la ciudad seguía siendo oficialmente el centro religioso y político de la región. En el 331 fué ocupada por Alejandro Magno; luego quedó bajo el protectorado de los lágidas hasta el 198, en el que pasó al poder de los seléucidas después de la batalla de Panión.

Durante este período tuvo lugar la ocupación de la ciudad por Antíoco IV Epífanes (168 a. de J. C.), que la saqueó, profanó su templo (I *Mac.* 1, 20-58) y, para realizar su sueño de helenizarla, construyó en ella una fortaleza, el *Acra*, probablemente al nordeste

del Templo (cf. L. H. Vincent, *Acra*, en *RB*, 43 [1934] 205-36). Tres años después el Templo fué nuevamente consagrado por Judas Macabeo, que para defenderlo de los asaltos de la guarnición siríaca del Acra construyó allí cerca, al noroeste, una fortaleza, *baris* (I *Mac.* 4, 60). Después de su muerte, Jonatán su hermano reparó los barrios que saqueara Antíoco IV (*ibid.* 6, 18-62). El otro hermano, Simón, después de haber completado los trabajos de Jonatán, en el año 142 a. de J. C., logró expulsar del Acra a la guarnición siríaca, dando así la independencia al país (*ibid.* 13, 49 ss.).

En el período asmoneo, por lo menos al principio, la ciudad debió de gozar de cierto bienestar, acompañado de un continuo expansionarse del área urbana, especialmente en el montículo occidental y por el norte. Y por lo que se refiere a las construcciones fué enteramente revolucionario para Jerusalén el reinado de Herodes el Grande (37-4 de J. C.). El plano regulador era como un reflejo del que estaba en vigor en tiempo de Nehemías, pero las construcciones se realizaron según la inspiración grecorromana. Construyéronse también el ágora, un teatro, el anfiteatro y un hipódromo, esenciales para la civilización helenista y romana. En la colina occidental se amplió y embelleció el palacio de los asmoneos, para cuya defensa se levantó un alto muro con tres torres imponentes (llamadas *Fasael, Hipico* y *Mariamne*). Este palacio se identificó en los años 1934-39 con la base de la «Torre de David». En el ángulo noroeste del Templo se construyó la gigantesca fortaleza *Antonia*, rica de pórticos y de jardines, cuya planta se ha localizado en recientes excavaciones, y, dentro de ella, también el gran empedrado que algunos han identificado con el *Lithostrotos* (cf. *Jn.* 19, 13), en donde fué Jesús condenado.

Pero en el área del *Templo* (v.) se dió un cambio mucho más profundo.

Entre otros monumentos y edificios notables Fl. Josefo menciona cinco piscinas (de las *Serpientes, Amygdalon, Struthion, de Salomé, Siloé*), a las que hay que añadir la de *Betsaida* mencionada en *Jn.* 5, 2, el *sepulcro de David* y el llamado *sepulcro de Herodes* (cf. *Bell.* V, 108; 507).

Al tiempo de Agripa I (41-44) hay que adjudicar la construcción de la «tercera muralla», llevada a efecto para que también el nuevo barrio de *Bezeta* quedara incluído en la defensa. La identificación de esta muralla fué muy discutida entre los arqueólogos del decenio 1925-1935 y todavía no se ha resuelto con firmeza.

3. *Jerusalén cristiana.* — Sólo mencionaremos brevemente algunos lugares de especial interés bíblico. La ciudad sufrió una completa transformación en el tiempo de Adriano (117-138), que la sustituyó por *Aelia Capitolina*, profanando incluso los primeros santuarios cristianos. Con el emperador Constantino se inicia la cristianización de la ciudad, la cual desde el punto de vista urbano se conservó casi intacta hasta la conquista árabe (638).

Sobre el *Gólgota* (v.), que hasta la construcción de la «tercera muralla» de Agripa era una cota rocosa fuera de la ciudad, Constantino erigió la basílica del Santo Sepulcro, grandiosa y bella, según Eusebio (*Vita Constantini* III, 33, 40; *PG* 20, 1095-1100), y fué destruída por los persas en el 614.

También es constante y muy antigua, y por tanto digna de consideración, la tradición sobre el «Cenáculo». En el s. IV (en tiempo de San Epifanio) hácese ya mención de una pequeña iglesia, a la que también se refiere Eteria (cf. D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, Jerusalén 1935, n. 732), que la pone unida a la basílica de la Santa Sión. Fué destruída por los persas (614) y otra vez por los árabes (909), nuevamente reconstruída por los cruzados (hacia 1130) y vuelta a destruir por Saladino en 1244. El solar fué adquirido en 1336 por el rey de Nápoles, que lo entregó a los franciscanos. Éstos permanecieron en su iglesia hasta que los echó de allí Solimán II en el s. XVI. El lugar se convirtió en santuario musulmán, tal vez por estar en la tumba del profeta David. En cambio el lugar de la antigua basílica de la Santa Sión, en parte está ocupado por la basílica y el convento de la Dormición.

El peregrino de Burdeos (cf. Baldi, *op. cit.*, n. 853) habla de la «casa de Caifás», donde posteriormente figura una iglesia dedicada a San Pedro (cf. *ibid.* n. 855); pero su identificación es discutida (cf. *RB* 39 [1930] 226-56; *Biblica*, 12 [1931] 219-32, 411-46). Lo que no ofrece duda es la identificación de la antigua basílica (s. IV), llamada de la agonía, en Getsemaní. [A. P.]

BIBL. — H. Vincent - F. M. Abel, *Jérusalem*, 2 vols. París 1912-26; L. H. Vincent, *Jérusalem*, en *DBs*, IV, col. 897-966; en *BRLG*, col. 297-307; A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pp 197-204; P. Ortiz Muñoz, *Jerusalén hoy*, en *EstB*, XII (1953), 4; Colunga, *Jerusalén la ciudad del gran Dios*, en *EstB*, XIV (1955), 2 s.

JESÉ. — v. *David*.

JESUCRISTO. — El nombre griego Ἰησοῦς reproduce el hebreo *Ješua'*, forma abreviada de Yehóšûa' que significa «el Señor es salva-

ción». El griego Χριστός, es traducción del hebr. Māšiaḥ, aram. Meshiḥā', *Ungido*, que con el tiempo se convirtió en denominación exclusiva del mismo Redentor de Israel. Es un apelativo, cuya formación ordinaria y más antigua es «el Cristo» Jesús; pero ya en las primeras epístolas de San Pablo (I *Tes.* 1, 1; II *Tes.* 1, 1 s.; *Gál.* 1, 1) se emplea la palabra Cristo como parte de un nombre propio, colocado indiferentemente antes o después (Jesús Cristo, *Rom.* 1, 4; I *Cor.* 1, 9).

Con los cuatro evangelios podemos reconstruir el cuadro de la vida de Jesucristo y darnos cuenta de sus enseñanzas.

El período de la *infancia* (v.) de Jesucristo (*Mt.* 1-2; *Lc.* 1, 5-2) constituye un ciclo de suyo completo y definido. Sigue un silencio de treinta años a la sorprendente luz del nacimiento de Jesucristo en Belén y a los episodios de su reconocimiento en el templo de Jerusalén como «consolación de Israel» y «gloria de su pueblo» (*Lc.* 2, 25.32). A la edad de treinta años aparece de improviso a las orillas del Jordán para someterse al «bautismo de penitencia» que caracterizaba al ministerio de *Juan* (v.) *Bautista*, su precursor, y entonces una voz del cielo lo señaló como Hijo único de Dios (*Mt.* 3, 1-17; *Mc.* 1, 9 ss.; *Lc.* 3, 21 s.; *Jn.* 5, 1; 31, 34). Tras un retiro de cuarenta días ayunando en el desierto (v. *Tentaciones de Jesús; Mt.* 4, 1-11; *Mc.* 1, 12 s.; *Lc.* 4, 1-13), Jesús inicia su ministerio público. Deliberadamente limita su actividad a Palestina y al pueblo de Israel (*Mt.* 15, 21-28), que durante varios milenios había venido preparándose con la revelación de las promesas de Dios y con una economía religiosa enteramente enderezada a la persona y a la misión del Redentor (v. *Mesías*). Después de una breve estancia en Galilea (*Jn.* 2, 1-12), cuyos habitantes estaban más libres del yugo del fariseísmo reinante en Jerusalén, al propio tiempo que gozaban de una mentalidad más abierta, Jesús — *en los comienzos del año 28* — se dirige hacia Jerusalén, corazón de la nación judía, sede del único templo y del único culto legítimo al Dios de Israel. Llegado al templo, con un acto de autoridad — la expulsión de los profanadores (*Jn.* 2, 13-22) — se atrae hacia sí el profeta de Galilea la atención de los jefes y de la turba. Los jefes se muestran hostiles frente a quien se arroga una autoridad de Maestro independiente de toda escuela y se coloca abiertamente por encima de toda medida humana y contra una tradición tenazmente custodiada y defendida por los Doctores de Jerusalén y miembros del Sanedrín.

La turba se entusiasma con el nuevo lenguaje y con los milagros que lo acompañan, pero es inconstante y no llega a creer con convicción (*Jn.* 2, 23 s.). Jesús hace alguna conquista aislada entre las personalidades del Sanedrín (*Jn.* 3, 1-21). Según regresa a Galilea Samaria reconoce en Jesús al Mesías y Salvador del mundo (*Jn.* 4, 1-42), pero se trata de un episodio que no podía tener amplia resonancia debido a la cerrazón del ambiente, ya que los samaritanos eran odiados y despreciados de los judíos, que los excluían de su religión.

Durante el *primer año de ministerio*, Jesús recorre la Galilea teniendo por centro a Cafarnaúm (*Mt.* 4, 13); llama definitiva y directamente a doce discípulos (Apóstoles), once de los cuales son galileos, a quienes invita a seguirle (*Mt.* 4, 18-22; *Lc.* 5, 1-11), y traza las líneas generales de la nueva ley y de la nueva «justicia» comparada con la antigua (*Mt.* 5-7). V. *Bienaventuranzas* y *Sermón de la Montaña*.

La turba queda estupefacta (*Mt.* 7, 28 s.) y los fariseos se escandalizan porque Jesús reivindica para sí la autoridad de interpretar y de dar cumplido a la Ley dada por Dios a Israel como expresión de su voluntad y código de la alianza por Él pactada con el pueblo elegido. Numerosos milagros (*Mt.* 8-9) confirman la enseñanza de Jesús y provocan un movimiento popular arrollador en toda la región. Frente a la idea común de un Mesías nacionalista, vindicador contra los gentiles opresores, jefe de un Imperio judío próspero y feliz, Jesús enseña, abiertamente en el coloquio con Nicodemus y en el relato de las tentaciones, veladamente en las parábolas (*Mt.* 13 y paral.), la esencia de su misión redentora mediante los padecimientos y la muerte; la naturaleza espiritual del Reino de Dios y la necesidad de un renacimiento espiritual para entrar en él; los humildes orígenes y su desarrollo inadvertido, pero progresivo, como el del grano de mostaza..., como el de la levadura que obra lentamente hasta transformar toda la masa.

A tal fin escoge, de entre los apelativos mesiánicos el menos relumbrante, cual es el de «Hijo del hombre» (= hombre), empleado por Daniel (c. 7), haciendo hincapié sobre la debilidad de la naturaleza tomada (cf. *Fil.* 2, 6-11 etc.); y obra de manera que su mesianidad más bien sea deducida y comprendida gradualmente para evitar la intemperancia y los fatales entusiasmos, fáciles en la turba, dominada por ideas erróneas. Mas el choque con los fariseos, que le vigilan hostilmente y tratan de desacreditarlo, será cada día más rui-

doso. Es el choque de dos mentalidades inconciliablemente opuestas.

El *segundo año de ministerio* (año 29) se abre con el envío de los discípulos de Jesús a una breve misión que permite a aquéllos adquirir las primeras experiencias de apostolado (*Mc.* 6, 7-13.30 s.; *Lc.* 9, 1-6.10). La turba, después de ver apagada milagrosamente su hambre, intenta concretamente una sublevación en favor de una investidura real de Jesús, pero el Maestro rechaza tajantemente en Cafarnaúm las pretensiones de los judíos a que Jesús se amolde a su mentalidad (v. *Eucaristía*). Despliega un cuidado especialmente intenso en la formación de los discípulos, y cuando Pedro declara, en la soledad de Cesarea de Filipo, en nombre de los Doce, su fe en la mesianidad y en la divinidad de Jesucristo, el Maestro revela el propósito de fundar su Iglesia apoyándola sobre el Apóstol y de entregarle a él las llaves del reino de los cielos (*Mt.* 16, 13-20). Desde este momento se pone más en evidencia el alejamiento de Jesús y los suyos respecto de la Sinagoga, la cual es repudiada como consecuencia de su inflexible oposición y de su irreductible incomprensión. Su puesto viene a ocuparlo la casa de Dios, abierta a todas las gentes. Jesús habla ahora a las claras con sus discípulos de la dolorosa e ignominiosa pasión que le espera en Jerusalén, preparándoles de ese modo para cuando sea llegada la hora de las tinieblas (*Mt.* 16, 21 ss. y paral.). La Transfiguración tiene por fin confirmar a los discípulos en la fe en la divinidad de Cristo, y dar a entender que la Cruz es aceptada por El espontáneamente como designio premeditado y definido por Dios y medio para el mayor de los triunfos (*Mt.* 17, 1-8 y paral.). Las fiestas de los Tabernáculos (sept.-oct.) y de la Dedicación (nov.-dic.) del año 29 lo contemplan en Jerusalén, en el Templo, ejerciendo su dominio sobre amigos y enemigos con el prestigio de la palabra y de los milagros (*Jn.* 7, 2-9, 39). El Maestro habla más claramente de su divinidad a un auditorio que estaba más dispuésto para entenderle; combate a los fariseos y a los saduceos colocándose en el propio terreno de ellos y desenmascarando su hipocresía, causa de la defección moral de gran parte del pueblo. El Sanedrín se reafirma en su oposición que, en lo sucesivo, será ya un odio mortal (cf. *Mt.* 12, 14 y paral. *Lc.* 11, 53).

El comienzo del *tercer año de ministerio* (año 30) halla a Jesús en Transjordania y luego en Galilea (*Mt.* 19, 15 ss.; *Mc.* 9, 1 s.). Hacia febrero del mismo año Jesús va por última vez a Jerusalén sabiendo y diciendo que va a encontrar su fin violento (*Mt.* 20, 17-19 y paral.).

El milagro de la resurrección de Lázaro (*Jn.* 11), particularmente ruidoso por las circunstancias de personas y de lugar — en los inmediatos contornos de la capital — precipita los acontecimientos. El Sanedrín anda en busca de ocasión propicia para quitar de en medio al profeta galileo (*Jn.* 45-53), el cual en la dominica anterior a la última Pascua (marzo-abril) no impide, como lo ha hecho otras veces, que la turba lo aclame por Mesías y lo acompañe triunfalmente en el templo (*Mt.* 21; 1-17 y paral.). El martes está lleno con violentas polémicas y amenazas dirigidas a los fariseos infieles a Dios, y con el gran discurso en el que Jesús anuncia la ruina de Jerusalén, ruina que no sólo es material (*Mt.* 21, 23-25, 46 y paral.). La traición había madurado en un alma tenebrosa, presa de Satanás (*Jn.* 13, 2) y acaso desilusionado ante la incertidumbre con que se presentaba el desenlace de la suerte del Maestro. En la tarde del jueves, durante la tradicional cena pascual, Jesús instituye la Eucaristía declarando que quedaba sellado, en la sangre que estaba próxima a derramarse, el nuevo y eterno pacto de Dios con los hombres que habían predicho los profetas de Israel (*Mt.* 26, 26-28 y paral.). A las íntimas confidencias de aquella noche sigue bruscamente la trágica *agonía* (v.) en el huerto de los Olivos (*Jn.* 13-17), el prendimiento de Jesús por parte de los soldados guiados por Judas. En la misma noche y al amanecer el Sanedrín condena oficialmente a Jesús como blasfemo, porque, a sabiendas, él mismo ha declarado, sin posibilidad de equívocos, que es el Hijo de Dios (*Mt.* 26, 63-66 y paral.). Y para conseguir que el procurador romano Poncio Pilato, a quien estaba reservado el derecho de vida o muerte, sentencie la ejecución de Cristo, el Sanedrín intenta imputar a Jesús delitos políticos (*crimen lesae majestatis*, *Lc.* 23, 2). Ante la resistencia de Pilatos, informado, sin duda, de la actividad de Jesús y convencido de su inocencia, los judíos manifiestan la verdadera acusación. Jesús se ha llamado Hijo de Dios, con lo que ha pecado gravemente contra una Ley sobre la cual Pilato es incompetente, pero es voluntad del emperador de Roma que respete el veredicto del tribunal supremo religioso de Israel. De nada valen ni los razonamientos ni los recursos a que apela el presidente (como el juicio de Herodes, la propuesta de liberación con motivo de la Pascua, la flagelación) para convencer al Sanedrín, y Pilato se ve forzado

a firmar la sentencia, pero declarando solemnemente que la autoridad hebrea es la única autora de la formulación de la sentencia (*Mt.* 27, 24-25). La pena es la que está reservada a los miserables y a los revoltosos: la *Cruz* (v.). A las tres de la tarde del viernes queda consumado el crimen, mas Jesús, desde la Cruz, con sus últimas palabras dirigió un nuevo y último llamamiento a los jefes y al pueblo para que abrieran los ojos y vieran la verificación de las profecías, y declarando haberse cumplido el plan salvador de Dios declara también su victoria (v. *Abandono de Jesús en la Cruz*). A la muerte de Jesús acompañan prodigios que revuelven las conciencias de muchos (*Mt.* 27, 51-54). Al rayar el alba del domingo tiene lugar la *resurrección* (v.). Durante cuarenta días Jesús completa la obra de instrucción y de formación de los Apóstoles, demostrándoles que todo cuanto había sucedido daba cumplimiento a todas las promesas mesiánicas de los profetas (*Lc.* 24, 25.32.44-48), y al fin se oculta para siempre a su vista volando al cielo (v. *Ascensión*), después de haberles dado el mandato de esparcirse por el mundo para predicar a todas las Gentes, comunicando a todos el beneficio de la Redención, esperando primero en Jerusalén la venida del Espíritu Santo, que comunicará a los discípulos la luz y la fuerza necesarias para cumplir su misión de salvación (*Mt.* 28, 16-20; *Lc.* 24, 49).

La *doctrina de Jesús*, que es antigua y nueva, reclama el conocimiento de las premisas históricas y religiosas que son su base. La antigua revelación divina se había hecho y se había confiado al pueblo de Israel, elegido y formado por Dios; mas, llegado el cumplimiento de los tiempos, Israel debía transmitirla a todo el mundo (*Jn.* 4, 22). No se trataba sólo de un patrimonio de fe, sino también de patrimonio de esperanzas relativas a la restauración definitiva de la amistad con Dios. Cristo vino para dar explicación del Antiguo Testamento, perfeccionarlo y llevarlo a la práctica (*Mt.* 5, 7), dando así lugar al Nuevo Testamento (*Mt.* 26, 27; *Lc.* 22, 20). Por eso Jesús no traspasa los estrechos límites de Palestina aunque habla para todos los hombres y por todos ellos muere (*Mc.* 10, 45).

Pero la novedad del cristianismo es la persona misma de Cristo, Hombre Dios, que habla en nombre del Padre (*Jn.* 7, 16), y revela los misterios de la naturaleza y de la vida íntima de Dios (*Jn.* 17, 6.26), los misterios del plan divino de salvación que el Padre ha puesto en las manos del Hijo (*Jn.* 2, 35).

Yavé, que se había revelado a los Padres de Israel como «el Único» por esencia, es Trino en las Personas. Como Padre que es, tiene un Hijo único (*Mt.* 3, 17, 5; 17, 5; *Mc.* 1, 11; 9, 7; 10, 30) que tomó carne humana — Jesús el Cristo — para cumplir la voluntad del Padre, que quería reconciliarse por siempre con los hombres en la sangre del Hijo dado «en rescate» (*Mt.* 20, 28; *Mc.* 10, 45). La tercera persona es el Espíritu Santo, que el Padre y el Hijo enviarán después de la muerte del Redentor cuya obra completará con la distribución de dones sobrenaturales (*Jn.* 14, 16.26; 16, 7).

En la realización histórica del plan de salvación, Jesús declara ser el Mesías esperado por Israel (*Jn.* 4, 25-26) y apela a las antiguas profecías para demostrar la legitimidad de su afirmación (cf. *Lc.* 24, 27.44.47; *Jn.* 5, 39). Él es el heredero del trono «eterno» de David (*Lc.* 32 s.), y viene a fundar un reino que no es «de este mundo» (*Jn.* 18, 36), en el que todos los hombres pueden ser admitidos sin distinción de sangre. Para escuchar su voz basta «proceder de la verdad» (*Jn.* 18, 37).

El reino de Dios fundado por Cristo expresa una realidad presente y futura; presente y continuamente perfeccionándose, en espera del futuro, que es la posesión perfecta de la felidad en el cielo. Es, además, interno e invisible, es decir, el reino de la gracia en las almas; es social y visible en cuanto coincide con la Iglesia fundada por Cristo sobre Pedro, pastor de las ovejas y de los corderos del rebaño de Dios (*Jn.* 21, 15-17). Para entrar en el reino de Dios es necesario nacer de nuevo en agua y Espíritu Santo, es decir, mediante el sacramento del Bautismo (*Jn.* 3, 3 ss.). Así pueden los recién nacidos, hechos hijos de Dios, participar de las inestimables riquezas del reino. Jesús da poder a la Iglesia para perdonar los pecados (*Jn.* 20, 22) y con la Eucaristía le confía su propio cuerpo y su sangre como comida y bebida. La Eucaristía reproduce el sacrificio de la Cruz (cuerpo «desgarrado», sangre derramada) del que son fruto todas las maravillas de la Redención, «para perdón de los pecados» (*Mt.* 26, 28; cf. *Jn.* 12, 32). La ley del reino se resume en el precepto «nuevo» del amor de Dios y del prójimo (*Mt.* 22, 34-40 y paral), y el amor que tiene por modelo al amor de Jesús a los hombres será el distintivo que dará a conocer quiénes son discípulos de Cristo (*Jn.* 13, 34 s.). La verdadera religión no consiste únicamente en la observancia externa de los preceptos, sino que es un vivir de amor, de sacrificio, de entrega (*Mt.* 10, 38; 16, 24); es un abandonarse por entero a Jesús, una imitación de

él (*Mt.* 11, 29), ser otro Cristo, ser una sola cosa con él para ser una sola cosa con el Padre (*Jn.* 15, 1-2.7; 17, 11.21.23). Un lazo misterioso pero real une a los fieles con Cristo y a los unos con los otros en la unidad de un cuerpo vivo. El enemigo del reino es el mismo enemigo de Dios y de su Cristo: Satanás, que de muchas formas ha intentado interponerse en el camino de Jesús, pero ha sido derrotado para siempre (*Jn.* 14, 20; 16, 11).

La divinidad de Cristo, afirmada por la misma voz del Padre en el Bautismo y en la Transfiguración, repetidas veces proclamada por Jesús, ante el Sanedrín, a costa de su vida, probada con el recurso a las profecías (cf. *Mt.* 22, 41-46) y con su manera de enseñar, de perdonar los pecados (*Mt.* 9, 1-8 y paral.) y de obrar los milagros que mostraban su poder sobre la naturaleza, sobre los males y sobre el maligno, y principalmente con la resurrección de Jesús, anunciada y sometida a la más exigente vigilancia, fué el escollo contra el cual tropezó Israel. Añádese a esto: el carácter sobrenatural del reino mesiánico, la muerte del Mesías, necesaria para la redención, una religión en espíritu y en verdad (*Jn.* 4, 23), la unión de todos los hombres en un solo organismo, en una sola sociedad, donde circula la savia vital de la gracia, don de Dios del que depende en absoluto la salvación. Extraviado por los jefes y por sectas religiosas incapaces de desentenderse de los ficticios esquemas de pensamiento y de acción, creados por una sustancial incomprensión de la revelación y del modo de obrar de Dios; incapaces de desasirse del concepto de un reino del Mesías restringido a los límites de una sola nación y de una prosperidad material; obsesionados por una práctica religiosa exterior, gravada y viciada con toda una sarta de preceptos humanos, lo más representativo del pueblo de Israel se mostró incapacitado para su altísima misión. Mas no por eso se malogró el milenario plan divino ni se frustraron las antiguas promesas. Los Apóstoles, herederos de los profetas (*Mt.* 5, 12), representan la raíz del nuevo y verdadero Israel (cf. *Mt.* 19, 28) de Dios, por medio del cual se darán al mundo las nuevas y los dones de la Redención. [S. G.]

BIBL. — M. J. Lagrange, *El Evangelio de Jesucristo*, vers. esp., Barcelona 1933; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, 2 vols., París 1928 (trad. esp., Barcelona 1932); M. Lepin, *Le Ch. J.*, París 1929; F. M. Braun, *Où en est le problème de Jésus*, Bruselas-París 1932; F. Prat, *J.-Ch.*, 2 vols., París 1933; G. Lebreton, *La vida y la enseñanza de J. N. S.* (vers. esp.), 2 vols., Madrid 1933; I. Felder, *Gesù di Nazareth*, Torino 1938; G. Ricciotti, *Vida de Jesucristo* (trad. esp.), Barcelona 1944; R. Thibaut, *Le sens de l'Homme-Dieu*, París 1942; L. Tondelli, *La psicologia di Cristo*, Assisi 1944; Daniel-Rops, *Jésus en son temps*, París 1945; L. Tondelli, *Gesù Cristo nei primi vangeli*, Torino 1947; *Gesù sec. S. Giovanni*, ibíd. 1944; J. Bonsirven, *Les enseignements de J.-Ch.*, París 1946; F. M. Braun, *Jesús: storia e critica*, trad. it., Firenze 1950; R. Guardini, *La figura di Gesù nel N. T.*, trad. ital., Brescia 1950; S. Garofalo, *Gesù Maestro*, Roma 1954; A. Fernández, *Vida de N. S. Jesucristo*, Madrid 1948; cf. *Rivista Biblica*, 3 (1955), 262-269.

JESÚS ben Sirac. — v. *Eclesiástico*.

JETEOS. — Gente de la que hasta hace unos 40 años no se había hecho mención sino en el Antiguo Testamento, que la cuenta entre los habitantes de Canán anteriores a la época de Abraham (cf. *Gén.* 23), y que ha sido restituída a la historia, gracias a las excavaciones que se iniciaron en 1906 en Boghazköy (Asia Menor) y a las de Ugarit y de Mari, con lo cual se confirma una vez más la historicidad y la antigüedad de las fuentes bíblicas.

Ordinariamente clasificábase hasta ahora a los jeteos de este modo:

1) Los protojeteos, considerados como autóctonos de la Anatolia oriental, de raza y de lengua asiáticas, y cuya capital era Jatti, de donde proviene su nombre.

2) Los jeteos, indoeuropeos de raza y de lengua, que proveniendo del este se instalan en Capadocia al comienzo del segundo milenio a. de J. C. Afirman su potencia con el Antiguo (1600-1500) y Nuevo Imperio (1400-1200).

3) Neojeteos, habitantes de Siria desde el 1100 a. de J. C., composición étnica que no parece tener relación de origen ni con los protojeteos ni con los jeteos. Hablan el fenicio o el arameo. Fueron aniquilados por los asirios en el s. VII a. de J. C.

Estaba considerándose como un anacronismo la afirmación bíblica que acusaba la presencia de los jeteos propiamente tales en Palestina en el tiempo de Abraham, porque se juzgaba que el reino de los jeteos había sido fundado definitivamente más tarde.

Pero L. Wooley (*A Forgotten Kingdom*, Londres 1953, pp. 31-35), basándose en la difusión de la cerámica llamada de Khirbet Kerak, explica cómo estos jeteos pueden ser descendientes de antepasados jeteos emigrados simultáneamente al Asia Menor y a Palestina a principios del segundo milenio. Tal cerámica es, en efecto, frecuente y de forma más sencilla en el Cáucaso meridional en la edad neolítica.

Aparece de improviso al norte del Oronte y hacia el oeste, donde permanece por largo tiempo (del 3500 al 3000 aproximadamente), en Asia Menor en los sepulcros de los reyes

jeteos Alacahüjük, y después del 2000 en la región de Küllepe.

En varios lugares de Palestina, donde aparece de improviso y perfectamente desarrollada, se halla sobre un sedimento destruido por el fuego, y por consiguiente fué importada por los invasores que después se mezclaron con la población.

La cerámica sigue a la migración de los jeteos cuya presencia acusa. Son oriundos del Cáucaso, y habiendo emigrado al Asia Menor y a Palestina hacia fines del tercer milenio, comenzaron a esparcirse desde allí. A Palestina llegó una corriente menor, pero de la que se instaló en Asia Menor, que fué la principal, se llegó a constituir el imperio jeteo.

Confírmase esto también por el uso de la legislación jetea (que desapareció con la caída del imperio en el 1200 a. de J. C.), vigente entre los jeteos contemporáneos de Abraham, como lo prueba con precisión la narración de *Gén.* 23, confrontada con los arts. 46 y 47 de dicha legislación (cf. *Rivista Biblica*, 2 [1944] 130-35).

Fuentes para el conocimiento de los jeteos son los millares de textos religiosos hallados en uno de los templos y en la ciudadela de Boghazköy, la antigua Jattusa, que se remontan al 1400-1200 a. de J. C.; las tablillas de Küllepe en asirio (s. XIX), las inscripciones jeroglíficas fenicias de Karatepe, que sobreviven durante 500 años al imperio jeteo; y finalmente los datos arqueológicos.

La escritura es en gran parte cuneiforme, sobre todo en la zona de Kizzuwatna. La interpretación de los jeroglíficos jeteos ha dado buenos resultados, pero no es completa. Las lenguas en uso en el mundo jeteo son la jatil o protojetea, aglutinante, hasta ahora insuficientemente conocida; la palalta en la Paflagonia, al noroeste de Jattusa; la luvia, indoeuropea, al suroeste de Anatolia; la nesia o jetea, y, finalmente, la jorrea, asiánica.

El núcleo principal vive en una región cuyo centro es el recodo del río Halys. Son mencionados como primeros entre sus reyes Pithana y Anitta, padre e hijo, traficantes en productos asirios, contemporáneos a las tablillas de Küllepe. Pequeñas ciudades estados ejercen su predominio con alternas vicisitudes: Zalpa, Neša, Kuššar. Sólo Labarna las unifica en imperio cuyo límite es el Mediterráneo. Labarna continúa siendo título de los sucesores, como César para los emperadores romanos. El hijo de Hattušilis I (h. 1580) domina el este del Asia Menor y llega hasta las puertas de Aleppo, tomada por Muršilis I (h. 1560) que realiza una incursión de pillaje por Babilonia e inicia la lucha con los jorreos.

En el s. XV los jeteos quedan tal vez eclipsados por los jorreos. Tudhalia da comienzo al nuevo imperio. Shuppiluliuma (1375-1335) derrota a los mitanni en Cades. Muršilis II (1330-1300) encuentra dificultad para mantener sometidos a los estados vasallos. Muwattalli tiene que luchar con la potencia egipcia que resurge, siendo derrotado en Cades. Hurḫi-Tešub y Hattušilis III continúan la lucha contra los asirios y Egipto. El imperio recibe el golpe de gracia con la migración de los pueblos del norte y del mar (hacia los comienzos del siglo XII).

Religión. — El panteón jeteo es una mezcolanza. El fondo es de origen protojeteo. En el tiempo del imperio se acoplan divinidades luvias y palatias que no son más que imitaciones de divinidades anatólicas. De aquí proviene la duplicidad de dioses. Aunque ínfima, es no obstante característica la parte de los dioses de hechura indoeuropea. Añádase a esto el influjo de los jorreos con la introducción de su panteón jerárquicamente organizado y de su técnica cultural, y el de los asiriobabilonios con divinidades abstractas como las encarnaciones del destino, ligadas con la idea del texto escrito, de la tablilla fijada por una orden de Ea o Marduk.

El principal dios de los jeteos es el dios Tiempo, llamado Taru en protojeteo, Datta en luvio, Tarhunt en jeroglífico, Tešub en jorreo. El nombre está expresado con los ideogramas del dios mesopotámico Hadad. El concepto de un dios supremo que regula la lluvia y las tempestades está muy bien apropiado a una zona como Anatolia, el norte de Siria y Mesopotamia. Como rey de los dioses se acerca a Zeus, pero presenta otros muchos aspectos. El animal sagrado es el toro, y según cierto concepto antiguo, el mismo dios Tiempo es un toro como en el mundo mesopotámico lo era el dios Anu.

La diosa solar de Arinna, Wurušemu en protojeteo, es la reina del cielo y del país de Jatti, la diosa suprema del estado y protectora del rey en la guerra.

Ištar, la gran diosa babilónica, es conocida en Anatolia, lo mismo que Anu, Ea y muchos otros. Es la divinidad del amor y de la vida sexual, y también de la guerra.

La adoración de los dioses en el estado es de máxima importancia. El mismo rey toma parte en ella. La voluntad de los dioses es consultada mediante las diferentes formas de adivinación importadas de Mesopotamia. La religión

jetea considera a los dioses como amos, a los hombres como esclavos. Handadâtur es el término con que los jeteos expresan la fuerza divina especial que dirige el mundo (cf. sumerio nig. sí. sá.; ac. Mešaru).

Se han encontrado sepulturas en las excavaciones del antiguo imperio y del nuevo. En el nuevo estaba en uso la cremación. Consérvase el texto de un ritual de cremación del rey o de la reina, según el cual las mujeres apagan el fuego con vino y cerveza.

Entre los mitos, el más famoso es el del dios que desaparece y vuelve a aparecer, cuyas vicisitudes son semejantes a las de Dumuzi-Tammuz, *Adonis* (v.), Attis, etc. El nombre del dios moribundo es Telepino (cf. Telephos licio) en una versión conservada en cuatro recensiones, el dios Tiempo, el dios Sol en otras versiones. Telepino desaparece descontento. Cesa la vida de la naturaleza. En vano se busca al águila, al dios de la tempestad. La señora de los dioses envía la abeja. El texto está interrumpido. Telepino es hallado nuevamente. Dos hechiceros le deciden a que vuelva. La vida toma nuevamente su ritmo normal.

Derecho. — Dos colecciones de leyes conservadas en dos tablillas de la primera mitad del s. XIV trasmiten los elementos jurídicos que presentan puntos de contacto con las leyes mesopotámicas y hebreas. El código jeto es más humano que el asirio: no conoce la ley del talión (admite las compensaciones), limita la pena de muerte. Las disposiciones jeteas tienden más a resarcir los daños de las víctimas que a castigar a los reos. Son numerosos los contactos con el código de la alianza (*Ex.* 20, 22-23, 19) y demuestran que la tradición israelita conoció el código jeteo por lo que atañe al homicidio, al hurto, a los daños causados a las personas, a los refugiados, etc., pero ésta es plenamente autónoma (H. Cazelles, *Études sur le code de l'Alliance*, París 1946, páginas 158-64).

En la Biblia el étnico hitti (LXX χετταῖος, Vulg. hethaeus y benê Heth) indica los descendientes de Jet, segundo hijo de Canán (*Gén.* 10, 15). *Gén.* 15, 19-21 pone a los jeteos entre los pueblos de Canán, anteriores a la conquista israelita y en medio de los cuales tienen que establecerse los hebreos (cf. *Ex.* 3, 8-17; 13, 15; 23, 23.28; etc.). Los reyes de estos pueblos se confederan para oponerse a Josué (9, 1) y luchan contra él junto a las aguas de Merom (*Jos.* 12, 8); reaparecen en el discurso de Josué moribundo (*Jos.* 24, 11) y en la época de los Jueces (*Jue.* 3, 5). Durante el reinado de Salomón (I *Re.* 9, 20; I *Par.* 8, 7) sus descendientes constituyen unas minorías que no aparecen ni para las guerras ni para las deportaciones (*Esd.* 9, 1; cf. *Jue.* 3, 36). *Núm.* 13, 39 s. y *Jos.* 11, 3 ponen a los jeteos en la región montañosa. Hebrón es una ciudad de los jeteos, a quienes Abraham (*Gén.* 23, 7) compra el campo de la caverna de Macpela para sepultarse en ella (*Gén.* 40, 29 s.), y lo mismo Jacob (*Gén.* 50, 13).

Hácese mención de las hijas de Jet, que no son del agrado de Rebeca (*Gén.* 27, 46) ni de Isac. *Ez.* 16, 3 dice a Jerusalén: «Eres por tu tierra y por tu origen una cananea, tu padre un amorreo, tu madre una jetea» (cf. *Ez.* 16, 45). Todos estos textos bíblicos consideran a los jeteos como presentes en Canán antes de la llegada de los israelitas y todavía en tiempos de la migración de Abraham. Sabemos también por las cartas de El-Amarna que los jeteos eran numerosos e intrigantes en Canán en el s. XIV a. de J. C.

En varios puntos figuran príncipes jeteos, aceptados e impuestos por Egipto, a la cabeza de las cuadrillas cananeas... Naturalmente, tal elección sería incomprensible, dada la frecuencia de los casos, de no admitir la presencia de los jeteos entre la población.

Su carácter emprendedor, que nos es conocido a través de las fuentes, les daba cierta preponderancia entre los otros, aun cuando su número fuese limitado.

Es, por consiguiente, un hecho hoy comprobado el de esta mezcolanza de las poblaciones jeteas con las que habitualmente suelen llamarse cananeas.

Ya los testimonios de las cartas de El-Amarna para los ss. XV-XIV servían de base para grandes probabilidades de la presencia de los jeteos en períodos precedentes y desde el tiempo de la migración de Abraham (L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1952, p. 30; A. Clamer, *La Ste Bible*, ed. Pirot, II, ibid. 1940, pp. 322, 562). Descendientes de los jeteos son Ajimelec (I *Sam.* 26, 6) y Urías (II *Sam.* 11, 9 ss.; etc.), esposo de Betsabé. [F. V.]

BIBL. — Abundante material en *Revue Hittite et Asianique* (RHA) y *Journal of Cuneiform Studies* (JCS); A. Goetze, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo 1936; L. Delaporte, *Les Hittites*, París 1936; Id., *Hittites*, en DBs; F. Sommer, *Hethiter und Hethitisch*, Stuttgart 1947; G. Contenau, *La civilisation des H. et des Hourrites...* París 1948; E. Cavaignac, *Les H.*, ibid. 1950; O. R. Gurney, *The H.*, London 1952; R. Dussaud, *Les religions des H. et des Hourrites*, en *Mana* II, París 1945; G. Furlani, *Le religione degli Hittiti*, Bologna 1936; A. Romeo, en *Enciclopedia del Sacerdozio*, Firenze 1953, pp. 336-46; C. W. Ceram, *Il libro delle rupi. Alla scoperta dell'impero degli Ittiti*, Torino 1956; cf. *Rivista Biblica*, 4 (1956), 282-85; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 239-43.

JETRÓ. — Sacerdote de Madián (*Ex.* 2, 16; 3, 1), mencionado en la Biblia por haber dado una de sus hijas, Séfora, por esposa a Moisés (*Ex.* 2, 16-21).

Parece ser que tuvo dos nombres, pues además del de Jetró (*Ex.* 3, 1; 4, 18; 18, 1.5.8. 12 etc.) en *Ex.* 2, 18 y *Núm.* 10, 29, aparece también el de Raguel. Raguel (hebr. Re'û'ēl = amigo de Dios) sería el nombre propio, mientras que Jetró representaría un sobrenombre o título honorífico. Fundándose en la elasticidad que en la lengua hebrea presentan los nombres de parentesco (cf. 'āḥ = hermano, primo, pariente, amigo, etc.), no falta quien renuncie a la identidad entre Jetró y Raguel y cree que Raguel es el padre de Jetró, y por tanto abuelo de Séfora; y por la misma razón se intenta en *Jue.* 4, 11 (hebr.) aplicar a Jetró un tercer nombre, el de Jobab, al parecer sin fundamento.

Es bastante probable que Jetró fuese adorador del verdadero Dios, al que había podido conocer por la tradición patriarcal (*Ex.* 18, 8-12). Habiendo observado cierto día que su yerno consumía todo el tiempo en conceder numerosas audiencias, y que ni aun así lograba dar contento a todos, Jetró, con la autoridad que le daban los años y el parentesco, le propuso que encomendase a cierto número de ancianos los asuntos de administración ordinaria, reservándose la alta dirección de los negocios del pueblo (*Ex.* 18, 13-26). Moisés puso en ejecución la propuesta, y consiguió efectos sorprendentes. [B. P.]

BIBL. — A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, II, París 1946, pp. 297 s.

JEZABEL. — v. *Israel (Reino de).*

JOAB. — v. *David.*

JOACAZ. — 1) v. *Israel (Reino de);* 2) v. *Judá (Reino de).*

JOAQUIM. — v. *Judá (Reino de).*

JOAQUÍN. — v. *Judá (Reino de).*

JOÁS. — 1) v. *Judá (Reino de);* 2) v. *Israel (Reino de).*

JOATAM (Jotam). — v. *Judá (Reino de).*

JOB. — Héroe del libro de su nombre, rico y sabio idumeo (Hus, entre Edom y la Arabia septentrional, cf. *Jer.* 25, 20-24; *Lam.* 4, 21), perfecto adorador del verdadero Dios, aun en medio de los mayores sufrimientos.

Aparece este nombre también en las cartas de El-Amarna = A-ia-ab.

Ez. 14, 20 menciona a Job por su justicia (cf. *Job* 12, 4) juntamente con Noé (cf. *Gén.* 6, 9) y Daniel (cf. *Eclo.* 49, 9); *Sant.* 5, 11 lo menciona por su paciencia (cf. *Tob.* 2, 12-15 en la Vulgata). Son referencias tomadas del libro sagrado que no deciden si Job es un personaje real o una figura puramente literaria.

El libro de Job es uno de los más maravillosos poemas del mundo» (A. Vaccari), que ha sido comparado con la *Divina Comedia* de Dante y con el *Fausto* de Goethe.

«Desarróllase en él un tema apasionante, un drama profundamente humano y divinamente sublime, con tal viveza de colorido, con tal energía de afecto, con tal variedad de formas, que bien puede decirse que en él el lenguaje agotó su facundia y el arte su paleta» (A. Vaccari).

La parte central, el poema propiamente dicho (cc. 3-41) está en versos de un gusto exquisito; la introducción y prólogo (cc. 1-2) y el epílogo (42) en prosa. Composición eminentemente didáctica.

I. (cc. 1-2). — Permitiéndolo Dios, el piadoso Job se desploma cayendo de gran prosperidad en la más repugnante miseria; pierde hijos y hacienda: él mismo, herido de una enfermedad y arrojado de casa, se ve despreciado y escarnecido hasta de su propia mujer. Mas aun en medio de tan profundo dolor Job está resignado con la divina voluntad.

Van a consolarle tres amigos: *Elifaz* (natural de Teman, cf. *Gén.* 36, 11, célebre por su sabiduría, cf. *Jer.* 49, 7), *Baldad* (de Sue, en la Arabia septentrional, *Gén.* 25, 2) y *Sofar.* Así comienza el diálogo.

II. (cc. 3-41). — Job se lamenta de sus dolores (c. 3). Los amigos, partiendo de la idea entonces corriente: — ¡que sólo padece el que ha pecado —, no soportan que Job proteste de su inocencia; para ellos semejante protesta equivale a una blasfemia, a una impiedad contra la divina justicia. De ahí que inviten a Job a humillarse y a implorar misericordia.

Los amigos hablan siempre por este orden: Elifaz, Baldad, Sofar, y Job responde cada vez que uno habla, y lo hace con un énfasis que va en aumento. En la primera disputa (4-14) expone Elifaz la sobredicha tesis en forma abstracta para evadir la explícita condenación de Job, fundándola en una revelación sobrenatural (4-5). Pero Job, que acepta sus padecimientos, no puede dudar de su inocencia, por más que no acierte a explicar por qué le habrá castigado el Señor (6-7). Interviene Bal-

dad en favor de Elifaz, con la autoridad de la tradición; proclamar la propia inocencia, como hace Job, es ofender a la Providencia (8).

Job ve más claramente aún el contraste entre esta teoría y la realidad de su inocencia (9-10). Estas palabras escandalizan a Sofar, que aduce en favor de la tesis de los amigos argumentos de razón y la experiencia (11-12, 6). Mas lo que la experiencia demuestra, replica Job, es el hecho desconcertante de la prosperidad de los impíos. Su fe en la justicia de Dios es indiscutible y profunda, por lo que el misterio sigue sin descifrar (12, 5-14, 21).

En la segunda disputa (15-21) los tres amigos acusan abiertamente a Job de impiedad; es imposible que sobrevengan tales calamidades al inocente. Elifaz alega la razón de su propia experiencia y la doctrina de los sabios (15, 1-18); los otros dos repiten lo mismo en tono violento y mordaz (cc. 18-20).

Job desespera de hallar comprensión (15, 17-35; 16, 1-5); pero pone en Dios toda su esperanza y le ruega vivamente que intervenga para dar su justo juicio antes de que vaya a parar a los infiernos (16, 6-17, 17); la doctrina de sus importunos visitantes le disgusta profundamente, la encuentra indiscutiblemente contraria a la experiencia (21). Dios será su vengador; Job está seguro de que intervendrá ante sus contrincantes, antes de que la muerte le lleve a desaparecer en el še'ol (19). Para la exégesis, v. *Resurrección de los cuerpos*.

Después de haber elevado un himno a la divina sabiduría (c. 28), Job arremete hábilmente en su defensa (29-31). Implora un juicio en regla en el que se propone carearse con Dios, a quien cree irritado contra él, y refutar a sus tres implacables acusadores (*Job* 13, 18; 31, 35 ss.); así desea tener un árbitro, un abogado que salga en su defensa (cf. 9, 33; 31, 35: «¡Oh si hubiera quien me escuchase!»). Este árbitro es Eliú, que interviene con un tono enteramente nuevo. Job no debe decir que Dios lo persigue: Dios no manda los males sólo para castigar, sino también para preservar y purificar. Así venga la inocencia de Job, al propio tiempo que le ilumina acerca de la finalidad de sus desventuras, adelantándose a la intervención final de Yavé (38-41).

Dios aparece en medio de una nube que cubre su majestad y expone su omnipotencia y su sabiduría, manifestadas en la creación y en el gobierno del universo. ¿Cómo va a ser posible que comprendamos la insondable obra de Dios en el mundo moral, cuando no somos capaces de comprenderla en lo que se refiere al mundo físico?

III. — Job se rinde y confiesa su ignorancia. En el epílogo (42) Dios pronuncia la sentencia; son condenados los tres sabios, y a Job, que es declarado inocente, le son restituidos con creces los bienes que antes tenía.

«La conclusión moral consiste en que, en virtud de una misteriosa pero sabia disposición de Dios, a veces los mismos justos son afligidos sin tener culpa alguna; pero que al fin Dios premia la virtud que es desconocida de los hombres. Resulta, pues, que el fondo del libro consiste en la discusión, concretada en un hecho, acerca del origen y de la razón ontológica del dolor» (A. Vaccari).

El problema no queda enteramente resuelto, pero se dan los puntos esenciales que formarán parte en la solución adecuada enseñada por el cristianismo: *a)* los padecimientos prueban al justo; *b)* lo preservan de la soberbia, del pecado (discurso de Eliú); *c)* el hombre debe siempre entregarse a la sabiduría divina confiando en su providencia.

La unidad de la composición es admirable: el prólogo es indispensable como fundamento y el epílogo como complemento. La intervención de Dios, en conexión con la invocación de Job (31, 35 ss.) y del mismo Elifaz (5, 8) y con el anuncio de Eliú (37, 16-24), es el punto culminante preparado y esperado en todo el poema. Eliú es el abogado de Job y árbitro de la discusión, a la que pone fin preludiando la sentencia de Yavé (L. Dennefeld).

El autor del libro es un docto y desconocido judío de Palestina. Es innegable la afinidad de Job con los libros sagrados y su dependencia de ellos, en particular de Jeremías (cf. *Jer.* 12, 1-4 para el tema; *Jer.* 20, 14-19 y *Job* 3, 3-12; *Jer.* 9, 3 y *Job* 7, 15 etc.). El autor escribió probablemente hacia el fin del reino de Judá; la elegancia del estilo, la propiedad del lenguaje hacen poco verosímil una fecha posterior a la cautividad.

El texto hebreo está necesitado de muchas correcciones, pero en conjunto está mejor conservado que otros libros del Antiguo Testamento, por ejemplo, mejor que *Jeremías*. La versión griega de los Setenta es más bien libre, y en general tiende a abreviar. La siríaca es fiel, útil para la crítica, pero poco utilizable para la exégesis. Sobresale entre todas la versión latina de San Jerónimo (Vulgata) por la comprensión del texto, por la claridad y por la elegancia (Vaccari). [F. S.]

BIBL. — P. Dhorme, *Le livre de Job*, Paris 1926; L. Dennefeld, *Le discours d'Elihou (Job 32-37)*, en *RB*, 48 (1939) 163-80, con abundante bibliografía; G. Ricciotti, *Giobbe*, Torino 1924; A. Vaccari, *La Sacra Bibbia*, IV, Firenze 1949, pp. 13-100; A. Le-

FEVRE, en *DBs*, XXII, col. 1073-98; * D. GONZALO MAESO, *Sentido nacional en el libro de Job*, en *EstB* (1950); B. CELADA, *La escatología y el libro de Job*, en *CB* (1944-45).

JOEL. — Profeta, que probablemente fué de familia sacerdotal (cf. 1, 13; 2, 17). El nombre equivale a decir *Yavé es Dios* (Iô'el). Por razón de sus frecuentes llamadas a Jerusalén y a Sión colócase su actividad en Judea y precisamente en la capital. De igual modo se intenta fijar el tiempo en que profetizó Joel basándose únicamente en el examen interno.

Los antiguos (cf. König, Theis) se inclinaban preferentemente por el tiempo de Joás (836-797). La exégesis moderna (de Merx en adelante) se muestra cada vez más unánime en señalarle los tiempos que siguieron al cautiverio, entre el 500 y el 400 a. de J. C.

Efectivamente, en Joel no hay referencias al reino de Samaría, a Damasco, a Asiria y al imperio babilónico, al rey de Judá y particularmente a los pecados de idolatría. El pueblo de Judá es todo Israel (2, 17-27; 3, 2-16; lo mismo que en los *Par.*). Tiene alusiones a la destrucción de Jerusalén ya consumada, al cautiverio de los sobrevivientes, a la invasión del país por parte de los pueblos vecinos. Se notan en Joel dependencias de los profetas anteriores y especialmente de Ezequiel (*Jl.* 3, 4-8.9 [en hebr. c. 4], con *Ez.* 35-36; *Jl.* 3, 9-17 con *Ez.* 38-39; *Jl.* 3, 18 con *Ez.* 47, 1-12). Hay quien precisa más colocándolo inmediatamente después de Malaquías, por cuanto en Joel los sacerdotes aparecen como piadosos intercesores (1, 13 s.; 2, 15 s.), en contraste con las conocidas diatribas de *Mal.* contra sus defectos y falta de celo.

El texto consta de cuatro capítulos en el original hebreo; y en la Vulgata está reducido a tres (2, 28-32 de la Vulgata = c. 4 del hebreo).

La breve profecía de Joel, después de exponer una terrible invasión de langostas (1, 1-12), exhorta al arrepentimiento (1, 13-20). El azote vuelve a ser descrito en calurosas imágenes y fuertes metáforas, y es presentado como un ejemplo o tipo del «*día* de Yavé» o manifestación de la divina justicia (2, 1-11); repite la exhortación a recapacitar sobre la propia conducta moral (2, 12-17). A tales disposiciones de Judá responde el Señor prometiendo, además del cese de la plaga, grandes bendiciones temporales (2, 18-27) y espirituales (2, 28-32; *Hebr.* 3). Judá será libertada de sus enemigos que intentarán oprimirlo, pero serán por ello castigados (3, hebr. 4).

El texto está bien conservado, y el estilo es brillante.

En sustancia, la profecía asegura la realización de las divinas promesas sobre la estabilidad del nuevo Israel, renacido en la tierra de Judá después del cautiverio, y sobre su evolución, complemento definitivo en el reino del Mesías. Cierto que habrá lucha, principalmente la pronosticada por *Ez.* 38-39, pero intervendrá Dios («día de Yavé») y el triunfo será seguro, y por lo mismo también la existencia de la antigua Economía hasta la venida del Mesías, a cuyo reino se refiere el célebre oráculo (2, 28-32; hebr. 3) que se realizó en Pentecostés en el prometedor comienzo de la predicación apostólica (*Act.* 2, 14-21; cf. *Rom.* 10, 12 s.).

También Joel trae las grandiosas imágenes tradicionales (cf. *Is.* 13, 10; *Ez.* 32, 7 s.) anunciadoras de las conmociones de la naturaleza, para indicar que la intervención divina en la efusión del Espíritu será tan maravillosa que hasta la misma creación se verá afectada (v. *Escatología*). Tampoco pasa de ser simbólica la indicación de «valle de *Josafat*» (v.), (valle donde «Yavé juzga» o castiga a las naciones paganas) que no se concretó hasta más adelante (s. IV desp. de J. C.) en el valle de Cedrón. [F. S.]

BIBL. — L. DENNEFELD, *Les problèmes du livre de Joël*, París 1926; G. M. RINALDI, *Il libro di Ioele*, Rapallo 1938; H. HÖPFL - MILLER - METZINGER, *Introd. generalis* en *V. T.*, Roma 1946, pp. 498-505.

JONÁS. — En el libro del mismo nombre, quinto de los profetas menores, llámase a Jonás hijo de Amitai (1, 1), sugiriendo así la identidad con el profeta oriundo de Gat Jefer (aldea del territorio de Zabulón, *Jos.* 19, 13), que vaticinó a Jeroboam II (787-746) el glorioso retorno del reino a sus primitivos límites (II *Re.* 14, 25). La leyenda judía nos proporciona otras noticias, como la de hacer de él un hijo de la viuda de Sarepta (I *Re.* 17, 17 ss.).

El libro comienza, sin introducción, con la orden que Yavé comunica a Jonás de ir a Nínive a predicar penitencia. El profeta, que ve en Asur el enemigo capital de Israel y conoce la misericordia de Dios, que fácilmente perdona (cf. 4, 2), se excusa y trata de evadirse huyendo a Tarsis, y se embarca en Joppe en una nave fenicia.

Se desencadena una tempestad, y después de haber echado a suertes resulta ser Jonás el culpable. Arrójanlo al mar y se lo engulle un enorme pez (c. 1), en cuyo vientre estuvo tres días y tres noches. En tal situación compuso

el cántico (2, 9-10), propiamente un himno de acción de gracias que ofrece afinidades literarias con *Joel* y varios salmos (30, 23; 41, 8; 68, 3). El pez lo vomita y se encuentra ileso en la costa palestinense (c. 2). Yavé le renueva la orden y Jonás lleva a Nínive el mensaje de destrucción: «De aquí a cuarenta días Nínive será destruida» (3, 4). La penitencia de sus habitantes alcanza el perdón de Dios (c. 3).

En vez de alegrarse de ello, Jonás se enoja; no ha sucedido cuanto él pedía e implora la muerte. Yavé le reprocha tal sentimiento de odio, pues también los gentiles, criaturas suyas, son objeto de su misericordia: hace que crezca un ricino hasta cubrir con su sombra la cabeza del profeta: el sol es asfixiante, y aquella sombra le proporciona un inmenso alivio, pero la planta se seca de repente y Jonás lamenta su desaparición sumido en profundo dolor. De este episodio toma Dios ocasión para inculcarle la sobredicha lección (c. 4).

La doctrina que el autor quiere enseñar está clara: el plan salvador de Dios no se limita a los judíos solamente sino que comprende también a los gentiles. Tal enseñanza constituye la esencia de este diminuto libro, que es uno de los más conocidos, y es una de las joyas de la literatura hebrea. Hasta el s. XIX se admitió como realmente sucedido todo cuanto se relata en *Jonás*, y se siguió defendiendo su historicidad, que parecía efectivamente haber sido afirmada por Jesús (*Mt.* 12, 39 ss.; *Lc.* 11, 29-32) al aducir el ejemplo de los ninivitas juntamente con el otro, ciertamente histórico, de la reina de Sabá (*I Re.* 10), y al presentar la estancia de Jonás en el vientre del pez como signo profético de su sepultura y resurrección: «Como estuvo Jonás en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el seno de la tierra» (v. *Resurrección de Jesús*). La referencia de *Tob.* 14, 4 (sólo el cód. B) es enteramente insegura (R. Galdos, *Tobit*, París 1930, p. 296; A. Miller, *Tob.*, Bonn 1940, p. 106), como también resultan infundados los intentos de hallar en los textos cuneiformes referencias a los episodios narrados en este libro (J. B. Schaumberger, en *Miscellanea Biblica*, II, Roma 1934, pp. 23-34).

Por otra parte, la desobediencia de Jonás al mandato de Yavé es de veras insólita y contrasta con lo que sabemos acerca de la acción divina sobre el profeta (v., cf. *Jer.* 20, 7 ss.): el cántico compuesto en el vientre del pez y la repentina conversión de Nínive aparecen inverosímiles: háblase de la capital de Asiria como de una ciudad del pasado y con referencias inexactas (*Jn.* 3, 3.6). Nínive fué destruída en el año 612 a. de J. C. Por tanto, nuestro Jonás no puede ser el profeta que vivió durante el reinado de Jeroboam.

Tenemos, pues, un conjunto de indicios que favorece la interpretación parabólica, cada vez más seguida por los exegetas modernos (Lagrange, Condamin, Dennefeld, Chaine, Feuillet) y que ya fué propuesta por San Gregorio Nacianceno. Trátase de un libro didáctico.

Jesús en los pasos citados hace referencia por vía de ilustración para mejor grabar su doctrina en el ánimo de sus oyentes, y tal referencia conserva todo su valor y eficacia lo mismo si se apoya en un hecho histórico que en un hecho ficticio con fines didácticos y morales, e incluso en un relato legendario. Así, por ejemplo, *I Cor.* 10, 4 y *Jud.* 9 ss. refieren leyendas judías sin que por ello se cambie su valor y carácter (cf. *II Tim.* 3, 8; *Hebr.* 7, 3 etc.). De un modo semejante la liturgia desea al alma la paz eterna «con Lázaro, pobre en otro tiempo». Y nosotros hablamos del hijo pródigo, del buen Samaritano, incitando a los fieles a imitar el arrepentimiento del uno y la caridad del otro; y son ejemplos tomados de parábolas.

Dígase lo mismo respecto del tipo mesiánico o comparación profética establecida por Jesús.

Una notable confirmación de la índole didáctica de Jonás es su dependencia de *Jeremías*. El profeta de las naciones fué su principal fuente (1,14 = *Jer.* 36, 15; 3 = *Jer.* 36; 3, 8 = *Jer.* 18, 11 etc.).

Los aramaísmos y los neologismos colocan a Jonás entre los libros posteriores del Antiguo Testamento.

Probablemente fué compuesto este libro en el período de la mayor dispersión (v. *Diáspora*), h. el año 300 a. de J. C. Se sintió la necesidad de afirmar, contra la corriente más cerrada, que la religión de Moisés no excluía a los paganos (cf. *Is.* 56, 1-9).

El episodio de Jonás en la tempestad, engullido por el pez y luego arrojado incólume y, según palabras del mismo Jesús, tipo de su resurrección, es de los temas más corrientes de las primitivas pinturas cristianas. [F. S.]

BIBL. — A. Feuillet, *Les sources du liv. de Jonas*, en *RB*, 54 (1947), 165-86; Id., *Les sens du liv. de Jonas*, ibid. 340-61; Id., en *DBs*, IV, col. 1104-31; O. Wilpert, *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*, Ciudad del Vaticano 1948, pp. 9 s. 124-28; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, VII, I profeti, 2, Firenze 1955, pp. 335-42; admite la sustancia histórica, con ampliaciones en los detalles particulares.

JONATÁN. — v. *Saúl*.

JONATÁN Macabeo. — v. *Macabeos.*

JORAM. — 1) v. *Israel (Reino de)*; 2) v. *Judá (Reino de).*

JORDÁN. — (Hebreo Yarden; árabe el Urduun; griego ὁ Ἰορδάνης). — El río más importante de Palestina, formado por la confluencia de tres riachuelos: Nahar Banjas, Nahr el Leddân y Nahr el-Hasbâni, que tienen sus manantiales en las faldas del nevado Hermón. El manantial del Nahar Banjas, que los antiguos localizaban en una gruta dedicada al dios Pan (Fl. Josefo, *Bell.* I, 21, 3) hoy bloqueada a consecuencia de movimientos sísmicos, se encuentra actualmente al lado de un contrafuerte del Hermón (329 m. sobre el nivel del mar); la del Nahr el-Leddân está junto al Tell el Qâdi (143 m.), y el del Nahr el-Hasbâni en Hasbejjah (563 m.). El Jordán, después de un lento recorrido de unos 10 km. por entre los cañaverales y juncales de la fértil Ard el Huleh, se concentra en el pantanoso lago de Huleh o Semaconito (a 2 m. sobre el nivel del mar), y en otros 17 km. baja de 2 a 208 m. bajo el nivel del Mediterráneo, precipitándose entre murmullos a través de un valle ceñido de rocas basálticas, para desembocar en el lago de *Genesaret* (v.). Desde aquí hasta el mar Muerto (109 km. en línea recta) va serpenteando en tal forma, que su recorrido se triplica (320 km.) al recorrer el valle (Gor), que en los veinte primeros kilómetros tiene una latitud mínima de dos o tres kilómetros, pero que en las cercanías de Jericó llega hasta los 15 y 20 km. El valle (Gor) se asemeja a tres terrazas en declive a modo de anfiteatro hacia el curso del río; la más saliente y elevada está formada por cerros desnudos y yermos, sin vegetación y tostados, a no ser aquéllos en que la presencia de alguna fuente forma sus oasis, que están habitados desde la antigüedad (Jericó, Bethšan); la del medio está cubierta de arbustos, y la inferior (ez-Zôr), que corresponde al cauce del río y se inunda todos los años durante los meses de riada (cf. *Jos.* 3, 15; I *Par.* 12, 15; *Eclo.* 22, 24), está poblada de arbustos, de sauces y de álamos y animales (antiguamente incluso leones: *Jer.* 49, 19; 50, 44; *Zac.* 11, 3). Los principales entre los numerosos afluentes que alimentan el Jordán, son el Jarmuc y el Jaboc a la izquierda, el Nahr Jalud y el Wadi Far'ah a la derecha. El Jordán no es utilizable sino artificialmente para el riego; tampoco es navegable y más bien constituye un obstáculo que un medio de comunicación, si bien no faltan puentes (Gisr Benât Ya'qub, Gisr el Mugami', Gisr Sh-Ahsein, Gisr el Gorâniye) y vados (unos sesenta), no siempre abordables, entre los cuales figuran el Mahâdet 'Abâra y el ed-Dâmiye.

En la Biblia el Jordán es mencionado principalmente como frontera (*Núm.* 34, 12; *Ez.* 47, 18) cruzada por fugitivos (II *Re.* 7, 15; *Jue.* 12, 5) o por israelitas que se ponían a salvo en la otra orilla (I *Sam.* 13, 7; II *Sam.* 2, 29; 17, 22). La parte inferior, frente a Jericó, llamada en el A. T. bakkikâar o kikâr bajjarden (*Gén.* 13, 10, 12; 19, 17; II *Sam.* 18, 23; y en el N. T. ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου (*Mt.* 3, 5; *Lc.* 3, 3), va inseparablemente asociada al paso milagroso de los israelitas (*Jos.* 3, 1 ss.), a los profetas Elías y Eliseo (II *Re.* 2), al ministerio de Juan Bautista (*Jn.* 1, 28) y al Bautismo de Jesús (*Mt.* 3, 13-17 y paral.). [*A. R.*]

BIBL. — L. Szczepański, *Geographia historica Palestinae antiquae*, Roma 1928, pp. 50-59; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 161-176, 474-489; N. Glueck, *The river Jordan*, London 1946.

JORREOS. — Pueblo no semita, al que documentos del fin del tercer milenio señalan entre los adelantados de las regiones del Zagros, hacia Mesopotamia y junto al Tigris. Cf. además algunos documentos anteriores a la tercera dinastía de Ur (2070-1960) como la tablilla de Samarra y especialmente la nomenclatura de los primeros reyes de la misma dinastía. Hacia el 1700 a. de J. C. son textos religiosos de Mari los que nos informan acerca de la actividad jorrea, pues en ellos es donde aparece por vez primera la voz *Jur-ri* como designación del pueblo. Entre el 1700 al 1500 debió de registrarse la máxima presión de la influencia jorrea, ya que después de esta época los jorreos dominan en Mesopotamia y en Asiria, donde han fundado el gran imperio de *Mitanni* (v.) y han dado nueva vida al antiguo centro de *Nuzu* (v.). También se acusa en numerosos documentos la presencia de los jorreos en el Asia Menor (Boghazköy), en Siria (Ras Shamra), y en Palestina (Tell-Ta'annek).

En Egipto, en la época de la 18.ª dinastía, el nombre de *Retn.w* que se daba a Palestina y a Siria es sustituido por el vocablo *H'rw.*

Por más que no sea evidente el que existiese una estrecha relación entre jorreos e hiksos, es no obstante digno de notarse el hecho de que después de la invasión de éstos, los territorios del sur de Carquemis hasta Egipto están plagados de nombres jorreos e indoeuropeos.

Por lo que se refiere a su *raza*, algunos grabados egipcios de la 19.ª dinastía los represen-

tan bajo un tipo armenoide braquicéfalo. Pero por todas partes se advierte entre los jorreos la presencia de elementos indoeuropeos que ordinariamente representan a la clase dirigente.

Son valiosos los restos de la cultura de los jorreos. Lengua característica de tipo aglutinante, escrita en acadio cuneiforme, que nos ha dejado una literatura abundante, consistente en desconjuros, sortilegios (doc. de Mari), textos religiosos de géneros diferentes (doc. de Boghazköy), documentos de negocios (descubrimientos de Nuzu), vocabularios (descubrimientos de Ras Shamra), etc., a los cuales se agregan obras de traducción, especialmente en la época de El-Amarna. Entre estas últimas merecen especial mención los fragmentos del epos de Gilgameš con varios mitos y leyendas súmeroacádicas. En la época de El-Amarna la cultura jorrea sirve admirablemente para transmitir al occidente cultura y religión mesopotámicas, y a través de los jorreos llega al Asia Menor y a Egipto el culto de Ištar.

La religión jorrea se caracteriza por un gran sincretismo: los jorreos, que dieron su dios Kumarbi al panteón de Babilonia, tomaron a su vez dioses, mitos, leyendas y héroes súmeroacádicos. Las divinidades típicamente jorreas cuya memoria se conserva son: Teššub, dios del temporal, simbolizado frecuentemente con la espalda de los dos toros *Sheri* y *Jurri*; *Hepa* y *Šimike*, dios y diosa, respectivamente, del sol. Tampoco queda en olvido la presencia de divinidades indoeuropeas adoradas por la clase dirigente.

La gran influencia cultural y religiosa de los jorreos siguió ejerciéndose hasta que el avance de Asiria, especialmente en tiempo de Salmanasar I, bloqueó su centro propulsor, el imperio de Mitanni. Se conservaron durante largo tiempo centros jorreos en la región norteña de los lagos Urmia y Van.

Estuvo agitándose durante largo tiempo la cuestión de si los jorreos estaban relacionados con los *horitas* de la Biblia (*Gén.* 14, 6; *Dt.* 2, 12.22). Después de los estudios de Speiser, observa W. F. Albright, queda fuera de duda el que la lengua jorrea fué la primitiva lengua de los *horitas* bíblicos. [G. D.]

BIBL. — R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Roma 1948, pp. 37-92; G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni*, París 1948; Id., en *DBs*, IV, col. 128-38; G. Furlani, *La religioni degli Hurriti (Sabarei, Mitannici)*, en *Storia delle Religioni*, P. Tacchi-Venturi, I, 3.ª ed., Torino 1949, pp. 241-51.

JOSAFAT (Valle de). — Nombre simbólico (= Yavé juzga), amañado por el profeta Joel (cf. el valle de Hamon-Gôg = «muchedumbre de Gog», donde el Señor destruirá el ejército de Gog: *Ez.* 39, 11).

«En aquellos días... cuando convierta en bien la fortuna de los de Judá y de Jerusalén, reuniré a las Gentes, las haré subir al valle de Josafat, y luego entraré en juicio con ellas, por la manera como han tratado a mi pueblo y a Israel mi heredad (*Jl.* 3 [hebr. 4], 1 s. 11).

El Señor promete a los judíos que han vuelto del cautiverio el castigo a los enemigos de Judá (Tiro, Sidón, filisteos... *Ez.* 35-36; y luego los seléucidas = *Ez.* 38-39), en tanto que el nuevo Israel será bendecido y protegido de Yavé.

Para representar plásticamente ese juicio y ese castigo, el profeta se imagina una gran conglomeración de los enemigos que serán juzgados y castigados en un lugar largo, amplio y llano (= valle) donde Dios los juzga.

[F. S.]

BIBL. — F. Spadafora, *Testimoni di Gaosa*, Rovigo 1951, pp. 58-62; A. Perrella, *I luoghi santi*, Piacenza 1936, pp. 58-68; ° A. F. Ramírez, *El valle de Josafat*, en *CB* (1953), nov., 114.

JOSÉ. — Penúltimo hijo de Jacob, habido de su predilecta Raquel (*Gén.* 30, 32 s.); el más piadoso, el más afectuoso. Dios le revela su futura grandeza mediante dos sueños; las gavillas de sus hermanos se inclinaban ante la suya; el sol, la luna y once estrellas lo adoraban. Sus hermanos se enojan por eso, y también porque José había dado cuenta a su padre de acciones pésimas por ellos realizadas. Al verlo acercarse hacia ellos en las cercanías de Siquem, adonde se había desplazado desde Hebrón con los rebaños, se desentienden de él, después de haber pensado incluso en matarlo, vendiéndolo por veinte monedas (cf. *Lev.* 27, 5), a pesar de sus lágrimas y de sus ruegos (*Gén.* 42, 21), a unos mercaderes que llevaban de Arabia a Egipto sustancias aromáticas y viscosas para el embalsamamiento de los cadáveres.

Tenía entonces José unos 16 años. Los hermanos tomaron su túnica (larga y con medias mangas, como la llevaban los ricos y los nobles, regalo de Jacob), la mancharon con sangre de un cabrito y se la mandaron al pobre padre, que lloró inconsolable la presunta muerte de su predilecto (*Gén.* 37).

En la capital del Delta, durante el imperio de los Hiksos (s. XIII), José fué vendido a Putifar, oficial superior de Faraón, quien pronto le cobró afecto y le confió la administración de su casa. José resiste al intento de seducción de su ama, y es llevado a la cárcel por una calumnia de ella. También ahora asiste Dios

al inocente, que se gana la confianza del carcelero, el cual le confía el cuidado de los presos, entre los cuales se destacan el copero y el pastelero de Faraón (*Gén.* 39). José explica a éstos sus respectivos sueños: el primero volverá a su oficio, y el segundo será decapitado (*Gén.* 40).

La predicción se realizó. Dos años después vió el Faraón en sueños que subían del Nilo siete vacas flamantes, y luego otras siete macilentas que devoraron a las primeras. Tras un breve intervalo, parecióle ver sobre una misma caña siete espigas llenas a las que siguieron otras siete, chamuscadas por el siroco, que devoraron a las primeras. Acordóse el copero de José, y éste dió al Faraón la explicación: Habrá en Egipto siete años de abundancia, a los que inmediatamente seguirán otros siete de carestía. Dios os da el aviso para que proveáis a tiempo.

El Faraón enalteció a José, que tenía entonces unos treinta años, y le constituyó en virrey con plenos poderes. Le impone un nombre egipcio Safnat-paaneh (dador de vida), y le da por esposa a Asenet, hija de un sacerdote de On, de la cual nacen Manasés y Efraím, epónimos de las dos tribus, llamadas a veces (*Dt.* 33, 13.16; *Ez.* 47, 13 etc.), colectivamente, de José.

José almacena grandes cantidades de víveres durante siete años de abundancia en grandes silos que oportunamente se habían distribuído por las ciudades egipcias. Y cuando llegó la carestía y todos acudían al Faraón, éste los remitía a su ministro: «Id a José», el cual puso a la venta, primero para los egipcios y luego también para los extranjeros, las reservas que tenía acumuladas (*Gén.* 41). También Jacob envía sus hijos a Egipto. José los reconoce inmediatamente y disimulando la emoción que siente, los acoge duramente tratándolos de espías, con el fin de adquirir, sin descubrirse, noticias de su anciano padre y de su amado Benjamín ausente, y también para explorar sus sentimientos y ver si seguían siendo malos como en otro tiempo. Así los despacha con el grano y con el dinero que habían pagado, escondido por orden suya en los sacos, pero retiene a Simeón, que será puesto en libertad cuando le hayan llevado a Benjamín, en prueba de que han dicho la verdad. Consumido el grano, los hermanos inducen a Jacob a que deje ir con ellos a Benjamín, y vuelven a Egipto (*Gén.* 42-43, 23). José realiza la última prueba; finge que retiene a Benjamín, y al ver la consternación de los otros y el ofrecimiento de Judá para quedar preso, a trueque de ahorrar tan gran dolor al anciano padre, José no puede ya contenerse y prorrumpiendo en llanto se descubre a sus hermanos, un tanto asustados, y los abraza. Ha sido la Providencia — les dice — la que me ha enviado aquí (*Gén.* 43, 24-45, 15). Invitado por Faraón lleva a todos los suyos a Egipto, y tiene la satisfacción de abrazar a su anciano padre, que adopta a *Manasés* y a *Efraím* (v.). José dispone que los suyos vayan a establecerse con sus rebaños en la fértil región de Gosen, lejos de la capital y de las otras ciudades egipcias, para que puedan conservar sus costumbres y la pureza de su religión (*Gén.* 46-48). En su profética despedida, Jacob tiene unas bellísimas palabras para José: «Retoño frondoso es José, retoño frondoso junto a una fuente. Árbol majestuoso, cuyas grandiosas ramas se alzan sobre el muro de la cerca. Goza de todas las bendiciones. Goza de todas las bendiciones del cielo» (*Gén.* 49, 22-26). Muerto Jacob, José manda embalsamar su cadáver y lo lleva con un grandioso cortejo a sepultarlo en Canán, en la sepultura de su familia. A la edad de 110 años, siente José que se acerca su fin, y con ferventísima confianza encomienda a sus hermanos, hijos y nietos a la divina Providencia: «Dios os visitará y hará que subáis a la tierra prometida a Abraham y a nuestro padre, y entonces llevaréis de aquí mis huesos» (*Gén.* 50).

La narración está revestida de un colorido vigoroso y abiertamente egipcio, tanto en los términos empleados como en el cuadro histórico-social y en los pormenores. Es una pintura llena de vida la que se presenta de los hombres, y de los usos y costumbres de los egipcios en todos los campos de la vida (A. S. Yahuda).

Los Padres están de acuerdo en ver en José una figura de N. S. Jesucristo perseguido, vendido, humillado y resucitado por la salvación de su pueblo.

La Iglesia repite la invitación del Faraón: «Id a José», adaptándola felizmente al jefe de la sagrada Familia. [F. S.]

BIBL. — V. Errani, en *DBs*, III, col. 1635-69; A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 142-78; H. Simon - J. Prado, *Vetus Test.*, I, 6.ª ed., Turín 1949, pp. 175-83. 190 ss., 195 s.

JOSÉ (San). — *Esposo de la Virgen María y padre putativo (Lc.* 3, 21) *de Jesús*, proclamado por Pío IX (8 de dic. de 1870) como «patrono de la Iglesia universal». El nombre (hebr. Yôsef, apócope de Yehôsef, de la raíz de yāsaf = acrecentar) significa «Yavé acrecienta».

Las fuentes para la vida de San José son casi exclusivamente los *fragmentos evangélicos*

(Mt. y *Lc). de la infancia de Jesús.* Los apócrifos son enteramente legendarios.

José era de la *casa de David:* el ángel lo llama efectivamente «José, hijo de David» *(Mt.* 1, 20; cf. *Lc.* 2, 4; 3, 23). Su padre se llamaba Jacob, según San Mateo (1, 16), Helí según San Lucas (3, 23); pero Helí era padre legal, o padre adoptivo (v. *Genealogía).* Hegesipo *(Hist. eccl.* de Eusebio, 3, 11) menciona también un hermano suyo llamado Clopa o Cleofás. Tal vez fuese oriundo de Nazaret *(Lc.* 1, 26 s.); su profesión era la de *artesano:* τέκτων *(Mt.* 13, 55; cf. *Mc.* 6, 3), que la Vulgata traduce por *faber,* palabra que las más de las veces significa herrero, mientras que el término griego alude preferentemente al carpintero, según lo entienden también las versiones siríaca, copta y etíope, y una antiquísima tradición representada por San Justino y muchos apócrifos. La última opinión parece más probable, aunque no se excluye que, llegado el caso, también hiciese trabajos en hierro, etc.

El hecho cumbre de la vida de San José es su *matrimonio con María,* que se efectuó, con certeza, en la edad juvenil o en la primera edad varonil, pese a cuanto han soñado los apócrifos e incluso algunos escritores eclesiásticos. El Evangelio llama repetidas veces a José esposo (ἀνήρ) de María, y a María esposa (γυνή) de José *(Mt.* 1, 19.20.24; *Lc.* 1, 27; 2, 5). Por tanto fué *verdadero matrimonio* el de José, aun siendo como fué *virginal* como se infiere del voto de castidad de Nuestra Señora *(Lc.* 1, 34) y del dogma de su perpetua virginidad.

No mucho después de contraer el matrimonio advirtió señales de maternidad en la esposa *(Mt.* 1, 18 s.) y pensó en «dejarla secretamente», pues «como era justo» *(ibid.),* al no tener ni la más mínima sospecha contra la integridad de la esposa, ante lo incomprensible quería ocultar el misterio y eclipsarse personalmente. Un ángel le anuncia la concepción virginal de María *(ibid.* 1, 20), y «recibió (παρέλαβεν) a su esposa en su casa» *(ibid.* 1, 24). No se sabe de cierto si cuando sucedieron estas cosas María y José estaban solamente prometidos (como parecen pensar con los Padres Griegos los más de los exegetas modernos) o si ya estaban casados y por tanto habitaban juntos (como piensan los Latinos y no pocos exegetas modernos). De todos modos adviértase que entre los judíos los esponsales creaban el verdadero vínculo matrimonial.

Cuando el nacimiento de Jesús era ya inminente, José va a Belén para inscribirse en las listas del empadronamiento que había ordenado Octaviano Augusto *(Lc.* 2, 1-7). Estuvo presente al divino nacimiento en la gruta *(ibid.* 2, 7) y a la adoración de los pastores *(ibid.* 2, 16). Al octavo día impuso al recién nacido el nombre que había sido revelado por el Ángel *(Lc.* 2, 21-25). En la presentación de Jesús en el templo, José llevó, como cabeza de la sagrada Familia, la ofrenda ritual correspondiente a los pobres por el rescate del primogénito *(Lc.* 2, 22 ss.). Estuvo presente al encuentro del anciano Simeón con el Niño y recibió su bendición *(ibid.* 2, 23 ss.). Después de la presentación regresó a Belén, donde hallarán los Magos unos meses más tarde a la sagrada Familia *(Mt.* 2, 1-12). En la misma noche en que se fueron los Magos se le aparece otra vez un ángel y le dice que huya a Egipto para salvar la vida del Niño de las asechanzas de Herodes *(ibid.* 2, 13 ss.), y a la muerte del tirano nuevamente se le aparece el ángel y le exhorta a que vuelva a su patria *(ibid.* 2, 19-21). Pensaba establecerse en Belén, pero al enterarse de que reinaba en Judea Arquelao en lugar de su padre, temió ir allí, y otra vez se le aparece un ángel y le avisa que fije su residencia en Nazaret *(ibid.* 2, 22 ss.), donde vivió en la oscuridad con María y con Jesús (2, 40) proveyendo a todas las necesidades domésticas.

Volveremos a ver a San José con motivo de la peregrinación pascual de Jesús a los doce años *(Lc.* 2, 41 ss.), sufrió con María por la pérdida de Jesús: «Mira que tu padre y yo andábamos buscándote apenados» *(ibid.* 2, 48). Después de esto la sagrada Familia regresó a Nazaret, y de Jesús se dice que estaba sometido a María y a José *(ibid.* 2, 51) y que crecía a la vista de ellos, en «sabiduría, estatura y gracia» *(ibid.* 2, 52).

En este punto desaparece San José del Evangelio. Su *muerte* debió de acontecer antes del comienzo de la vida pública de Jesús, y así se explica que mientras la gente menciona a su Madre y a sus primos *(Mt.* 13, 55; *Mc.* 6, 3) nunca menciona a José, y al hablar de Jesús lo llama simplemente «el hijo de María» *(Mc.* 6, 3).

Lo único que el Evangelio dice de San José es que era «justo» *(Mt.* 2, 19), o sea perfecto en sus relaciones con Dios y con el prójimo. La misión que Dios le confió es reveladora de su admirable santidad. [S. C.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, *De S. J. quaestiones biblicae,* Roma 1945; * S. José M.ª, *Comentarios a los vv. 18, 19, 20 y 21 del c. 1.º de San Mateo y deducciones sobre el primer dolor y gozo de San José,* en *Ejos.* (1950), jul.-dic., n.º 6.

JOSÉ BARSABAS. — v. *Barsabas.*

JOSÉ el carpintero *(Historia de)*. — v. *Apócrifos.*

JOSÉ, primo de Jesús. — v. *Hermanos de Jesús.*

JOSÍAS. — v. *Judá (Reino de).*

JOSUÉ. — Es el sucesor de Moisés en el gobierno del pueblo de Israel. Perteneció a la tribu de Efraím *(Núm.* 13, 8). Su primer nombre fué Hôše^{c}a (= salvó), hijo de Nun (υἱὸς Naυή; cf. *Dt.* 32, 44), y Moisés se lo cambió por el de Yehôšu^{c}a: Yavé salvó (LXX: Ἰησους; Vulg. Josue y Jesus: *Eclo* 46, 1; I *Mac.* 2, 55; etc.

En el período de la peregrinación por el desierto aparece siempre unido a Moisés, de quien es subalterno *(Jos.* 1, 1; cf. *Ex.* 23, 13). Yendo al mando del ejército contra los amalecitas, alcanza la victoria mientras Moisés está en oración en el monte *(Ex.* 17, 8-16). Parece que acompañó a Moisés en el Sinaí, pero sin participar en las revelaciones y en la visión *(Ex.* 24, 13). Es el vigilante del tabernáculo que Moisés hizo construir fuera del campamento *(Ex.* 3, 11). Interviene para rogar a Moisés que prohiba el uso de la profecía a dos de los setenta ancianos que habían sido elegidos para colaborar en el gobierno del pueblo *(Núm.* 11, 27-29). Es elegido, como representante de la tribu de Efraím, entre los doce enviados para explorar la tierra de Canán *(Núm.* 13, 8). El y Caleb son los únicos que, habiendo cumplido los veinte años de edad al salir de Egipto, pudieron entrar en la tierra prometida mientras que todos los demás fueron castigados con la muerte por rebeldes *(Núm.* 14, 30-38; 26, 65; 32, 12). Al sentir Moisés que se acercaba su muerte, lo constituye por sucesor suyo con la imposición de las manos en presencia del sumo sacerdote y de todo el pueblo. Con todo, Josué no recibe todos los derechos divinos que tenía Moisés, los que en parte fueron reservados a Eleazar *(Núm.* 27, 18-23; cf. *Dt.* 31, 14-23; 34, 9). Después de la muerte de Moisés, Josué conquista la tierra prometida y la reparte entre las diferentes tribus *(Núm.* 34, 17).

El libro que lleva el título de Josué se divide en dos partes, que contienen la narración de la misión que a él se confió: *a)* 1-12; *b)* 13-22; a las que sigue un apéndice (23-24, 28) y el epílogo (24, 29-33).

a) Conquista de la tierra de Canán (1-12). Josué recibe el divino mandato y recuerda a las tribus que se habían establecido al otro lado del Jordán las obligaciones a que se habían sometido. Envíanse a Jericó exploradores, que logran volver al campamento, gracias a la ayuda de Rahab. Paso del Jordán y erección de doce columnas para recordar el hecho milagroso (cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1, Paris 1933, p. 481, respecto del uso mantenido en tales casos). Primeros días pasados en la tierra prometida y circuncisión del pueblo (1-5, 12).

Ataque frustrado contra Hai. Josué descubre el motivo en la oración: Acán es reo, confiesa su culpa y es apedreado juntamente con toda su familia y sus bienes. Segundo intento, éxito favorable y destrucción de la ciudad (6, 27; 8, 29). En apéndice: la promulgación de la Ley junto a Siquem (8, 30-35).

Conquista de la región meridional de Canán; los gabaonitas engañan a los israelitas, pero quedan sometidos a prolongada esclavitud para servidumbre del templo. Insurrección y victoria de Israel sobre los de la coalición (cf. J. De Fraine, *De miraculo solari* [*Jos.* 10, 12-15], en *VD*, 28 [1950] 227-36).

Conquista de la región septentrional de Canán (11, 1-5). Conclusión de la primera parte. Lista de los reyes vencidos (11, 16-12, 24).

b) Distribución de la tierra de Canán (13-21). Después de la introducción (13) se expone:

La primera división que se hizo en Gilgal, en donde se fijó la porción de Judá, con especial mención del territorio de Caleb, y lista de las ciudades de esta tribu (14-15); suerte que tocó a los hijos de José: Efraím y Manasés (16-17);

la segunda división, que se hizo en Silo, con la suerte que tocó a las otras tribus, y mención de las ciudades de la tribu de Benjamín (18-19; 51 a);

la indicación de las ciudades de refugio (19, 51 b-20) y de las ciudades de los levitas, así de los hijos de Arón como de los de Caat, de los de Gersón y de los de Merari (21);

conclusión de esta primera parte (21, 43-45); retorno de las tribus transjordánicas a sus propios territorios y erección del altar para expresar que pertenecen al pueblo de Yavé juntamente con las otras tribus (22).

c) *Apéndice*. Aviso de Josué: la parte de la tierra que todavía no está ocupada, podrán someterla si los israelitas observan los preceptos de Dios. Josué hace un discurso en Siquem sobre la fidelidad a la ley divina y erige un monumento (23-24, 28).

d) *Conclusión*. Describense los sepulcros de Josué, de Eleazar y de José (24, 29-33).

Autor. La tradición judía (cf. Baba Batra 14)

reconoce al mismo Josué por autor del libro, pero Teodoreto (*PG* 80, 473) y otros más modernos lo atribuyen a un desconocido que utilizó documentos escritos de índole diferente (Fernández, *Josué*, 8).

Ha quedado desacreditada la teoría wellhauseniana (W. O. E. Oesterley-Th. M. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament*, London 1934, p. 49), que consideraba a *Jos.* como último libro del Exatéutico, y por lo mismo quería hallar en él los cuatro documentos (JEDP) utilizados por el Pentateuco. Asimismo se han abandonado las ulteriores modificaciones aportadas a la teoría (G. van Rad, *Die Priesterschrift im Exateuch*, Stuttgart 1934: cinco fuentes; O. Eissfeldt, *Exateuch-Synopse*, Leipzig 1922: seis fuentes; W. Rudolph, *Der Elohist von Exodus bis Josue*, Berlín 1938: primera fuente con añadiduras), pues hoy se prefiere hablar de tradiciones orales más bien que de documentos históricos, y después de un examen interno que viene en confirmación de la tradición judía, *Jos.* resulta distinto del Pentateuco por el contenido y por la forma (cf. *RB*, 47 [1938] 462).

También los católicos admiten que el autor se sirvió de fuentes. Así Fernández *(op. cit.)* sostiene que el autor tuvo presentes los «anales» de la victoria que serían escritos o en el tiempo de la expedición o poco después. Pero puede surgir la cuestión de si antes de la constitución del reino también entre los israelitas existieron «anales», como entre los egipcios, los babilonios y los jeteos. Según B. J. Alfrink *(op. cit.*, pp. 6-13), el autor se sirvió de cinco fuentes diferentes: a) relación de la expedición de Jericó, paso del Jordán y conquista de Jericó; b) relación de la conquista de Hai, pacto con los gabaonitas, guerra contra las coaliciones meridional y septentrional; c) dos citas poéticas; d) lista de los reyes de la Cisjordania; e) conquista de seis ciudades en la región meridional.

En la segunda parte no se sirve más que de un documento que describe las doce tribus. Pero ese documento estaba ya compuesto de otros dos.

Dos sentencias distintas entre sí se proponen para establecer el tiempo en que fueron unidas las diferentes fuentes. Alfrink está en que el libro fué compuesto en el tiempo en que el rey David estaba en Hebrón, y tal vez por un autor de las tribus de la Transjordania. Esto lo deduce de las noticias que el autor necesitaba poseer para unir las fuentes y describir las condiciones de su tiempo (p. ej. *Jos.* 16, 10; 17, 11. 12...).

Valor histórico. Los recientes descubrimientos confirman todo lo que se narra en *Jos.* (cf. R. De Vaux, *La Palestine et la Transjordanie au II.e millénaire et les origines israélites*, en *ZATW*, 56 [1938] 225-61, esp. 257, 259).

El autor prosigue en forma esquemática atribuyendo a Josué toda la conquista de la ciudad, mientras muchas noticias del mismo libro (*Jos.* 1, 5; 6, 3; 16, 10; 17, 11, 12) demuestran claramente que la tierra se fué conquistando poco a poco. La finalidad que se propone es demostrar la fidelidad de Yavé en el cumplimiento de las promesas del pacto del Sinaí (v. *Alianza*). Ahora corresponde al pueblo el cumplir las condiciones que juró cumplir y los preceptos que libremente aceptó. La demostración se desprende de la tierra de Canán (*Jos.* 11, 23; 21, 43-45). [B. N. W.]

BIBL. — A. Schulz, *Das Buch Josua*, Bonn 1924; A. Fernández, *Commentarius in librum Josue*, Paris 1936; J. Garstang, *The Foundations of the Bible History, Joshua and Judges*, London 1931; M. Noth, *Das Buch Josua*, Tübingen 1938; 2.ª ed., 1953; A. Gelin, *Josué* (*La Ste Bible*, Pirot, 3), Paris 1949; B. J. Alfrink, *Josue*, Roermond-Maaseik 1952; D. Baldi, *Giosuè* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1952.

JOSUÉ, sumo sacerdote. — v. *Zacarías*.

JOTAM (Joatam). — v. *Judá (Reino de)*.

JUAN (El Apóstol; IV Evangelio; Epístolas). — En la historia de los Apóstoles tiene un puesto de primer rango inmediatamente después de Pedro (*Mc.* 3, 16-19), o después de Pedro y Andrés (*Mt.* 10, 2-4; *Lc.* 6, 14-16). Hermano de Santiago el mayor, hijo de Zebedeo y Salomé (*Mt.* 27, 56 con *Mc.* 15, 40; 16, 1), de familia en buena posición según *Mc.* 1, 20; *Lc.* 8, 3; tiene conocimientos personales en las esferas sacerdotales, *Jn.* 18, 15 ss. Fué discípulo de Juan Bautista, y con Andrés tuvo una entrevista particular con Jesús (1, 35-40) antes de su llamamiento al apostolado, que tuvo lugar en las mismas circunstancias y en el mismo día en que fueron también llamados los dos hermanos Pedro y Andrés (*Mt.* 4, 18-22; *Mc.* 1, 16-20). Es contado entre los íntimos de Jesús, a quien acompaña en las horas más solemnes de su vida (*Mc.* 5, 37; 9, 2; 13, 3; 14, 34; *Lc.* 22, 8).

En la última cena reclinó la cabeza sobre el pecho de Jesús (*Jn.* 13, 23), a quien sigue de cerca en el proceso (18, 15 ss.), y es el único apóstol que asiste a su muerte (19, 25 ss.). De naturaleza vigorosa y jovial; tal vez no sin ironía dió Jesús (P. Braun) a los dos hijos del Zebedeo el sobrenombre de «los hijos del trueno» (*Mc.* 3, 17 con *Lc.* 9, 54). Gustaba de ver-

se libre de todo compromiso (*Mc.* 9, 38 ss.; *Lc.* 9, 49). Su madre Salomé era probablemente hermana de María Santísima (Lagrange, Bernard). Después de la resurrección le vemos siempre al lado de Pedro (*Jn.* 20, 2-8; 21, 7, 22). Esta íntima unión se pone en evidencia en *Act.* 3, 1 ss. 11; 4, 13. 19; 8, 14. Hacia el año 50 figura entre las «columnas» de la Iglesia (*Gál.* 2, 9). En *Act.* 4, 13 él y Pedro son calificados «*de plebeyos y sin instrucción*», o sea que no habían asistido a la escuela de los rabinos. En el *Apocalipsis* se presenta como perseguido y relegado a vivir en la isla de Patmos a causa de la «Palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo»: 1, 9.

Según la tradición cristiana **Juan estuvo en Éfeso** (Ireneo, Policrates, Justino, Clemente Alejandrino, Eusebio, *PG* 9, 643). Indirectamente lo confirman las excavaciones practicadas en aquella ciudad (cf. H. Hörmann, *Biblica*, 13 [1932] 121-24). **Sufrió martirio** durante el imperio de Diocleciano en una caldera de aceite hirviendo, de la cual salió ileso (Tertuliano, *PL*, 2, 59; Jerónimo, *PL*, 23, 259). **Fué desterrado a la isla de Patmos, donde escribió el *Apocalipsis*** (Ireneo, *PG*, 7, 1207; Clemente Alejandrino, *PG*, 9, 467), **y habiéndole vuelto la libertad el emperador Nerva (96-98), volvió a Éfeso** (Clemente Alejandrino, *ibid.*). Observó perpetua virginidad (Jerónimo, *PL*, 22, 1090; Agustín, *PL*, 35, 1976, etc.). Exhortaba incansablemente al amor fraterno (Jerónimo, PL, 26, 462), y lleno de años y de méritos murió bajo el imperio de Trajano (98-117) en Éfeso, donde fué sepultado. Su ausencia de Jerusalén data probablemente del 57 al 58, pues en este período sólo se hallaba allí Santiago el Menor (*Act.* 21, 18).

El apóstol San Juan escribió el IV Evangelio. La *tradición*, desde la edad subapostólica, lo reconoce explícitamente, según dan fe de ello Papías (cf. Funk, *Padres Apostólicos I*. 373 s.), Ireneo (*Adv. H.* III, 1, 1), el Fragmento Muratoriano (r. 9-30), Teófilo Antioqueno (PG. 6, 1033). Clemente Alejandrino (PG, 8, 296; 9, 121), Tertuliano (PL, 2, 196. 203), Orígenes (PL, 14, 31), etc. Es testimonio unánime y antiquísimo de toda la Iglesia, expresa Eusebio: «Debe ser reconocido como auténtico su Evangelio (el de San Juan), ya que así lo admiten todas las iglesias que hay bajo el cielo» (*Hist. eccl.* III, 24).

La tradición se ve ahora clarísimamente confirmada en el Papyrus Rylands 457 (fin del s. I desp. de J. C.), en el que se contiene *Jn.* 18, 31-33. 37 s. (cf. M. J. Lagrange, en *RB*, 45 [1936] 269-72; A. Merk, en *Biblica* 27 [1936] 99 ss.); y en el Papyrus Egerton 2 (de la primera parte del s. II desp. de J. C.) que contiene fragmentos de los *cuatro* Evangelios, y del nuestro tiene 5, 39-45; 7, 30 (44?); 8, 59; 9, 29; 10, 31 (39?). Esto prueba que hacia el año 100 *Jn* era ya conocido en Egipto y venerado juntamente con los Sinópticos.

También el examen interno viene en confirmación de la tradición: la viva transcripción de tantas escenas, la abundancia de detalles (cf. 1, 35-51; 4; 9; 19, 35) y la misma divergencia con relación a los Sinópticos son indicios suficientes para afirmar que se trata de un testigo ocular. Añádase a esto la conformidad con las ideas hebreas y el mismo hecho de conocer aun las comunes (1, 46; 4, 9. 20. 27), así como las fiestas y las ceremonias (2, 6: 3, 25; 11, 55; 19, 40), la geografía y toponimia palestinense (1, 28; 3, 23, 9, 7; 10, 23, etc.; M. J. Lagrange, *Le réalisme historique de l'Ev. selon St. Jean*, en *RB*, 46 [1937] 321-41), la lengua y el estilo que son de un semita (cf. paralelismo, inclusión, parataxis, etc.), hasta el punto de que hay quien aboga por el origen arameo del IV Evangelio. Mientras el apóstol Juan es nombrado tres veces en *Mt.*, siete en *Lc.* y nueve en *Mc.*, no se nombra nunca en el IV Evangelio, donde sólo una vez se habla de los hijos del Zebedeo (21, 2), e idéntico silencio se observa respecto de toda la familia. Una fórmula original oculta la identidad del apóstol con el escritor: «*el discípulo a quien amaba Jesús*», 13, 23; 19, 26; 20, 2-9: 21, 7-20, que es el aparente desconocido de 1, 35. 40; 18, 15; 19, 35; 21, 24; es un apóstol de primer rango, uno de los tres más íntimos de Jesús y compañero habitual de Pedro (cf. arriba); no puede ser ni Santiago el Mayor (muerto reinando Agripa en el 44, *Act.* 12, 2), ni Pedro, sino únicamente el apóstol Juan. «La alusión es tan transparente que apenas puede hablarse de *anonimidad*» (P. Braun), como se reconoce aun entre los mismos críticos acatólicos.

«Las recientes investigaciones tienden a desechar los obstáculos que la crítica puso de por medio para la identificación del *discípulo amado* con el *hijo del Zebedeo*» (Menoud); y sobre la leyenda prematura del martirio de Juan se ve cada vez con mayor claridad que tuvo como origen un desesperado intento construido sobre testimonios tardíos que no tienen fundamento alguno serio.

Unidad del IV Evangelio. La unidad de lenguaje y de pensamiento salta inmediatamente a la vista del lector, pero no dejan de notarse

suturas poco afortunadas (cf. cc. 5-6; 9-10), y faltas de claridad en la disposición (cf. 13, 36 y 16, 5; 14, 31 y 15-17; 20-30 s. y 21, 24 s.). Hay quienes juzgan que Juan no escribió todo seguido y que luego no le fué posible darle la última mano. Los modernos sostienen comúnmente que, por causas materiales desconocidas, el orden primitivo sufrió cierto detrimento, especialmente en torno a los cc. 5-6; 13-17) (Lagrange y particularmente B. Brinkmann, en *Gregorianum*, 20 [1939] 55-82; 563-69; 22 [1941] 503 ss.). Siguiendo una técnica minuciosa y objetiva E. Schweizer (1939) y F. Ruckstuhl (1951) (v. Bibl.) han puesto en claro la existencia de idénticas características de estilo en todas sus partes, lo que prueba la unidad así del autor como de la obra, y nada de eso puede ponerse en duda. Respecto del c. 21 cf. M. E. Boismard, en *RB*. 54 [1947] 473-501.

Lugar y fecha. Por lo que se refiere al lugar y fecha donde fué compuesto no existe verdadera y propia tradición. La común sentencia se pronuncia por Éfeso basándose principalmente en Ireneo: «Escribió (Juan) el evangelio durante su estancia en Éfeso» (*Adv. Haer.* III, 1, 1). Y respecto de la fecha, ni la tradición ni el examen interno del libro nos proporciona dato alguno. El término *a quo* nos lo da la redacción del *Apocalipsis* (81-96) que generalmente es considerado como anterior. El término *ad quem*, o límite máximo *a parte post*, no debe andar lejos del año 100, como se deduce de la fecha aproximada de la muerte de Juan (98-117), de la gran longevidad del apóstol (*Jn*. 21, 19 ss.) y de los testimonios de los papiros egipcios y, más concretamente, del año 90 al 100.

Fin e historicidad. El fin está claramente indicado por el mismo Juan (20, 30 s.): robustecer la fe de los cristianos en la mesianidad y en la divinidad de Jesús, a fin de que los lectores crean en Él y creyendo tengan la vida eterna. No es intento del apóstol el narrar la vida terrena de Jesús, de la cual selecciona exclusivamente lo que ilustra y prueba su intento (cf. 21, 25). A este fin esencial se unieron tal vez otros intentos secundarios relacionados con la vida contemporánea de la Iglesia del Asia, con los errores que comenzaban a serpentear, con tendencias poco conformes con el espíritu cristiano, etc. (cf. Ireneo, *Adv. Haeres*. I, 26; PG, 7, 686).

Mas el fin doctrinal no debe ser causa de que se pase por alto el *aspecto histórico*. El IV Evangelio se propone completar y completa a los Sinópticos. Sin Juan no conoceríamos la duración de la vida pública de Jesús, ni el día de su muerte, ni muchas particularidades de la Pasión, etc. La misma cualidad de testigo ocular asegura la veracidad del testimonio. Entre los Padres nunca se dudó de la historicidad del IV Evangelio, ni aun entre aquellos que hicieron especial hincapié en el simbolismo de muchas de sus narraciones. La cuidadosa determinación del lugar (1, 28; 2, 1. 12; 3, 23; 4, 5. 6. 46, etc.), del tiempo (2, 13. 23; 3, 2. 24; 6, 4. 16; 13, 30; 18, 28, etc.), del día (1, 29. 35. 43; 2, 1. 12; 6, 22; 20, 1. 19. 26, etc.), de la hora (1, 39; 4, 6. 52; 8, 2; 19, 14) en que se realizan los acontecimientos narrados, indica suficientemente que el autor presenta acontecimientos históricos. El *testimonio* se basa exclusivamente en la visión personal de los hechos (cf 1, 14; 19, 35 s.).

Plan. Después del prólogo 1, 1-18, que constituye su preludio, la obra puede dividirse en *tres partes:* I parte (1, 19-12, 50). — Jesús se revela al mundo y sobre todo en el ambiente de Jerusalén. Esta parte se divide a su vez en cuatro secciones: 1.ª (1, 19-4, 54) la tendencia general se muestra favorable a Jesús, cf. el Bautista, Nicodemus, los Apóstoles, Natanael, bodas de Caná, la Samaritana, el funcionario real. El teatro de la acción de Jesús son Galilea, Jerusalén, Samaría. 2.ª (5-6): se nos presenta la primera crisis de la fe en Jesús. En Jerusalén por el milagro de la piscina de Betesda, en Galilea después de la multiplicación de los panes; fórmanse tres grandes grupos: los Apóstoles fieles al Maestro, la jerarquía de Jerusalén, que es enemiga, y la turba que se muestra incrédula o indiferente. Teatro: Jerusalén y Galilea. 3.ª (7-10): lucha entre Jesús y la jerarquía jerosolimitana que se muestra cada vez más enemiga suya: los temas principales son la mala voluntad, la soberbia y los titubeos de los judíos. Teatro: Jerusalén, el templo, y especialmente el período de la fiesta de los Tabernáculos (7, 2 ss.) y de la Dedicación (10, 22). 4.ª (11-12): toma de posición definitiva. Resurrección de Lázaro: los jefes deciden la muerte de Jesús (11, 47-53), mientras la turba, llena de entusiasmo, lo proclama Mesías 12, 12-18. Jesús concluye: la incredulidad de los judíos ha llegado al colmo, pero también esto forma parte de los divinos designios.

II parte (13, 1-17, 24). — *La formación de los Apóstoles*. Sobre esta segunda parte los exegetas están cada vez más conformes en considerarla como una sistematización de las enseñanzas de Jesús, aunque no pueda decirse de ella que sea completamente ajena a lo que precede. Su importancia, que ya el mismo hagió-

grafo se encarga de encomiar, fué advertida por toda la tradición y por los comentadores modernos: es la más valiosa joya del IV Evangelio, fuente inagotable de vida cristiana, modelo de la teología católica.

III parte (18, 1-21, 25). — *La Pasión, la Muerte, la Resurrección.* De la Pasión nos ha dejado un cuadro intencionadamente detallado y preciso. Termina con el sugestivo cuadro del lago de Tiberíades: en adelante pertenece ya a los Apóstoles dar testimonio de Jesús y de la fe que tienen en El. También aquí es Pedro el primero; y en el incomparable y plástico diálogo (21, 15-19) se encierra toda la fe de la Iglesia primitiva y de Juan sobre la Primacía.

El plan, en conjunto, revela indudablemente la intención del hagiógrafo de seguir el curso de los acontecimientos; en líneas generales es el mismo esquema de los Sinópticos, si bien con algunas características. Juan pasa por alto la infancia y el nacimiento de Jesús; el Verbo desciende desde el seno del Padre a la tierra mediante la encarnación.

Mientras en los Sinópticos el auditorio de N. S. es la turba, aquí en cambio se han recogido los coloquios de Jesús con un limitado grupo o con personas aisladas.

Aspecto dramático: lucha atizada por continuos altercados que poco a poco va encauzándose hacia un fin muy preciso que ya está previsto .Cf. 1, 5. 10 s. 27-35; 2, 15-20, etc.: luz y tinieblas, fe e incredulidad, amor y odio, muerte y vida.

El drama no es sólo el que se desarrolla en torno a Jesús, sino, y más, el que se manifiesta en el corazón de los actores. Por eso Juan transcribe tan frecuentemente los sentimientos de éstos. El misterio de Cristo en la tierra es la ilustración práctica de una lucha que se perpetúa en su Iglesia.

Procedimiento circular. Juan no expone sus ideas metódicamente y de un modo completo, sino que desintegra los conceptos dando primeramente el esbozo de una idea, para pasar luego a otra e incluso a una tercera: después retrocede para explicar la que antes ha presentado, y termina sacando de ello una conclusión clara. Cf. 5, 19-47; 6, 27-71; etc.

Doctrina. Juan desarrolla en su Evangelio, esencialmente doctrinal, cuanto expone brevemente en el prólogo. El Verbo, al encarnarse, inicia la lucha contra las tinieblas: los que se alistan con él, recibirán de él el don de ser hijos de Dios, y con esa filiación divina su plenitud y su gloria mediante una regeneración. Esa nueva vida, que proviene del agua y del Espíritu (Bautismo) es alimentada con su cuerpo y con su sangre (Eucaristía), y se manifiesta por medio del amor, del gozo y de la paz que desde ahora proyectan los regenerados en la eternidad bienaventurada de aquel que es la luz y la vida, y también en la comunión con el Padre, que tanto ama al mundo, y con el Espíritu Santo.

De la eclesiología Juan hace destacar algún aspecto especialmente profundo: las ovejas (los fieles) son de Jesús, que muere por ellas, y luego se las encomienda a Pedro (c. 21), su representante; participan de la vida del Pastor, como el sarmiento de la savia de la vid (c. 15). La vida íntima de la Iglesia, sus distintivos característicos, los deberes y los privilegios de sus miembros, la indefectible asistencia del Espíritu Santo, se exponen de un modo particular en los cc. 13-17.

El drama de la redención está encuadrado entre dos escenas marianas: Caná y el Calvario.

Juan, que entró más que ningún otro en la intimidad del Maestro, que meditó por extenso — bajo el impulso del Espíritu — en la persona, en las palabras, en la vida de Jesús, dió de él un testimonio incomparable.

Epístolas. La primera epístola, reconocida como canónica en los escritos de la época subapostólica, fué siempre atribuída unánimemente a Juan. El examen interno (vocabulario, lenguaje, estilo, doctrina) confirman los datos de la tradición, por su evidente afinidad con el IV Evangelio. Así piensan todos los católicos y gran parte de los acatólicos.

La *fecha* de composición está íntimamente enlazada con la del Evangelio: las estrechas relaciones que median entre los dos escritos no permiten separarlos. Acerca de la anterioridad del uno sobre el otro parece más probable la del Evangelio, puesto que la epístola supone sus enseñanzas. Es probable que el *lugar* de la composición sea Éfeso.

Los destinatarios son, con toda probabilidad, los fieles de una iglesia particular o, cuando más, un pequeño grupo de iglesias especialmente relacionadas con Juan apóstol.

El fin no es polémico, sino que Juan intenta fortalecer, exhortar, alentar a sus «hijos» previniéndoles contra los errores y desviaciones de aquel tiempo; revocar a la memoria ciertas verdades fundamentales cuyo valor se negaba o se desconocía por parte de cierta corriente de dentro y de fuera de la Iglesia. Todo cuanto ataca el autor tiene plena analogía con doctrinas gnósticas y docetas. Las ideas teológicas son las mismas del IV Evangelio.

La epístola puede *dividirse en dos partes*. Después del prólogo, 1, 1-4 viene la primera parte (1, 5-2, 29): exhortación a vivir en la luz; y la segunda (3, 1-5, 12): dignidad y deberes de la filiación divina; y finalmente el epílogo (5, 13-21).

La II epístola y la III forman parte de los escritos deuterocanónicos del N. T. Por su misma brevedad se explica fácilmente por qué no se hallan citadas en los primeros escritos cristianos.

No cabe dudar de que Ireneo cita la II. Clemente Alejandrino conoce al menos dos epístolas de Juan apóstol, y lo mismo hay que decir del canon Muratoriano y de Tertuliano. El canon Claramontano (h. 400) conoce y admite las tres epístolas; Orígenes sabe que hay quien pone en duda la autenticidad de estas dos epístolas, pero él las considera como auténticas (PG 20, 582 y PG 12, 857). El mismo criterio sigue Eusebio (PG 20, 262 s., 216 s.). A partir del s. IV ya son admitidas unánimemente.

Destinatarios: lo más corriente es que la segunda epístola sea considerada como dirigida a una iglesia particular que nos es desconocida, y no a una persona particular. Por consiguiente será una iglesia hermana de la Elegida, es decir, de la iglesia de Éfeso (como opinan, por ej., Bonsirven, Chaine, De Ambroggi). En cambio la III epístola tiene un carácter particular, como la de San Pablo a Filemón. Aquí el destinatario es Gayo, de quien sabemos que había permanecido fiel al apóstol, oponiéndose a la ambición de un jefe local y ofreciendo generosa hospitalidad a los misioneros ambulantes. No parece que Gayo estuviese constituido en autoridad.

Finalidad: en ambas anuncia el apóstol su próxima visita; en la primera da la voz de alerta contra los seductores, da gracias por los consuelos recibidos de parte de los fieles, a quienes exhorta al continuo ejercicio del amor cristiano; en la segunda exhorta a Gayo a que continúe generosamente en su colaboración misionera y reprocha al obispo Diotrefes; es un precioso documento para la historia del episcopado unitario.

El lugar donde fueron compuestas es desconocido. Quizás sea Éfeso, como se cree que lo fué también para la I epístola. Estas dos epístolas (lo mismo que la primera) suponen que se conoce la teología de Juan y probablemente también la I epístola. Generalmente se admite que ambas fueron compuestas en el mismo período y que son posteriores a la primera.

[L. M.]

BIBL. — A. Durand, *Evangile selon St. Jean (Verbum salutis)*, París 1927; M. J. Lagrange, *Evangile selon St. Jean*, 7.ª ed., ibíd. 1948; F.-M. Braun, *Evangile selon St. Jean (La Ste Bible*, ed. Pirot), 3.ª ed., ibíd. 1950; A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1948; E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Friburgo. Para las epístolas: J. Bonsirven, *Epîtres de St. Jean (Verbum salutis)*, París 1935; *I. Chaine, Les Epîtres Catholiques*, París 1939; P. De Ambroggi, *Le Epistole cattoliche (La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1947; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Herders theolog. Kommentar z. N. T., XIII, 3), Freiburg i. B. 1953; * Justo Collantes, *La más antigua interpretación de Jn., 1, 35*, en *EstE*, CIV (1953), 27; M. Balagué, *S. Juan en los Sinópticos*, en *CB* XII (1955), 138 s.; L. Murillo, *San Juan, Estudio crítico exegético sobre el IV Evangelio*, Barcelona 1908; J. de Maldonado, BAC, Madrid 1954; M. del Alamo, *Los tres testificantes de la I ep. de Jn.*, v. 7, en *CB* (1947), n.º 32; íd., *El «Comma Joanneo»*, en *EstB* (1943), pp. 75-105.

JUAN Bautista. — Precursor de Jesús mediante la pública predicación de la próxima venida del reino mesiánico, acompañada de la administración de un bautismo simbólico, de donde le viene el nombre de ὁ Βαπτιστής, «el bautizador» (*Mt.* 3, 1).

Los Evangelios refieren su nacimiento acompañado de circunstancias milagrosas (*Lc.* 1, 5-24. 41-44. 57-79), su vida en el desierto (*Lc.* 1, 80), su predicación, íntimamente enlazada con los comienzos del ministerio de Jesús (*Lc.* 3 y paral.; *Jn.* 1, 3; *Lc.* 7, 18-35) y su muerte (*Mc.* 6, 14-29 y paral.).

Fué hijo de Zacarías e Isabel, ambos de estirpe sacerdotal. Según anuncia el ángel Gabriel, es concedido por Dios a los dos cónyuges que ya estaban en edad avanzada. Se llamará Juan, Yehohanan, o sea «Yavé es propicio». Su misión será «en el espíritu y en el poder» (cf. I *Re.* 17-20), semejante a la de *Elías* (v.), como estaba predicho en *Mal.* 3, 23 s. (cf. *Lc.* 1, 17), para preparar un «pueblo perfecto» a la aparición del Mesías. Con ocasión de la «visitación» de María, madre de Jesús, a su parienta Isabel, tres meses antes del nacimiento de Juan Bautista, que tuvo lugar «en una ciudad de Judá» (en cuya identificación no están de acuerdo los doctores, pero que tal vez sea ʿAin Kārim, un poco al oeste de Jerusalén), el que no había nacido aún acusa su presencia «saltando» de gozo en el seno materno.

Según cierta tradición, desconocida de los Evangelios, «teneris sub annis» (Himno *Ut queant*) comenzó a habitar «en los desiertos» (*Lc.* 1, 80) — en realidad la cronología de este hecho es incierta —, llevando la austera vida de nazareo en el vestido y en la alimentación (langostas y miel silvestre, aún hoy en uso entre los beduínos). En el año 15.º del imperio de Tiberio (27-28 de J. C.) comenzó su misión

(*Lc.* 3), en la que invitaba a preparar los caminos del Señor (de *Is.* 40, 3 ss.), a la «conversión» (μετάνοια, cambio de las disposiciones del alma, νοῦς) y a la espera de uno más fuerte que él.

Dirigióse a las diferentes clases sociales, atacando la hipocresía de los fariseos, negando que fuese suficiente ser hijo de Abraham para salvarse, sin «frutos correspondientes a la conversión», excitando al entusiasmo al pueblo que acudía cada día más numeroso a escucharlo, en un clima de ansia creciente en espera del Mesías.

En un informe que se buscaron las autoridades por medio de una embajada de sacerdotes, levitas y fariseos, Juan Bautista negó que él fuese el Mesías (*Jn.* 1, 19, 28), y afirmó en cambio la superioridad de Jesús «*cordero de Dios*» (v.) que quita el pecado del mundo. Su bautismo era sólo «de agua», un puro signo simbólico; el de Jesús sería «en el Espíritu Santo», un signo operativo de santificación por gracia divina.

El mismo Jesús quiso participar del bautismo de Juan: la grandiosa manifestación trinitaria de aquella circunstancia fué como una solemne investidura de Jesús para su próxima misión mesiánica, que entonces precisamente conoció de un modo oficial Juan Bautista. Desde aquel momento Juan fué de día en día desapareciendo de la escena (cf. *Jn.* 3, 22) según iba consolidándose el «más fuerte», a quien se deciden a seguir algunos que antes habían sido «discípulos» del Precursor: Andrés, Simón, Juan, Felipe, Natanael.

Pero el espíritu de Elías no cesó de animar la encendida palabra del Bautista, que reprochó públicamente la incestuosa y adúltera unión de Herodes Antipas con su sobrina y cuñada Herodías. Habiendo sido encarcelado por eso, fué recluído en Maqueronte, en la vertiente oriental del mar Muerto. Estando aquí solicitó todavía de Jesús una pública declaración de su verdadera naturaleza, para confirmación de sus discípulos; y Jesús lo hizo, añadiendo un grandioso elogio de su Precursor (*Lc.* 7, 18-23).

El gran Precursor de Cristo dió su vida por su misión. En el curso de un banquete que se celebraba en la corte de Maqueronte, la hija de Herodías, que con sus bailes había excitado el entusiasmo de Herodes, dictada por la madre pidió y obtuvo la cabeza del Bautista.

En el plan del desarrollo histórico del Mesianismo, la personalidad de Juan Bautista es de las más excepcionales: es el último profeta y el primer apóstol. Precede al Mesías y da testimonio de él (cf. la importancia de este concepto en el prólogo del IV Evangelio), disponiendo al pueblo para que le dispensara favorable acogida. Llega el Mesías, y él se oculta y se extingue con la aureola de mártir iluminada con la palabra de elogio que poco antes había proferido Jesús: «El mayor entre los nacidos de mujer» (*Mt.* 11 ,12). [G. Rin.]

BIBL. — D. Buzy, *St. Jean Baptiste*, París 1922; E. Lohmeyer, *Das Urchristentum. I. Johannes der Täufer*, Gottinga 1932; H. Simon - G. Dorado, *Novum Testamentum*, I. 6.ª ed., Torino 1944, pp. 274-79. 294-307. 386-402 443-49. 556-65. 633 s. ª Fernández y Fernández, *El heraldo del gran Rey*, en *CB* (1946), n.º 31; íd., *El Bautista ante el Sanedrín*, en *CB* (1947), n.º 43; *I. Enciso, Conocimiento mesiánico del Bautista*, en *Ecc.* (1945), n.º 215.

JUAN EL PRESBÍTERO. — v. *Juan el Apóstol*.

JUAN HIRCANO. — v. *Macabeos*.

JUAN MACABEO. — v. *Macabeos*.

JUAN MARCOS. — v. *Marcos*.

JUBILEO. Año Jubilar. — Es el que retorna pasados siete sábados de años, o sea después de los cuarenta y nueve años, y por tanto cada cincuenta años.

Así como para el hombre se prescribe un día de descanso cada semana, así también a la tierra, sometida al trabajo incesante del agricultor, se le concede un año de descanso entre siete (año sabático). El motivo de esta ley era múltiple: reconocer a Dios como dueño supremo de la tierra; permitir al suelo la recuperación de las fuerzas exhaustas por la explotación del hombre; socorrer a los pobres dejándoles los productos espontáneos de un año entero (*Lev.* 25, 1-7; cf. *Ez.* 23, 10 s.). «Durante seis años sembraréis..., podaréis...; el séptimo año será de completo descanso para la tierra; no sembraréis, no podaréis, no vendimiaréis: el producto espontáneo servirá de alimento», para todos indistintamente.

Otro tanto se practicaba en el año quincuagésimo (que seguía inmediatamente al séptimo año sabático), llamado jubilar por razón del *yobel*, es decir, cuerno de carnero que se empleaba como trompeta para anunciar solemnemente su comienzo.

Aparte las características comunes con el año sabático, eran dos las principales instituciones propias del Jubileo, de grandísima importancia para la economía y para la vida social del pueblo hebreo: se debía dar libertad a todos los esclavos israelitas; los bienes rús-

ticos que de cualquier forma hubieren sido hipotecados o enajenados, volverán a ser propiedad del dueño primitivo (*Lev.* 25, 8-55; sobre esto se observa cierta analogía con el Código de Hammurabí, arts. 36-37).

En la práctica se comprueban ciertas huellas de tal institución en Israel antes del cautiverio (*Jer.* 34, 9; *Ez.* 46, 17; *Is.* 61, 1 s.); después del cautiverio no se ven huellas. En cambio el año sabático se observa siempre hasta el año 70 desp. de J. C.

Si hay alguna época y condiciones sociales favorables al jubileo, son ciertamente las de los primeros tiempos de la entrada en Canán (Clamer).

Las tablillas de *Nuzu* (v.), s. XV a. de J. C., ofrecen probablemente un paralelo y una confirmación de la antigüedad del jubileo. Los dos términos, *sûdûtu* y *andurâru*, responderían, según H. Gordon, a algo así como año sabático y jubileo (cf. el parentesco entre *andurâru* y el hebreo *derôr* = liberación, *Lev.* 25, 10).

[F. S.]

BIBL. — H. Gordon, en *RB* 44 (1935), 39 ss.; A. Clamer, *Lévitique* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), París 1940, pp. 181-92; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 330-34.

JUBILEOS (Libro de los). — v. *Apócrifos*.

JUDÁ. (Hebr. Yehûdâh). — Cuarto hijo de Jacob y de Lía (*Gén.* 29, 35; 49, 8). El nombre recibe el significado de ôdeh «daré gloria» (*Gén.* 29, 35) y «tus hermanos te alabarán» (*Gén.* 49, 8). Judá salvó, con Rubén, a José de la muerte (*Gén.* 37, 22.26 s.). De la cananea Sue tiene tres hijos, Er, Onán y Sela. Al primogénito le da Tamar por esposa, y después de la muerte de Er, Judá obliga a Onán, en virtud de la ley del levirato (*Dt.* 25, 5-10), a asegurar una posteridad al hermano difunto; mas, habiéndolo rechazado Onán manda a Tamar volver a su casa. Tamar tiende un lazo al suegro (extensión del levirato entre el suegro y la nuera, atestiguada por la ley jetea, art. 79; cf. *RB*, 34 [1925] 524-46), y le da de un parto los dos hijos Fares y Zaraj (*Gén.*). El primero es un antepasado de Jesucristo (*Mt.* 1, 3 ss.). Judá se encarga de la seguridad de Benjamín en el segundo viaje de los hijos de Jacob a Egipto (*Gén.* 43, 3-10). Al hallarse la copa de José en el saco de Benjamín, Judá convence y conmueve con su elocuencia (*Gén.* 44, 14-34). Es enviado por Jacob a José (*Gén.* 46, 28), y recibe un magnífico elogio del padre moribundo (*Gén.* 49, 8-13); la tribu de Judá conservará la supremacía religiosa (emplazamiento del Templo en Jerusalén) hasta la venida de aquel a quien pertenece el reino y dominará sobre los pueblos (cf. *Ez.* 21, 32), es decir, el Mesías.

De Judá procede la *tribu* de su nombre, que es la más numerosa: 74.000 (*Núm.* 1, 26 s.) y 76.500 (*Núm.* 26, 19. 22). Las familias principales están catalogadas en *Núm.* 26, 19 ss.: I *Par.* 2. La tribu de Judá acampa al este del tabernáculo (*Núm.* 2, 3. 9), y es la primera en las marchas (*Núm.* 10, 14), en la ofrenda de los sacrificios (*Núm.* 7, 12-17), en la división de la tierra prometida (*Jos.* 14, 6-15; 15, 1-63). Después de la muerte de Josué la tribu de Judá es elegida para dirigir el ataque contra los cananeos (*Jue.* 1, 1-19) y contra la tribu de Benjamín (*Jue.* 20, 18); tiene que defenderse de las invasiones de los amonitas (*Jue.* 10, 9) y de los filisteos (*Jue.* 15, 9; I *Sam.* 17, 1). A la muerte de Josué las tribus de Judá y de Simeón están ya en el sur (*Jue.* 1) y se las pasa por alto en el canto de Débora (*Jue.* 5, 14-18). En tal aislamiento nacen y se desarrollan los gérmenes del futuro cisma. Cuando Saúl lucha contra Amalec, Judá apresta 10.000 hombres (I *Sam.* 15, 14); David, perseguido por Saúl, reúne en las montañas de Judá a los descontentos que serán el nudo de su poderío político; y se granjea la simpatía de los habitantes de Judá mediante sus saqueos entre los amalecitas (I *Sam.* 27, 8-12); es proclamado rey en Hebrón por los hombres de Judá (II *Sam.* 2, 1-4), mientras las tribus del norte eligen a Isbaal. Al cabo de siete años de reinado sobre Judá (II *Sam.* 5, 1-5) los ancianos de Israeel van a Hebrón a reconocer a David por rey. Con la toma de Jerusalén, el traslado del arca (II *Sam.* 6) y la construcción del templo, los diferentes grupos del norte y del sur olvidan las rivalidades, que de vez en cuando irán reapareciendo, como en la revuelta de Absalón (II *Sam.* 15, 6-13; 18, 6-15) y en la de Seba, en la que resuena este grito: «¡Israel, a tus tiendas!» (II *Sam.* 20, 1; cf. I *Re.* 12, 16). Reinando Salomón, Judá tiene un estatuto especial (I *Re.* 4, 19 b) y se provee de altos funcionarios, en tanto que Israel queda sometido a las aportaciones en especie (I *Re.* 4, 7-19; 15, 7) y al trabajo forzado (I *Re.* 5, 27). La escisión es definitiva a la muerte de Salomón. El reino de Judá o del sur (hasta el 587 a. de J. C., cuando fué engullido por los caldeos) realiza, en torno al templo, los designios de Dios sobre el pueblo elegido. Su población es más homogénea y está más adherida a la dinastía de David. Por encima de todo, Jerusalén y su templo.

Después de la ruina del reino, el recuerdo

del templo mantiene la esperanza de los cautivos, y la comunidad que vuelve del destierro se reúne en torno al santuario reconstruido.

Desde el cisma hasta la promulgación de la nueva ley, Judá es el depositario de la Revelación que los más insignes profetas hebreos han transmitido antes y después del cautiverio.

Los límites de la tribu de Judá (*Jos.* 15) son: por la frontera de Edom, desde el desierto de Sin hasta Cades; por el este el mar Muerto hasta la desembocadura del Jordán; por el oeste el mar Mediterráneo, y por el norte una línea que va desde la desembocadura del Jordán hasta el mar. El territorio encierra cuatro partes: 1) el Negueb, término con el que se significa el sur, compuesto de una zona montañosa y de una llanura cruzada por un espacioso lecho de torrentes, que en unos sitios es cultivable y en otros es yermo; 2) la Shefêlah (etimológicamente, el país bajo), que está formada por la zona de las colinas cretáceas; 3) el desierto de Judá (midbar Yehûdah), nombre con el que se significa la vertiente oriental de la sierra formada por los montes de Judá desde el-Asur hasta el sur del mar Muerto; 4) la montaña de Judá (har Yehûdah) que comprende la zona de las alturas que dominan a Bersabé por el norte hasta los alrededores de Quiriat-Iearim. [F. V.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 371 ss., 414 ss., 418 ss., 436 s.; II, 1938, pp. 46 ss., 83 ss.; F. SPADAFORA, *Ezechiele*. 2.ª ed., Torino 1951, pp. 7, 93 ss., 346 ss.

JUDÁ (Reino de). — Para la historia del pueblo hebreo desde los comienzos hasta el fin del período de los Jueces, v. *Hebreos* (Historia), y sucesivamente *Saúl*, *David*, *Salomón*. A la muerte de Salomón (930 a. de J. C.) tuvo lugar la escisión del reino en dos troncos: las diez tribus septentrionales se separaron de la dinastía davídica, a la que se mantuvo fiel la tribu de Judá, la de Simeón y la parte meridional de Benjamín, que acabarán por ser absorbidas por la primera.

En consecuencia queda separada la historia del reino de Israel (930-721 a. de J. C.), o septentrional, o de Efraím (como tribu principal), o Samaria (futura capital, v. *Israel)*; y la del reino de Judá desde 930 hasta 587, o sea hasta la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor, fundador del gran imperio neocaldeo (605-539 a. de J. C.). Respecto del sincronismo de los dos reinos, v. *Cronología bíblica*.

Para la cautividad y el período de la restauración subsiguiente hasta los macabeos, v. *Judaísmo*.

Al morir Salomón le sucedió inmediatamente su hijo Roboam, de unos 41 años de edad (II *Par.* 12, 13). En Judá siguió siendo hereditaria la sucesión de la dinastía de David. Como había sido educado en la irreflexión del fausto, no fué capaz de penetrar el alcance que tenían las negociaciones que las tribus septentrionales quisieron entablar con él en Siquem, antes de darle su adhesión; su necia respuesta, propia de un déspota, y el rasgo de enviarles el odiado Adoniram, prefecto de los tributos en tiempos de Salomón, al que las turbas dieron muerte, confirmaron la escisión definitiva. Roboam hubo de regresar velozmente a Jerusalén (I *Re.* 12), y como su reino quedó reducido a la tribu de Judá (prácticamente sólo desde un poco más allá del norte de Jerusalén hasta el Negueb), trató de ensanchar sus territorios a expensas de las tribus septentrionales. La hostilidad entre los dos reinos fué casi continua. En 925-24 sufrió la invasión de Sesac, rey de Egipto. En la lista de 165 ciudades ocupadas por este rey, que se mandó grabar en el exterior del templo de Amón en Karnak (Tebas), unas cincuenta son de Judá e Israel. En ella figuran, por ejemplo, Gabaón y Betorón; pero falta Jerusalén.

En realidad (I *Re.* 14, 25-28; II *Par.* 12, 7) el faraón entró en Jerusalén, pero no exigió más que la entrega de los tesoros del palacio y del templo. Poco después (924) murió Sesac y durante cerca de dos siglos la dominación egipcia estuvo ausente de Palestina.

A consecuencia de esto, Roboam fortificó las ciudades de la parte de Egipto, Betsur, Laquis, Belén, etc.

Si no idólatra, al menos fué poco ferviente yaveísta (cf. I *Re.* 15, 12), ya que toleró el culto sincretista de las *alturas* (v.), al que frecuentemente iba unida la prostitución sagrada, mencionada también en Judá en el reinado de Asa y en el de Josafat (I *Re.* 15, 12; 22, 67); y en tiempo de Joás se la menciona como relacionada con el mismo Templo (II *Re.* 23, 7).

La pendiente hacia la infidelidad respecto del monoteísmo, iniciada ya con Salomón, iba acentuando con la infracción de la alianza del Sinaí.

Los valerosos paréntesis inducidos por algunos reyes piadosos no servirán más que para retardar por unos siglos el completo quebranto de la *alianza* (v.), con la consiguiente aplicación de la sanción: destrucción del reino y cautividad.

Después de 17 años de reinado, le sucedió su hijo Abiam (912-10, tres años de reinado: I *Re.* 15, 1-6; II *Par.* 13), que en sus luchas

contra Jeroboam conquistó para Judá muchas ciudades. La reina madre, Macá, nieta de Absalón, erigió un ídolo de la diosa Asera junto al torrente Cedrón.

Asa (910-870: I *Re.* 15, 9-15; II *Par.* 14-16), tuvo un espléndido comienzo, digno de un rey teocrático. Eliminó a los «consagrados a la prostitución», los ídolos; destituyó a la abuela y quemó el ídolo que ella había erigido; destruyó las alturas idolátricas, pero dejó las de Yavé, a las que tan aficionado era el pueblo. En el 15.° año de su reinado renovó la alianza con Yavé (II *Par.* 15, 9-16) estando presentes muchos del reino de Israel. Hizo frente, con el auxilio del Señor, al cusita Zerac (que conviene no confundir con Osorkón I, hijo de Sesac, el cual no era cusita), quien procediendo de Nubia o del noroeste de Arabia, había penetrado hasta Hebrón. Asa lo derrotó y al perseguirlo conquistó varias ciudades en la región de Querar, y se llevó un gran botín. En sus últimos años no se mantuvo Asa en la piedad con que había comenzado. Requirió y obtuvo contra Basa de Israel la ayuda de Benadad I, rey de Damasco, por lo que fué ásperamente reprendido por el profeta Jananí (II *Par.* 16, 7 ss.). Luego cayó enfermo, y en los dos últimos años tomó a su hijo Josafat como corregente.

Si durante los sesenta primeros años se había mantenido cierto equilibrio entre Judá e Israel, el paso dado por Asa acudiendo por vez primera a la mediación de un extranjero equivale a una nueva orientación muy peligrosa que llevará a la ruina a los dos reinos.

Josafat (870-849: I *Re.* 22; II *Re.* 3; II *Par.* 17-20) fué uno de los reyes más piadosos, y muy poderoso, aunque no siempre afortunado. Continuó reprimiendo las prácticas sincretistas e idolátricas, conforme a lo que se había dicho de Asa. Promovió además la instrucción religiosa del pueblo, con cuyo fin recorrió todas las ciudades de Judá con un colegio de catequistas compuesto de dos sacerdotes, siete levitas y cinco laicos (II *Par.* 17, 7 ss.). Se preparó una flota para importar oro de Ofir y hacer que floreciera el comercio, pero en el primer viaje naufragó en Asiongaber (I *Re.* 22, 49). Pactó un tratado de paz y amistad con Israel, el cual quedará sellado con el matrimonio de su hijo Joram y de Atalía, hija de Ajab y de la fenicia Jezabel. Tal acto pudiera calificarse de política sagaz, pero en realidad fué un gran error sobremanera perjudicial para Judá, que el profeta Jehú le reprochó (II *Par.* 19, 2); pues Atalía llevará a Jerusalén la nefasta influencia de Jezabel y del culto fenicio, y contribuirá de intento a que se extinga la dinastía de David. No obstante el aviso del profeta Miqueas, hijo de Yemla, Josafat se armó para ir con su aliado Ajab a la reconquista de Ramot Galad. Apenas logró volver con vida, y Ajab fué muerto (II *Par.* 18-19, 3). Acompañó a Joram, hijo de Ajab, en la expedición contra *Mesa* (v.), rey de Moab, que se concluyó con una retirada (II *Re.* 3). En cambio venció él sólo a los amonitas, que juntamente con los árabes y los edomitas habían invadido a Judá (II *Par.* 20).

Fué sencillamente uno de los mejores reyes de Judá. Su reino uno de los más prósperos y felices. No obstante, obsérvese la distancia que lo separó de David, que no hacía nada sin antes consultar con Yavé.

Las tristes consecuencias del paso dado en falso por Josafat pronto se dejaron ver con Joram (849-842), que, dejándose dominar por Atalía, atacó directamente al yavehismo, favoreció los cultos idolátricos y dió muerte a cuantos se oponían a sus planes políticorreligiosos: hermanos, parientes y potentados del pueblo (II *Par.* 21, 6-11). Entre tanto los edomitas recobran su independencia (II *Re.* 8, 20 ss.); los filisteos y las tribus árabes invaden a Judá, saquean a Jerusalén y el mismo palacio, de donde deportan miembros de la familia real (II *Par.* 21, 16 ss.). Joram murió a los 40 años tras una larga y repugnante enfermedad que le había sido predicha por *Elías* (v.), y fué sepultado lejos de los sepulcros reales (II *Par.* 21, 12-20).

Su hijo Ocozías (842 a. de J. C.) subió al trono a los 22 años. Siguió en todo a Joram mientras caciqueó Atalía (II *Par.* 22, 3: II *Re.* 8, 18-27). Tomó parte en el asedio de Ramot Galad, con Joram, rey de Israel y tío suyo, y juntamente con él fué herido en Jezrael por Jehú, nuevo rey de Israel, que después le dió muerte en Mageddo (II *Re.* 8, 28 ss.; 9, 29; en II *Par.* 22, 9 Samaria es una indicación genérica o error de copista).

Entonces Atalía (842-836 a. de J. C.) mató a todos los descendientes de la familia real (sus nietos) y durante seis años llenó a Jerusalén de aras e ídolos para el culto de Baal. Sólo se salvó de la matanza el niño Joás, hijo de Ocozías, al que libró Josaba, hermanastra de Ocozías y esposa del sumo sacerdote Joyada, que lo escondió en el Templo, donde fué educado.

La profecía de Natán a David (II *Sam.* 7) sobre la perpetuidad de la dinastía, de la cual nacerá el Mesías se ve confirmada con las vicisitudes históricas del reino de Judá, al mismo

tiempo que permite discernir claramente los designios y la Providencia del Señor.

Joás es proclamado solemnemente rey a los siete años en el Templo por Joyada, auxiliado por los guardias del cuerpo. Acude Atalía y es arrastrada afuera y muerta (II *Re.* 11; II *Par.* 22-23). Joás reinó 39 años (836-797; II *Re.* 12; II *Par.* 2) y se notó en él el benéfico influjo del piadoso Joyada. Se interesó personalmente por la restauración del Templo, del que Atalía se había despreocupado. Hacia el fin de su vida, habiendo muerto Joyada, se dejó influenciar por el partido sincretista; mandó matar a Zacarías, hijo o nieto de Joyada, en el atrio del Templo, donde aquél recriminaba al pueblo por haber renovado la infidelidad para con Yavé (II *Par.* 24, 15-22; *Mt.* 23, 35; *Lc.* 11, 51). Al año siguiente (798) fué humillado por Jazael, del que sólo pudo librarse mediante la entrega del tesoro del Templo y del palacio. Inmediatamente después fué muerto por dos cortesanos.

Su hijo Amasías comenzó bien (797-789; II *Re.* 14; II *Par.* 25). Castigó a los que dieron muerte a su padre, pero sin hacer extensiva la pena a los parientes, como entonces solía hacerse, ateniéndose en eso al precepto de la Ley (*Dt.* 24, 16).

Reorganizó las tropas, sometió a los edomitas, cuya capital ocupó. Con este éxito se infatuó, y haciéndose sordo a las protestas de un profeta, llevó a Jerusalén los ídolos de los vencidos; luego atacó a Joás, rey de Israel, que lo derrotó en Betsames (Beth-šemeš) y lo apresó. Devuelto inmediatamente después, vivió sin gloria, hasta que lo mataron en Laquis, donde se había refugiado.

El décimo rey, después del cisma, fué Azarías, llamado también Ozías (ʿuzzijjāh). Sucedió a su padre cuando apenas tenía dieciséis años y reinó durante 30 (769-738 a. de J. C.; II *Re.* 14, 21-15; II *Par.* 26).

Reinado brillante y afortunado. Llevó a cabo victoriosas campañas contra edomitas, filisteos, árabes, amonitas; mantuvo relaciones amistosas con Israel (Jeroboam II); fortaleció a Jerusalén y otros centros; creó un poderoso ejército, promovió la agricultura y el pastoreo, reactivó el comercio por el mar Rojo con la reconquista del puerto de Elat, dando así a Judá un alto nivel de florecimiento (cf. *Is.* 2, 7 ss.). Esto fué el premio a su celo por el culto de Yavé en el que le había educado su piadosa madre Jecolía y un profeta llamado Zacarías, consejero suyo durante muchos años (II *Par.* 26, 3-5). Solamente permaneció el culto de las alturas yavefstas (II *Re.* 15, 3 ss.). En sus últimos años se dejó vencer de la soberbia y quiso usurpar funciones sacerdotales, por lo que de repente se vió afectado de lepra y hubo de aislarse, dejando el gobierno en manos de su hijo Jotam a quien tuvo como socio en el reino durante unos once o trece años. Por tanto, él solo no debió reinar más que cinco o tres años.

Jotam fué celoso yavefsta. Construyó la «puerta superior del Templo»; edificó algunas ciudades, torres y fortalezas, y durante el tiempo en que reinó con su padre derrotó a los amonitas (II *Par.* 27). Con él se inician ya las hostilidades sirioisraelitas contra Judá, que se desconectan durante el reinado de su hijo y sucesor Ajaz. Son contemporáneos de Azarías los profetas Amós (1, 1) y Oseas (1, 1) en Israel; Isaías da comienzo a su ministerio en Judá en el mismo año de la muerte de Azarías (6, 1), y en los cc. 2-5 hace alusión a las condiciones sociales en que se halla su reino; pero morirá durante el reinado de Manasés. Precisamente en este tiempo es cuando comienza el gran movimiento profético que preparará a Judá para el gran castigo de la destrucción y del cautiverio, indicando cuán merecido lo tenía por la continua infracción de lo pactado en la alianza, y revelando al mismo tiempo el radiante porvenir que el Señor prepara para los supervivientes purificados.

Ajaz (II *Re.* 16; II *Par.* 28), siguiendo la táctica de su padre, negó la adhesión a la alianza sirioefraimita contra Asiria. La consecuencia fué que se le echaron encima los aliados, que pronto le forzaron a tomar un mal partido. Rasín, rey de Damasco y Pecaj, rey de Samaria, lo asedian en Jerusalén, dispuestos a poner en aquel trono a un desconocido «hijo de Tabel», fácil juguete de sus planes. Trátase de la perennidad de la dinastía (II *Sam.* 7), e Isaías, sereno mientras todos se asustan (*Is.* 7, 2), hace cuanto puede por que Ajaz deposite su confianza únicamente en Yavé. Pero Ajaz no tiene fe; implora el auxilio de Asiria, adonde envía el oro y la plata del Templo y del palacio; trata de tener propicios a los dioses de Damasco e inmola a Moloc su propio hijo.

Interviene Teglatfalasar III atacando a Damasco (732 a. de J. C.) y devastando a Samaria. Ajaz se convierte en vasallo suyo, y para pagar el tributo le fué preciso despojar al Templo de su ajuar precioso. Al mismo tiempo introducía el politeísmo, el culto asirio, incluso en el Templo, teniendo la osadía de cerrar el Templo erigiendo aras idolátricas «en todos los rincones de Jerusalén» (II *Par.* 28, 24). El im-

pío rey no fué sepultado en los sepulcros reales.

Ezequías, a los veinticinco años, sucedió a su padre y reinó hasta el 693 a. de J. C. Siguió las directrices de los círculos proféticos, y en el interior las de Isaías principalmente. Realizó una vasta reforma religiosa para borrar las impías iniciativas de Ajaz y llevar de nuevo al reino el puro yavehismo. La purificación comenzó por el Templo, donde destruyó incluso la serpiente de bronce que había levantado Moisés en el desierto, pues con el tiempo se había convertido en objeto de culto. Trató de que volvieran al yavehismo los supervivientes del reino septentrional; procuró la sistematización de los libros sagrados conservados por los sacerdotes que se habían salvado de la ruina de Samaria *(Prov.* 25, 1). Por todo esto es alabado y tenido por el más recto entre los descendientes de David (II *Re.* 18, 3-5). Pero se dejó arrastrar del habitual concepto político que buscaba la seguridad y la salvación, no en la protección de Yavé (como predicaban los profetas), indefectible si se observaban los estatutos de la alianza del Sinaí, sino en el juego puramente humano, y por lo mismo completamente frágil, de los pactos con las naciones vecinas; juego peligroso para la fe monoteísta, por las contaminaciones idolátricas a que daba lugar. No obstante las protestas y la oposición de Isaías, Ezequías siguió el partido egiptófilo, ya que Egipto comenzaba a hacerse poderoso, acabando por rebelarse contra Asiria. En lenguaje de los profetas *(Ez.* 16, 23), la suerte trágica de Samaria (721) no había enseñado nada al reino de Judá. Después del acuerdo militar con Merodacbaladán (704), disimulado bajo la apariencia de una misión de cortesía por la curación milagrosa del rey de Judá (cf. *Is.* 38), éste trató con Etiopía *(Is.* 18, 1) y Egipto *(Is.* 30, 1 ss.); y en el 703 estalló la revuelta. *Senaquerib* (v.), al subir al trono (705), se ocupó primero de los rebeldes del este, y no dirigió las armas contra la liga occidental hasta el 701. Judá fué atacado y por último devastado. Si Jerusalén se salvó y no desapareció la dinastía de David, fué debido únicamente a la milagrosa intervención de Yavé, predicha y firmemente prometida por el inspirado Isaías (II *Re.* 18-19; *Is.* 36-37). Ezequías consagró los últimos años de su vida a mejorar el interior de Jerusalén y especialmente a asegurar el abastecimiento de aguas.

Para ello construyó el conocido túnel que lleva el agua desde la llamada Fuente de la Virgen hasta la piscina de *Siloé* (v.).

Su hijo y sucesor Manasés (693-639; II *Re.* 21, 1-17; II *Par.* 33, 4-20), que empezó a reinar cuando sólo contaba doce años, fué corrompido probablemente por tutores y consejeros durante su minoría, y llevó al máximo de decadencia al reino de Judá en el aspecto religioso y moral. Y para colmo de desdicha fué su reinado el más largo que registra la historia de Israel.

Restableció e intensificó las prácticas idolátricas, «llegando a construir altares en el Templo del Señor a todos los astros del cielo», y la *Asera*, sobre lo cual cf. *Ez.* 8, 5 (el ídolo que provocó la divina indignación). Y no fué ya capaz de poner remedio al mal producido y propagado a pesar de su conversión y enmienda demasiado tardías, a su regreso del cautiverio de Babilonia; acontecimiento que probablemente hay que atribuir a Asurbanipal (II *Par.* 33, 11-20).

El reinado de Amón (II *Re.* 21, 19-26), fué brevísimo y sin gloria, y manchado con una impiedad desbordante. De Amón se dice que fué peor que su padre (II *Re.* 33, 23). Acabó asesinado. El pueblo hizo una matanza entre los conjurados y puso en el trono a su hijo Josías (638-609), que sólo tenía ocho años (II *Re.* 22-23; II *Par.* 34-35).

Habiendo sido piadosamente educado, a los veinte años emprendió con ardiente celo una obra de reforma radical, purgando enérgicamente al país de toda forma sincretista e idolátrica. Purificó el Templo, y ante todo destruyó en el país las alturas yaveístas, para lo cual se fué personalmente al norte hasta Neftalí, logrando poner de actualidad por primera vez la unicidad del santuario. Derribó aras execrándolas con huesos humanos, abatió simulacros, cipos, etc.; destruyó el santuario cismático de Bétel, exterminó a los magos, a los adivinos, a los sacerdotes idólatras; destituyó, llevándolos a Jerusalén, a los sacerdotes levitas de las alturas yaveístas, a los cuales concedió sustento a cuenta de las ofrendas hechas en el Templo. Su acción, valerosamente apoyada por el sumo sacerdote Helcías y por los profetas Jeremías, que comenzó su ministerio en el año de Josías, Nahum y Sofonías, se sintió alentada con el hallazgo del «libro de la Ley», probablemente el *Deuteronomio* (v. *Pentateuco*) al realizarse los trabajos de restauración del Templo (a. 622). El rey ordenó que se leyera públicamente, y, profundamente emocionado por las maldiciones *(Dt.* 23), consultó a la profetisa Jolda, quien confirmó la inminente realización de las divinas amenazas: pero el rey no las verá, en premio a su celo. Josías intensificó la reforma, consiguiendo un general despertar de

la fe y de la piedad: se renovó la alianza y se celebró una solemnísima Pascua. Tal vez pensara Josías en reconstituir la unidad nacional tal como estaba antes de la escisión, una vez que Asiria estaba agonizando. Por eso quiso oponerse al faraón Necao II, que se había movilizado para acudir en auxilio de aquélla contra la coalición de los medos y de los babilonios. Se enfrentó con él en la llanura de Mageddo, pero fué herido y murió poco después. Su muerte fué una verdadera desgracia para la nación. Los que habían sido afectados por su reforma, atribuyeron la muerte a la venganza de las divinidades ofendidas y levantaron la cabeza dando comienzo a un rápido movimiento hacia el abismo y la catástrofe definitiva.

El pueblo colocó en el trono a Joacaz (llamado también Salum: *Jer.* 22, 11) en vez del primogénito Eliaquín. Pero intervino el poderoso Necao, y apenas transcurridos tres meses depuso a Joacaz, se lo llevó prisionero a Egipto, donde murió, y colocó en el trono a Eliaquín, a quien él llamó Joaquim, hombre presuntuoso, supersticioso y cruel, y necio servidor de Egipto, que acarreó la ruina del país. Con la victoria de Carquemis (605 a. de J. C.) toda Siria y Palestina caían bajo el dominio del nuevo imperio babilónico, que pasaba a ocupar el puesto de Asiria, mientras Egipto, derrotado, quedaba reducido a sus límites. Pero Joaquim, aun después de haber pasado a ser vasallo y tributario del vencedor Nabucodonosor, se mantuvo aferrado a su manía egiptófila y continuó persiguiendo a *Jeremías* (v.) y matando a los fervorosos yavelstas. No bien habían pasado tres meses de aparente calma, cuando el estúpido rey se negó a pagar el tributo a los caldeos. Durante cerca de tres años Nabucodonosor permitió que el rebelde fuese atacado por bandas de caldeos y elementos locales, y en el 598 intervino contra Jerusalén. Murió Joaquim, tal vez asesinado, y le sucede su hijo Joaquín (Jeconías), quien a los tres meses se rindió a los caldeos, no bien hubo comenzado el asedio. Nabucodonosor deportó a Babilonia al rey, a la reina madre y a la corte, más unos 7.000 de la nobleza, 1.000 operarios especializados y un número indeterminado de otras personas. De esta deportación (597) formó parte *Ezequiel* (v.). El desdichado Joaquín permaneció sujeto con grillos durante 37 años largos, hasta que el sucesor de Nabucodonosor, Evil Merodac, apenas ocupó el trono (571 a. de J. C.), lo sacó de tal estado y lo restituyó a su rango (*II Re.* 25, 27 ss.). Hace pocos años aún (1940), se logró una espléndida confirmación del buen tratamiento que le concedió, y especialmente de la pensión diaria que el rey le asignó, con el descubrimiento y la publicación de las tablillas cuneiformes halladas en Babilonia. Trátase de notas de archivo donde se registran mes por mes las provisiones que deben pasarse por cuenta de la casa real a «Yaukinu, rey de la tierra de Judá», a sus cinco hijos, y a ocho judíos de su séquito. Se le reconocía, pues, como rey vasallo y se le trataba con las consideraciones debidas a tal dignidad.

Nabucodonosor puso por rey de Judá a Judas Matanías, tío de Joaquín, a quien puso por nombre Sedecías, como señal de su dominio sobre la nación y sobre la dinastía. El partido egiptófilo empujaba al último rey de Judá, bueno pero excesivamente débil, a proseguir en la estúpida conducta de Joaquim. En vano hizo Jeremías oír su voz. Después de haber intentado una coalición en el 593 (*Jer.* 51, 59-64), estalló la rebelión en el 588 favorecida y apoyada por el nuevo faraón, Hofra. Nabucodonosor acudió rápidamente contra la liga formada por Egipto, Fenicia, Palestina y Transjordania; puso el cuartel general en Ribla y atacó decididamente a Jerusalén, centro de la coalición (*Ez.* 21, 23-27). El asedio duró 18 meses, y sólo se interrumpió para rechazar a los egipcios que acudían en auxilio de la ciudad asediada. Hofra, derrotado, la abandonó a su suerte (*Ez.* 30, 21 ss.; *Jer.* 37, 3-10).

La ciudad fué tomada del 28 al 29 de junio del 587, abandonada al saqueo y despojada de toda su riqueza, fué entregada a las llamas (*Jer.* 52). Sedecías intentó huir (*Ez.* 12, 10-14), pero fué capturado y llevado a Ribla. Allí Nabucodonosor mandó degollar a sus hijos en su presencia y después le arrancó los ojos y lo llevó prisionero a Babilonia, donde murió. Los cabecillas que habían fomentado la rebelión fueron muertos y toda la población de Judá fué deportada, a excepción de la gente necesaria para las labores del campo.

Al frente de los operarios y de la gente pobre que quedaron en Judea, los caldeos pusieron a Godolías que, con la ayuda de Jeremías, inició en Misfa una tentativa de reconstrucción moral. Pero dos meses después un grupo de fanáticos de la política antibabilónica, que andaban dispersos, dieron muerte a Godolías y arrastraron con ellos a Jeremías a Egipto, donde se refugiaron. De estos fugitivos no se volvió a saber ya nada.

Así feneció el reino de Judá; pero quedaban los cautivos, con quienes se continuará la historia del pueblo elegido. Preparados por Ezequiel y purificados por la cautividad, for-

marán «el residuo» que retornará a la patria a renovar la alianza con Yavé: será el nuevo Israel, que será elevado y quedará absorbido por el reino del Mesías. [F. S.]

BIBL. — A. Pohl, *Historia populi Israel, inde a divisione regni usque ad exilium*, Roma 1933; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, 2.ª ed., Torino 1934, pp. 375-496; A. Vaccari, *La Sta. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 361-479; III, ibíd., 1948, pp. 108-174; S. Garofalo, *Il libro dei Re (La S. Bibbia)*, Torino 1951, pp. 105-294.

JUDAISMO. — Es el conjunto religioso y social del nuevo Israel formado después de la cautividad en el territorio de la tribu de Judá, en torno a Jerusalén, que vuelve a ser, con el Templo, el centro propulsor de la pura fe yavelsta y de la más viva esperanza mesiánica.

Los supervivientes del reino de Samaria (diez tribus septentrionales), que en el 722 a. de J. C. habían sido deportados a Asiria, quedaron absorbidos por las gentes, y estaban ya fuera de la alianza del Sinaí.

Los deportados del reino de Judá, en el 597 a. de J. C., constituyen el núcleo central de aquel «residuo» que el Señor se reservaba para la continuidad de su plan de salvación (*Ez.* 11, 13-20; 37, 12; *Jer.* 24, 5; 29).

Habiendo sido colocados, al menos la mayoría, a los lados del gran canal (Nar-Kabari) entre Babel y Nipur, disfrutaban de cierta autonomía. Fueron empleados en los trabajos del campo (cf. el nombre Tell-Abib, colina de la espiga, *Ez.* 3, 15; Tell-Harsa, colina del arado, *Esd.* 2, 59, etc.) y formaban colonias en las que los ancianos ejercían cierta autoridad (*Ez.* 8, 1; 14, 1; 20, 1). El consejo que les dió Jeremías (c. 29) de construir casas y plantar huertas, la prosperidad alcanzada por tales colonias en el momento de la repatriación, muestra que cada uno podía mejorar de condición e incluso llegar a convertirse en propietarios. Los caldeos se contentaban con la alta vigilancia que procuraban se hiciera notar lo menos posible (cf. *Jer.* 29 sobre la muerte de los falsos profetas hostiles a los caldeos).

Las condiciones religiosas y morales estaban muy lejos de ser prometedoras, al menos al principio. Por el contrario existía el grave peligro de un extravío definitivo, por lo expuestos que estaban a la fascinación de los grandiosos cultos que se tributaban a los dioses de los caldeos vencedores.

Los cautivos confiaban ciegamente en un regreso triunfante: Yavé debía tomar el desquite por ellos. Era imposible que Jerusalén fuera destruída: el Templo con el culto a Yavé era su centro vital; Dios podía permitir un castigo momentáneo, pero no una destrucción, pues estaba de por medio su prestigio, su propia existencia. Se habían asimilado la falsa mentalidad de la *religión popular* (v.), según la cual la religión se reduce a los actos del culto externo.

En consecuencia, la destrucción de Jerusalén (587 a. de J. C.) podría haber acarreado la ruina de toda esperanza, la muerte de su fe y el tránsito a la idolatría.

Los profetas Isaías, Jeremías, y más directamente *Ezequiel* (v.), fueron quienes trabajaron por la preservación de aquel «residuo».

Desde el 593 hasta el 587, Ezequiel, el tímido sacerdote deportado, profeta de sus compañeros de cautiverio, reanuda y desarrolla enérgica y sistemáticamente las enseñanzas de los anteriores, comunicando la palabra del Eterno. Yavé les ha salvado de la tempestad para convertirlos, pues son el objeto de sus divinos designios respecto del futuro. Yavé está en medio de ellos, allí en Babilonia. Tienen que desechar todas sus necias ilusiones de desquite: es Dios mismo quien ha entregado Palestina a Nabucodonosor: Jerusalén y el Templo serán destruídos (4-12. 21 etc.; cf. *Jer.* 7, 12-15; 26, 4-9; *Miq.* 3, 12 s.), porque así lo exige la divina justicia ultrajada en su misma casa (*Ez.* 8; 22). Israel ha violado la *alianza* (v.), y por ello se le sanciona con la destrucción del reino y el destierro (*Ez.* 14, 16. 20. 22 s.).

Pero el castigo es sólo medicinal (cf. *Lev.* 26; *Dt.* 28), encaminado a su conversión.

De esta suerte, los acontecimientos del 587, predichos en sus menores detalles, hacen que los deportados reconozcan en Ezequiel al verdadero portavoz de Yavé, y así puede ahora él dedicarse eficazmente a levantar su moral prediciendo con luminosos colores el porvenir de Israel, que renacerá en las colinas de Palestina (*Ez.* 33-48). Era una evocación de las promesas de Isaías (cc. 40-66) y de Jeremías (cc. 31-33).

Setenta años más tarde Yavé, en su misericordia, hará que vuelva a su patria el «residuo» purificado (*Jer.* 25, 6; 29), con el que renovará la alianza del Sinaí, la cual hallará en el Israel renacido la fiel correspondencia que hasta ahora ha faltado. Luego vendrá directamente el reino del Mesías, término final del plan divino.

En el destierro, el «residuo» será probado y muchos serán descartados (*Ez.* 20, 33-38; 34, 16 s.). Las mismas circunstancias favorecerán semejante purga.

Contribuyó asimismo en gran manera a tal preparación la misión profética del longevo *Daniel* (v.).

La restauración. Esd., Neh., Ag., Zac. y *Mal.* nos permiten reconstruir en sus líneas centrales cómo se llevó a cabo el renacimiento nacional.

La primera caravana de cautivos que después del edicto de *Ciro* (538 a. de J. C.; v.) volvía a la patria (537), iba capitaneada por Zorobabel, príncipe de la casa de David y por el sumo sacerdote Josué *(Esd.* 2, 1 s.; 3, 2 etc.).

Eran en total unos 40.000 *(Esd.* 1, 64), de las tribus de Judá y Benjamín (1, 5), y sacerdotes y levitas en gran número. Después Esdras se lleva otros 6.000 *(Esd.* 7-8; cf. *Neh.* 7; 11-12). Estableciéronse en Jerusalén y comarcas cercanas. Se trata únicamente del reino o territorio de Judá. Son el «residuo» que se ha reservado el Señor *(Esd.* 9, 8-13 ss.) y constituyen el «pueblo de Yavé» *(Esd.* 2, 28).

Su primer acto, como firme manifestación de la fe que los animaba, consistió en levantar el altar y comenzar la reconstrucción del Templo, a los siete meses de haber llegado, o sea cuando apenas habían tenido tiempo para entrar en posesión de las propiedades mediante el rescate, etc. Así se cumplían las profecías (cf. *Ez.* 11, 16; 40-46) según las cuales Yavé volvería a recibir en Jerusalén y en su Templo el antiguo culto.

Se suspendió la construcción a causa de la rabiosa hostilidad de los vecinos, con los samaritanos a la cabeza, y se reanudó unos 16 años después, en el 520, 2.° año de Darío I, y una vez terminada se celebró la solemne inauguración *(Esd.* 5-6). Altar y Templo, construcción material y comienzo del culto, fueron el primer paso del renacimiento.

Hacia el año 545-4 se emprende la reconstrucción de las murallas de Jerusalén, por iniciativa de Nehemías *(Neh.* 3-6). Entre tanto se comenzó a poner en práctica la reforma civil y religiosa, es decir, la lucha contra la injusticia social y los matrimonios mixtos *(Esd.* 9-10), lucha que seguirá adelante y llegará a feliz término con la solemne renovación de la alianza *(Neh.* 8-10). Ageo y Zacarías cooperan eficazmente a la restauración del Templo y a la reanudación del culto. Malaquías contribuyó mucho a la reforma religiosa, a la dignidad y realce del culto y a la labor en contra de los matrimonios mixtos. Todos ellos elevaron los ánimos de los repatriados, abatidos bajo el peso de las dificultades.

El decreto de Ciro no imponía a los cautivos el regreso; sólo lo autorizaba a quienes lo desearan. Las riquezas adquiridas, los comercios abiertos, eran una invitación a quedarse en aquella tierra que tan hospitalaria se les había mostrado. Por otra parte las inclemencias anejas a todo largo viaje, las incógnitas que podía encerrar la Judea con los nuevos habitantes después de los cuarenta años transcurridos, y las dificultades inherentes a toda reconstrucción desarmaban fácilmente a los menos fervientes, a los menos decididos. Sólo una ardiente fe era capaz de lanzar a los desterrados a tomar parte personalmente en la empresa.

Los otros se limitaron a ayudarla económicamente. Estos fervientes yavelstas, al iniciar el largo camino del desierto para el regreso, por considerarse como el «residuo» o «germen sagrado» bendecido por Yavé (cf. *Ag.* 1, 12; *Zac.* 8, 6), pensaban que en ellos se realizarían las promesas de prosperidad y de paz que llenan la segunda parte de *Is.* y especialmente *Ez.* 34, 25-31; 35-37. Pero no hallaron nada de la felicidad con que soñaban (cf. *Esd.* 3-4; *Neh.*), por el contrario se encontraron con la vida ordinaria sobrecargada de mayor trabajo y que resultaba insegura y pesada por los peligros externos y por toda clase de asechanzas; y añádase a todo esto la odiosa usura de los ricos, nada favorable a los pobres (cf. *Neh.* 5). El paso de la ilusión a la dura realidad fué brusco (cf. *Sal.* 126; 85; Vulg. 125; 84).

Las profecías aseguraban la protección de Yavé y hablaban de la restauración y del reino del Mesías al que la restauración iba encaminada.

Mas había que contar con la cooperación y con las molestias de los miembros del renacimiento (cf. *Dan.* 9). El Señor se sirve siempre de los hombres para la realización de sus admirables designios, que lleva a efecto valiéndose de sus debilidades e insuficiencias.

Era preciso no confundir las dos fases del renacimiento: la preparatoria y la definitiva. Muchas de las promesas proféticas se referían únicamente a esta última, o sea al reino mesiánico.

La actividad de Esdras y Nehemías, el celo de Zorobabel y del sumo sacerdote, la inspirada predicación de Ageo, Zacarías, Joel y Malaquías llevaron a efecto la obra de reconstrucción y aseguraron la vida al hogar nacional recién encendido. El judaísmo estaba fundado.

«Con esto queda entendido que los hijos de Israel estaban reducidos al solo reino de Judá. Aislados en sus montañas, los judíos formaban un grupo bastante compacto, un verdadero hogar. Su influencia se extendía a todas las comunidades, dondequiera estuvieran dispersas, que conservaron el recuerdo de la antigua alian-

za y la adhesión a la antigua religión (v. *Diáspora*)» (Lagrange).

Notas esenciales del judaísmo: ausencia absoluta de todo pecado de idolatría y de todo sincretismo (v. *Cantar de los Cantares*), gobierno sacerdotal. «Después de la restauración Yavé reinó solo. Se conservaba firme la alianza entre los judíos y su Dios.

»Ahora es cuando la ley mosaica se convierte en verdadero código religioso y civil de la comunidad, que se esmera escrupulosamente en cumplirla. Yavé es el verdadero principio de Judá. Después de haber tolerado que Zorobabel fuese al frente de los emigrantes, la corte persa dió un paso atrás: la autoridad fué confiada al sátrapa de allende el río. Jerusalén tuvo su prefecto particular que podía ser judío, como Nehemías.

»El sumo sacerdote siguió siendo el verdadero jefe de un pueblo que se distinguía de los otros por un culto especial y exclusivo. Tratábase de un pequeño estado religioso.

»El judaísmo fué una teocracia; el poder de Dios estaba asegurado por un sacerdocio hereditario» (Lagrange).

En el nuevo Israel pueden también tomar parte los gentiles (*Is.* 56, 1-9), con tal que renuncien a la idolatría y abracen la fe de Israel. Pero estos gentiles de fe yavetista eran casos aislados; sólo el reino del Mesías se extenderá a todos los hombres. La mentalidad judaica después del cautiverio sintió fuertemente el orgullo del renacer nacional, a lo que contribuyeron las contrariedades sufridas, y se sintió empujada más bien a un exclusivismo intransigente (v. *Jonás*). El episodio de los samaritanos (*Esd.* 4, 2-5), cuya oferta de cooperación a la reconstrucción fué rechazada de cuajo por Zorobabel y los jefes de los repatriados, muestra por una parte el celo por conservar pura la fe en Yavé manteniéndose alejados de toda forma sincretista, pero al mismo tiempo es una prueba de su mentalidad respecto de las relaciones con los otros: el apartamiento absoluto.

El período de la reconstrucción material se extiende desde el 537 hasta el 400 a. de J. C., y luego siguen dos siglos de tranquilidad.

La vida de la comunidad judaica no se vió turbada ni por el paso de la hegemonía griega. Después de la batalla de Iso (333 a. de J. C.) contra Darío III, último emperador persa, Alejandro Magno bajó para adueñarse de Siria y Palestina. Tiro fué tomada después de siete meses de asedio (agosto del 332); Gaza, la antigua ciudad filistea, sólo resistió dos meses. Según Flavio Josefo (*Ant.* XI, 8. 4 s.), después de la conquista de Gaza el gran macedonio se dirigió a Jerusalén, donde fué acogido con grandes honores por el pueblo y el sumo sacerdote Jaddo; ofreció sacrificios en el Templo y concedió grandes favores al pueblo. Se admite comúnmente que en realidad Alejandro demostró (según su norma habitual) una benévola tolerancia hacia la comunidad de Jerusalén, que gracias a ello no sufrió ningún daño. Todo lo demás es considerado como legendario.

A la muerte de Alejandro (323 a. de J. C.) los altos soberanos de Palestina fueron los Tolomeos de Egipto, quienes se contentaron con recaudar los tributos locales, y nunca pusieron obstáculos a los sentimientos yavetistas de la comunidad de Jerusalén. Por otra parte, el continuo volcarse de la población palestina en Egipto, especialmente en Alejandría, su nueva capital, y los favores con que los Tolomeos promovieron esta inmigración (v. *Diáspora*), crearon entre Jerusalén y los Tolomeos una corriente de simpatía que se mantuvo aún cuando la soberanía de Palestina pasó a los Seléucidas de Siria (h. 198 a. de J. C.) con la batalla de Panión (la actual Banjas, llamada Cesarea de Filipo en el s. I de J. C.).

Desde este momento la comunidad judía sufrirá grandes sacudidas que desembocarán en la feroz persecución de *Antíoco IV Epífanes* (v.): todo a causa de las intrigas de la familia amonita de los Tobíades, que tratará de inmiscuirse en los asuntos internos de Jerusalén para asegurarse allí el predominio administrativo y civil, y también por la influencia que el helenismo había ejercido en algunos grupos sacerdotales degenerados.

Antíoco quiso imponer por la fuerza las costumbres y la mentalidad derrocando la teocracia, la religión judía.

El 15 de diciembre del 167 a. de J. C. se erigió en el Templo la estatua de Júpiter Olímpico y cesó el sacrificio cotidiano. Se impuso a todos el culto idolátrico bajo pena de muerte, y se conminó con idéntica pena a cuantos observaran los preceptos de la ley mosaica, comenzando por la circuncisión de los niños.

Antíoco Epífanes (175-173 a. de J. C.), aun con todo su extraordinario poder, no logró su propósito, y continuaron la lucha sus sucesores hasta Demetrio II, cuando Simón Macabeo (142-141 a. de J. C.) cosechó los heroicos sacrificios de sus hermanos (v. *Macabeos*) que murieron todos en la dirección de la lucha épica sostenida en nombre de Dios y de su santa Ley.

Muchos judíos, sacerdotes y sumos sacerdo-

tes, usurpadores (Jasón, Menelao, Alcimo) se alistaron en el ejército de Satanás, traicionando al país y a la religión; uniéronse a los paganos contra sus propios correligionarios, y muchas veces los superaban en la crueldad y en la violación de todo pacto jurado. Pero también brillaron los fieles y los mártires. La victoria se decidió por el Señor y la teocracia sobrevivió, purificada de tanta escoria, como habían predicho *Ez.* 38-39; *Dan.* 7-12; *Ag.* 2, 6-9. 20-23; *Jl.* 4, 9-17.

El asalto no había sido menos poderoso que el de Nabucodonosor, especialmente si se tienen en cuenta las traiciones en el interior y la falta absoluta de preparación bélica de la comunidad judía; pero entonces Judas Macabeo violaba con su sincretismo la alianza del Sinaí, mientras que la teocracia renacida había desterrado toda idolatría y observaba las condiciones del pacto. Y Yavé mostró a las claras su omnipotente protección (v. *Macabeos*, libro I-II).

Con Simón Macabeo termina el período de la entusiasta insurrección, dirigida por los hijos del sacerdote Matatías, y comienzan con Juan Hircano, hijo de Simón (134 a. de J. C.), las vicisitudes habituales de una dinastía, la de los *asmoneos* (v.).

Las guerras son bastante más dinásticas que yavefstas; y, lo que es peor, no son ya los representantes de la mayor y mejor parte de una nación sublevada, sino que se convierten poco a poco en jefes de partido que se apoyan en una fracción de sus antiguos seguidores y se hostilizan mutuamente (v. *Fariseos* y *Saduceos*); e incluso llegan a transacciones y acomodaciones con aquel mundo espiritual contra el que habían luchado los antiguos macabeos hasta ganarse el trono regio.

Podemos, pues, decir que sus vicisitudes quedan al margen del judaísmo, tal como lo hemos definido al principio. Tal vez por eso termina siempre Daniel sus vaticinios con la épica lucha de los macabeos, con la muerte del perseguidor, enlazando directamente la victoria de la teocracia con la venida del Mesías.

Los altercados de una dinastía que no era la de la casa de David, acarrearon con sus luchas intestinas la intervención de Roma (63 años a. de J. C.) y la ocupación del trono de Judá por parte de un cruel idumeo, *Herodes* (v.), bajo la tutela de César.

En estos dos siglos (del 175 a. de J. C. a la venida de J. C.) se forman y se desarrollan las agrupaciones y las instituciones que hallamos en el tiempo de Nuestro Señor: *fariseos, saduceos, esenios, sanedrín, sinagogas*, etc. (v. voces respectivas), y principalmente el concepto restringido de un mesianismo nacionalista, excluyendo de la salvación a los gentiles, como fácilmente se puede comprobar leyendo la literatura apócrifa (v. *Mesías*). El puritanismo de los fariseos, la bastarda y escéptica intransigencia del sanedrín, se alzarán contra el divino Redentor, los Apóstoles y la naciente Iglesia.

La trágica desviación del judaísmo tendrá su fin y su castigo en la destrucción de Jerusalén (7 desp. de J. C.) tras un tremendo asedio de tres años, predichos con tanta vivacidad y detalles en *Mt.* 24; *Mc.* 13; *Lc.* 17, 20-18, 8; 21.

Con las ruinas del Templo se extinguió también exteriormente aquel hogar que se había restablecido en Jerusalén en el 537 a. de J. C.: había perdido ya todo su sentido y su valor con la muerte de Cristo, al desgarrarse el velo del Santísimo (*Mt.* 27, 51). [F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 3.ª ed., París 1931 (cf. particularmente pp. 14-21); G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*. II, 2.ª ed., Torino 1935; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, páginas 266-96. ° MURILLO, *La restauración de Israel en los discursos de Isaías*, 40-48, en *EstB* (1930), pp. 169-178.

JUDAS (Apóstol). — Hermano (= primo) del Señor y probablemente hermano (= hermanastro) de Santiago (*Jud.* 1), como hijos que fueron de Cleofás y Alfeo, respectivamente. Dada la prestancia de Santiago en la primitiva Iglesia, Judas era llamado «hermano de Santiago» (cf. *Act.* 1, 13). Todos cuantos admiten la dignidad apostólica de Santiago sostienen que también Judas debe identificarse con el apóstol homónimo, apellidado Tadeo o Lebeo (*Mt.* 10, 13; *Mc.* 3, 18), y perfectamente distinto de Iscariote (*Jn.* 14, 22). Una tradición antigua, no del todo segura, lo presenta misionando en Arabia, en Siria, en Mesopotamia y en Persia, y fija su martirio en Arado o en Beirut, en Siria. Hegesipo, citado por Eusebio (*Hist. eccl.* III, 20, 1-6), habla de dos sobrinos suyos durante la persecución de Domiciano.

Epístola de Judas. — El breve escrito de 25 versículos es una severa amonestación contra los falsos doctores y una apremiante invitación a los fieles a que conserven la pureza de la fe. Se desenmascaran los vicios de los herejes, especialmente sus ansias de lucro (v. 11); y a los mismos herejes, a quienes describe con imágenes originales y bastante expresivas, se les recuerda los tremendos castigos infligidos por Dios a los antiguos prevaricadores (al pueblo que se queja en el desierto, a los ángeles, a los habitantes de Sodoma, etc.). No es un

escrito doctrinal, sino que se limita a condenar a los herejes sin refutarlos; en sus breves alusiones pueden notarse los jalones de la enseñanza evangélica. Recuérdanse varias prerrogativas de Jesucristo, Hijo de Dios, aunque sólo por unas simples alusiones (cf. vv. 1. 4. 6. 15. 17. 21-24). Se nota la importancia del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia (vv. 19. 20) y se habla de los Ángeles (vv. 6-9).

En la dedicación falta toda especificación acerca de los inmediatos destinatarios. Del examen interno, especialmente del uso del Antiguo Testamento y de las referencias a traducciones judías, se deduce con la máxima verosimilitud que se trataba de judiocristianos de la Diáspora o palestinenses, tan respetuosos para con su Obispo Santiago, de quien el autor se llama con complacencia «hermano» (v. 1). Mas los diferentes datos no son suficientes, pese a toda la buena voluntad de algunos críticos modernos, para identificar a los herejes de Judas con alguna de las sectas gnósticas del s. II.

El escrito tiene una evidente relación con la II *Pe.* Resérvase generalmente la precedencia a la epístola de Judas, cuyo tema toma y amplía San Pedro (*Jud.* 1. 2. 3 = II *Pe.* 1, 1. 2. 5; 4 = 2, 1. 3; 5 = 2, 4; 7 = 2, 6; 8-10 = 2, 10-12; 12 = 2, 13; 11 = 2, 15; 13 = 2, 17; 16 = 2, 18; 17-18 = 3, 1-3; 24 = 3, 14; 25 = 3, 18). Este hecho, juntamente con la mención de Santiago, «hermano del Señor», limita considerablemente los años de su composición. Si se admite que la II *Pe.* fué escrita en 66-67, puede pensarse que la epístola de Judas lo fué algunos años antes. Si se prefieren los años 63-64 para el escrito de Pedro, hay que conceder a la obra de Judas una fecha inmediatamente posterior a la muerte de Santiago (63 desp. de J. C.). Aun cuando no hay en ella ninguna referencia a la guerra del 63-70 y a la destrucción de Jerusalén, Chaine piensa en los años 70-80.

El Concilio Tridentino define categóricamente la inspiración del escrito.

La cita (vv. 9. 14. 15) del libro de *Enoc*, que constituye el fundamento para que en los primeros siglos se negase su canonicidad (v. *Canon*), es rechazada por algunos, en tanto que otros ven empleados incluso otros apócrifos (*Asunción de Moisés*). El autor se refiere al escrito apócrifo, como lo hizo San Pablo citando poetas paganos, pero sin con ello autenticar, ni mucho menos, la profecía o atribuir especial dignidad a la obra. [A. P.]

BIBL. — J. CHAINE, *Les épîtres catholiques*, 2.ª ed., París 1939, pp. 261-337; P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche (La Sacra Bibbia*, S. Garofalo), 2.ª ed., Torino 1949, pp. 291-315; A. DUBARLE, *Le péché des Anges dans l'Épître de Jude*, en *Mémorial J. Chaine*, Lyon 1950, pp. 145-48.

JUDAS BARSABAS. — v. *Barsabas.*

JUDAS ISCARIOTE. — El Apóstol traidor, nombrado siempre en último lugar en la lista de los Doce. Hijo de Simón, y llamado como el padre (*Jn.* 6, 71) Iscariote, es decir, hombre (is) de Qeriot, pequeña ciudad (*Jos.* 15, 25) de la Judea meridional; es el único judío entre los Apóstoles. Fué elegido por Jesús juntamente con los otros (*Jn.* 15, 16) inmediatamente antes del Sermón de la Montaña (*Mc.* 3, 13 ss. y pasos paral.). Jesús encomendó a Judas la administración de la bolsa común (*Jn.* 12, 6).

En *Jn.* 6, 69 ss. (Vulg. 6, 70 ss.), a una distancia de año y medio — estamos en la segunda pascua — hallamos en los labios de Jesús respecto de Judas: «¿No he elegido yo a los Doce? Y uno de vosotros es un diablo». Amarga comprobación, tal vez enjuiciadora del futuro, pronunciada como respuesta a la leal confesión de Pedro que, en nombre de los Doce, había exclamado: «Señor, ¿a quién iríamos (si nos alejamos de ti)? Sólo Tú tienes palabras de vida eterna, nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Cristo, el Santo de Dios».

Jesús, en el discurso de Cafarnaúm (*Jn.* 6) — inmediatamente después de la multiplicación de los panes y del intento de nombrarlo rey (Mesianismo nacionalista y temporal) —, había afirmado solemnemente la naturaleza sobrenatural de su misión: redimir al mundo mediante la inmolación cruenta de sí mismo (v. *Eucaristía*), decididamente opuesta a las ambiciosas esperanzas judaicas de un Mesías glorioso, triunfador, para sí y para los judíos, de todos los enemigos exteriores, obrador de toda prosperidad (v. *Tentaciones de Jesús*). Los Apóstoles mismos tenían también todas esas ideas erróneas sobre la gloria del Mesías, sobre su reino, hasta el punto de resistirse a dar fe y no poder entender los anuncios de su pasión (*Lc.* 18, 31-34, etc.), e incluso llegar a disputar contenciosamente acerca de los mejores puestos que quisieran acapararse (*Lc.* 9, 46 ss.; 22, 24-27 y pas. paral.; *Mt.* 20, 20-28; *Mc.* 10, 35-45).

Con los jefes judíos la ruptura fué definitiva; muchos discípulos fallaron; para los mismos Apóstoles, que a veces participaban de las ilusiones del pueblo, fué una sacudida, que fué vencida gracias al sincero apego a su Maestro. En cambio para Judas aquella solemne declaración tan clara debió de ser como un empuje decisivo para irse, con «sagacidad y pruden-

cia», en busca del modo de asegurarse su porvenir, y tal vez mientras Pedro se adhería lealmente a Cristo. Y debió de convertirse para Judas en habitual el lamento de lo que había dejado por seguir a Jesús, que en los últimos meses de su vida pública habla cada vez más claramente de su muerte, de las renuncias necesarias para sus discípulos, de las persecuciones que los esperan.

La víspera del Domingo de Ramos, hacia el atardecer, Jesús se halla en un banquete en casa de Simón, uno de los que han sido favorecidos por sus milagros, juntamente con Lázaro y sus hermanas, en Betania. Mientras Marta se empleaba en el servicio de la mesa, María ungió los pies y la cabeza de Jesús con un perfume de elevado precio. Judas, a quien el evangelista nos presenta como ladrón, que de tiempo atrás venía preocupándose por sustraer para sí y sisar cuanto podía («era ladrón, y, llevando él la bolsa, hurtaba de lo que en ella echaban», *Jn.* 12, 6), se sintió contrariado por tanta prodigalidad, codiciando la cantidad (unos trescientos denarios) que la venta del perfume le habría valido. Disimulando hipócritamente su bajeza moral, tiene la osadía de reprochar el acto de exquisita delicadeza de María e, implícitamente, la conformidad de Jesús, con la idea de socorrer a los pobres.

«Jesús defendió a la pobre mujer contra el ataque hipócrita, ya que había ungido por anticipado el cuerpo del amado Maestro. «Pobres los tenéis siempre con vosotros, pero a mí no me tenéis siempre». Nunca había anunciado tan enérgicamente su muerte inminente. Estaba ya viéndose extendido, embalsamado...

»Judas, por su parte, dijo que ya no podía contarse con aquello, y una vez que estaba perdido, valía la pena de sacar de allí algún provecho. Así entró en su corazón la idea de la traición, excitada con la afrenta que acababa de recibir. Jesús le había reprendido suavemente, pero ¡ver pospuesto su propio juicio a la sensiblllidad de una mujer! Su alma vil ponderaba todo con peso de oro: había dejado de tener confianza en su jefe, a quien tal vez nunca había amado, primero alimentando quimeras, y ahora sintiendo el despecho. Se decide a ser el traidor» (Lagrange).

Probablemente el miércoles santo se presentó, ya de noche, ante los sanedritas reunidos para tratar de eliminar a Jesús (*Mt.* 26, 1. 14 ss.; *Lc.* 22, 1-6). Éstos, que no sabían cómo arreglárselas para apoderarse de él, ya que siempre se le veía rodeado de una multitud de devotos admiradores, al paso que Poncio Pilato, el frío procurador romano, siempre estaba dispuesto a sofocar con sangre cualquier tumulto, se alegraron sobremanera por la oferta inesperada de Judas: él se lo presentaría sin peligro alguno. Se fijó el precio de la entrega en 30 siclos de plata (unas 128 pesetas oro), que probablemente le entregaron inmediatamente después de prender a Jesús.

Jesús descubre claramente la traición en la tarde del jueves santo; trata de prevenir al traidor sin descubrir su nombre, dejándole así como la última áncora de arrepentimiento y de salvación.

Durante el lavatorio de los pies a los Doce, lección de humildad, ejemplo perenne para su Iglesia, Jesús piensa en Judas cuando dice a Pedro: «El que se ha bañado no necesita lavarse, está todo limpio; y vosotros estáis limpios, pero no todos». Judas estaba tan contaminado, que no habría baño capaz de limpiarle el corazón (*Jn.* 13, 1-20).

Apenas se hubo sentado a la mesa, Jesús se sintió turbado y entristecido por la infidelidad de Judas que, obstinado, iba corriendo hacia su propia ruina. «Quizás un aviso final podría detenerle y, sin querer obstaculizar los designios del Padre, como había venido para salvar a los hombres, quería salvar también a Judas, en cualquier momento en que la voluntad de éste se hubiera dado por vencida» (Lagrange).

Y Jesús dice expresamente: «Uno de vosotros me entregará». Entre los otros también Judas pregunta: «¿Acaso seré yo?», y recibe, en voz bajísima, la respuesta afirmativa: «Tú lo has dicho». Luego, para conmoverle, añade: «El Hijo del hombre sigue su camino...; pero ¡ay de aquel hombre por quien será entregado! Mejor le fuera no haber nacido» (*Mc.* 14, 18 ss.).

Jesús tenía a su derecha a Juan, junto al cual debía de estar Pedro; Judas tal vez a la izquierda de Jesús, y de todos modos próximo a él. Pedro hace señas a Juan, y éste, que no sabe nada, pregunta al Señor quién es el traidor. Jesús responde: «Aquel para quien yo mojare y a quien diere este bocado». Y mojando el pan en el haroset (*v. Eucaristía*), lo introdujo en la boca de Judas, última muestra de íntima familiaridad. «Mas Judas se obstinó, y a consecuencia de este endurecimiento, se adueñó Satanás de su alma».

Jesús, como si no pudiese soportar su presencia, al acercarse el momento de instituir el sacramento del amor, después de la consumación del cordero, lo alejó diciendo: «Lo que has de hacer, hazlo pronto». Mucho mejor era acabar de una vez que seguir fingiendo. Ninguno se hizo cargo del sentido de aquellas pa-

labras, fuera de Juan y Pedro, a quienes se había indicado suficientemente quién era el traidor. Los demás pensaron que Judas había recibido un encargo de parte del Maestro. Judas salió; era de noche, y el poder de las tinieblas se había desencadenado (*Jn.* 21-30; *Mt.* 26, 21-25; *Lc.* 22, 21 ss.).

Entonces fué cuando se consumió el cordero pascual, y luego se instituyó la Sagrada *Eucaristía* (v.).

En saliendo del cenáculo, Judas debió de dirigirse a los sanedritas, «los cuales le esperaban; y entre tanto habían hecho los preparativos: habían dado orden a sus sirvientes de estar aprestados para una pequeña pero delicada expedición; y habían acudido al procurador o al tribuno, de quien fácilmente habían conseguido una escolta armada» (Ricciotti). Judas sabía que Jesús iría aquella noche a Getsemaní, y por lo mismo se acercó a aquella encrucijada, seguido de la cuadrilla de los sirvientes y de los soldados, a quienes había dicho, como señal de reconocimiento: «Aquel a quien yo hubiere dado un beso, ése es: ¡prendedlo!» Todo se deslizó tal como estaba previsto. Habiendo entrado Judas el primero en el huerto, entre la claridad de la luna, inmediatamente advirtió la presencia de Jesús, que estaba hablando con los Apóstoles. Acercóse a Él y lo saludó: «¡Salve, Maestro!», y le dió un beso. Jesús, por última vez le dice: «Amigo», y con el corazón desgarrado añade: «¿Qué vienes a hacer con esto?» Nueva invitación a la reflexión, una llamada a ponderar la gravedad del acto. Judas no replicó; se retiró, y en tanto se acercaron los esbirros para apoderarse del Maestro.

La condenación a muerte, sancionada por el Sanedrín, perturbó profundamente al alma de Judas.

«Hay conciencias tenebrosas que no alcanzan la gravedad de un delito antes de haberlo consumado.

»Judas no podía desconocer la intención de los jefes de dar muerte a Jesús, y tuvo que aceptar anticipadamente esta consecuencia de su acto. Y se sintió horrorizado cuando entendió que la muerte de Jesús era inevitable y que estaba a punto de convertirse en un hecho consumado. El dinero de la entrega se le hizo excesivamente pesado, y sin más devolvió las treinta monedas de plata a aquellos que habían comerciado con él. Estaba próximo al arrepentimiento, hasta el punto de llegar a reconocer el mal paso dado: «He pecado entregando una sangre inocente». Una vez que había satisfecho su odio, los sanedritas, que no querían seguir tratando con el traidor, le dijeron secamente: «¿A nosotros qué? Allá te las hayas». Aquel dinero había sido demasiado bien empleado para tomarlo de nuevo, y aquellas conciencias escrupulosas no quisieron privar a Judas de su beneficio.

»Arrastrado por esta vergüenza, Judas, como si se despertase en él un vestigio de honor frente a tanta hipocresía, arrojó las treinta monedas en el Templo. ¡Era, pues, a ellos a quienes había vendido el Maestro! Su remordimiento no lo llevó más allá. Para alcanzar misericordia debía haber pedido perdón, y Jesús se lo habría otorgado; mas Judas dudó de su misericordia, alejóse de Dios, presa de una cruel desesperación, y fué a ahorcarse (*Mt.* 21, 3-10)» (Lagrange).

Se precipitó desde el árbol del que se había colgado, y se reventó (*Act.* 1, 16-19).

Los sanedritas recogieron las monedas y compraron con ellas el campo del alfarero, muy conocido entonces, el que destinaron a cementerio de los peregrinos. Pronto se llamó el lugar Haceldama, «campo de la sangre».

«*Mt.* 27, 9 s. agrupando en uno solo los textos de *Jer.* 32, 6-11 y de *Zac.* 11, 12 s. atribuídos los dos por él al más ilustre de esos profetas, los aplicó a este singular acontecimiento: «Tomaron las treinta piezas de plata, el precio en que fué tasado aquel a quien pusieron en precio los hijos de Israel, y las dieron por el campo del alfarero, como el Señor me lo había ordenado.

»Aquel lugar estaba muy de acuerdo con el recuerdo de Judas, por su proximidad a la antigua Tofet, en esta *Gehenna* (v.) cuyo nombre servirá en adelante para significar la región de las penas eternas» (Lagrange). [G. T.]

BIBL. — J. M. Lagrange, *L'evangelo di Gesù Cristo*, trad. it., 2.ª ed., Brescia 1935, pp. 417 s., 483 ss., 494-99, 525 s., 538 ss.; H. Simon - G. Dorado, *Novum Test.*, I, 6.ª ed., Turín 1944, pp. 584., 868 s., 884-87., 933 s., 947 ss.; F. Spadafora, *G. e l'istituzione della SS. Eucaristia*, en *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 383-91. ° J. Enciso, *Los tres últimos días de Judas*, en *Ecct.* 1947, p. 300.

JUDAS MACABEO. — v. *Macabeos.*

JUDEA. (Gr. Ἰουδαία con γῆ o χώρα o en sentido absoluto). — Término geográfico del reino de Judá (*I Sam.* 23, 3), que a veces indica toda la nación israelita (*Sal.* 114, 2) o sólo el territorio de la tribu de Judá, si traduce al hebr. Jehûdâh. Después de la cautividad designa el territorio ocupado por los repatriados en los contornos de Jerusalén (*Neh.* 3), y más adelante una de las tres provincias en que se divide la Palestina cisjordánica en tiempo de

Jesucristo (8 veces en *Mt.*, 4 en *Mc.*, 10 en *Lc.*, 5 en *Jn.*, 12 en *Act.*). El término parece estar en uso desde el s. IV antes de J. C., y aparece en I-II *Mac.*, adoptado por los LXX. Para Tolomeo, Estrabón, Dion Casio, Flavio Josefo, Eusebio, Jerónimo y los historiadores romanos, Judea significa toda Palestina.

Judea, en cuanto provincia distinta de Galilea y Samaria, no está ceñida al territorio de la antigua tribu de Judá sino que se extiende por la de Benjamín, Dan, Simeón y una parte de Efraím. Por la costa se remonta hasta el Carmelo. Los límites exactos varían en la historia, y es difícil precisarlos en ciertas épocas. Desde el punto de vista del suelo, Judea, como la tribu de Judá, comprende la parte montañosa (Har Iehûdâh, entre los 700 y los 1.000 m. sobre el nivel del mar), la llanura y las bajas colinas (Shefêlah), el valle o el medlodía (darom) y el desierto (midbar Iehûdâh) con la depresión del mar Muerto. Es un país cerrado, con todas las ventajas de una península, desde el punto de vista estratégico difícil de ser tomado.

Judea es la parte principal de Palestina; está muy poblada, y sus ciudades principales son de las más conocidas del territorio. Tiene a Jerusalén por capital con el Templo de Dios, el sumo sacerdote y el Sanedrín (en tiempo de N. S.), que tiene jurisdicción sobre los hebreos que habitan en las otras partes de Palestina. Los habitantes de Judea se consideran superiores a los samaritanos, tratados de apóstatas, y a los galileos. Administrativamente Judea está dividida en toparquías, que, según Flavio Josefo (*Bell.* III, 5) y Plinio (*Hist. Nat.* V, 14) combinados, debieron de ser Jerusalén, Gofna, Acrabata, Tamna, Lida, Emaús, Beteptefa, Idumea, Engaddi, Herodium y Jericó.

La historia de Judea está ligada con la de la tribu de Judá. Casi todos los que regresaron de la cautividad pertenecían a dicha tribu y ocuparon el territorio del antiguo reino de Judá, que por lo mismo se llamó Judea, llamándose ellos mismos judíos. Bajo los persas Judea forma una provincia (medinâh) perteneciente a la quinta satrapía del imperio (Herodoto, III, 91) y administrada por un gobernador (pêhâh) que generalmente es un judío, asistido por un consejo de ancianos residente en Jerusalén (*Ag.* 1, 1. 14; 2, 3-22; *Neh.* 5, 14. 18; 12, 26). Después de la toma de Tiro y de Gaza, Judea pasa a estar bajo el dominio de Alejandro. Bajo los diadocos, desde la muerte de Alejandro (323 años a. de J. C.) hasta la de Antígono en Ipso (301) Judea cambió cinco veces de soberano. Hasta la batalla de Paneion (198) permanece bajo el dominio de los lágidas, que ejercen una vigilancia militar, respetan la constitución teocrática autorizada por los persas y establecida por Esdras, y la preservan de los progresos del helenismo. En el 198 Antíoco III arrebata la Celesiria a los Tolomeos y ocupa a Jerusalén, con lo que Judea cae bajo el dominio de los seléucidas. Uno de éstos, Antíoco IV Epífanes (175-164), después de un período de resistencia pasiva (II *Mac.* 6, 18-7, 41), suscita la revuelta abierta de los macabeos. Judea se hace independiente. Los asmoneos protegen esta independencia en medio de las luchas con los fariseos, hasta que Pompeyo (63 a. de J. C.) hace caer a Jerusalén y retiene bajo su inspección a Judea, Galilea y Perea. A la llegada de César a Siria (47 a. de J. C.), Antípater es nombrado procurador. Después de la muerte de César, Herodes se hace nombrar rey de Judea por el Senado romano y conquista a Jerusalén (37 a. de J. C.). Bajo el reinado de Herodes nace el Salvador (*Mt.* 2, 1; *Lc.* 1, 5). Muerto Herodes, se divide el reino entre sus hijos hasta que cae bajo la administración directa de los romanos mediante procuradores (6 desp. de J. C.) que tenían plenos poderes. Los procuradores exasperan al pueblo de Judea y preparan el alzamiento, que es sofocado por Vespasiano y por Tito con la caída de Jerusalén y el incendio del Templo (70 desp. de J. C.). En el tiempo de Adriano (135 desp. de J. C.) se da un nuevo conato de insurrección, capitaneado por Bar Koseba. (F. V.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 164 s., 281 ss., 314 ss.; II, 1938, pp. 152 s., 162 ss.; Id., *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I-II, Ibíd. 1952; É. LEVESQUE, *Le mot Judée dans le N. T.*, en *RB*, 1945, 104-111.

JUDÍOS. — v. *Judaismo*.

JUDIT. — «Lo mismo que Rut y Ester, pero con más razón que ellas, la heroica y piadosa viuda Judit da su nombre al libro sagrado en el que el relato de un memorable episodio de la vida nacional se halla dominado por la persona y por la valerosa empresa de la misma. Es como un drama en tres actos». (A. Vaccari).

1. El asedio de Betulia. Nabucodonosor derrota a los medos y da a Holofernes la orden de tomar venganza de los pueblos occidentales que se habían negado a socorrerle (1-2, 20). Los países son devastados: Fenicia y Filistea se rinden; Holofernes llega a Esdrelón contra los judíos, que son los únicos en resistirse (2, 21-4, 15). En un consejo de guerra Aquior expone a Holofernes la razón de esa resistencia:

cuando Israel es fiel a su Dios, no tiene nada que temer de nadie. Por tanto aconseja prudencia (5, 1-21). Holofernes, airado, manda que lo aten para que caiga en poder de los judíos. Asedia a Betulia y la reduce a la extrema angustia cortándole el acceso a las fuentes (5, 21-7, 32).

2. Intervención de Judit. En vista de la determinación de rendirse, impuesta a los dirigentes por los asediados, Judit, llena de una fe ardiente, ora, se mortifica, promete la salvación y concibe un plan audaz (8-9).

Cuidadosamente adornada, sale con su esclava a presentarse a los asirios: subyuga con su belleza a Holofernes, de quien obtiene la gracia de perseverar libremente, y sin que nadie la perturbe, en sus prácticas religiosas (10-12, 9). Invitada a un banquete y habiendo quedado sola con Holofernes, mientras éste yacía, ebrio del vino, en un sueño profundo, le corta la cabeza y vuelve a Betulia con su trofeo (12, 10-13, 20).

3. Huída de los asirios y triunfo de los israelitas. Judit dispone todo para la victoria. Al tener los asirios noticia de la muerte de su jefe, se dan a la desbandada, y los judíos los persiguen (14-15, 7). Exaltación de Judit que prorrumpe en un canto de alabanza y de acción de gracias a Dios (15, 8-16, 17). Vida virtuosa y longeva; muerte de Judit (16, 18-25).

El original hebreo (L. Soubigou, p. 483-86) se ha perdido; hace sus veces la antigua versión griega, en tres recensiones principales: la común, representada en los más antiguos ms. unciales (BAS; base del texto crítico, ed. Rahlfs, I, Stuttgart 1935, pp. 951-73), la contenida en el códice 58 (de la antigua versión latina y de la siríaca), y la de Luciano, cód. 19. 108. Las dos últimas derivan de la primera (A. Miller, 17 s.).

La Vulgata, que es una elaboración apresurada y más bien libre de San Jerónimo (PL 29, 39 s.) sobre un texto arameo, nos ofrece un texto abreviado en una quinta parte con relación al griego, y tiene un puesto secundario. En la mayoría de los casos, los más graves, concuerdan los textos, lo que es prueba de la lección auténtica y original (A. Vaccari). El autor sagrado, que escribió en el s. III a. de J. C., quiere mostrar cómo la fidelidad a Yavé salva a Israel de todo peligro (8, 11-27; 16, 1-7); el ejemplo de Judit, casta y piadosa (8, 4 ss.; 12, 2-9), que triunfa sobre el poderoso enemigo, es una prueba eficaz de ello. En pos de Lutero muchos acatólicos han sostenido que el libro no es más que didáctico parenético, destinado a inculcar la sobredicha doctrina.

El texto parecía favorecerles a causa de la incongruencia de ciertos datos en él contenidos. Llámase a Nabucodonosor (605-562) rey de Nínive (destruída en el 612), y resulta por otra parte que nos hallamos después de la cautividad y de la reconstrucción del Templo (4, 3. 13 s.; 5, 18; 9, 1. 13; 16, 17 ss.; no hay señales de idolatría: 8, 18; está en vigor la exacta observancia de la Ley: 12, 2-9, etc.; Miller, pp. 7-13). Se supone a Nabucodonosor luchando contra Arfaxad (desconocido) rey de los medos, y atacando a Ecbátana, cuando en realidad ni combatió contra los medos ni jamás conquistó a Ecbátana. Finalmente, aparte algunas indicaciones geográficas, Betulia, el sumo sacerdote Joaquín y la misma Judit son desconocidos en todo el Antiguo Testamento. Los antiguos han sostenido siempre su historicidad. Hoy se admite comúnmente entre los exegetas católicos y algunos protestantes que se trata de la narración libre de un hecho histórico con fines didácticoparenéticos (Miller, Soubigou, Vaccari, etc.).

En realidad las dificultades surgen de la elección que hace el autor de nombres para las personas y para las localidades, elección que va encaminada al fin principal doctrinal. Nabucodonosor, destructor principal de Jerusalén, como tipo de los enemigos del pueblo elegido; Nínive, cuyo fin fué predicho por Nahum y tan ruidosamente realizado, como expresión elocuente del poder de Yavé. «Todo induce a pensar que el autor sagrado, por alguna razón... de simbolismo, quiso dar nombres fingidos a los lugares y a las personas. A los contemporáneos debía de serles fácil, tanto como a nosotros difícil, entender lo que se oculta bajo el velo de aquellos nombres» (Vaccari). Para la identificación, que es básica, de Nabucodonosor, se han propuesto unos veinte reyes, desde Adadnirari III (810-782) hasta Demetrio I Sotero (161-151). Algún intento llegó hasta Trajano (G. Volkmar); pero el libro de Judit es ya citado por San Clemente de Roma (h. el 90 desp. de J. C.). La identificación, hoy ya corriente, que mejor se armoniza con los diferentes datos del texto, es la que ya propuso Sulpicio Severo († 420; PL 20, 137 s.): Nabucodonosor = Artajerjes III Oco (358-337), y por consiguiente hacía el fin del imperio persa.

La expresión «preparar la tierra y el agua» para indicar la ayuda que debe proporcionarse a las tropas (2, 7; Soubigou, p. 513) es propia de los persas (Herodoto II, 48 ss.). Holofernes y Vagao (Setenta; Bagoas: 2, 4; 12, 10, etc.) son expresamente nombrados por Diodoro de Sicilia (*Biblioteca histórica*, XVI, 47, 4; XVII,

5, 3; XXXI, 19, 2 s.) participando como jefes subalternos en la campaña contra Egipto y contra los sátrapas rebeldes occidentales (353-351 proximadamente).

En este tiempo tiene lugar el episodio de Judit (Soubigou, pp. 492. 512. 556).

La identificación con Asurbanipal (668-626), que se hizo corriente en el pasado, contrasta con los datos ciertos de después de la cautividad que nos son proporcionados por el libro. Recientemente G. Brunner *(Der Nabuchodonosor des Buches Judith*, Berlín 1940) lo identificaba con Araca, que se rebeló contra Darío I hacia el 520, y que efectivamente tomó el nombre de Nabucodonosor IV (inscripción de Behistum, lín. 49 s.). Con esta hipótesis se explica mejor cómo no se molestó a los judíos por la muerte de Holofernes, ya que habían seguido manteniéndose fieles a Darío; pero no hay otra referencia a los datos que se hallan en el libro (Miller, en *Biblica*, 23 (1942) 95-100). La estratagema de Judit no se extralimita en lo que entonces era admitido como lícito en una guerra contra el invasor. «Judit no buscaba ni siquiera temía que sobreviniesen los impuros afectos que podían surgir en el corazón de Holofernes, pues estaba elevada en Dios (13, 16-19). Cortando la cabeza de Holofernes sin lesión de su honestidad, alcanzó un doble triunfo, juntamente moral y civil. Por eso la piedad católica ve en Judit una figura de la Inmaculada, que, sin ser afectada del impuro aliento del tentador, aplasta la cabeza de la serpiente infernal» (Vaccari).

El libro de Judit no figura en el canon hebreo, desde fines del s. I desp. de J. C., por arbitraria exclusión de los fariseos (v. *Canon*). Su origen divino está atestiguado por los Padres y sancionado por la Iglesia. [F. S.]

BIBL. — F. Spadafora, en *Enc. Catt. It.*: VI, 716 ss.; A. Miller, *Das Buch Judith*, Bonn 1940; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1943, pp. 303-43; L. Soubigou (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 4), París 1949, pp. 483-575. ° I. Prado, *Judit*, Madrid 1944; íd., *Judit*, en *EtB*, 1950; A. Colunga, *El género literario de Judit*, en *CT* (1948), pp. 98-126.

JUECES. — Este libro toma nombre de los héroes que Dios suscitó para librar de sus enemigos al pueblo, primero infiel y luego arrepentido. No es probable que el título de «jueces» se lo atribuyeran a sí los mismos libertadores, ya que en realidad nunca se aplica a ninguno de ellos en el libro de los *Jueces*. Lo más frecuente es que se diga que tal o cual gobernó (safat = juzgar) al pueblo durante X años (3, 10; 10, 2.3, etc.), pero que hubiera sido su «juez» (= sofet) sólo se dice en la introducción (2, 16.18.19). Andando los tiempos, el título pasó a estar en uso entre los israelitas, como se ve en *Rut* 1, 1; I *Sam.* 8, 1-2; II *Sam.* 7, 11; II *Re.* 23, 22, etc. De los hechos narrados se desprende que fueron así considerados los que en determinados tiempos reivindicaron la libertad del pueblo y restablecieron el derecho (cf. M. A. Van den Oudenrijn, *De Rechters van Israel*, en *Studia Catholica*, 5 (1928-29) 369-377; O. Grether, *Die Bezeichnung «Richter» für die charismatischen Helden der vorstaalichen Zeit*, en ZatW., 57 (1939), 110-121). Pero el título no es exclusivamente israelita. Efectivamente, conócense también los jueces entre los cartagineses (Titus Livius, *Hist.* 28, 37; etc.), y antes ya entre los fenicios; cf. Fl. Josefo *(Contra Apionem* 1, 21), que escribe cómo entre los tirios en el siglo VI a. de J. C. los jueces (δικασταί) sucedían a los reyes. Por eso es posible que con este título designase al jefe de la nación también en la tierra de Canán. Pero la identidad del título no supone la identidad de oficio entre los otros pueblos e Israel. Aníbal dispuso que entre los cartagineses los jueces no estuviesen más de un año en su oficio (Titus Livius, *Hist.* 33, 46), y entre los tirios parece ser que el cargo era vitalicio (Fl. Josefo, *Contra Apionem* 1, 21). Entre los otros pueblos era un cargo *político*, mientras que entre los israelitas era *carismático*, que Dios en su libre voluntad encomendaba a alguno para libertar al pueblo, o a alguna de las tribus, de la dominación extranjera. Y cuando sucedió que el juez, constituido con carácter carismático, después de alcanzada la liberación seguía en el cargo durante el resto de su vida, eso era debido a que Dios no había suscitado aún quien pudiera sustituirlo. Al juez no sólo le incumbía la liberación del pueblo, sino también mostrar el camino de vida a seguir *(Jue.* 2, 16-17). Por eso tal cargo pudo muchas veces compaginarse con el profético, como lo prueba el caso de Débora *(Jue.* 4, 4), y el de Samuel (I *Sam.* 3, 20; 7, 15).

Compendio. Al cuerpo del libro precede un cuadro sintético de las condiciones religiosas y políticas del tiempo de los jueces (1, 1-3, 6): después de la muerte de Josué, cada una de las tribus comienza, a costa de muchas guerras, a entrar en posesión del propio lote, que no es suficiente para dar cabida a todos los habitantes (c. 1). Se da incluso el caso de la conquista fraccionaria: o sea que Israel no cumple las condiciones de la alianza, por cuanto no destruye los altares de la región ocupada y estipula concordatos con los indígenas (2, 1-5). A la muerte de Josué y de sus coetáneos, se aleja de Yavé y adora a dioses extraños. Como

consecuencia sobrevienen calamidades. Dios envía sus jueces, pero mueren éstos y el pueblo vuelve a apartarse del recto camino. Mas Dios no extermina a aquellos pueblos para probar la fidelidad de Israel, el cual al ponerse en contacto con ellos aprende el arte de la guerra (2, 6-3, 6).

La parte central del libro (3, 6-16) expone las vicisitudes por que pasaron los diferentes jueces, con las cuales se prueba la tesis asentada en la introducción: que al arrepentimiento sigue la liberación, lo mismo que al pecado la pena. Todo esto va en seis narraciones bastante extensas, interrumpidas por otras más breves.

1. Otoniel derrota a Cusán, rey de Aram. Sigue un período de paz de cuarenta años (3, 7-11).

2. 'Ehûd (Aod), ambidextro, clavó un puñal a Eglón, rey de los moabitas. Paz de ochenta años (3, 12-30). Breve paréntesis sobre Samgar, que derrotó a seiscientos filisteos (3, 31).

3. Barac y Débora, profetisa, se levantan contra Sísara, general del ejército del rey Jabín de Jasor. Habiéndose dado la batalla junto al torrente Cisón, Sísara es derrotado, y en la huída es muerto por Jael, mujer de Jeber, en cuya casa se había refugiado. Cántico de Débora. Paz de cuarenta años (4-5).

4. Gedeón derrota con trescientos hombres a los madianitas, a cuyos generales, Oreb y Zeb, da muerte, y pasando el Jordán aplasta a Zebaj y Salmana. Venganza sobre los habitantes de Sucot y Fanuel que se habían negado a prestarle ayuda. Con el botín hace un *Efod* (v.): 6-8. Inclúyese la historia de Abimelec, que, después de haber muerto a sus hermanos, usurpa el gobierno de Siquem. Pero tres años más tarde se rebelan los siquemitas; Abimelec sofoca la rebelión, pero muere durante el ataque a la torre de Tebes (9). Siguen brevísimas noticias sobre Tola, que gobierna a Israel durante veintitrés años, y sobre Jair, que gobierna durante veintidós (10, 1-5).

5. Historia de Jefté, precedida de la historia inicial en la introducción (10, 6-16): peca el pueblo, y por ello es entregado en mano de los enemigos, amonitas y filisteos, que son los nuevos enemigos con quienes tendrán que luchar Sansón, Samuel, Saúl y David. *Jefté* (v.) libra al pueblo de los amonitas y sacrifica a su hija. Reprime a los soberbios efraimitas (10, 17-12, 7). Breves noticias sobre Ibsán, Elón y Abdón (12, 8-15).

6. Historia de Sansón (Shimsôn), que libra al pueblo de los filisteos (13-16).

Dos apéndices (17-21): a) Mikajehû o Mica se construye un ídolo y encarga a un levita que le sirva de sacerdote. Los danitas, que andaban en busca de nuevas residencias, llevan consigo el ídolo y el sacerdote, y al llegar a Lais-Dan se entregan a la idolatría (17-18); b) para vengar el crimen de los habitantes de Gueba de Benjamín, todas las tribus declaran la guerra a la de Benjamín y la aniquilan casi completamente. Para restaurarla se dieron a los supervivientes vírgenes de Jabes Galad, pero como éstas no eran suficientes, los benjaminitas raptaron otras vírgenes de las que formaban coreas en Silo (19-21).

Ambas narraciones se cierran así: «En aquellos días no había rey en Israel» (18, 1. 31; 21, 25).

La suma de las fechas que nos ofrece el libro de los *Jueces* da el resultado de 410 años, número que difícilmente puede compaginarse con la *cronología* (v.) de Israel deducida de los otros libros. Suele admitirse que Helí (I *Sam.* 1-4) murió hacia el 1050 a. de J. C. Si sumamos los 410 de *Jue.*, comprendiendo en ellos el período en que Helí fué juez, los años pasados en la ocupación de la tierra de Canán bajo la guía de Josué y los del viaje por el desierto, llegamos al s. XVI para el cómputo del tiempo en que salieron los israelitas de Egipto, mientras que el éxodo ocurrió hacia el 1450. Por lo tanto deben disminuirse los años de *Jue.* Adviértase que ninguno de los jueces gobernó a todo Israel, sino unos a una tribu, otros a otra, lo cual hace posible que al menos algunos de ellos pudieran ser contemporáneos (*cf. Jue.* 10, 7, donde se dice que los israelitas sometidos a los hijos de Amón fueron liberados por Jefté, y los sometidos a los filisteos lo fueron por Sansón). Algunos números son fijos (Tola' = 23; Ia'ir = 22; Jefté = 6...; éste es probablemente un número exacto, mientras 40 y 80 son números indeterminados: una, dos generaciones). Todo cuanto se relata en *Jue.*, en el cuadro de la genealogía bíblica, tal como la conocemos por otras fuentes, abarca un período de unos 200 años, cuando menos.

La verdad que el autor hace resaltar en los acontecimientos relatados se desarrolla en cuatro tiempos: A) *Culpa:* «Los israelitas hicieron lo que desagrada al Señor» (2, 11; 3, 7. 12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1). B) *Pena:* «El Señor se enojó contra Israel (2, 14; 3, 8; 10, 7) y los entregó en manos de bandoleros que los saquearon» (2, 14; 3, 8; 4, 2; 6, 1; 10, 7); «así los israelitas estuvieron sujetos X años» (3, 8. 14; 4, 3; 6, 1; 10, 8; 13, 1). D) *Liberación:* esta fórmula no es tan uniforme: «El Señor suscitó jueces (2, 6), el salvador (3, 9.

15). Éste juzgó a Israel (3, 10); «el enemigo» fué humillado por disposición de Yavé de Israel (3, 10); la tierra estuvo en paz durante tantos años» (3, 11. 30). Así, pues, aparece clara la intención del autor de demostrar, a través de la historia, la actuación de la *alianza* (v.) del Sinaí con sus vicisitudes: fidelidad y protección por parte de Yavé cuando Israel cumple fielmente los estatutos del pacto; castigos por la violación de tales estatutos; castigos medicinales, expresión de la divina justicia y de la misericordia a un mismo tiempo.

Como la historia de *Jue.* abarca unos dos siglos, el autor tuvo que recurrir a fuentes para su exposición.

La escuela welhausenlana intentó extender también a nuestro libro la manía de las cuatro fuentes por ella inventada para el *Pentateuco* (v.). Tentativa de decenios, ya descartada.

Schulz (pp. 4-12) sostiene que el libro consta de una sola fuente, acrecentada con añaduras sucesivas. En cambio Cazelles (col. 1408-1414) admite dos redacciones. Pero son endebles los argumentos aducidos para semejantes reconstrucciones, basados en una crítica que no tiene en cuenta nada de lo que se ha precisado acerca de la alianza del Sinaí.

No es preciso (e incluso es erróneo) crear una segunda redacción y remitirla al período profético, sólo porque en las partes de *Jue.* atribuídas a ella se identifique la infidelidad al Señor con la inobservancia de sus mandamientos, y porque dicha infidelidad sea presentada bajo el símil de la prostitución (2, 17; 8; 27. 33), concepto que hallaremos en Oseas y en los otros profetas.

Mas tal concepto está ya implícitamente en el mismo *Decálogo* (v.), esencia de la alianza («Yo soy un Dios *celoso*...»), con el precepto fundamental del monoteísmo y demás preceptos morales.

Es, pues, inútil recurrir al autor deuteronomista. Y tal vez se recurre a él con excesiva facilidad (Spadafora, *Collettivismo e Individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953).

En confirmación del *valor histórico* del libro están los textos (*Jue.*, 26; 3, 3) que suponen que el reino de los jeteos no ha llegado aún a aquella decadencia que se realizó al comienzo del s. X (cf. I. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, p. 241 s.); 1, 21 supone el tiempo que precede al séptimo año del reino de David (II *Sam.* 5, 1-10). [N. B. W.]

BIBL. — A. Schulz, *Das Buch der Richter und das Buch Ruth*. Bonn 1926; J. Garstang, *Joshua-Judges*. London 1931; R. Tamisier, *Le livre des Juges (La Ste Bible*, ed. Pirot, 3). París 1949; H. Cazelles, *Juges*, en *DBs.*, IV, col. 1394-1414).

JUICIO de Dios. — Acto o expresión con que Dios manifiesta su voluntad respecto del hombre y lo «juzga» más precisamente con una sentencia general o particular.

a) En el A. T. llámanse a menudo «juicios», en el sentido más general de expresión de su voluntad, las «leyes» (*Lev.* 18, 4. 5. 26; 19, 37; *Dt.* 4, 1; en el Salmo 119 (118) «iudicia tua», etc., las irreprensibles decisiones de su justicia (*Sal.* 19, 10; *Jer.* 11, 20; *Tob.* 3, 2 etc.), que son favorables (*Is.* 59, 9. 14), o vindicativas (*Is.* 53, 8; *Jer.* 1, 16; *Ez.* 38, 22), hasta tomar el sentido de «castigos», sobre Egipto (*Ex.* 6, 6), sobre Moab (*Ez.* 25, 11), sobre los impíos (*Prov.* 19, 29), etc.

Más restringidamente, la expresión tiene a veces un sentido forense. Dios juzga siempre según el mérito (*Gén.* 18, 25; *Is.* 32, 22; Salmos: 7, 12; 50, 6; 78, 5 etc.) a su pueblo (*Is.* 3, 13; *Ez.* 34, 17; *Mal.* 3, 5), a los otros pueblos (*Jl.* 4, 12; *Mi.* 1, 2; *Salmos:* 96, 10. 13; 98, 9) y a toda la humanidad al fin de los días, y a los individuos inmediatamente después de su muerte.

Este segundo concepto sólo apareció explícitamente en textos más recientes (*Sab.* 1, 8-10; 6, 3-8; cf. *Eclo.* 38, 32 [Vulg. 23]). En *Dan.* 7, 9 ss. el Juez «antiguo de días», las sillas para la corte, los libros (de los que se borran los nombres de los impíos: *Dan.* 12, 1, mientras que en ellos se escriben los de los buenos, que por ello deben alegrarse: *Lc.* 10, 20) son elementos que sirven para la escenificación de un juicio de Dios, coincidiendo con ciertas figuras poéticas de Egipto y de Persia, que se hicieron comunes en la cultura del antiguo Oriente, pero sin depender de éstas en la idea central de Dios Juez, que es enteramente propia de la tradición monoteísta hebrea. En el paganismo la idea es incierta e incompleta, a causa de la insuficiencia de la teodicea. En cambio, en la revelación bíblica la justicia es uno de los atributos que se consideran siempre como esenciales de lo divino. Los desarrollos representativos pueden verse llevados a consecuencias extremadas en los apócrifos, y especialmente en *Enoc*.

b) Hay otro concepto que pertenece igualmente al fondo más antiguo de la fe israelita, de la que es propio (fe, y por tanto conexión con la revelación, no ya simplemente «tradición popular»). Ese concepto, bastante complicado, es el de una intervención personal de Dios en la historia de la humanidad, para hacer justicia definitiva, con premios y castigos, en un día que es llamado «el día del Señor» por excelencia. La documentación más antigua

de este término no se remonta más allá de los profetas (*Am.* 5, 11; *Is.* 13, 6, 9; *Jer.* 46, 10; *Ez.* 7, 19, etc.; en total 29 veces, sin contar las variantes, como «aquel día, el día de la ira» etc.), y se halla en otros escritos (*Sal.* 97, 8 etc.); mas los profetas se refieren con ello a una noción corriente y divulgada sobre la cual hacen recaer su crítica. El día del Señor — enseñan — vendrá ciertamente; pero será la glorificación del Señor y no la de Israel, tal como en él. Dios será glorificado en el hecho de premiar el bien, pero también en el de castigar el mal de todos los pueblos (y ésta es una de sus declaraciones monoteístas más concretas) e igualmente el de Israel (de donde proviene la expresión que los mismos profetas emplean en sentido teológicomoral exclusivamente, despojada de toda interpretación nacionalista y temporal). A veces, en virtud del contexto, resulta que la expresión se refiere al primer «juicio mesiánico» (cf. la predicación de Juan Bautista, *Mt.* 3, 7 etc.), cuyo resultado es la elección de los «elegidos» para el reino mesiánico, la Iglesia.

c) En el Nuevo Testamento el juicio de Dios sigue siendo uno de los elementos fundamentales para la implantación escatológica preparada en el Antiguo Testamento, si bien renovada por completo, aunque gradualmente. El juicio de Dios aparece concebido según este fondo antiguo y poco a poco precisado en los Sinópticos (*Mt.* 7, 2-8; 13, 40; 25, 31 ss.), en San Pablo (Rom. 1, 18-3, 20) y en San Juan (3, 17-19; 5, 24; cf. 12, 31; 16, 11).

Distínguese un juicio mesiánico final (sobre el cual v. *Juicio universal*) y otro juicio mesiánico actual diferente y más inclinado a salvar que a condenar (*Jn.* 3, 17; 12, 47; 8, 15).

En el Nuevo Testamento se concede una excepcional importancia al *juicio particular* de cada hombre después de su muerte en los discursos de Jesús (*Mt.* 5, 25-26; 12, 36), en las parábolas (*Mt.* 22, 11-14; 25, 30) y en San Pablo (*Rom.* 2, 16; *Heb.* 9, 27; 10, 21. 27). [G. R.]

BIBL. — L. Cerny, *The Day of Yahweh and some relevant Problems*, Praga 1948; F. Heinisch, *Teologia del V. T.*, Torino 1950, pp. 329-44; G. Rinaldi, *I profeti minori*, fasc. I (Torino 1952), p. 49 ss.

JUICIO universal, o final. — Manifestación de la justicia divina en un acto judicial único para toda la humanidad reunida. La doctrina del «día del Señor» en el A. T. comprende algunos aspectos aplicables al juicio universal (*Sal.* 97, 8-9; *Is.* 13, 9; *Sof.* 1, 2; *Jl.* 2, 1). La revelación completa de este hecho escatológico se halla en el Nuevo Testamento, donde se describen sus modalidades con abundancia de detalles (especialmente en *Mt.* c. 25; I *Tes.* 4, 13-17; 1 *Cor.* 15). Una vez que se haya realizado la *resurrección* (v.) de los muertos, al resonar la última trompeta (I *Cor.* 15, 52 ss.) y después de oírse la voz de un Arcángel (I *Tes.* 4, 16), aparecerá Jesucristo como juez en lo alto del cielo sentado en un trono (*Ap.* 20, 11 s.), y los justos, resucitados todos a un tiempo (no unos antes y otros después; I *Tes.* 4, 15; cf. I *Cor.* 15, 51), saldrán a su encuentro. De este juicio, que versará sobre todas las actividades humanas, pensamientos (I *Cor.* 4, 5), palabras (*Mt.* 12, 36), obras (*Rom.* 2, 6) y omisiones (*Sant.* 4, 17), la humanidad resultará dividida entre buenos y malos, y respecto de cada una de esas categorías se dará la sentencia correspondiente (*Mt.* 25, 34-46). En cuanto al tiempo, nada se dice sino que antes del juicio universal se convertirá Israel (en cuanto colectividad) al cristianismo (*Rom.* 11, 25 ss.).

Otro tanto hay que decir del lugar. En *Jl.* 3, 2, «valle de Josafat» no es más que un nombre simbólico, y la profecía se refiere al castigo de los pueblos limítrofes, hostiles a Israel a su vuelta de la cautividad. [G. R.]

BIBL. — B. Lavaud, *Le jugement dernier*, en *La vie spirituelle*, 57 (1938), 113-19; G. Rinaldi, *Le lettere ai Tessalonicesi*, Milano 1950, pp. 83-108; F. Spadafora, *Jetsè e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1949 • R. Cenia, *Juicio final*, Montevideo 1952.

JURAMENTO. — En sentido estricto, el juramento es la invocación del nombre divino como testigo de la verdad de una afirmación o como garantía de la realización de una promesa. En sentido más lato, llámase juramento también a una afirmación especialmente solemne, cuya verdad absoluta se quiere poner más en claro. En este segundo sentido el juramento se atribuye al mismo Dios en la Biblia (*Gén.* 26, 3; *Ex.* 6, 8; 13, 5; 33, 1; *Núm.* 32, 11 etc.). También se habla a menudo en la Biblia del juramento en el sentido estricto (*Gén.* 21, 23; 31, 53; *Gál.* 1, 20; *Heb.* 6, 16), y siempre en su genuina naturaleza de recurso más o menos explícito a la garantía de la divina veracidad.

El nombre *'elch* (probablemente de la misma rafz que Elohim) y *Shebûah* (probablemente de la misma que el sagrado número «siete»), que en el Antiguo Testamento significan el juramento con las circunstancias que solían acompañarlo, como, por ejemplo, levantar la mano hacia el cielo (*Gén.* 14, 22; *Dt.* 32, 40), revelan que el juramento era para los hebreos un verdadero rito religioso, cuya eficacia estaba fundada en la veracidad y en la justicia di-

vina. De esta suerte el juramento llegó a convertirse asimismo en un criterio de ortodoxia: el jurar por el Dios de sus padres era una profesión de fe verdadera (*Dt.* 6, 13; *Is.* 19, 18); jurar por los dioses extranjeros era un acto de idolatría (*Jer.* 5, 7; 12, 16; *Am.* 8, 4). Dada la naturaleza religiosa del juramento, la Ley de Moisés reprobaba severamente su abuso (*Lev.* 19, 12; *Núm.* 30, 3; *Dt.* 23, 21).

Mas la especulación rabínica alteró no poco su naturaleza creando una serie de juramentos adaptados a las diversas circunstancias de la vida: juramentos de declaración, de falsedad, de testimonio, de depósito, etc. Una complicada casuística que regulaba su práctica fue causa de que se atribuyera su eficacia a las circunstancias formales, en tanto que su multiplicación divulgó de tal forma el uso que de él se hacía, que llegó a crearse la convicción popular de que la verdad sólo obligaba cuando se interponía el juramento y no en la conversación corriente.

En un ambiente espiritual caracterizado por esta mentalidad, fácil es comprender el alcance de la enseñanza de Jesús (*Mt.* 5, 33-38). Jesús no condena el juramento, como erróneamente pensaron wiclefistas, valdenses y anabaptistas. Basta considerar la práctica de los mismos Apóstoles (*Rom.* 1, 9; II *Cor.* 1, 23; *Gál.* 1, 29). En plena armonía con todo el sermón de la montaña y con las enseñanzas de los Apóstoles (*Sant.* 5, 12), Jesús inculca como ideal del cristiano el culto integral de la verdad, culto que, en consecuencia, hará que todo juramento sea superfluo, ya que su única razón de ser estriba en la falsedad y en la probabilidad del engaño. La perfección que propone como ideal la veracidad lleva consigo la superación del juramento. Se trata de perfección. [G. D.]

BIBL. — J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg 1914; I. Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien*, II, Paris 1935, pp. 239 s.

JUSTICIA divina. — v. *Dios*.

K

KIPPUR. — v. *Expiación.*

KITTIM. — En sentido estricto era el nombre de los habitantes de Chipre (cf. *Gén.* 10, 4; *Is.* 23, 1.12; *Ez.* 27, 6; I *Par.* 1, 7), por la ciudad de Kition o Kittion, importante colonia fenicia junto a la costa meridional. Pero frecuentemente se usa este término en sentido más amplio, significando con él los habitantes de las costas del Mediterráneo (cf. *Jer.* 2, 10; *Dan.* 11, 30), como se ve en I *Mac.* 1, 1; 8, 5, donde se habla de Alejandro Magno como procedente de la tierra de los kittim, y se hace alusión a las victorias de los romanos sobre aquéllos, refiriéndose a Grecia. En los manuscritos de 'Ain Fesha se emplea el vocablo kittim refiriéndose probablemente a los romanos (como sucede en el apócrifo llamado *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* y en el comentario al profeta *Habacuc*). La Vulgata, que en esto sigue al Targum (cf. *Gén.* 10, 4; I *Par.* 1, 7), lo traduce por *Italia* (*Núm.* 24, 34) o también por romanos (*Dan.* 11, 30). [A. P.]

BIBL. — F. SPADAFORA, *Ezechiele* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), 2.ª ed., Torino 1950, p. 210; G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai 1953, páginas 84-89; A. MICHEL, *Le Maître de Justice*, Avignon 1954, pp. 125-162.

KOINÉ. — v. *Griego.*

L

LABÁN. — v. *Jacob.*

LADRONES (Los dos). — Apelativo de los dos que fueron crucificados con Jesús. Son llamados ladrones (λῃσταί, *Mt.*, 27, 38; *Mc.* 15, 27) y malhechores (κακοῦργοι, *Lc.* 23, 33 y s.), y, dado el caso, también asesinos que acudían a la violencia para sus robos. Probablemente fueron trabados, según la práctica común, y se les aplicó la ley que ordenaba se les rompiesen las piernas para acelerarles la muerte. *Mt.* y *Mc.*, sirviéndose de un «plural de categoría», atribuyen a los «ladrones» los insultos a Jesús, sin determinar los detalles del hecho. *Lc.*, más cuidadoso y «scriba mansuetudinis Christi», se demora en los detalles y en la conversión de uno de los ladrones, que después de haber desaprobado al compañero por sus insultos, se encomienda a Jesús implorando de él la participación en el Reino y alcanza una promesa superior a la que esperaba.

Los evangelios apócrifos nos proporcionan varias noticias sobre los dos ladrones y les atribuyen numerosos nombres, entre los cuales los más populares son Gestas y Dimas. A este último se le atribuye el haber sido bienhechor de la sagrada Familia en su huida a Egipto, por lo que obtuvo de Jesús la promesa de una recompensa que era precisamente la conversión. [S. R.]

BIBL. — F. PASQUERO, *Il buon ladrone e la promessa di Gesù*, Roma 1947 (con bibliografía exhaustiva).

LAMEC. — v. *Patriarcas.*

LAMENTACIONES. — Cinco elegías sobre la destrucción de Jerusalén (587 a. de J. C.). Del griego Θρῆνοι (= Lamentaciones); el título hebreo es: 'ekhah = «como nunca», principio de las Lamentaciones.

En los Setenta y en la Vulgata vienen después de Jeremías; en la Biblia hebrea se encuentran entre los *kethúbhim* o *escritos*, y forman parte de los cinco «rótulos» (meghillôth), lo cual obedece al uso litúrgico, puesto que las Lamentaciones se leían el 9 de 'abh (julio), conmemorativo de la primera destrucción de la capital.

CONTENIDO:

I Lamentación. Describese el estado de desolación de Jerusalén. La ciudad, personificada en una mujer, ha caído de la riqueza en una profundísima miseria a causa de sus muy graves culpas. Arrepentida implora la piedad divina.

II Lamentación. Dios es el autor de este castigo. Para castigar a Jerusalén ha obrado contra ella como un enemigo. Ante esta consideración, el poeta manifiesta su dolor e implora de Dios el perdón, reconociendo que ha obrado justamente con ella.

III Lamentación. El poeta, hablando generalmente en primera persona, después de haber descrito la calamidad del pueblo, recuerda la bondad de Dios e invita al mismo pueblo a volver a Él, seguro de que entonces hará justicia de los enemigos.

IV Lamentación. Nueva descripción de la desolación de Jerusalén a la que dieron motivo, sí, los pecados del pueblo, pero también los de sus profetas y sacerdotes.

Éstos habían esperado en vano la ayuda humana de Egipto, cuando sólo debieran haber confiado en Yavé. Termina con una reprimenda contra los hostiles edomitas.

V Lamentación. Es una fervorosa oración en la que habla a todo el pueblo, que, después de haber confesado las culpas y descrito sus padecimientos, ruega ardientemente al Señor que desista de su ira y se convierta en amigo.

Por el contenido puede echarse de ver la finalidad, que es la de incitar al pueblo a que deteste sus culpas y haga penitencia por ellas, para que Dios se aplaque, lo perdone y le permita de nuevo regresar libremente a su amada Jerusalén.

Los cantos son muy admirados por su belleza poética. Son verdaderas elegías compuestas en el metro qînah (cinco versos con cesura después del tercero). La estructura de las cuatro primeras es alfabética, o sea que cada una de sus estrofas comienza por una de las 22 letras del alfabeto hebreo. La quinta no es alfabética, pero tiene igualmente 22 estrofas. La forma alfabética era un artificio estilístico de la poesía hebrea para facilitar la memoria.

En la II, en la III y en la IV se da inversión de dos letras (Pe antes de 'ain), pero en la primera se sigue el orden normal. Esta inversión, cuyo motivo se desconoce, se halla igualmente en *Prov.* 31.

Hasta el s. XVIII la tradición judía y la cristiana estuvieron conformes en atribuir las Lamentaciones a Jeremías, de quien sabemos por *Par.* 35, 25, que, a la muerte del piadoso rey Josías, compuso una elegía. En los tiempos modernos, los acatólicos niegan a Jeremías las Lamentaciones (Driver, Sellin, Luzzi, etc.). Las dificultades alegadas, que son lingüísticas (algunos vocablos no aparecen en *Jer.*), históricas (*Lam.* 4, 17; pero el autor no hace más que referir las palabras de los asediados) y lógicas (*Lam.* 2, 9: se trata de falsos profetas, como en el v. 14), no tienen valor decisivo (cf. Ricciotti, Wiesmann, en *Biblica*, 5 (1925) 146-61, y Paffrath). Algunos autores católicos son más reservados respecto del primero y segundo cantos.

Fueron compuestas por Jeremías después de la destrucción de Jerusalén (587 a. de J. C.). Una tradición judía señala al norte de Jerusalén, fuera de la puerta de Damasco, una gruta llamada «gruta de Jeremías», desde la cual puede contemplarse toda la ciudad y donde se dice que el profeta compuso estas elegías, concretamente durante el gobierno de Godolías, inmediatamente después de la destrucción.

Otros, en cambio, piensan que, teniendo en cuenta que la forma alfabética hubo de requerir un largo trabajo literario, debieron de ser compuestas en Egipto, adonde Jeremías fue arrastrado, a pesar suyo, por los fugitivos después del asesinato de Godolías.

Orígenes afirma que las escribió hallándose en Babilonia.

En la Iglesia se leen las Lamentaciones casi íntegramente en el oficio de la Semana Santa (= oficio de maitines del jueves, viernes y sábado). [F. S.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Le lamentazioni di Geremia*, Torino 1954; A. PENNA, *Geremia*, Torino 1952, páginas 369-421; P. BOCCACCIO - G. BERNARDI, *Lamentazioni* (texto hebreo y vers. it.), Fano 1952.

LAODICENSES (Epístola a los). — v. *Apócrifos*.

LAQUIS. — (Hebr. Lâkîs, acadio La-ki-si). Ciudad del suroeste de Palestina, a medio camino entre Jerusalén y Gaza, descubierta por las excavaciones dirigidas por J. L. Satckey (1931-1938) en el emplazamiento de Tell ed-Duweir. El lugar estuvo ocupado antes de la edad del bronce por una población de troglodítas. En el período de los hiksos aparece fortificada. En el bronce III se edifican sucesivamente tres pequeños templos, semejantes a los de Beisán. Durante el imperio de Tutmosis III, Laquis está en poder de los egipcios. Las cartas de El-Amarna nos informan de que durante los reinados de Amenofis III y IV (s. XIV) Laquis estaba unas veces bajo la influencia egipcia y otras se apoyaba en los habiru para sacudir el yugo egipcio.

La destrucción de la ciudad debe relacionarse probablemente con la incursión de los israelitas y con el ataque a la ciudad por Josué (*Jos.* 10, 32). El descubrimiento de un escarabajo de Ramsés III junto a la ciudadela induce a retrasar la fecha de la caída. En el s. X Laquis figura entre las ciudades fortificadas por Roboam (II *Par.* 5, 12) y en el s. VIII es testigo del asesinato de Amasías de Judá (II *Re.* 14, 19 s.; II *Par.* 25, 27 s.). Miqueas (1, 13) reprende a Laquis por ese mismo tiempo, tal vez por razón de prácticas idolátricas.

Otra destrucción, cuya fecha se señala arqueológicamente por los alrededores del año 700, puede, según todas las probabilidades, tener conexión con la expedición de Senaquerib, por más que II *Par.* 32, 9, sólo relate el asedio de Laquis por parte del monarca asirio, aun cuando II *Re.* 18, 14, no hable más que de mensajeros enviados por Ezequías a Laquis; e *Is.* 36, 2, recuerde exclusivamente que el rey asirio envió un representante suyo de Laquis a Jerusalén. El asedio y la toma de la ciudad se conservan en el British Museum en un bajorrelieve de Senaquerib.

En el tiempo de Nabucodonosor, Laquis cae dos veces: la primera (579), de la que no se hace referencia directa en la Biblia, puede deducirse de II *Re.* 24, 2.7.10-17 y nos es revelada por las excavaciones; la segunda (588-586) está mencionada en Jeremías 34, 7. Después de la cautividad los hebreos vuelven a Laquis (*Neh.* 11, 30). Las excavaciones revelan una villa de la época persa en la cumbre del Tell (s. V-IV).

Laquis es famosa sobre todo por las inscripciones en cascos (ostraka), que suelen lla-

marse *cartas de Laquis*, así como por las inscripciones egipcias y cananeas en los sellos, cuyos nombres tienen casi todos sus paralelos bíblicos, por los epígrafes en un alfabeto semejante al protosinaítico (s. XVII-XVI), entre los cuales uno que se halla en la chapa de un puñal, no posterior, según Starckey, al 1600.

Las cartas en cascos de arcilla son 21 y pertenecen a los últimos tiempos que preceden a la toma de la ciudad por los babilonios (588 a. de J. C.). Las dimensiones de los cascos completos oscilan entre los 20 × 27 cm. y los 8,8 × 5,7. Los signos han sido trazados con un estilete de madera o de junco (cf. *Jer.* 8, 8; *Sal.* 45, 2) y con una tinta cuya principal composición la forman el hierro y el carbón, en escritura hebrea derivada de la fenicia, muy semejante a la del ostrakon del Ofel. Los documentos son contemporáneos al papiro de Tell Saqqarah, en arameo, descubierto en Hermópolis, en el oeste de Egipto. Según el examen de la cerámica, los *ostraka* II, VI, VII, VIII, VXIII provendrían de una misma pieza y serían contemporáneos.

Las cartas de Laquis reflejan la crítica situación del reino de Judá en el momento de la inminente catástrofe y confirman admirablemente algunos pormenores del libro de Jeremías. La importancia de ellas estriba en el hecho de ser unos rarísimos testimonios del hebreo antiguo, y muestran de qué manera aparecieron algunos de los libros históricos, proféticos y sapienciales del Antiguo Testamento, compuestos o transcritos en papiro o en pergamino, no en cascos, pero sí con el mismo estilete y con el mismo sistema de escritura. El lenguaje es enteramente el mismo de los libros anteriores a la cautividad, lo que demuestra que no existía diferencia entre el lenguaje hablado y la lengua literaria, y que, por otra parte, el conjunto de la Biblia representa al dialecto del territorio de Judá tal como se hablaba en la época de la monarquía. El vocabulario de los *ostraka* no contiene más que una sola palabra desconocida de la Biblia, algunas palabras raras, como mas'ēth, «la indicación luminosa», conocida de los benjaminitas de los textos de Mari y de *Jer.* 6, 1; *Jue.* 20, 38. El nombre divino se escribe siempre IHWH, como en la inscripción de Mesa. Las cartas de Laquis ofrecen excelentes modelos de estilo epistolar, de lo que la Biblia no conserva sino muy reducidos restos. El formulario se acerca más a la correspondencia oficial asiria del s. VIII que a las cartas babilónicas o de El-Amarna. [F. V.]

BIBL. — *The Wellcome Arch. Research Exp. to the Near East: Lachish* I. Oxford 1938: *L.* II. 1940; *L.* III. 1953; A. Vaccari, *Le lettere di L. in margine al libro di Geremia*, en *Biblica* 20 (1939), 180-99; R. Dussaud, *Le prophète Jérémie et les lettres de L.* en *Syria* 19 (1938), 256-71; R. De Vaux, *Les ostraka de L.*, en *RB*, 48 (1939), 181-206; M. A. Van den Oudenrijn, *Les fouilles de L. et l'étude de l'Ancien Testament*, Friburgo (Sv.) 1942; H. H. Rowley, *L. in the pre-exilic age*, en *The Expository Times*, octubre 1953, p. 10 s.

LATINAS (Versiones). — Son las versiones que se usaron en las comunidades cristianas de África y de la Europa occidental antes de la *Vulgata* (v.) jeronimiana, las cuales responden a la necesidad de una traducción de la Biblia al latín, que comenzó a sentirse en los países latinos ya en los umbrales del cristianismo. La existencia de una versión latina, total o al menos parcial, en el África del Norte, hacia fines del s. II, está probada por las actas de unos mártires sicilianos que hablan de un mártir plebeyo, desconocedor del griego y que tenía consigo «los libros y las epístolas de Pablo, hombre justo», evidentemente en latín. Otra documentación es el hecho de que hubiesen utilizado un texto bíblico traducido ya al latín, probablemente por Tertuliano (muerto después del 222) y seguríssimamente S. Cipriano (muerto en 258). Respecto de la Iglesia Romana, tenemos el testimonio de Novaciano, también de fines del s. II. Estas versiones, fieles hasta el servilismo, fueron preparadas sobre la recensión de los LXX anterior a las Hexaplas, y respecto del Nuevo Testamento, sobre un texto de la recensión occidental (D). Mas, pronto sufrieron la infiltración de las otras versiones griegas así del A. como del N. T. y se alteraron en la transmisión manuscrita y con el recíproco influjo, de suerte que se originaron variantes apreciables en los escritos posteriores y los códices manuscritos, y fueron tan numerosas, que dieron a S. Jerónimo ocasión de decir «tot esse exemplaria quot codices» (*Praef. in Jos.*, PL 28, 463; *Praef. in 4 Ev. ad Dam.*, PL 29, 526).

No obstante, en medio de tanta variedad se imponen dos textos, bastante distintos entre sí, como se ve cotejando los textos citados por Cipriano con los citados por Novaciano y mediante el examen de varios manuscritos que han llegado hasta nosotros: el texto africano y el europeo. Aunque desconocemos la localidad de origen de tales textos, se piensa, no obstante, que la primera versión nació en África septentrional, fundándose en los provincialismos lingüísticos y en el uso que de ella hicieron los escritores africanos. De la segunda versión, la «europea», se cree que tuvo su ori-

gen en regiones latinas en las que el griego era poco conocido o absolutamente desconocido, como la Italia septentrional, Galia y España, fundándose en el testimonio de Novaciano. Sólo para algún libro, como el *Levítico*, pueden perfectamente identificarse cuatro versiones (cód̀s. Lugdunensis, Monacensis, Wirceburgensis y el texto de que se sirvió S. Agustín en las *Locutiones et quaestiones in Heptateuchum*). La afirmación de S. Agustín, según la cual los traductores latinos de la Biblia fueron innumerables (*De Doctrina christiana*, II, 11, 16; PL 34, 43), parece referirse al número de diferentes autores que pudieron haber traducido cada uno de los libros más bien que a diferentes versiones parciales o totales.

La importancia del estudio de estas versiones es filológica, crítica y exegética. Los traductores, con la única preocupación de atenerse a la lengua viva, reproducen formas gramaticales y vocablos extraños a la lengua literaria y ofrecen así datos filológicos que permiten seguir la evolución del latín y su tránsito a nuestras lenguas neolatinas. Es grande el valor crítico para la parte del A. T., ya que la fidelidad del texto prehexaplar de los LXX ofrece preciosos elementos para la reconstrucción de tal recensión. De las versiones antejeronimianas fueron cinco los libros que se incorporaron íntegramente a la Vulgata de San Jerónimo (*Bar., Eclo., Sab.*, I y II *Mac.*). Mas el valor exegético es escaso, a causa de su poca atención al sentido de los términos griegos y al contexto.

No existen manuscritos que contengan íntegra la Biblia en las versiones latinas. El códice *Sessorianus* (en Santa Cruz de Roma) comprende casi todo el N. T., pero sólo por trozos fragmentarios. Son bastante numerosos los códices evangélicos designados con las letras minúsculas del alfabeto latino. El texto «europeo» está representado en el cód. a, Vercellensis (s. IV), que contiene extensos fragmentos de los cuatro Evangelios; en el b, Veronensis (s. V), famoso por su belleza y que contiene los cuatro Evangelios; en el d, Bezae o Cantabrigensis (s. VI), constituido por la parte latina del bilingüe D, cuyo contenido son los cuatro Evangelios y los *Actos*; en el f, Brixianus (s. VI), muy elegante, con los cuatro Evangelios; cód. ff2, Corbeiensis (s. V-VI), y en los cód. g1, g2, ambos Sangermanenses (actualmente en París) (s. IX-X), que en muchos puntos reproducen la Vulgata de San Jerónimo.

El texto «africano» está representado en el cód. o, Palatinus (actualmente en Trento; un folio en Dublín) (s. V), con los cuatro Evangelios mutilados, y en el cód. k, Bobiensis, del s. IV-V (actualmente en Turín), con *Mt.* 8, 8, y *Mt.* 15, 36. Con los *Actos* de los Apóstoles, además del mencionado cód. d, tenemos el cód. e, Laudianus, bilingüe, del s. V, escrito en Cerdeña (actualmente en Oxford). El cód. d, Bobiensis, palimpsesto (actualmente en la Biblioteca Nacional de Nápoles), además de los fragmentos de *Actos*, contiene notables fragmentos de la epístola de Santiago y de la II *Pe.*

Para las epístolas de S. Pablo, aparte los pocos bilingües (d, Claromontanus; f, Augiensis; g, Boernerianus), pueden mencionarse los fragmentos de Frisinga (r, Frisingensis), del s. VI-VII (actualmente en Mónaco).

El Heptateuco del A. T., en estado fragmentario, o en unión con algunos libros de la Vulgata, aparece en el cód. Lugdunensis, del s. VI-VII; Wirceburgensis, del s. V-VI; Monacensis y Ottobianus (Bibl. Vaticana), del siglo VII-VIII. Los libros históricos del A. T., casi enteramente, en los cód. Vindobonensis (Bibl. Nac. de Nápoles), del s. VI; Complutensis (actualmente en Madrid), del s. IX; Vaticanus y Monacensis, del s. IX. El Salterio, en varios cód., entre los cuales el Veronensis, del s. V; el Sangermanensis, del s. VI; el Mediolanensis, del s. IX, y el Psalterium Mozarabicum. Los libros Sapienciales, no incluidos en la Vulgata, en los cód. Vindobonensis, del s. VI-VII; Tolosanus, del s. VIII-IX; Veronensis, del s. VI-VII, y Monacensis. Los libros proféticos, en los cód. Wirceburgensis, Constantinianus-Weingartensis, del s. V-VI; Sangermanensis, del s. V-VI; Gothicus Legionensis, del s. X, y Veronensis, del s. VIII.

La edición de las versiones latinas fué publicada por P. Sabatier: *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus Italica et ceterae quaecumque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt*, 3 vols., Reims 1739-43; 2.ª ed., ibid. 1751. Bajo la dirección de los Benedictinos de Beuron se está preparando un «nuevo Sabatier» del que ha salido el fascículo de Introducción con un folio de muestra: *Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. I. Verzeichniss der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftsteller*. Friburgo de Br. 1949, y los tres primeros fascículos con el Génesis.

La Academia de Berlín ha publicado los Evangelios de Mateo (1938) y de Marcos (1940), a cargo de A. Jülicher. [A. R.]

BIBL. — J. M. Lagrange - S. T. Lyonnet, *Critique textuelle*, 2, Paris 1935, pp. 240-81, 421-36, 488-500.

598-612; A. Vaccari, *Institutiones biblicae*, I. 5.ª ed., Roma 1937, pp. 289-97; G. M. Perrella, *Introduzione generale (La S. Bibbia)*, 2.ª ed., Torino 1952, páginas 203-18.

LÁZARO de Betania. — Judío de alta categoría, hermano de *Marta* y de *María* (v.), íntimo amigo de Jesús y resucitado por él con un ruidoso milagro.

La narración de la resurrección de Lázaro (*Jn.* 11, 1-44), que es una pequeña obra maestra, por la lozanía y el colorido, por la exactitud y la abundancia de detalles históricos, sicológicos, geográficos y folklóricos, permite echar de ver rápidamente y muy salientes los adjuntos de una muy sólida historicidad. Mas tratándose de un milagro, y del más ruidoso de todos cuantos obró Jesús durante su vida pública, no hay que extrañarse de que la crítica racionalista lo haya tomado en consideración de un modo particular. Habiendo caído en ridículo, como parto de la fantasía, la «explicación» de Renan, que hablaba de un «piadoso fraude», o sea de un truco amañado entre Lázaro y sus hermanas, para tratar de acabar con la incredulidad de los habitantes de Jerusalén acerca de la divinidad de Cristo, los críticos de hoy tienen la ocurrencia de desempolvar una antigua teoría de Strauss para eliminar el milagro con la tesis de la alegoría. Según ellos, la resurrección de Lázaro carece de todo fundamento histórico y no pasa de ser una simple composición literaria, es decir, un símbolo que desarrolla el conocido tema favorito de Jesús en el IV Evangelio: *Yo soy la resurrección y la vida (Jn.* 11, 25), y una confirmación de todo esto nos la ofrece el silencio de los tres Sinópticos.

A la tesis adversaria, fundada en la idea preconcebida de la imposibilidad del *milagro* (v.), oponemos lo siguiente: *a)* el silencio de los Sinópticos no debe extrañarnos en manera alguna, pues sabido es que esos evangelistas pasaron en silencio el ministerio de Jesús en Judea (donde tuvo lugar nuestro milagro), a excepción de los acontecimientos de la Semana Santa, y se limitaron al ministerio de Galilea; además, no puede olvidarse el carácter «integrativo» del IV Evangelio; *b)* tampoco puede decirse que los Sinópticos tuviesen necesidad de este episodio para su «apologética», ya que conocen y relatan otras resurrecciones no menos sorprendentes (*Mt.* 9, 18-26; *Lc.* 7, 11-15); *c)* si toda la razón de negar la historicidad del milagro se funda en el silencio de los Sinópticos, estamos en nuestro derecho de preguntar a nuestros críticos por qué no admiten como hecho histórico otra resurrección, la de Jesús, relatada igualmente por los Sinópticos.

No tenemos noticia alguna digna de tenerse en consideración acerca de la actividad de Lázaro después de la resurrección. Por tanto, es pura leyenda todo cuanto se dice acerca de su ministerio en Provenza y de su elevación al cargo de obispo de Marsella. La Iglesia venera a Lázaro como Santo, y el Martirologio Romano hace mención de él el 17 de diciembre.

[B. P.]

BIBL. — L. C. Fillion, *Vida de N. S. J. C.*, trad. esp., III, Madrid 1942; P. Renard, *Lazare de B.*, en *DB*, IV, Col. 139-141; M. Lepin, *La valeur historique du IV Év.*, 2 vol. París 1910; M.-J. Lagrange, *Ev. sel. St. Jean*, París 1925, pp. CXXII-CXLII; L. De Grandmaison, *Jesucristo*, trad. esp., Madrid 1932, I, 175 ss.; L. Hugy, *L'évangile et les évangiles*, París 1929, páginas 230-98. • J. M. Bover, *La resurrección de Lázaro*, en *EstE* (1954), p. 28 ss.

LEGADOS de Siria. — Siria, conquistada por Pompeyo Magno en el año 64 a. de J. C., fué una de las más importantes provincias romanas y estaba gobernada por legados que antes habían sido cónsules.

En la división de las provincias (v. *Procuradores romanos)* que hizo Augusto el año 27 a. de J. C., Siria, en calidad de provincia limítrofe, con un cuerpo de legiones, fué reservada al emperador (provincia imperial) y la gobernaba un legado de «Augusto protector». Desde el 6 hasta el 70 desp. de J. C., aunque gobernada separadamente, estuvo subordinada a Judea.

Antioquía era capital, sede del legado y de sus legiones. El legado, además de tutelar la provincia y defender los límites, se ocupaba de cobrar los tributos que se enviaban al fisco imperial. Desde la ocupación romana hasta el 28 a. de J. C. la provincia tuvo no menos de 18 legados (v. Schürer, pp. 302-18).

En el 41-40 a. de J. C. Decidio Saxa fué muerto por los partos, que pusieron en Palestina a Antígono sobre el pueblo de Jerusalén (v. *Herodes el Grande)*; P. Ventidio (39-38 a. de J. C.) los derrotó y alejó y reconquistó a Siria. C. Sosio (38-37 a. de J. C.) intervino contra Antígono al lado de Herodes, a quien colocó victoriosamente en el trono de Judea, elegido por Antonio.

Probablemente en el 28 a. de J. C. fué legado de Siria M. T. Cicerón. Desde la división de las provincias hasta el 70 desp. de J. C. fueron 22 los legados. Varrón (23 a. de J. C.) sometió el territorio de Zenodoro, del que partían frecuentes incursiones contra Damasco, y lo pasó a Herodes, como don de Augusto.

A M. Vipsanio Agripa (23-13 a. de J. C.), yerno de Augusto, siguen, después de un in-

tervalo de varios años, Titius (h. el 10 a. de J. C.); Senecio Saturnino (9-6), a quien Tertuliano adjudicó el censo durante el cual nació el Señor (*Adv. Marc.* 4, 19: PL 2, 4057); Q. Varrón (6-4 a. de J. C.), el mismo que dirigirá la desgraciada campaña de Germania, que reprimió las insurrecciones que se dieron en Judea a la muerte de Herodes, crucificando a unos 2.000 revoltosos. Entre 3-2 a. de J. C. se da un paréntesis en el sentido de que no conocemos el nombre del legado en estos años y los 12-11 a. de J. C.

Desde el 1 a. de J. C. hasta el 4 desp. de J. C., C. Julio, nieto de Octaviano, luego P. Sulpicio *Quirino* (v.; probablemente por segunda vez: 6-8 desp. de J. C.). El empadronamiento que éste llevó a efecto provocó una sublevación capitaneada por Judas el Galileo (*Act.* 5, 37), que fué sofocada inmediatamente. En los asuntos de Judea tomó una parte muy considerable L. Vitelio (35-39 desp. de J. C.), padre del emperador Vitelio. Movido por requerimientos de samaritanos y judíos mandó a Pilato a que se disculpase ante el emperador Tiberio (36 desp. de J. C.); disminuyó los impuestos de Jerusalén; ordenó que restituyesen al Templo la indumentaria y los ornamentos solemnes del sumo pontífice, que desde el tiempo de Herodes se guardaban habitualmente en la torre Antonia; a petición del pueblo depuso al sumo pontífice Caifás; nombró pontífice a Jonatán, hijo del expontífice Anás, y luego a su hermano Teófilo. Hallándose indispuesto con Herodes Antipas, el asesino del Bautista, demoró por largo tiempo el cumplimiento de la orden del emperador de vengar a aquél de la derrota con que le humilló su suegro Areta IV y abandonó enteramente la empresa tan pronto como tuvo noticia de la muerte de Tiberio (37 desp. de Jesucristo).

Humidio Cuadrado (50-60 desp. de J. C.), que intervino en Samaria en favor de los locales, mandando al emperador Claudio el procurador Cumano, el centurión Celero y algunos distinguidos judíos y samaritanos. El legado de Siria había castigado a los judíos, y en Roma el emperador, prevenido por Agripa II, condenó a muerte a Celero y a los samaritanos y desterró a Cumano.

Cestio Galo (63-36 desp. de J. C.), presente en Jerusalén durante una Pascua, recibió unánimemente protestas de los judíos contra Gesio Floro, el peor de todos los procuradores romanos de Palestina. El legado dió vagas promesas y no hizo nada. En vista de la abierta rebelión armada y del asesinato de los romanos en la Antonia (6 de agosto - septiembre del 66), Cestio Galo se decidió a intervenir con el empleo de la XII legión romana y otras tropas auxiliares integradas por unos 30.000 soldados, y bajando por la costa, puso fuego a Zabulón, Jaffa y Lidda. Era la fiesta de los Tabernáculos, a la que había concurrido a Jerusalén numeroso pueblo que, armado, improvisó una salida e infligió un duro golpe a las tropas del legado. Éste quiso, con todo, atacar a la ciudad, cuyo barrio septentrional llegó a ocupar; mas al acercarse al Templo fué rechazado decididamente. Pronto la retirada entonces iniciada se transformó en derrota (cercanías de Betorón), y el inesperado triunfo confirmó en los insurrectos las acariciadas ilusiones de verse libertados de la dominación romana, de lo que resultó más fuerte el predominio de los zelotes, e inevitable el desquite de las legiones y el fin de Jerusalén. [F. S.]

BIBL. — M. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, 1, 4.ª ed., Leipzig 1901, pp. 302-37; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, pp. 225-36; U. Holzmeister, *Storia del tempi del N. T.*, Torino 1950, pp. 60-70.

LEVÍ. — Tercer hijo de Jacob, nacido de Lía, la que dedujo su nombre (*Lēwî*) del verbo *lēwāh* en el nifal «unirse, acompañarse» (*Gén.* 29, 34). Por haber agredido a mansalva, juntamente con su hermano mayor Simeón, a los siquemitas, en quienes realizaron una horrible matanza para vengar el honor de su hermana Dina, fué recriminado por el padre (*Gén.* 34, 25-31; 49, 5-7). Nada se sabe de la vida de Leví, fuera de este cruel episodio. De él tomó el nombre la tribu de Leví o los *levitas* (v.). Sus hijos fueron Gersón (*Gersôn*), Caat (*Qehath*), Merari (*Gén.* 46, 11; 1 *Par.* 6, 1).

LEVIATÁN. — Monstruo acuático de las literaturas ugarítica y babilónica, que también aparece como ornamento literario en algunos pasos poéticos de la Biblia. En los textos de Ras Shamra el Leviatán es presentado como un monstruo de siete cabezas, serpiente tortuosa y volandera, a la que dió muerte Anat, y por ello se muestra ufano ante Gapn y Ugar, mensajeros de Baal. Aparece al servicio de Mot, dios de los infiernos, en su lucha contra Baal. En una impresionante descripción de *Job* (40, 20 [25]-41) se da al cocodrilo el nombre de Leviatán; en cambio, en otro lugar el mismo autor (*Job* 3, 8) llama Leviatán (siempre como ornamento poético) al monstruo marino al que se atribuía la causa de los eclipses de sol por haber devorado a la luna, y se lanzan imprecaciones contra los que se

sienten capaces de luchar con aquel monstruo, augurando incluso para ellos la experiencia del horror por la noche de su nacimiento... En el *Sal.* 74 (73), 13 s., el prodigioso paso que abrió Dios a su pueblo a través del mar Rojo es presentado poéticamente bajo la imagen de Dios, que hace añicos la cabeza del Leviatán, que puede ser símbolo así del mar dividido como de la arrogante potencia egipcia. Leviatán como personificación cierta de Egipto aparece en el *Sal.* 104 (103), 26; *Ez.* 29, 3; 32, 2; mas en *Is.* 27, 1, es presentado como figura de las potencias mesopotámicas. Así, pues, en todos estos pasajes el monstruo mítico, abatido por Dios, no es más que una personificación poética de los poderes enemigos del pueblo elegido, que son desbaratados por Dios. Las expresiones «Leviatán, serpiente que se agita» y «Leviatán, serpiente tortuosa», con las que se designan las dos grandes potencias mesopotámicas, aluden claramente a los ríos Tigris y Eufrates; el primero, que se agita por sus cascadas, y el segundo, que se retuerce por los numerosos recodos de su curso. [G. D.]

BIBL. — J. B. PRITCHARD, ANET, *Ugaritic Myths, Epics and Legends*, Princeton 1950, p. 137; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 166 s.

LEVIRATO (Ley del). — Del latín *levir* (= cuñado), llámase así la usanza de tomar por esposa a la viuda del hermano cuando éste ha muerto sin sucesión. Esta costumbre, que se comprueba como existente en varios pueblos primitivos, tiene un particular interés en la legislación bíblica, solícita por evitar la extinción de una familia, lo que se consideraba como un verdadero quebranto y grave castigo (cf. II *Sam.* 14, 7). En casos semejantes cesaba la prohibición del matrimonio con una cuñada (*Lev.* 18, 16; 20, 21) y se aseguraba una sucesión directa haciendo que se casara el pariente más cercano con la viuda, cuyo primer hijo varón tomaba el nombre del difunto y no el de su verdadero padre. El renunciar a tal derecho era considerado como falta de honor, y el deber moral pasaba al próximo hermano o pariente mediante cierto ceremonial de acciones simbólicas significativas. En presencia de los ancianos que presenciaban la renuncia, la cuñada rechazada se acercaba al pariente, a quien quitaba un zapato y escupía en la cara diciendo: *Esto se hace con el hombre que no sostiene la casa de su hermano.* Y en adelante se llamaba despectivamente a su casa *la casa del descalzado* (*Dt.* 25, 5-10). Tal como aparece aplicada esta disposición en el libro de Rut (4, 7 s.), resalta menos lo que tiene de reproche. No se habla de esputos, y el hombre se quita por sí mismo el zapato; pero no cabe duda de que el hecho seguía siendo considerado como una renuncia poco honrosa. Por el episodio de Onán (*Gén.* 38, 8 ss.) se ve claro que el levirato estaba ya vigente en el período patriarcal; y de los Evangelios (*Mt.* 22, 23-27; *Mc.* 12, 18-23; *Lc.* 20, 27-31) resulta que todavía se conservaba en el tiempo de Jesús. En la Mišnah existe un tratado particular (*Iebhāmōth*, de hāohām = cuñado a quien incumbe el deber del levirato) sobre tal usanza. Posteriormente desapareció del judaísmo, al menos en la práctica.

Entre los semitas no se conoce el uso del levirato en Babilonia. En cambio está documentado en la legislación jetea y asiria, en general, con obligaciones extendidas a mayor número de personas. Como derecho, no como deber, el levirato existe también entre los musulmanes. [A. P.]

BIBL. — P. CRUVELLIER, *Le lévirat chez les Hébreux et chez les Assyriens*, en *RB.* 34 (1925), 524-46; J. MITTELMANN, *Der alttestamentliche Levirat. Eine rechtshistorische Studie*, Leipzig 1934.

LEVITAS. — Nombre patronímico (*lewiyyim*, en el singular *lēwî*, como el primer padre de la tribu: arameo *lēwāj*, plur. enf. *lēwāj*') de la tribu de los descendientes de *Leví* (v.), llamados frecuentemente *benê Lēwi*, «hijos de Leví», la cual tuvo la vocación y la investidura exclusiva del servicio del culto. Se distinguió por su fidelidad a Yavé dando muerte, por orden de Moisés, a 3.000 adoradores del becerro de oro (*Ex.* 32, 25-29), por lo que fueron muy alabados en la bendición de Moisés (*Dt.* 33, 8 ss.; cf. *Mal.* 2 ss.). Yavé destinó la tribu de Leví al servicio del santuario y del altar; se reservó para sí los levitas en lugar de los primogénitos (*Núm.* 3, 12.41; 8, 16; 18, 6), y a ellos reservó el ejercicio del culto. Así, pues, el título de «levita» significó el oficio más que la tribu. Los tres hijos de Leví dieron origen a tres ramas de levitas: los gersonitas, los caatitas y los merarítas (*Ex.* 6, 16-19; *Núm.* 3, 17-37), a quienes se encomendaron tres diversas categorías de mansiones para el culto (*Núm.* 4, 1-49).

La familia de Arón, descendiente de Caat, proveyó de sacerdotes; los demás de la tribu eran ayudantes de los sacerdotes (*Núm.* 3, 6; 18, 2). Muchos críticos han sacado la errónea conclusión de que todos los levitas podían ejercer el sacerdocio, basándose en la expresión «los sacerdotes levitas» (*Dt.* 17, 9; 18, 1) y en las narraciones de *Jue.* 17-18.

Los levitas subalternos del culto eran iniciados en su oficio sagrado mediante ciertos ritos de purificación y de presentación a Yavé, como ofrenda de la asamblea de Israel, ritos que sólo correspondían a los preparatorios de la consagración de los sacerdotes (*Núm.* 8, 5-22): segregación «de en medio de los hijos de Israel», aspersión con agua lustral, rasura de todo cabello del cutis, lavado de la ropa, ofrenda de dos terneros presentados por los levitas, uno en holocausto y otro en sacrificio por el pecado; y finalmente el rito de destinarlo al ministerio sagrado: delante del altar los israelitas (representados por los ancianos) imponen las manos a los levitas en prueba de solidaridad que equivalía a sustitución. Los levitas iniciaban el servicio en el lugar sagrado a la edad de 30 años (*Núm.* 4, 3.23.30-35.39.43.47; I *Par.* 23, 3) o a los 25 (*Núm.* 8, 24); desde el tiempo de David a los 20 años (I *Par.* 23, 24.27; *Esd.* 3, 8), y se retiraban (así en todas las épocas) pasados los 50 años.

David, siguiendo el consejo de los profetas Gad y Natán (II *Par.* 29, 25), los dividió en cuatro clases u órdenes (I *Par.* 15, 16-27; 23, 3 ss.; 25-26), a los que señaló las mansiones de cantores (I *Par.* 16, 4 s.), escribas y jueces, porteros o guardianes, vigilantes o tesoreros. Después de la cautividad Nehemías reorganizó el servicio levítico (*Neh.* 13, 30).

«Habiendo sido entregados enteramente a Arón y a sus hijos, de en medio de los hijos de Israel, para que desempeñen el oficio de los hijos de Israel en el tabernáculo de la reunión» (*Núm.* 8, 19), su oficio consistía esencialmente en prestar ayuda a los sacerdotes en todo lo que se refería al ministerio sagrado. Tenían cuidado del sagrado tabernáculo y de sus utensilios, lo custodiaban y lo preparaban (*Núm.* 1, 50-53; 4, 1-49; 7, 5-9). Luego se les encomendó la custodia del Templo y los diferentes trabajos adjuntos, además del canto, las frituras y la cocción de los *panes* (v. de presentación) (I *Par.* 9, 14, 34); cantaban y tañían mientras los sacerdotes ofrecían los sacrificios (II *Par.* 29, 25-30). Juntamente con los sacerdotes instruían al pueblo en la ley (*Neh.* 8, 7) y tomaban parte en las funciones judiciales (I *Par.* 26, 29; II *Par.* 19, 8). Los textos sagrados no hablan de vestiduras especiales de los levitas; solamente dicen que usaban vestidos de lino. A ellos pertenecían los diezmos de todos los productos y de los rebaños (*Lev.* 27, 30-33; *Núm.* 18, 21-32; *Heb.* 7, 5). Debía invitárseles a los banquetes sacrificiales (*Dt.* 12, 12; 14, 27); estaban libres de impuestos (*Esd.* 7, 24) y del servicio militar (Fl. Josefo, *Ant.* III, 12, 4). Excluíase a los mutilados y deformes.

En la división de la tierra de Canán se destinaron a los levitas las 48 ciudades llamadas levíticas. Conforme había ordenado Moisés (*Núm.* 35, 1-8), no recibieron, como las otras tribus, una parte del territorio, «porque su porción era Dios» (*Núm.* 18, 20; *Dt.* 18, 2). Pero se sustrajeron 48 ciudades de las otras tribus (*Jos.* 21, 39; I *Par.* 6, 54-81) con los correspondientes distritos (2.000 codos desde las murallas). De entre ellas destináronse trece para los sacerdotes en las tribus de Judá y de Simeón (Hebrón, Lobna, Jeter, Estemo, Holón, Dabir, Ain, Jeta, Anatot, Almón). Hebrón y otras cinco ciudades levíticas eran, además, ciudades de refugio. Después del cisma del reino septentrional (928 a. de J. C.) muchos levitas del norte se trasladaron al reino de Judá, y principalmente a Jerusalén (II *Par.* 11, 13 ss.). Fueron relativamente pocos los que volvieron de la cautividad de Babilonia (*Esd.* 2, 40; 8, 15). Con la destrucción de Jerusalén (70 desp. de J. C.) los levitas desaparecen en cuanto casta dedicada al culto.

Según la imaginaria teoría que lanzó Wellhausen hace unos 80 años, y que hoy es acogida por los católicos que «se ponen al día», la diferencia entre el personal superior y el inferior del culto, o sea entre sacerdotes y levitas, fué introducida con la reforma del rey Josías en el año 622 a. de J. C., cuando forzó a los sacerdotes de los santuarios altos (bamoth) a trasladarse a Jerusalén, pero sin admitirlos al servicio del Templo (II *Re.* 23, 8-9); a Ezequiel se le atribuye el haberlos destinado, durante la cautividad, a ayudar al sacerdocio de Jerusalén (*Ez.* 44, 4-31), y esta nueva disposición sería la base del código penal» (*Priesterkodex*) en los cuatro primeros libros del Pentateuco, que el cronista introdujo en su historia del tiempo anterior a la cautividad: jamás existió una tribu de Leví, y si existió se extinguió rápidamente. Pero esto está en contradicción con el hecho de que incluso los libros anteriores a la cautividad conocen a los levitas al lado de los sacerdotes. Pudo darse el caso, en los siglos más antiguos, de que algunas personas no pertenecientes a la tribu de Leví estuviesen circunstancialmente encargadas del servicio del culto, y que por lo mismo fuesen consideradas como levitas. Tal fué el caso de Samuel (I *Sam.* 2, 11) y tal vez el de Josué (*Ex.* 33, 11).

Refiriéndose al nombre sudarábigo *lawi'u* («sacerdote»), femenino *lawi'at*, hallado por J. Euting entre las inscripciones descubiertas

en las excavaciones de Ela, F. Hommel (1893), y luego Mordtmann, Sayce y otros críticos han afirmado que primitivamente *lewî* designaba el oficio sacerdotal y a un hombre con su estirpe. Mas *lewî* en hebreo está muy lejos de significar «sacerdote», y nunca aparece la expresión *ael lewi de Yavé*», mientras que en las inscripciones aludidas se lee «el sacerdote *(lawî'u)* de Wadd». Por otra parte, en Israel nunca se admitió personal femenino en el culto. Mas como Leví significa etimológicamente «unido, adherido» (el verbo *lwh* en el nifal = «adherirse» a alguien; *Is.* 56, 3.6; *Sal.* 83, 9), tal nombre acabó por significar la función: llámase a los levitas «asociados» *(illawu)* a Arón, sumo sacerdote *(Núm.* 18, 2). Pero es errónea la deducción que hacen muchos críticos diciendo que Leví no fué primitivamente nombre personal ni patronímico sino un calificativo que expresaba la función de «agregado» a una institución cultual. W. Baudissin, que traduce *levîjjim* por «adjuntos a la escolta del arca» *(Gesch. des altest. Priestertums,* Leipzig 1889, p. 72), apoyándose en *Núm.* 18, 2.4, afirma que los levitas, desde el punto en que son «agregados» a los sacerdotes, no están destinados al culto por su nacimiento *(Ibid.* p. 50), pero ese mismo texto bíblico lo desmiente, puesto que Dios presenta los levitas a Arón como «hermanos suyos», la tribu de Leví, la raza de Arón». Para P. de la Garde *(Orientalia,* II, Gotha 1880, p. 20), a quien sigue E. Renan *(Histoire du peuple d'Israël,* I, París 1887, p. 149), los levitas son los egipcios que «se unieron» a los israelitas que emigraban *(Ex.* 12, 38; *Núm.* 11, 4), pero esta hipótesis arbitraria desconoce la susceptibilidad nacional de Israel, que jamás habría encomendado a extranjeros el alto ministerio del culto. Las «novedades» que hoy se están propugnando en torno a la organización del culto en el Israel típico están todas contenidas en la vasta obra de W. Baudissin.

Por las antiguas enumeraciones de las tribus, por la bendición de Jacob *(Gén.* 49, 5-7), confirmada por la de Moisés *(Dt.* 33, 8-11), es históricamente innegable que los levitas ya antes de su consagración al servicio del culto constituían una tribu descendiente del tercer hijo de Jacob. [A. Rom.]

BIBL. — A. Von Hoonacker, *Le Sacerdoce Lévitique dans la loi et l'histoire,* Londres-Lovaina 1899; A. Legendre, *Levi,* en *Dictionnaire de la Bible,* vol. IV, París 1908, col. 199-213; F. X. Kortleitner, *Archaeologie biblica,* Innsbruck 1917, pp. 151-162., 165-173., 210-216; Id., *Commentationes biblicae,* vol. III, Innsbruck 1930, p. 94-98; Id., *Formae cultus mosaici.* 3.a ed., Tonceriao 1933; F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus,* Münster 1922, pp. 119-125 y 234-68; A. Sanda, *Moses und der Pentateuch,* Münster 1924, pp. 187-246 y 335-43; H. Grimme, *Der Südarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel,* en Muséon 1924, pp. 169-99; A. Eberharter, *Der Israelitische Levitismus in der Vorexilischen Zeit,* en ZkTh, 1928, pp. 492-518; K. Möhlenbrink, *Die levitischen Ueberlieferungen des Alten Test.* en ZatW, 1934, páginas 184-230; A. Lefèvre, *Note d'Exégèse sur les généalogies des Qehatites,* en RScR, 1950, pp. 287-92; Id., *Lévitique Organisation,* en DBs, fasc. 25 (1952), col. 389-97; A. Rombo, *I leviti,* en *Enciclopedia del sacerdozio* (dir. G. Cacciatore), Firenze 1953, pp. 423-35. 438 s.

LEVÍTICO. — Tercer libro del Pentateuco, que recibe su nombre del contenido: trata principalmente de los sacerdotes (tribu de Leví) y de sus deberes.

Los hebreos lo denominaban con la palabra inicial *wajjiqrâ* («y llamó»).

Establecida la alianza, promulgadas las leyes, ejecutadas las disposiciones pertinentes a la erección del tabernáculo, del arca, de los dos altares, etc. (cf. *Éxodo*), el Levítico da leyes para la santificación de los individuos y de la nación, regula el culto, promulga las normas para la clase sacerdotal. Consta de cuatro partes principales y de un apéndice.

I. Leyes referentes a los sacrificios (1-7): éstos se hallan agrupados en cinco categorías. El holocausto, de ganado mayor, menor y de aves (1, 3-17). Sacrificio incruento (*minhah*) (2, 1-16). Sacrificio pacífico, de ganado mayor, ovejas y cabras (3, 1-16); principio general sobre la grasa y sobre la sangre (3, 17). Sacrificio de purificación o expiación, por el sumo sacerdote, por todo el pueblo, por un jefe, por un ciudadano privado (4, 1-35), casos particulares (5, 1-6) y sacrificios expiatorios por los pobres (5, 7-13). Sacrificio de reparación o de enmienda (5, 14-26; *Vulg.* 5, 14 - 6, 7). Obligaciones de los sacerdotes en los precedentes sacrificios y derechos sobre las ofrendas (6, 1 - 7, 34; *Vulg.* 6, 8 - 7, 24). Conclusión general de la primera parte (7, 35-38; *Vulg.* 7, 25-28).

II. Consagración de los utensilios del santuario y de los sacerdotes (c. 8); principio del culto por parte de éstos (c. 9); Nadab y Abiu castigados por haber usurpado un oficio sagrado (10, 1-7). Ulteriores especificaciones de algunos deberes sacerdotales (10, 8-206).

III. Leyes respecto de la limpieza legal (11, 16): de los alimentos; *animales* (v.) *puros e impuros* (11). Purificación de la puérpera (12); purificación de la lepra y otras enfermedades de la piel: identificación del mal (13, 1-59), rito de purificación del leproso (14, 1-32) y de su casa (14, 33-57). Impureza sexual y purificaciones correspondientes: para el hombre (15, 1-18) y para la mujer (15, 19-33).

Rito para el gran día de la expiación o puri-

ficación general del santuario, de los sacerdotes y del pueblo (16).

IV. 1) Leyes para la santidad (17-23). Serie de disposiciones así llamadas por razón de la frase tan repetida: «Sed santos, porque yo, Yavé, vuestro Dios, soy santo». Disposiciones generales para todos: muerte de animales, unidad del santuario, leyes de la sangre (17, 1-16); prohibiciones que regulan los actos sexuales (c. 18); prescripciones varias: morales, religiosas, sociales, cultuales (19, 1-37); castigos a los transgresores de las leyes del culto (20, 1-7) y de las sexuales (20, 8-21); conclusión general a los capítulos 17-20 (20, 22-27).

Disposiciones particulares pertinentes a los sacerdotes por su especial santidad: todos los sacerdotes (21, 1-9), el sumo sacerdote (21, 10-15); impedimentos para el sacerdocio (21, 16-24); santidad de los sacerdotes en la consunción de las sagradas oblaciones (22, 1-9) y exclusión de los laicos que no pertenecen a la familia sacerdotal (22, 17-33).

2) Secciones diversas. Fiestas del año y rituales correspondientes: Sábado (23, 1-4), Pascua y ázimos (23, 5 ss.), ofrenda de la primera gavilla (23, 9-14), Pentecostés (23, 14-22), principio de año y gran día de la expiación (23, 23-32), tabernáculos (23, 33-36.39-44). Prescripciones referentes a la llama perpetua en el santuario (24, 1-4) y a los panes de presentación (24, 5-9); pena del blasfemo y leyes del talión (24, 10-23).

Año sabático (25, 1-7) y año jubilar (25, 8-55). Conclusión final de la obra: bendiciones para quien observa las prescripciones (26, 1-13), maldiciones para los transgresores (26, 14-43), triunfo de la divina bondad del Dios de la alianza (26, 44 ss.).

Apéndice: votos, tarifas y rescates para hombres (27, 1-8), animales (27, 9-13), cosas (27, 14 s.), campos (27, 16-25), primogénitos (27, 26 s.), votos cuya materia se halla en entredicho (27, 28 s.), diezmos (27, 30-34).

«La santidad, incluso la ritual, insistentemente inculcada a los sacerdotes y al pueblo, procede de un motivo altamente religioso (11, 14; 22, 9.16); inspírase en la misma santidad de Dios, al que toma por modelo (19, 2; 20, 8.24, etc.). Leyes y prescripciones tienen por objeto la salvaguardia de una vida verdaderamente religiosa (cf. 18, 21; 19, 4.26 ss., 31, etc.). Y las prescripciones completan y demuestran tal elevación de sentimientos; cf. prohibiciones y graves sanciones por los pecados contra la naturaleza (18); por las injusticias contra el prójimo (19); deberes de caridad (19, 17 s.; cf. *Mc.* 12, 31), incluso para con el extranjero (*Lev.* 19, 32 s.).» (Spadafora.)

Los modernos exegetas católicos sostienen la autenticidad mosaica *sustancial* del Levítico, sin excluir el que algunos preceptos hayan sufrido añadiduras y modificaciones. «Moisés halló el uso de los sacrificios establecido y arraigado entre todos los pueblos. En las tablillas recientemente descubiertas en Ras Shamra (la antigua Ugarit), en la Fenicia septentrional, unos siglos anteriores a Moisés, se mencionan las mismas especies de sacrificios, y hasta con los mismos nombres (por la afinidad de las dos lenguas) que en el Pentateuco; Moisés con sus leyes no hizo más que regular y consagrar al culto del verdadero Dios un ceremonial ya antes practicado» (A. Vaccari; cf. R. Dussaud, *Ras Shamra et l'A. T.*, Paris 1936, pp. 109-13), complemento del Decálogo, sustancia de la *alianza* (v.) entre Dios y el pueblo. Entre los manuscritos del mar Muerto descubiertos en 1947 hay cuatro fragmentos del Levítico: 19, 31-34; 20, 20-23; 21, 14-22; 22, 4 s., escritos con la antigua escritura de Laquis (s. VI a. de J. C.) y atribuidos al s. VI (A. Neher) o al IV a. de J. C. (R. De Vaux), con un texto exactamente igual al texto masorético.

Jesucristo Nuestro Señor abrogó las leyes ceremoniales del Antiguo Testamento. Los sacrificios prefiguran al sacrificio único y perfecto de la Cruz (*Heb.* 9, 9-10, 10). [L. M.-F. S.]

BIBL. — A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 275-340; A. Clamer, *Le Lévitic* (*La Ste Bible*, Ed. Pirot 2), Paris 1946, pp. 7-207; F. Spadafora, en *Enc. Catt. It.*, VIII, col. 1235 ss.

LEY hebrea. — Es el conjunto de los textos legislativos contenidos en el Pentateuco, y preferentemente denominados con el término *tôrâh* o *Ley* de origen religioso, más bien que con otros términos de origen jurídico (*dâbhâr* y *mišpât*) o moral (*miẓwah*). Su contenido es el siguiente: 1) el *Decálogo* (*Ex.* 20, 2-17; *Dt.* 5, 6-21), cuya finalidad es evidentemente religiosa y moral; 2) el *Código de la Alianza* (*Ex.* 20, 22-23, 19), con carácter abiertamente jurídico, expresivo de las relaciones sociales cuya base es el pastoreo, poco organizadas aún, pero en posesión de sólidas tradiciones religiosas; 3) el *conjunto ritual* (*Ex.* 34, 11-26) de prescripciones relativas a fiestas de carácter agrícola y sacrificios; 4) el *Código Deuteronómico* (*Dt.* 12-26), que reproduce leyes preexistentes con nuevas fórmulas y prescribe algunas otras suponiendo una sociedad centralizada, encaminada hacia el comercio y la

vida estabilizada; 5) la ley de *Santidad (Lev.* 17-25), con predominio sacerdotal, ritual y moral, y con carácter jurídico; 6) textos *legislativohistóricos*, entremezclados con acontecimientos históricos y puntualizados bajo el aspecto religioso; 7) textos legislativos menores: ley de los *sacrificios (Lev.* 1-7); ley de la *pureza (Lev.* 11-16), ley sobre las *fiestas* y *ritos de los sacrificios (Núm.* 28-29), complementos a las leyes relativas al santuario *(Ex.* 30), determinación de costumbres religiosas *(Núm.* 5-6; 8-10; 19; 30).

Declaraciones explícitas esparcidas por toda la ley y el mismo examen de los textos obligan a admitir que el conjunto de dichas prescripciones es de la época mosaica, y no existe razón atendible para negárselas a Moisés, que con la ayuda de los levitas las fijó especialmente durante los 38 años aproximadamente que pasó en Cades, en el desierto, y las revisó *(Dt.)* en las llanuras de Moab inmediatamente antes de la entrada de Israel en la tierra de Canán.

Ahí tenemos la autenticidad *sustancial* de que habla la Pont. Com. Bíblica. Admítense revisiones y añadiduras sucesivas o adaptaciones a los cambios de condiciones locales y sociales, inspiradas siempre en el espíritu del gran legislador. (Cf. carta al Card. Suhard, de la Pont. Com. Bíblica, 27 de marzo de 1948.)

En la redacción de la ley hebrea concurrieron varios factores naturales: condiciones geográficas, económicas, sociales y síquicas. El influjo de las condiciones históricas ofrece un interés especial: las relaciones raciales de los patriarcas hebreos con la civilización sumerioacádica explican la coincidencia genérica entre la ley hebrea y la legislación sumerioacádica (Cód. de Lipi-Istar, Esnunna, Hammurabí, leyes asirias y neobabilónicas); por otra parte las relaciones sociales de los mismos Patriarcas con los jorreos en la Mesopotamia del norte y en Palestina aclaran las íntimas afinidades que se observan entre el derecho patriarcal y la legislación jorrea de Nuzu (R. De Vaux, RB, 56 [1949] 17-30); otros inevitables cambios se dieron como resultado de los contactos con la civilización egipcia y de la funesta simbiosis con la civilización cananea.

Mas el principal factor en la promulgación y en la redacción de estas leyes, el que asegura su unidad literaria, es el factor religioso. La religión no sólo interviene como freno que responde de la buena marcha de la vida pública, sino que la orienta a toda ella. En virtud de la religión, Israel aparece como una teocracia, pueblo al que el mismo Dios dirige, mientras que el jefe visible de la nación es un simple representante y portador de la voluntad divina manifestada particularmente en la Revelación. A esta situación y concepto teológico se debe el hecho de atribuir al mismo Dios toda la ley, como revelada directamente a Moisés (cf. la fórmula «*Yavé dijo a Moisés*»: *Ex.* 20, 22; 21, 1, etc.). Es éste un fenómeno característico de los hebreos: las leyes asirias y jeteas no son presentadas como de origen divino: la ley de Hammurabí proviene del soberano («mis palabras», «mis valiosas palabras»: 24, 81; 25, 12 ss.), a quien Dios ha comunicado la justicia, cualidad moral que hace que las leyes sean buenas.

La ley hebrea es inferior a las colecciones orientales antiguas bajo el aspecto técnicojurídico, pero es superior a ellas bajo el aspecto religioso. Sus prescripciones religiosas preservaron a los israelitas del politeísmo: las morales impusieron al pueblo una norma moral superior: las del culto fueron favorables para tributar a la Divinidad un digno culto de honor, desde el punto en que representaban figurativamente al Nuevo Pacto que más tarde habría de establecer con la humanidad, y finalmente las penales confirmaron en los hebreos la conciencia del pecado y de la posibilidad del arrepentimiento.

En el Nuevo Testamento, además de la ley mosaica y de los libros que la contienen *(Lc.* 24, 44), por ley se entiende también la economía del A. T., basada en la ley, por oposición a la cristiana, cuya vida le viene de la fe y de la gracia *(Jn.* 1, 17; *Rom.* 6, 14 ss.). Al lado de las prescripciones legales y ceremoniales, que el cristianismo irá eliminando progresivamente con su penetración en el mundo helénico *(Jn.* 4, 21-24; 2, 19-21; *Mc.* 7, 15, 21-23; *Act.* 7, 42-53; 15, 1-31), la ley constituye el fundamento del patrimonio de la verdadera religión, con su moral y sus vaticinios mesiánicos, que Cristo no abrogará sino que realizará y perfeccionará, enseñándonos una observancia más espiritual y más perfecta de la misma *(Mt.* 5, 17-48).

También en San Pablo la ley equivale a veces al conjunto de la Revelación de los oráculos de Dios *(Rom.* 3, 2; I *Cor.* 14, 21; *Rom.* 3, 19); entonces, de acuerdo con la enseñanza de Cristo, enseña su continuidad y su perfecta realización en el Evangelio *(Rom.* 1, 2; 3, 21; 13, 8.10; I *Cor.* 9, 8.9; *Gál.* 5, 14, etc.).

Pero habitualmente se significa la ley hebraica con sus preceptos *(Ef.* 2, 15; *Rom.* 7, 8-13) y decretos *(Ef.* 2, 15, respecto de los

cuales los juicios de Dios son, según S. Pablo, contradictorios a primera vista (J. Bonsirven [v. *Bibl.*], p. 144 ss.).

Por una parte preséntase a la ley como dadora de vida, santa y espiritual (*Rom.* 7, 10-14). Por haber sido dada por conducto de ángeles y por mediación de Moisés (*Gál.* 3, 19; *Heb.* 2, 2), constituye el principal motivo para que Israel se sienta ufano (*Rom.* 9, 4), ya que es guiado por ella, como por un pedagogo, hacia Cristo (*Gál.* 3, 24). De los que la observan se declara que son justos (*Rom.* 2, 13; 19, 5; *Gál.* 3, 12). Es una sombra de Cristo futuro (*Gál.* 2, 16), en quien ha hallado su cumplimiento (*Rom.* 10, 4).

Por otra parte acúsase a la ley de no haber llegado a la perfección bajo ningún aspecto (*Heb.* 7, 19), de provocar la ira de Dios (*Rom.* 4, 15), porque multiplica las transgresiones (*Gál.* 3, 19; *Rom.* 5, 20), despierta la conciencia moral (*Rom.* 3, 20) sin dar fuerzas para luchar contra el pecado; ella es la letra que mata (II *Cor.* 3, 6), causa de muerte y de condenación (II *Cor.* 3, 7 ss.; *Rom.* 7, 6). El que vive bajo ella está bajo la esfera de la carne (*Rom.* 7, 5; *Gál.* 3, 3) y es objeto de la maldición divina (*Gál.* 3, 10).

Estas antilogías son debidas a diferentes puntos de vista desde los cuales se considera al mundo judío. Para un pequeño *residuo* de hebreos guiados por la ley asociada a la Gracia, que fué obtenida mediante la fe en la promesa divina, la ley fué un medio de salvación. S. Pablo podía dar pruebas de haber sido irreprensible según la ley (*Flp.* 3, 6; *Act.* 22, 3), y asimismo había conocido en sí propio y en los héroes del Antiguo Testamento semejante fidelidad (*Rom.* 3, 6-18; *Heb.* 11). Mas para la masa de los hebreos, a causa de una desviación farisaica imperante que se lisonjeaba de poder alcanzar la justicia sin necesidad de la Gracia, la ley era un medio de perdición, un yugo insoportable con innumerables y diminutas prescripciones (*Act.* 15, 10), un continuo tropiezo en la vida moral y religiosa que debía ser eliminado de la economía cristiana.

Contra los fariseos convertidos (= los judaizantes) que pretendían que los gentiles no fuesen bautizados sino después de haberlos obligado a la circuncisión y a la observancia de la ley hebraica, S. Pablo propugna enérgicamente la abolición, la nulidad de tales prescripciones para lo sucesivo y la relatividad de la ley mosaica que había sido dada para un determinado período (v. *Alianza*), hasta Cristo, a quien servía de preparación (*Gál.*; cf. *Rom.* 1-11). De ahí el derecho que asistía a los gentiles en cuanto habían sido injertados directamente en Cristo. Tal principio fué solemnemente sancionado en Jerusalén por el príncipe de los Apóstoles (*Act.* 15, 1-35), quien por revelación divina había ya admitido directamente con el bautismo en la Iglesia al primer gentil, el centurión Cornelio (*Act.* 10-11). [A. R.]

BIBL. — A. Clamer, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2), París 1948, pp. 7-16. 214-27. 485-503; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, pp. 159-223 (leyes orientales); H. Cazelles, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, París 1946; Id., en *DBs.* V, col. 497 ss.; G. Bonsirven, *Il Vangelo di Paolo*, trad. it., Roma 1951, pp. 144-52. • García de la Fuente, *Los contratos del Antiguo Testamento comparados con el Egipto, Asiria y Babilonia*, en CB (1950), p. 48.

LÍA. — v. *Jacob*.

LIBERTAD. — v. *Hombre*.

LIMOSNA. — En su significado primitivo significa «compasión», «piedad» (hebr., *hesed*; griego, ἔλεος), que se practica para con los desgraciados y los débiles, y, concretando, con obras de beneficencia para alivio de los menesterosos (cf. *Job* 1, 3; 4; 12, 18; *Dan.* 4, 24; *Eclo.* 7, 10, etc.). Es la caridad en acto. Varias disposiciones de la Ley de Moisés están dictadas por este espíritu de benéfico socorro a los menesterosos (cf. *Ex.* 23, 11; *Lev.* 19, 9 s.; 23, 22, etc.; *Dt.* 15, 7 s.; 24, 19 s.). «Si hubiere entre vosotros un menesteroso, no se endurecerá tu corazón y cerrarás tu mano.» Los profetas son estrenuos defensores de los pobres (*Am.* 5, 10; 6, 4). *Is.* 66, 2; 58, 6 ss., invita a los pudientes a que partan su pan con el hambriento, a que vistan al desnudo. Bien conocidas son las palabras del ángel a Tobías y a su hijo: «Buena es la oración con el ayuno y la limosna... Mejor es dar limosna que acumular tesoros. La limosna libra de la muerte y limpia de todo pecado. Los que practican la misericordia y la justicia serán colmados de felicidad» (*Tob.* 12, 8 ss.).

La enseñanza de Jesús puede muy bien considerarse como sintetizada en la formulación de la norma que como juez supremo ha de seguir él al juzgarnos: «Tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; peregriné y me acogisteis... Cuantas veces hicisteis esto a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis». Igual norma se da para sentenciar a los malos (*Mt.* 25, 31-46). Esta visión sobrenatural, y sólo ella (el menesteroso, imagen de Dios, representa al

mismo Jesús), comunica a nuestra beneficencia un valor merecedor de vida eterna. Tal es el fin que inculca Jesús, así como la delicadeza en la limosna (cf. *Mt.* 6, 1-4; 10, 41 s., etc.).

Por tanto, la limosna ha de hacerse con amor y por amor (*I Cor.* 13, 3; cf. *Sant.* 1-2, etcétera), y los que la practican se hacen hijos del Altísimo (*Lc.* 6, 35).

La primitiva comunidad cristiana de Jerusalén dió respecto de esto un magnífico ejemplo (*Act.* 4, 34; 9, 36). El apóstol de la caridad, S. Juan, sintetiza la enseñanza en estas palabras: «En esto hemos conocido la caridad, en que El dió su vida por nosotros; y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos. El que tuviere bienes en este mundo, y viendo a su hermano pasar necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad? Hijitos, no amemos de palabra... sino de obra y de verdad» (*I Jn.* 3, 16 ss.). [F. S.]

BIBL. — P. De Ambroggi, *Le epistole cattoliche*. 2.ª ed., Torino 1949, pp. 59 ss. 251 ss.; G. Prieto, *Tobía*, 1953, pp. 42 s. 126 s.

LIRIO de los campos. — «Mirad a los lirios del campo; pues ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Si Dios así viste a la hierba del campo, que hoy es y mañana es arrojada al fuego...» (*Mt.* 6, 28 ss.; *Lc.* 12, 27 s.).

Es el *anthemis*, de forma semejante a la margarita. Los beduínos del sur de Gaza la llaman hanun abiad = flor blanca; el abíblabon del hebreo antiguo. En Palestina despunta como una hierba; la flor no es ni roja ni púrpura, pero tiene una delicada belleza que le da su particular encanto. Es gracioso en todas las horas del día y en cada uno de los períodos de su crecimiento, e incluso cuando envejece y se marchita. El *anthemis* seco es recogido juntamente con las otras hierbas y es arrojado al horno. Tiene una corola que explica la alusión al rey Salomón.

Antes se había pensado en el *lilium candidum* (Fonk) y en la anémona *coronaria*, pero no son hierbas ni son arrojados al horno. Solamente el *anthemis* responde a las características expresadas por Jesús. [F. S.]

BIBL. — E. Ha-Reubéni, *Le lis des champs*, en RB. 54 (1947), 362 ss.

LOGOS. — En el antiguo Oriente la *palabra* (λόγος) no es un simple sonido sino el principio de la acción; es la más clara expresión de la voluntad, así de la de los hombres como de la de Dios.

En el Antiguo Testamento la Palabra divina (241 veces: debhar 'elohîm o 'ădonai) es expresión de la *revelación profética* que dirige toda la historia de Israel: exhortación, conminación y promesa, etc. Secundariamente significa la Ley, sobre todo el Decálogo (*Ex.* 20, 1; 34, 27-28; *Jer.* 6, 19; 7, 23, etc.), el Deuteronomio (30, 11-14; 32, 46) y la Sagrada Escritura (*Sal.* 147, 19; *Prov.* 13, 13; 16, 20; *Jer.* 36, 4.6.8.12). Por la palabra creó Dios el universo (*Gén.* 1, 3 ss.; *Sal.* 33, 3-9; *Sab.* 9, 1; *Is.* 40, 26; *Eclo.* 42, 15, etc.) y lo conserva (*Sal.* 119, 89 s.; *Sab.* 16, 26).

El oficio de la Palabra divina está igualmente representado por la Sabiduría (*Sab.* 9, 1-2; cf. *Prov.* 3, 19 s.; 8, 22-31; *Job* 28; *Eclo.* 42, 15; 43, 33), pero la idea de la Sabiduría no está tan profundamente arraigada en la tradición bíblica como la de la palabra.

La Biblia reconoce, por tanto, en la Palabra de Dios un poder de Dios que se manifiesta en la Creación, en el reinado de la Gracia y en la guía del pueblo elegido y del individuo: la Palabra de Dios es la demostración de la continua presencia y de la acción divina, y sobre todo una revelación progresiva de sus designios, de sus atributos y de su misterioso Ser. Esta palabra es a veces presentada como *operante por sí misma* (cf. la fórmula «salió la palabra de Dios»); es comparada con el rayo que estalla (*Is.* 9, 7), con el fuego devorador (*Jer.* 5, 14; 23, 29); es omnipotente (*Sab.* 18, 14), eterna (*Is.* 40, 8); es el mensajero que ejecuta las órdenes de Dios (*Is.* 9, 7; 55, 10-11; *Sal.* 147, 15-18; *Sab.* 18, 14-16); es la portadora de salvación (*Sal.* 107, 20; *Sab.* 16, 12) y de vida (*Sab.* 16, 26); es la exterminadora de los egipcios (*Sab.* 18, 14-16) y de los impíos cananeos (*Sab.* 12, 9).

No se trata aquí de hipostasis sino únicamente de enérgicas personificaciones poéticas que intentan poner de relieve el poder y la voluntad salvadora de Dios: ello también en *Sab.* 18, 14 ss., donde además se atribuye poéticamente a la palabra divina lo que en otras partes se atribuye al mismo Yavé (*Ex.* 11, 4; 12, 12.27.29) o al ángel exterminador (*Ex.* 12, 23).

Un sentido profundo de la trascendencia divina indujo a los rabinos palestinenses (en el tiempo de N. S.) a reemplazar la mención de Dios por la de varias de las manifestaciones divinas, y en particular por la de la palabra o *Memrâ*. La interpretación de la *Memrâ* rabínica oscila entre dos extremos: simple hecho de lenguaje o bien hipostasis. Los intelectuales modernos (v. Hamp, D. Middleton) prefieren interpretar la *Memrâ* como

una personificación poética sobre la línea de la palabra divina en la literatura sapiencial.

La gnosis precristiana de Asia y de Egipto, contaminada de sincretismo, agregó diversas nociones míticas a la palabra hipostatizada, inspirada en la filosofía platónica y estoica.

En el Nuevo Testamento la Palabra o Logos designa ante todo la Sagrada Escritura en su conjunto (*Jn.* 10, 35; *Heb.* 2, 2; probablemente *Mc.* 7, 13; *Mt.* 15, 6).

En los *Actos*, el mensaje evangélico, que es designado no menos de doce veces como Palabra divina por excelencia (λόγος es fórmula abreviada de λόγος τοῦ Θεοῦ o Κυρίου; *Act.* 4, 2 ss.), manifestada por medio de Cristo (*Act.* 10, 36; cf. *Heb.* 1, 1; *Jn.* 3, 34), había ya sido, en cuanto Palabra divina, el mensaje de la antigua alianza (*Act.* 4, 4; 8, 4; 10, 44, etc.).

S. Pablo expresa habitualmente el mensaje cristiano con el término εὐαγγέλιον, y también con el λόγος, λόγος τοῦ Θεοῦ y λόγος τοῦ Κυρίου (I *Tes.* 1, 6.8; 2, 13; II *Tes.* 3, 1; *Gál.* 6, 6, etc.); cf. *Sant.* 1, 21 ss.; I *Pe.* 2, 8; 3, 1.

En S. Juan el Logos indica las más de las veces la palabra viva de Cristo (*Jn.* 5, 24; 8, 43, etc.), llena de autoridad, como idéntica a la del Padre (14, 24; 17, 14-17, etc.). Particularmente en S. Juan, Logos es el mismo Cristo: implícitamente en la expresión «permaneced en la palabra» (*Jn.* 8, 31; I *Jn.* 2, 14), que corresponde a la otra: «permaneced en Jesús» (toda la I *Jn.*; *Jn.* 6, 56; 15, 4.7.9.10), y explícitamente en tres pasajes: *Ap.* 19, 13; I *Jn.* 1, 1; *Jn.* 1, 1.14.

Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ (*Ap.* 19, 13). Según la interpretación tradicional, describe la naturaleza íntima de Cristo. Revelador del Padre y Juez supremo (cf. vv. 15.21).

Ὁ λόγος τῆς Ζωῆς (I *Jn.* 1, 1). Es el Cristo histórico, cuya Divinidad, conocida experimentalmente por los Apóstoles, es presentada a los lectores para asegurar en ellos la comunión eclesiástica y divina, participando de la vida divina que está en Él (*Jn.* 1, 4; 11, 25; 14, 6).

Esta definición sintética de Cristo se ilustra con la luz del prólogo, síntesis temática del IV Evangelio.

Llámase Logos a Cristo con motivo de su oficio antes de la creación, en cuanto Pensamiento del Padre (*Jn.* 3, 13; 6, 33-62; 8, 23-58; 16, 28; 17, 5.24), en una sublimación y reemplazamiento de la Sabiduría del A. T. (*Eclo.* 1, 4.9; 24, 3-6; *Prov.* 3, 22-26), y además por su oficio durante la creación (cf. I *Cor.* 7, 6; *Col.* 1, 16), que es una alusión a la Palabra creadora (*Salmo* 33, 6; *Eclo.* 42, 15; *Sab.* 9, 1); luego por su oficio de *Revelador* de la naturaleza íntima del Padre a través de la Encarnación revestida de gloria trascendente (*Jn.* 12, 44-46; 14, 9; II *Cor.* 4, 5; *Col.* 1, 15; *Heb.* 1, 3), y en fin porque suplanta a la ley mosaica con una nueva Palabra, la Revelación Cristiana.

Por consiguiente, la formulación del Logos en San Juan procede del Antiguo Testamento y presenta de un modo perfecto al preexistente Hijo de Dios, tal como él mismo se reveló a los hombres desde su Encarnación. [A. R.]

BIBL. — O. Procksch - G. Kittel, *s. v.*, en ThWNT. IV, pp. 89-140; H. Ringgreen, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of divine qualities and functions in the Ancient Near East*, Lund 1947; R. Tourray - A. Baruch - A. Robert - J. Starcky - C. Mondésert, *s. v.*, en DBs, V, col. 425-97 (con bibl.). ° B. Celada, *Resonancias del Logos en todos los tiempos*, en CB (1944).

LOGUIA. — v. *Mateo.*

LOT. — v. *Abraham.*

LUCAS. — Es el autor del tercer Evangelio y de los *Actos* (v.) de los Apóstoles. San Pablo lo distingue de los judíos (*Col.* 4, 10 ss.); su propio nombre lo revela como gentil: Λουκᾶς = Λουκανός o Λούκιος. Si es legítima la transcripción del códice D en *Act.* 11, 28; συνεπεπραμένων δὲ ἡμῶν (cf. San Agustín, *De serm. Dom. in monte*, 2, 17, 57), Lucas era ya cristiano por los alrededores del año 41. No vió a Jesús (cf. *Lc.* 1, 2).

Era de Antioquía de Siria; cf. los Prólogos a los Evangelios, que lo llaman «discípulo de los Apóstoles y de Pablo». Acompañó a éste en el segundo viaje (49-53) desde Tróade hasta Filipos (*Act.* 16, 10-37), donde es posible que se quedase (*Ibid.* 16, 40) para volverse a juntar con el Apóstol hacia el fin del tercer viaje (que duró desde el 53 hasta el 58), quedándose a su lado hasta Jerusalén (*Ibid.* 20, 5-21, 18).

Permaneció con él en la prisión de Cesarea (*Act.* 24, 23), en el complicado viaje de Cesarea a Roma (*Ibid.* 27-28) y durante el primer cautiverio romano (cf. *Col.* 4, 14; *Fil.* 1, 24).

La manera cómo termina el libro de los *Actos* hace suponer que Lucas no permaneció de continuo al lado de Pablo. Con seguridad, no estuvo presente a la conclusión del proceso y a la consiguiente liberación (II *Tim.* 4, 16). Pero volvemos a verlo junto al amado maestro en el segundo encarcelamiento romano (II *Tim.* 4, 11), y es casi cierto que no lo abandonó hasta el lugar del suplicio (cf. los *Actos de Pablo* del s. II).

El resto de la vida de Lucas está envuelta en la oscuridad. Unos lo hacen ir a Francia, a Dalmacia, a Italia y a Macedonia (Epifanio); otros a la provincia romana de Acaya (cf. los cit. Prólogos) y a Beocia (Jerónimo); otros al Egipto superior (Simón Metafraste) o a Bitinia (Isidoro, Bertario; Mart. Rom.). Es asimismo desconocido el género de martirio, si es que fué mártir, conforme a la veneración que le tributa la Iglesia el 18 de octubre. Son muchos los lugares que se glorían de poseer su cuerpo, y lo más probable es que descanse en la iglesia benedictina de Santa Justina de Padua.

Es cierto que Lucas fué médico (*Col.* 4, 14); los antiguos lo tuvieron por pintor, sobre todo de María (Teodoro el Lector, Simón Metafraste). Es el primer historiador de la Iglesia naciente. Los escritores antiguos están de acuerdo en atribuir a Lucas el tercer Evangelio, del que dicen que refleja la predicación de Pablo (Prólogos, Ireneo, Tertuliano, Fragmento muratoriano, Orígenes, Eusebio). El examen interno confirma hasta cierto punto esta atribución.

a) Es muy grande la semejanza entre el tercer Evangelio y el epistolario paulino para que sea casual. En Lucas encontramos amplitud de miras y comprensión en orden a la vocación universal a la fe y a la salvación, que son una de las características del «evangelio paulino». Junto a la cuna de Jesús anuncian los ángeles la paz «a los hombres de buena voluntad» (2, 14); el anciano Simeón ve en el Niño divino un faro destinado a iluminar a los gentiles (2, 32); el mismo concepto en Juan Bautista (3, 6). Idéntica enseñanza puede deducirse de la genealogía (3, 23-38). Desde la primera predicación en la sinagoga de Nazaret hasta las últimas palabras de Cristo, el Evangelio de Lucas insiste en la penitencia y en el perdón de los pecados para todas las gentes (cf. 4, 24-28 y 24, 64 ss.). Verdaderamente puede llamarse a este evangelio el evangelio de los pecadores y de los pobres desheredados, y a Lucas el escriba «mansuetudinis Christi» (Dante, *De Monarchia*, 1, 16).

b) El hagiógrafo del tercer Evangelio aparece como una persona de gusto y de cultura. Afloran a cada momento el artista y el literato. Aun cuando Lucas se sirve de la «koiné», se ve que la maneja con desenvoltura, y a veces se permite incluso cierta elegancia buscada, como en el Prólogo (1, 1-4). Si se compara bajo este aspecto el tercer Evangelio con el segundo, salta a la vista la superioridad estilística de Lucas, así como la variedad y el grecismo de su vocabulario.

c) Además de esto, el escritor y médico se hace más sensible al empleo de términos más apropiados, tomados del arte de la medicina, cuando habla de enfermedades y de enfermos, como lo han observado los más celebrados críticos modernos, tales como un Harnak (A. Vaccari).

Lucas escribió su Evangelio antes que los *Actos*, los cuales son como una continuación de aquél (*Act.* 1, 1), y por tanto antes del primer encarcelamiento del Apóstol (63 desp. de J. C.), con el que termina aquel libro, hacia el año 60.

He aquí su esquema. Tres partes, después de un breve prólogo: *Infancia. Vida pública. Pasión y Resurrección.*

Prólogo (1,1-4): método seguido en la composición del Evangelio.

1. *Infancia* (1, 5-52). — El arcángel Gabriel anuncia a Zacarías el nacimiento del Precursor, y a María el del Mesías (1, 5-38). Hallándose Nuestra Señora en casa de Isabel, nace Juan y es circuncidado (1, 39-80). Nace Jesús en Belén, es adorado por los pastores, circuncidado, presentado en el Templo (2, 1-40). A los doce años se demora en el Templo, pero vuelve inmediatamente a Nazaret (2, 41-52).

2. *Vida pública* (cc. 3-21). — Predicación del Bautista y bautismo de Jesús (3, 1-22). Genealogía humana de Cristo por vía ascendente hasta Dios (3, 23-38). Victoria contra las tres tentaciones diabólicas que sucedieron al ayuno de los cuarenta días (4, 13). Después de ello inaugura su ministerio público.

a) En Galilea (4, 14 - 9, 50). — Jesús inicia la predicación y los milagros en Nazaret, y de aquí pasa a Cafarnaúm (donde cura a la suegra de Simón) y a toda Galilea. Después de la pesca milagrosa llama a Simón, a Santiago y a Juan a que le sigan; cura a un leproso (4, 14 - 5, 16). Pronto surge un conflicto con escribas y fariseos porque perdona los pecados (al paralítico descolgado desde el techo), come con los publicanos (almuerzo en casa de Leví), no obliga a ayunar a sus discípulos, permite que trabajen en día festivo (¡recogen espigas!), él mismo viola el sábado obrando milagros (5, 17-6, 11). Ello no obstante, Jesús no desiste del anuncio solemne del nuevo reino, y así, habiendo elegido a los doce Apóstoles (6, 12-16), pronuncia el famoso *sermón* (v.) de la Montaña (6, 17-49); se muestra como verdadero salvador de los humildes ante el siervo del centurión, el hijo de la viuda, la pecadora anónima (7-8, 3); expone dos pará-

bolas y realiza cuatro milagros (8, 4-56). Respecto de los Apóstoles, los envía a una misión de prueba, confirma su fe con milagros (multiplicación de los panes, transfiguración, curación del lunático), provoca la confesión de Pedro, y así los dispone a acoger las dos profecías de la próxima pasión y las amonestaciones sobre la humildad y la tolerancia (9, 1-50).

b) **Caminando hacia Jerusalén** (9, 51-19, 28). — El verdadero espíritu de Cristo consiste en la mansedumbre (para con los samaritanos que le niegan hospitalidad), en la plena y pronta abnegación, en el celo desinteresado (misión de los 72 discípulos), en el amor al prójimo (parábola del buen samaritano), en la vida contemplativa (María y Marta), en la oración (Pater noster) confiada y perseverante (9, 51-11, 13). Jesús extiende un apremiante requerimiento contra los fariseos (11, 4-54). Inculca las disposiciones necesarias para tomar parte en el reino de Dios: sinceridad (no la hipocresía), confianza plena (no miedo), huída de la avaricia (parábola del rico necio), abandono en la Providencia (dejando preocupaciones terrenas), vigilancia (parábolas del ladrón y del mayordomo), espíritu batallador (señales del «tiempo»), penitencia (parábola de la higuera estéril), caridad comprensiva (curación de la mujer encorvada), perseverancia (parábola de la semilla y de la levadura): 12-13, 21.

Después de haber declarado que el camino que lleva a la salvación es estrecho, Jesús se ríe de las amenazas de aquella «raposa» de Herodes, y se lamenta del endurecimiento de Jerusalén (13, 22-35). Habiendo sido invitado a comer por un fariseo de elevada posición, recomienda la humildad y la obediencia respectivamente con las parábolas de los puestos en la mesa del gran banquete; hallándose ya afuera, explica cómo la imitación de sus ejemplos está condicionada por el desprendimiento completo y por la aceptación de la «cruz», confirmando esta doctrina con las parábolas de la torre, de la guerra y de la sal (c. 14). Jesús revela la ternura de su corazón para con los pecadores mediante las tres «parábolas de la misericordia»: la oveja extraviada, la dracma perdida, el hijo pródigo (c. 15). Siguen varios avisos sobre el uso de la riqueza (parábolas del administrador infiel y del rico Epulón), sobre la condenación del escándalo, sobre el perdón fraterno, sobre el poder de la fe, sobre la humildad práctica (16-17, 10).

Cuando curó a los diez leprosos, Jesús recomendó la gratitud hacia Dios, sumo bienhechor, tomando pie del décimo beneficiado con el milagro; declara que el reino de Dios ya ha venido y predice a los discípulos las persecuciones que les esperan por parte de la sinagoga, y la destrucción de Jerusalén (17, 11-18, 8). En las cercanías de Jerusalén acoge amablemente a los niños; denuncia los peligros de las riquezas (episodio del joven rico) y promete a los generosos una recompensa incomparable; por tercera vez predice las circunstancias de su pasión (18, 15-34). En Jericó: a la entrada restituye la vista a un mendigo ciego; dentro ya, convierte al publicano Zaqueo, y estando ya afuera, relata la parábola de las minas (18, 35 - 19, 28).

c) **En Jerusalén** (19, 29 - 21, 38). — Jesús hace su entrada triunfal en la ciudad santa a caballo sobre un pollino, entre los vítores de la turba entusiasta del Mesías. Poco antes había llorado por esta ciudad, previendo su ruina a causa de su ceguera. Habiéndose dirigido al Templo, arroja de la «casa de oración» a los sacrílegos mercaderes (19, 29-46). Los adversarios de siempre toman ocasión de ahí para provocar la última polémica: ante la sospecha de una usurpación, Jesús les impone silencio mediante el dilema sobre el bautismo de Juan, y, bajo el velo transparente de los colonos perversos, los amenaza con la reprobación; también con motivo de la cuestión sobre el tributo al César les hace callar con una respuesta perentoria; luego, a propósito de la resurrección de los muertos, confunde fácilmente a los materialistas saduceos con las Escrituras en la mano; finalmente arremete contra los escribas vanidosos y parásitos y contrapone el ejemplo de la modesta y generosa viuda (20-21, 4). Respondiendo a una pregunta referente al desmoronamiento del Templo, Jesús exhorta en primer lugar a la constancia en la fe, y de ahí toma pie para volver a hablar de la destrucción de Jerusalén, concluyendo con un llamamiento a la vigilancia en espera del Hijo del hombre (21, 5-38).

3. *Pasión y Resurrección.*

a) **Pasión y muerte** (cc. 22-23). — Preludio; la muerte de Cristo es decretada por el sanedrín, de acuerdo con el apóstol traidor (22, 1-6). Durante la última cena Jesús instituye la Eucaristía, recomienda una vez más la humildad a sus discípulos, garantiza la infalibilidad y la supremacía de Pedro (22, 7-38). En Getsemaní ora y suda sangre, hasta que, abandonado de todos, cae en manos de los esbirros guiados por Judas (22, 39-53). Llévanlo ante el sumo pontífice Caifás, lo niega Pedro tres veces, lo escarnece la soldadesca durante la noche, y al amanecer lo con-

dena a muerte el sanedrín. Es llevado a Pilato, que lo reconoce inocente y lo manda a Herodes, que se burla de él y se lo devuelve a Pilato, el cual, cediendo ante el griterío del populacho alborotado, ratifica la sentencia capital (23, 1-25). Jesús, cargado con el madero, ayudado del Cireneo y llorado por unas piadosas mujeres, llega al Gólgota, donde es crucificado en medio de dos ladrones y muere perdonando a los verdugos deicidas. José de Arimatea provee a su sepultura (23, 26-56).

b) **Resurrección** (c. 24). — En la madrugada del domingo las piadosas mujeres hallan vacío el sepulcro, reciben de los ángeles la noticia de la resurrección del Maestro y se la comunican a los discípulos, que se muestran escépticos (24, 1-12). Jesús se aparece primeramente en forma de peregrino a los discípulos que iban a Emaús, y luego a todos los discípulos reunidos en el cenáculo, a quienes encomendó la misión de ser «testigos» suyos en el mundo (24, 13-49). Y yendo a las afueras, sube hacia el cielo (24, 50-53).

«El mismo Lucas nos dice (1, 3) que investigó y tomó informaciones sobre los hechos de Jesús entre los que habían estado presentes. Entre estos informadores puede apreciarse, especialmente en los primeros capítulos, la suave voz de la misma Madre de Jesús (cf. 2, 19.51). Con tales investigaciones y de tan puras fuentes alcanzó Lucas tal abundancia de noticias llegadas a nosotros únicamente por conducto de él, que casi la mitad de su evangelio (514 v. entre 1.151) no se halla en los otros: cerca de un tercio de los milagros y tres cuartos de las parábolas (18 entre 24) que relata son exclusivamente propias de él. Entre las fuentes escritas que utilizó figura ciertamente S. Marcos, a quien siguió en tres largos rasgos de la vida pública del Señor: 4, 31 - 6, 19 (*Mc.* 1, 21 - 3, 19); 8, 4 - 9, 50 (*Mc.* 4, 1 - 9, 40); 18, 15 - 21, 38 (*Mc.* 10, 14 - 13, 37), y la fidelidad con que refiere lo sustancial, aun imprimiendo en ello su impronta personal en cuanto a la elección, a la dicción y al orden, es para nosotros una garantía de su sinceridad en la utilización de las otras fuentes no escritas o perdidas. Mas si el evangelio de Lucas no recibió de S. Pablo su primer empuje, recibió de él al menos su característica: la universalidad de la religión, la salvación abierta a los paganos, la inagotable misericordia divina.» (A. Vaccari.)

Lucas escribió para los gentiles convertidos y dedicó su escrito a un valiente y noble cristiano llamado Teófilo. [G. T.]

BIBL. — J. M. Lagrange, *Ev. selon St. Luc.*, 3.ª ed., París 1927; L. Marchal, en la *Ste Bible* (ed. Pirot, 10), París 1946, pp. 1-292; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 189-284. ° J. M. Bover, *Autenticidad de Lc. 9, 54-56*, en EstE (1953), p. 27 ss.

LUCIANO. — v. *Griegas (Versiones).*

M

MACABEOS (I y II libro de los). — Por el sobrenombre *(Macabeo*, explicado como equivalente a *Martillo* o también, y quizá más acertadamente, a *Designado* o *Designación de Yavé*, suponiendo que hay en hebreo un *maqqabhiahû*, de *nâqabh)* Macabeo, principal promotor de la revuelta antiseléucida, se llaman libros de los Macabeos los escritos canónicos que relatan esa lucha o los hechos con ella enlazados. Por extensión empléase también el término para todos los miembros de la familia del sacerdote Matatías y para los otros personajes que se destacan en el relato (cf. los siete hermanos Macabeos).

La Iglesia sólo reconoce dos libros inspirados, que forman parte de los deuterocanónicos porque faltan en el canon hebreo, y por lo mismo en casi todas las confesiones acatólicas. Los dos libros no constituyen una obra única, y es muy probable incluso que sean enteramente independientes entre sí. El primero comprende un período de cerca de 35 años, desde la expedición a Egipto de Antíoco IV con una breve referencia a su sucesión en el reino, hasta el asesinato de Simón, hijo de Matatías; el segundo abarca solamente unos cinco años, desde la misión de Heliodoro hasta la victoria sobre Nicanor.

El I *Mac.* se divide fácilmente según los diferentes protagonistas. En la introducción (1, 1 - 2, 70) se alude a las causas de la insurrección, presentando el propósito de Antíoco IV de helenizar a los judíos (1, 11-64), y luego se describen las primeras resistencias de algunos grupos judíos, especialmente de Matatías y sus cinco hijos (2, 1-70). Sigue el relato de la revuelta dirigida por Judas Macabeo (3, 1 - 9, 22), que derrota a Apolonio (3, 10-12) y a Serón (3, 13-26), oficiales subalternos del reino seléucida. Su fama crece con la victoria de Emaús (3, 38 - 4, 25) y de Betsur (4, 25-35), que permitieron la nueva consagración del Templo, anteriormente profanado por los paganos (4, 36-61). Siguen las batallas contra las poblaciones vecinas (5, 1-68) y contra Lisias (6, 18-63). Después de la muerte de Antíoco IV (6, 1-17), Judas, victorioso contra los ejércitos de Demetrio I (7, 1-50), se alía con los romanos (8, 1-32) y muere poco después en el combate (9, 1-22).

Sucédele al frente de la lucha su hermano Jonatán (9, 23 - 12, 54), que lucha con resultados favorables contra Báquides (9, 23-73), llega a negociaciones ventajosas con el pretendiente Alejandro Bala (10, 1-66), se ofrece al nuevo pretendiente Demetrio II (10, 67-85) y ocupa a Ascalón (10, 86-89), mientras es derrotado Alejandro por Demetrio (11, 1-19), que se muestra generoso con Jonatán (11, 20-27). Luego viene una breve relación de la actividad diplomática. Jonatán reconoce al nuevo rey Antíoco VI, sostenido por Trifón (11, 38-74), y renueva la alianza contra los romanos y los espartanos (12, 1-23). Después de otros éxitos contra Demetrio y contra las ciudades filisteas (12, 24-38) es hecho prisionero por Trifón (12, 39-53).

Simón (13, 1 - 16, 24), que sucedió a su hermano, una vez rescatado de Trifón, que había muerto a Jonatán (13, 1-30), se pone en relación con Demetrio II (13, 31-40) con el intento de alcanzar la máxima independencia de la Judea (13, 41-14); renueva la alianza con los romanos y con los espartanos (14, 16-24) y gobierna de tal forma que se granjea la gratitud de sus súbditos (14, 25-49). El nuevo rey Antíoco VII intenta reivindicar sus derechos sobre Judea (15, 1-36), mas su expedición fracasa (15, 37 - 16, 10). Después de narrarse el asesinato de Simón, cometido por su yerno Tolomeo (16, 11-22), se alude al gobierno de su hijo Juan Hircano (16, 23 s.).

Entre los libros históricos de la Biblia, el I *Mac.* es el que mejor corresponde al concepto de la moderna historiografía. Aunque no disimula su entusiasmo por la actividad de los insurrectos y el fin religioso de la obra, el autor se basa en excelentes fuentes históricas

y en el conocimiento directo de muchos episodios. Con un raro sentido histórico inserta importantes documentos oficiales transcribiéndolos fielmente (5, 10-13; 8, 23-32; 10, 18 ss. 25-45; 11, 30-37; 12, 6-23; 13, 36-40; 14, 27-45; 15, 2-9.16-21). Su credibilidad está garantizada; mas no debe olvidarse el particular punto de vista que le induce a proferir juicios incompletos y unilaterales sobre enemigos del pueblo hebreo (cf. los perfiles de Alejandro Magno y Antíoco IV). En cambio es muy valiosa su precisión en los datos cronológicos y topográficos.

Esta última característica, juntamente con la viveza del relato, es indicio de que el autor es un palestino contemporáneo que gozaba de una posición ventajosa en los ambientes jerosolimitanos. Muchos exegetas lo creen un fariseo o al ménos un asideo, mas no se impone tal deducción con el examen interno. Indudablemente era favorable a los Macabeos y a la dinastía asmonea, y estaba dotado de espíritu profundamente religioso, aun cuando evita cualquier digresión parenética o religiosa. Ello se infiere del modo que tiene de concebir la historia, cuyo primer autor se considera que es Dios, a quien nunca nombra, por un religioso respeto. Su nombre está reemplazado por el pronombre personal, y más frecuentemente aún por el vocablo «cielo».

Es imposible precisar la fecha de composición del libro. Como límites máximos pueden señalarse los años 135 y 63 a. de J. C. El primero, como *terminus ante quem*, es reclamado por la breve noticia sobre el gobierno de Juan Hircano, que comenzó justamente en ese año; la segunda fecha, como *terminus post quem*, está sugerida, por no decir impuesta, por la actitud de admiración y de estima hacia los romanos (8, 1 ss.), ya que tal simpatía y la esperanza en su ayuda son inconcebibles en un judío después de la ocupación de Jerusalén y de la profanación del Templo por parte de Pompeyo Magno (63 a. de J. C.). Por otros indicios (cf. 13, 30; 16, 2 ss.), y especialmente por el hecho de presentarse el autor como testigo ocular, puede restringirse tal período a los años 135-100, considerando como más probables los primeros años del reinado de Juan Hircano, o sea hacia el año 130 a. de J. C.

El libro fué escrito en hebreo, o por lo menos en lengua semita, como se deja traslucir en el sentido. Orígenes (en Eusebio, *Hist. ecc.* VI, 25, 2) trae incluso su título en hebreo. Ahora sólo tenemos el texto griego, ordinariamente bien conservado en los diferentes códices y en las traducciones que de él tienen su origen, entre las cuales es notable la *Vetus latina*, de que existen diferentes *recensiones* con diferencias muy sensibles.

El II *Mac.* en el prefacio del autor (2, 19-32) se presenta como un extracto de los cinco libros históricos de Jasón de Cirene, y antes de ello figura una colección de documentos particulares (1, 1 - 2, 18).

El libro puede dividirse en dos grandes secciones (3, 1 - 10, 9 y 10, 10 - 15, 37). En la primera están contenidos los acontecimientos anteriores a la purificación del Templo, o sea la misión de Heliodoro (3, 1-40), las intrigas de los sumos sacerdotes de Jerusalén (4, 1-50), la persecución de Antíoco IV (5, 1-10), que profana el Templo (5, 11-26) y se ensaña contra los que se mantienen fieles a la ley mosaica (6, 1 - 7, 42), la derrota de Nicanor (8, 1-36), la muerte de Antíoco (9, 1-29) y la purificación del Templo (10, 1-9). En la segunda sección se relatan las diferentes luchas de Judas contra los pueblos cercanos (10, 10-38) y contra Antíoco V (11, 1 - 13, 26), y finalmente el libro se extiende en la descripción de la misión de Nicanor (14, 1-14), su amistad con Judas (14, 15-25), su acción contra éste (14, 26-38), y, tras el episodio del suicidio de Racías (14, 37-46), su muerte (15, 1-36). Los vv. 15, 37-39, constituyen un breve epílogo.

Pese a las numerosas conjeturas, no se ha logrado saber nada en torno a Jasón de Cirene, de quien no aparecen noticias dignas de mención, fuera de las pocas palabras del autor del II *Mac.* Por lo mismo no podemos formarnos una idea exacta acerca de la relación que media entre el escrito detallado del desconocido escritor judíohelenista y nuestro libro. El II *Mac.* difiere mucho del primero. En primer lugar el segundo fué escrito en griego y en un estilo ampuloso y rebuscado, con evidentes señales de preocupación por el efecto. Se trasluce la retórica, que a veces hace difícil y ardua la lectura y casi imposible la traducción. Los vocablos raros, el énfasis, los parangones audaces y bien estudiados, todo ello delata las ansias constantes del autor por conseguir una obra literaria. El amaneramiento es evidente incluso en la disposición de la materia. Aparte esas particularidades puramente estilísticas, nótanse otras que no menguan su credibilidad histórica, pero que hacen muy difícil su exégesis. El autor se deleita con relatos milagrosos, se complace en los números hiperbólicos y muestra una constante preocupación teológica para explicar los padecimientos del pueblo. Pasa por alto los datos geográficos y cronográficos y reduce a su mínima

expresión el uso directo de documentos oficiales (cf. 9, 19-27; 11, 17-38). Su pensamiento va dirigido a la santidad del Templo y de la Ley. Así, mientras el 1 *Mac.* prefiere describir la historia militar y política, este otro se demora en relatar la protección divina en favor del Templo (3, 24 ss.) y los actos de heroísmo individual en homenaje de las prescripciones legales (6, 18 - 7, 42).

No obstante, y pese a diferencias tan radicales, ambos libros coinciden en los elementos esenciales de la materia que les es común, confirmándose mutuamente, pues no es completamente seguro que haya entre ellos dependencia literaria. De un modo especial el segundo completa al primero con valiosas informaciones acerca de los partidos de Jerusalén y de la actividad, muy poco digna, de algunos sumos sacerdotes. Por eso tiene una gran importancia, aun históricamente considerado, y es riquísimo en enseñanzas teológicas. La creación de la nada (7, 28) y la resurrección de los cuerpos (7, 11 s.; 14, 46) están en él afirmadas con una claridad que en vano se buscará en otros libros del Antiguo Testamento. Otras verdades, como el sacrificio por los difuntos, la eficacia de la oración de los santos por los vivos (cf. 12, 43 s.; 15, 12-16), constituyen preciosas novedades en la revelación.

No se conoce el año en que fué compuesto el libro. Si Jasón recibió sus informes por vía oral, no nos está permitido pensar en una fecha muy posterior al 161-160 a. de J. C., o sea después de la muerte de Antíoco V. Y más delicada aún es la cuestión de la época del autor del epítome, sobre la cual parece que debe excluirse la posibilidad de que fuera un año posterior al 63 a. de J. C., a causa de la noticia que se da en 15, 37; y el *terminus post quem* puede fijarse en el 124 a. de J. C. (cf. 1, 9). Por consiguiente, la fecha más probable debe de encajarse hacia el 160 a. de Jesucristo. [A. P.]

BIBL. — F. M. Abel, *Les livres des Maccabées*, Paris 1949; A. Penna, *I e II Maccabei*, Torino 1952; * J. P. de Urbel, *Leyendo la Biblia. Libro de los Macabeos*, en *Cons.* (1955), nov.-dic.

MACABEOS (III y IV libro de los). — v. *Apócrifos*.

MACABEOS y Asmoneos (Historia). — La denominación de Macabeos proviene del hecho de haberse extendido a toda la familia el sobrenombre de Judas, hijo tercero de Matatías (165-160 a. de J. C.). La gesta de los Macabeos halló un eco muy débil, y a veces falso, en los historiadores paganos. En cambio proveyó de tema a los dos libros del mismo nombre (v.), del primero de los cuales depende en gran parte Flavio Josefo.

Es poco lo que se sabe del sacerdote Matatías (*1 Mac.* 2, 1-70), a quien se debe el comienzo de la insurrección. Al morir él encomendó la dirección militar a su hijo Judas (*Ibid.* 3, 1 - 9, 22; *II Mac.* 8, 1 ss.), que llevó a cabo afortunadas empresas guerreras contra los diferentes contingentes de los seléucidas enviados a Palestina. Le fué dado purificar el Templo (v. *Antíoco Epífanes*), que los paganos y los judíos helenizantes habían profanado, y formalizar una alianza con Roma, pero prácticamente, al morir en la batalla, dejó a Judea bajo el dominio seléucida y al Templo en manos de sacerdotes helenizantes, mientras sus partidarios se veían constreñidos a refugiarse en el desierto. Su hermano menor, Eleazar, le había precedido en la muerte (*I Mac.* 6, 43-46).

Simón, uno de los tres hermanos sobrevivientes, siguió siendo el consejero moral y dirigente político, según la voluntad de su padre (*Ibid.* 2, 65), mientras que Jonatán asumió la herencia de Judas en la lucha contra la tiranía extranjera. Juan, al parecer, estaba encargado de los servicios de alojamiento, pero fué muerto de repente en una emboscada por una tribu nabatea (*Ibid.* 9, 35 ss.). Con el favor de las continuas luchas intestinas del reino seléucida, después de la muerte de Antíoco IV, Jonatán (160-142 a. de J. C.), valiéndose de su astucia y mostrando grandes ánimos, no desechó las ocasiones que se le brindaron para establecer alianzas diplomáticas, con lo que logró debilitar considerablemente el prestigio seléucida en Judea. Consiguió numerosas concesiones y exenciones económicas; fué investido del sumo sacerdocio (*Ibid.* 10, 20) y en la práctica gobernó en Judea. Con todo, no logró eliminar la guarnición siria en el Acra de Jerusalén. Fué capturado traidoramente por Trifón, a quien hizo frente inmediatamente Simón, que resueltamente había sustituído a su hermano.

Simón (142-135 a. de J. C.) llevó a término la obra de Judas y de Jonatán. En primer lugar trató de pactar con Trifón, quien lo despachó con la promesa de poner en libertad al prisionero, y luego se puso al lado de Demetrio II, el cual se apresuró a otorgarle las máximas concesiones. Ahora estaba ya casi enteramente desvanecida la soberanía seléucida. En 142-141 el pueblo se consideró como formalmente libre e independiente (*I Mac.* 13, 41 s.). El 23 del mes de Ijjar (mayo) del 141 se rindió incluso la guarnición del Acra, que

hacía largo tiempo estaba aislada. Esto era la plena independencia reforzada con las relaciones diplomáticas (*Ibid.* 14, 16-24; 15, 15-24). Una asamblea popular (*Ibid.* 14, 25-49) confirma las diferentes prerrogativas que se habían acumulado en la familia de los Macabeos, las cuales se compendiaban en la suprema autoridad civil (sin el título de rey) y religiosa. Antíoco VII Sidetes trató de anular la nueva situación que se había creado en Judea, mas su intervención tuvo por resultado un fracaso (*Ibid.* 15, 25 - 16, 10). Simón fué asesinado por un yerno suyo, un tal Tolomeo, a quien se había encomendado la fortaleza de Doq en el monte de la Cuarentena, junto a Jericó. No obstante la larga y minuciosa preparación del delito, el asesino no logró tomar la dirección de Judea, ya que fué prevenido por Juan Hircano, a quien Simón, su padre, había encomendado un importante cargo militar (*Ibid.* 13, 53; 16, 3.21 s.).

Con Juan Hircano (135-104) comienza la dinastía que suele llamarse *asmonea*, del nombre de un antepasado de los Macabeos (Fl. Josefo, *Ant.* XII, 265, única fuente por ahora y no siempre digna de crédito). En un principio el joven rey hubo de vencer no pocas dificultades provenientes de Antíoco VII, a quien había llamado el rebelde Tolomeo, e intentaba reafirmar su dominio sobre Judea. Únicamente la preocupación por las fronteras del norte, y tal vez también el miedo a Roma, convencieron al rey seléucida de la conveniencia de pactar con el príncipe asmoneo asediado en Jerusalén. Su largo reinado vió prosperidad y bienestar; la conquista y anexión definitiva de Idumea y Transjordania, a las que se impuso la circuncisión y la religión judaica. En el interior, Hircano se puso en declarada hostilidad con los fariseos, que hasta entonces habían sido los sostenedores de los Macabeos. Los fariseos se oponían especialmente a la unión de la dignidad sacerdotal con la civil, que se había consumado en la casa reinante.

A Juan Hircano sucedió su primogénito Aristóbulo I, que murió en breve (103-102) y sin hijos. Su esposa Alejandra puso en libertad a tres de sus cuñados que todavía vivían y adjudicó el sumo sacerdocio al mayor de ellos, con quien probablemente se casó la reina. Este hijo de Hircano se llamaba Jonatán (Jánneo, en abreviatura) y, en forma helenista, Alejandro. Tomó el título de «rey» y reinó del 102 al 76. Fué un general capaz y despreciador del cansancio, que alcanzó varios éxitos en las campañas de conquista; pero fué cruel y tirano, y en manera alguna digno del cargo de sumo sacerdote. Estuvo siempre en lucha con los fariseos, a quienes persiguió con tenacidad. Éstos llegaron a implorar la ayuda extranjera, faltando a una de sus afirmaciones más tajantes. Demetrio III Éuquero derrotó a Alejandro Janneo en Soquen, pero el peligro de una nueva sujeción a los seléucidas indujo a los fariseos a abandonar a Demetrio, que se retiró disgustado.

El rey continuó en sus empresas y en sus venganzas, y murió asediando una fortaleza de Transjordania (Fl. Josefo, XIII, 395-98).

Su perspicacia y el amor a la monarquía le indujo a aconsejar a su mujer Alejandra Salomé una política de benévolo acercamiento a los fariseos. La capitulación imprevista del rey desarmó a éstos, los cuales le dieron una solemne sepultura e inmediatamente se dispusieron a ponerse bajo el patrocinio de la reina (XIII, 409). Ésta reinó durante unos diez años (75-66), y a su hijo Hircano, de índole pacífica y ajeno a toda ambición, lo nombró sumo sacerdote, y trató de arrinconar a su otro hijo, el emprendedor Aristóbulo. Si por una parte la reina se mostró sagaz, por otra sembró las múltiples discordias futuras con su injusta y miope preferencia por el débil Hircano y con la plena libertad que dejó a los fariseos, y efectivamente su muerte dió comienzo a la guerra civil. Pronto Aristóbulo ganó la delantera a su hermano, quien a los tres meses de reinado se vió forzado a retirarse a la vida privada. Hircano, rechazado por el idumeo Antípatro, cortesano interesado, se refugió cabe el rey Areta, que trató de retenerlo en el trono con las armas, pero no logró conquistar a Jerusalén. Antípatro se dió a negociar con los romanos y consiguió que Pompeyo (antes partidario de Aristóbulo, en el año 65) ahora se inclinase por el débil Hircano. Pompeyo ocupó a Jerusalén en el otoño del año 63 a. de J. C. y puso a Hircano con el título de «etnarca» sobre Judea, Galilea y algunos distritos de Transjordania e Idumea, pero bajo la vigilancia de Scauro, gobernador de la nueva provincia de Siria. Para adornar su triunfo llevóse consigo a Roma a Aristóbulo y a sus hijos Antígono y Alejandro. Éste consiguió huir durante el viaje, y hacia el año 58 se presentó nuevamente en Palestina, donde reunió el partido que favorecía a su padre. El inepto Hircano acudió al comandante romano Gabinio, que cada vez intervino más directamente e incluso en las cuestiones internas. En el 56 apareció otra vez en Judea el propio Aristóbulo con su otro hijo Antígono, pero pronto lo hicieron prisionero.

El idumeo Antípatro, ayudado de su astuto hijo Herodes, contribuyó más que otro alguno a la extinción de la dinastía asmonea. Aristóbulo murió el 63; Hircano II llegó, entre muchas peripecias, hasta el año 30 a. de J. C. A su nieto Antígono, destronado por Herodes en el 37, lo anuló el triunviro Antonio. [A. P.]

BIBL. — J. M. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 3.ª ed., París 1931, pp. 47-61. 91-108. 131-48; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*. I. ibid. 1952, pp. 130-264. 287-96. 310-44.

MADIAN-MADIANITAS. — El nombre, quizá de origen jorreo, en hebreo es midhjân, griego Μαδιάμ. Hijo de Abraham y de Quetura (*Gén.* 25, 2), primer padre de los madianitas, pueblo de nómadas, del interior del desierto sirioarábigo (*Gén.* 25, 6), de donde penetran en el territorio de Moab. Aquí son derrotados por Badad, cuarto rey de Edom (*Gén.* 36, 35). Figuran como mercaderes en la historia de José (*Gén.* 37, 28.36) y frecuentemente se les confunde con los ismaelitas, con quienes se unen para el saqueo y para formar caravanas comerciales.

Cuando Moisés iba huyendo de la corte de Egipto, se refugió junto a *Jetró* (v.), no lejos del Sinaí, entre Edom y Farán, junto al camino de Egipto, y tomó por esposa a su hija Séfora, de la que tuvo dos hijos, Gersón y Eliezer (*Ex.* 2, 14 s.; 18, 1 ss.). La gente de Madián conoce muy bien el camino del Sinaí hacia el norte (*Ex.* 18, 27; *Núm.* 10, 29 ss.).

Los madianitas aparecen de nuevo en 'Arbot Moab, al nordeste del mar Muerto, donde son un escándalo para los israelitas. En una lucha que tuvieron contra éstos perdieron cinco jefes presentados como vasallos de Seón, rey de los amorreos (*Núm.* 22, 4.7; 25, 5-15; 31; *Jos.* 13, 21). En los comienzos de la historia de los Jueces, los madianitas, unidos con Amalec y con los Bene Quedem (cf. *Jue.* 6, 3), organizan incursiones periódicas en el territorio de Canán, inundando de camellos y de caballos los campos cultivados. Gedeón los pone en fuga y coge a los jefes madianitas Zebaj y Salmana en Carcor (*Jue.* 8, 1-21).

Madián, como término geográfico (eres Madian; LXX, γῆ Μαδιάμ), es conocido de Flavio Josefo (πόλις Μαδηνή), que recuerda el retiro de Moisés junto al mar Rojo (*Ant.* II, 11, 1); de Tolomeo con el nombre de Madiama (*Geogr.* 6, 7, 27); de Eusebio (*Onom.* 124), de S. Jerónimo (*In Is.* 60, 6; *In Ez.* 25) y del Corán, que indican una región y una ciudad de Arabia junto a las costas del golfo de Aqaba. Los árabes sitúan a Madián en Hawra, junto al oasis de el-Bed' o Mogiayer Shu'aib (nombre que frecuentemente se identifica con Jetró). Además del episodio del suegro de Moisés existen otros indicios de la antigüedad de la instalación de los madianitas en el sur: la unión de los madianitas (para Albright es identidad) con los cusitas o etíopes, provenientes del sur de Arabia y que figuran en la genealogía de Seba y de Dedan (*Hab.* 3, 7; *Ex.* 2, 16; *Núm.* 12, 1); el hecho de que Efa descienda de Madián (*Gén.* 25, 4). Si los madianitas no están expresamente mencionados entre los pueblos que en 732 llevan a Teglatfalasar III oro, plata, perfumes y camellos como señal de sumisión, puede admitirse que están sencillamente representados por los habitantes de la ciudad de Haiapa, que aparecen después de los sabeos, y Haiapa corresponde a Efa, que *Is.* 60, 6, une a Madián y a Saba. También aparece algún nombre de los otros hijos de Madián (*Gén.* 25, 4), como Efer, Janoc, Abida (Ibadidi de los textos asirios) y Elda en inscripciones sabeominas y en la toponímica de la Arabia meridional. [F. V.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I. París 1933, p. 285 ss.; W. F. ALBRIGHT, en BASOR, 83 (1941), 14, n. 8; H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*, Londres 1950, p. 152 s.

MAGDALENA. — v. *María (de Betania)*.

MAGIA. — v. *Religión popular*.

MAGNIFICAT. — Es el cántico pronunciado por la Santísima Virgen cuando fué a visitar a su prima Isabel (*Lc.* 1, 46-55). El título responde a la primera palabra de la versión latina. El tema lo había ofrecido la misma Isabel al saludarla llamándola «Madre de Dios», habiéndola iluminado el Espíritu Santo en el momento en que se presentó la Virgen (*Lc.* 1, 41 ss.).

El *Magnificat* es un himno de alabanza al Todopoderoso por el misterio de la Encarnación que de un modo silencioso se había realizado en el castísimo seno de la Virgen. Desarrolla estos conceptos: *a)* no obstante la pequeñez (ταπείνωσις = *bajeza, miseria*) de su sierva (δούλη = *esclava*), Dios ha obrado en Ella grandes prodigios (Concepción inmaculada, Maternidad divina, Virginidad perpetua, todos los cuales favores «exigían» como secuela la asunción a los cielos), y por eso todas las generaciones la proclamarán «Bienaventurada» (46-48); *b)* las maravillas obradas en María, como tantos otros favores concedidos por Dios en el decurso de los siglos a sus fieles servidores (= *los que le temen*), ponen

de manifiesto sus tres atributos fundamentales: el poder, la santidad, la misericordia (49-50); *c)* con pormenores tomados de la conducta ordinaria de la Providencia, pónese en evidencia la constante intervención de Dios para proteger a los humildes (= *pobres*) y confundir a los poderosos soberbios (51-53); *d)* el principal beneficiario de tales favores ha sido Israel, con quien Dios ha mantenido todas las promesas hechas a *Abraham* (v.) y a su descendencia, especialmente la que daría origen al Mesías (*Gén.* 12, 3; 22, 17-18; *Gál.* 3, 16) (54-55).

Las reminiscencias bíblicas en que abunda el *Magníficat*, tomadas de los Salmos, y principalmente del cántico de Ana, madre de Samuel (*I Sam.* 2, 1-10), han dado ocasión a los críticos para poner en duda la historicidad del documento, que es definido como «un salmo judaico», o bien como «un mosaico de fórmulas preexistentes, reunidas por el evangelista o por el autor de su fuente».

Por lo que a las reminiscencias bíblicas atañe, no es de extrañar que se piense que para los piadosos israelitas era el único alimento del espíritu, de suerte que sus textos les afluían como instintivamente a los labios, siempre que a impulsos de una emoción religiosa se aprestaban a expresar su agradecimiento, o a rogar a Dios como quiera que fuera. Mas por muy evidente que sea el que algunas expresiones sean tomadas de escritos precedentes, el *Magníficat* tiene un tono personalísimo, como se observará principalmente en el v. 48: *ha mirado la humildad de su sierva*, cuyas palabras tienen perfecta correspondencia en la actitud de la Virgen ante el ángel: *he aquí la sierva del Señor* (*Lc.* 1, 38). En otras palabras, sucedió con el *Magníficat* lo que en los tiempos antiguos sucedió con los constructores cristianos que a veces tomaron los ladrillos e incluso piezas de mármol de los templos paganos, mas la Basílica tenía otra alma, otro estilo, otro aspecto.

Al fin del siglo pasado, la influencia principalmente de Loisy (Harnak es más suave) contribuyó a que se intentara enturbiar las aguas en torno a la autora del *Magníficat*, porque se había llegado a descubrir (lo cual había ya advertido Wetstein en 1751) que algunos códices de la antigua versión latina y otros, incluso latinos, de las obras de S. Jerónimo y de Orígenes, ponían en el v. 46 «Ait Elisabeth» en vez de «Ait Maria». Como muy acertadamente se ha dicho, se trata de «una extrañeza inspirada por el amor de la novedad». Y efectivamente, los esporádicos e inciertos testimonios en contra quedan literalmente pulverizados por el unánime testimonio de todos los códices griegos y por el de todas las versiones (coptas, siríacas, latinas). Es también digno de notarse que en el *Magníficat* se evita a propósito la alusión a la esterilidad (*1 Sam.* 2, 5), lo que ciertamente no habría omitido Isabel, ya que también ella era estéril (*Lc.* 1, 37). Y no digamos que en boca de Isabel no habrían tenido sentido alguno las palabras del v. 48: *Todas las generaciones me llamarán bienaventurada*. Por eso el chismorreo de la crítica murió apenas nacido, a lo que contribuyó poderosamente la Pontificia Comisión Bíblica con un decreto del 26 de junio de 1912 (*Denz.-U.* 2158).

En la liturgia latina se viene recitando el *Magníficat* desde tiempos inmemoriales en las *Vísperas* del *Oficio Divino*. Hay quienes piensan que fué S. Benito quien lo introdujo, mas el aserto está lejos de ser cierto. [B. P.]

BIBL. — L. C. Fillion, *Vida de N. S. J. C.*, trad. esp., I, Madrid 1942, pp. 208-211 373-377; M. J. Lagrange, *Ev. s'on s. Luc.*, París 1927, pp. 44-54; F. Zorell, en VD. 2 (1922), 194-99; F. Cabrol, *Cantiques evangéliques*, en DACL. II, col. 1997 s. ª J. M. Bover, *El Magníficat, su estructura y su significación mariológica*, en *EstE* (1945), pp. 31-43.

MAGOS (Los). — Personajes que acudieron a Belén desde el Oriente, guiados por una estrella, para adorar al Rey de los Judíos (*Mt.* 2, 1-12).

Después de los estudios del P. G. Messina es indudable el lazo que existe entre los Magos y el reformador de la religión iránica, Zaratustra. *Magos* es lo mismo que participantes del don (en el *Avesta:* magavan, moghu), y el don es la doctrina de Zaratustra; o sea que eran partidarios o discípulos de Zaratustra. La tradición literaria que describe a los Magos como astrólogos y adivinos pertenece a época posterior, y debe su origen principalmente a Bolos de Mendes, fundador de la escuela neopitagórica de Alejandría, que se dedicaba a estudiar las actividades mágicas de las piedras y de las plantas. Desde entonces se confundió a los Magos con los caldeos de Babilonia y con los magos egipcios, y por lo mismo se los llegó a considerar como brujos y hechiceros, concepto que tuvo un enorme crédito en el pueblo desde el s. II a. de J. C. hasta la edad media avanzada. Para los tiempos del N. T. cf. *Act.* 13, 6 ss. (el mago Elimas-Bar-Jesús), 8, 9 (Simón el mago, μαγεύων). Pero hubo serias protestas desde el siglo III a. de J. C. hasta el III desp. de J. C. por parte de escritores bien informados acerca

de los Magos y su doctrina; distinguiéndolos tajantemente de los caldeos (Dinón, Crisóstomo, Porfirio). La mayoría de los escritores cristianos, sobre todo orientales, y entre éstos los sirios (que estaban en contacto más inmediato con los Magos), nos los presentan como imitadores de Zaratustra, en oposición a los caldeos y a los sacerdotes egipcios.

Los testimonios históricos y literarios que acabamos de exponer nos inducen a buscar la patria de los Magos en Persia, a la que perfectamente puede referirse el término genérico «Oriente» (*Mt.* 2, 1; cf. *Is.* 41, 2). Algunos Padres pensaron en Arabia, porque interpretaban ciertos textos del A. T. en conexión con la vida del Mesías (*Sal.* 72, 10.15; *Is.* 8, 4). En Arabia piensan también algunos modernos (Lagrange, Lebreton, Prat) como más fácil de identificar geográficamente. Hoy es casi unánime el sentir de los exegetas en considerar la *estrella* como de carácter milagroso, como un meteoro producido directamente por Dios. Las tentativas de Kepler, que veía en ella la unión de Júpiter con Saturno (7 a. de J. C.), o las de otros que han querido reconocer en ella el cometa de Halley (12 a. de J. C.), no pueden adaptarse al texto.

La idea que dispuso a estos Magos a ir en busca del Salvador y a reconocerlo sería la idea del «auxiliador». En el Avesta (v. *Persas*) se da la idea de un auxiliador «Saushjant», tal vez varios, que en las Gathas es un personaje histórico, presente y real, mientras que en el Avesta posterior predomina con carácter escatológico. En los escritos medopersas su actividad está encuadrada en el sistema cronológico de los cuatro trimilenios en que se divide la edad del mundo. La finalidad de su aparición es el triunfo definitivo del Bien, o sea del reino de *Ahura-Mazdah* contra el de *Amra-Mainju*. Su nombre es *Asivat-ereta*, «verdad encarnada». Los rasgos del Saushjant están recalcados sobre los de los héroes persas del mito; un rasgo mítico totalmente ausente de las Gathas es su nacimiento de una doncella que concibe en virtud del semen de Zaratustra, custodiado por los reinos en el lago Kajanseh, adonde irá a bañarse la jovencita. Por la doctrina cronológica medopersa se sabe que los auxiliadores aparecerán al fin de cada milenio del cuarto período del mundo, y que el primero aparecerá 1.000 años después de Zaratustra, y si este último vivió, según la noticia más antigua de Xantos, hacia el 1082 a. de Jesucristo, el Saushjant debía ser esperado hacia el principio de nuestra era. Tales creencias eran conocidas incluso de los cristianos (principalmente sirios), los cuales, sabiendo y todo que Zaratustra no pertenecía al pueblo judío, hacen de él un profeta precristiano y mesiánico. La aproximación del Saushjant al Mesías hebreo la habían iniciado escritores judíos que estaban en contacto con los persas desde el tiempo de Ciro («Oráculos de Istaspe»).

«Fué principalmente la doctrina del «Auxiliador» la que formó un puente para unir a los Magos con los judíos y con los cristianos..., y la propaganda judía se sirvió de esta doctrina para atraer a los persas a que admitiesen y esperasen lo que admitían y esperaban ellos mismos... Por consiguiente, no había en el mundo gente mejor preparada que los Magos para seguir el llamamiento de los astros hacia Belén» (Messina, p. 95). El texto nada dice del número ni de los nombres, pero la tradición ha señalado el número, oscilando entre los 2 y los 12, si bien el más común es el de 3, deducido del número de los dones. Los nombres Gaspar, Melchor y Baltasar no se remontan más allá del s. IX. Igual incertidumbre reina en torno al tiempo de su llegada, que la opinión más común pone después de la presentación en el Templo. La realeza que se ha atribuído a los Magos desde S. Cesáreo de Arlés en adelante, carece de fundamento. Los dones son típicamente orientales. Alguien se sentirá inclinado a ver en el primer don un aroma en armonía con el incienso y la mirra, y no precisamente el oro (G. Ryckmans, en RB, 3 [1951] 372-76). [S. R.]

BIBL. — G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*. Roma 1933; H. Simon - G. Prado, *Praelectiones Biblicae*. Turín 1947, pp. 381-38; G. Ricciotti, *Vida de Jesucristo*, trad. esp., 3.ª ed., Barcelona 1946, pp. 290 ss. ° B. Gil, *¿Cuál fué la ruta de los Magos?*, en CAT (1945), p. 37 ss.; R. Fuster, *¿Fué español el oro que ofrecieron los Reyes Magos al Niño Dios?*, en CB (1945).

MALAQUÍAS. — Profeta, el último del canon, «sello de los profetas». Profetizó después de la cautividad, durante la dominación persa, cuyo «Pehah», «gobernador», se menciona, y después del restablecimiento del culto en el templo de Zorobabel (*Mal.* 1, 10, 2, 4 ss; 3, 1. 10). No consta si fué antes, durante o después del retorno de Esdras-Nehemías a Palestina. Las hipótesis oscilan entre el 519 y el 425 a. de J. C.

No es probable que el «Pehah» de *Mal.* 1, 8, sea Nehemías, que rechazó todo donativo (*Neh.* 5, 14-15, 18), y que las oblaciones desechadas (*Mal.* 1, 8, 13, 14) sean las facilitadas por el rey de Persia (*Esd.* 7, 20-26). Eso sería indicio del tiempo posterior a Nehemías y justi-

ficaría incluso el silencio sobre Malaquías en Esdras-Nehemías.

Los abusos de los matrimonios mixtos y de los divorcios pudieron haberse introducido nuevamente aun después de la reforma de Esdras-Nehemías.

El ambiente histórico está caracterizado por el relajamiento general de las costumbres: matrimonios mixtos, divorcios, avaricia, suspensión del pago de los diezmos y de los tributos, pero de un modo especial el abatimiento producido por la miseria, las injusticias sociales, la inferioridad económicopolítica en comparación con los paganos, la desilusión por un ideal que se creía desvanecido, la falta de confianza en la Providencia, en la bondad y en la justicia de Dios. Sobre todo eran tales los desórdenes de naturaleza religiosa, que se invocaba como remedio la abolición del culto y del sacerdocio. Pero estaba vivo el mesianismo y se esperaba con impaciencia al «Dominador» para el triunfo de la justicia. Israel hacía alarde de sus créditos y caso omiso de sus deberes para con Dios.

No se sabe casi nada de Malaquías. Su nombre en hebr. es Mal'akhí = «nuncio de Yavé» o «nuncio mío». Los Setenta traducen por Ἄγγελος = «ángel». Los Padres han conservado muchas leyendas sobre Malaquías (cf. por ej. el Seudo Epifanio, *De vitis Prophetarum* 22, PG 43, 412 ss.).

Malaquías está muy versado en las cosas del Templo, del culto y de los sacerdotes. De ahí el que no se pueda excluir el que tenga su origen levítico. Su fiesta es el 14 de enero.

El libro de Malaquías es una refutación de varias murmuraciones del pueblo; predice la oblación de la «minḥāh» pura con el correspondiente culto a Yavé por parte de los gentiles (profecía verificada en el sacrificio de la Santa Misa); la venida del «Dominador» y del «Ángel de la Alianza» al Templo; la misión de *Elías* (v.); contiene exhortaciones varias relativas a la indisolubilidad del matrimonio, a la confianza en la divina Providencia, a la santidad del culto, etc.

Puede dividirse en dos partes:

1) 1, 1-2, 16. Dios ha preferido a Israel sobre Edom desde el principio. Por tanto, es injusto el murmurar alegando que no lo ama. En cambio, Él no es amado, honrado y venerado por los sacerdotes, que desprecian el altar de Dios y ofrecen oblaciones desechables, indignas incluso de un Pehāh y provenientes de hurto. Por el contrario, el nombre de Yavé es honrado por las naciones con la oblación pura (minḥāh ṭehōrāh). El Señor los castigará cambiando las bendiciones de ellos en maldiciones. Establece la comparación entre los antiguos levitas y los actuales, recordando el ideal del sacerdote. En 2, 10-16, reprueba duramente los divorcios y los matrimonios mixtos.

2) 2, 17-3, 22 (*Vulg.* 4, 3). Recrimina las murmuraciones contra la Providencia divina. Dios no es injusto, no prefiere los malos, pero enviará su mensajero para preparar el camino, e «inmediatamente el Dominador y el Ángel de la Alianza» entrará en su Templo para purificar el sacerdocio y el culto y para castigar a los malos. Exhorta a pagar los diezmos y los tributos para el Templo. Recrimina la murmuración: de nada aprovecha para servir a Dios, antes bien favorecería a los impíos. Hay un libro que registra los nombres de los buenos, y en el día del Señor éste recompensará a cada uno según sus merecimientos.

Epílogo: 3, 23-24 (*Vulg.* 4, 4-6). Acordarse de la ley de Moisés, que Dios le dió en Horeb; misión de Elías para preservar a la tierra del anatema.

Malaquías está citado en *Lc.* 1, 17; *Mt.* 11, 10, 14; 17, 12; *Rom.* 9, 13. La canonicidad y la autenticidad están fuera de litigio. [B. M.]

BIBL. — B. Mariani, *De sacrificio a Mal., 1, 10 s. praedicto*, en *Antonianum*, 9 (1934), 193-242, 361-82, 451-74; E. Tobac, en DThC, IX, col. 1745-50; S. Ausejo, *De matrimoniis mixtis apud Mal.*, 2, 10-16, en VD, 11 (1931), 366-71. — A. Roio del Pozo, *Profecía de Malaquías*, en EC (1944), pp. 770 ss.; A. Herrand, *El profeta Malaquías y el sacrificio de nuestros altares*, en EstB (1930), pp. 238, 337-389 (1931), pp. 67-73, 14-122.

MAMMONA. — Término de época tardía (*Eclo.* 31, 8; Talmud), proveniente del verbo aman, «deponer», «encomendar» (mamon, con una sola *m*, cf. gr. por ma'mon, arm. mamôna; Dalman, *Gram.*, p. 170; W. Gesenius proponía la raíz taman, «esconder», con doble *m*); significa de un modo expresivo el dinero colocado codiciosamente. Es la riqueza (*Mt.* 6, 24; cf. *Lc.* 16-13 s.), que Jesús personifica como un dios, como un tirano, oponiéndolo al verdadero Dios y Señor. El corazón no puede estar dividido entre dos amos irreconciliables, y es preciso elegir entre Dios y *Mammona* (v. *Avaricia*). [F. S.]

BIBL. — D. Buzy, *St. Matthieu (La Ste Bible*, ed. Pirot, 9), París 1946, p. 84.

MANÁ. — (Hebr., man; LXX, μάννα; la explicación del *Éxodo:* «¿qué es esto?», es popular; no es fácil precisar su raíz.) Es el alimento con que se sustenta el pueblo hebreo

durante 40 años en el desierto (*Ex.* 16), que cesó tan pronto como los hebreos probaron los frutos de la tierra de Canán (*Jos.* 5, 12; *Jdt.* 5, 15). «El maná era parecido a la semilla de cilantro y ofrecía el aspecto de la escarcha (LXX, κρύσταλλος). Esparcíase el pueblo para recogerlo, y lo molían en molinos o lo majaban en morteros, y cociéndolo en una caldera hacían de él tortas que tenían un sabor como de pasta amasada con aceite. Cuando de noche caía el rocío sobre el campo, caía también el maná» (*Núm.* 17, 7 ss.). Ha de ser recogido temprano, pues de otra suerte, al salir el sol y comenzar el calor, se derrite; si se conserva por más de un día se estropea. Por esa razón se recoge un gomor por persona (unos tres litros y medio) y doble cantidad la víspera del sábado para poder observar el descanso del día siguiente.

Núm. 21, 5, expone las náuseas que el maná produjo en los hebreos, aun cuando no era su único alimento. *Sab.* 16, 20-29, llama al maná «alimento de los ángeles» (cf. IV *Esd.* 1, 19); el Salmo 78, 25, lo llama «pan de los fuertes», y el 105, 40, «pan del cielo» (man es-amê de los árabes; cf. *Neh.* 9, 15.11; el v. 20 sólo alude al hecho).

Jesús contrapone el maná (*Jn.* 6, 31) al verdadero pan que da Dios. El maná no preserva de la muerte, mas el pan vivo da la vida eterna (6, 49-59). *Heb.* 9, 4, menciona la urna de oro que contiene el maná en el Santísimo. *Ap.* 2, 17, promete un maná secreto al que venza.

Es notable el esfuerzo por identificar el maná con uno de los productos de plantas o insectos. Pero siempre resulta difícil conciliar la intervención divina y los diferentes caracteres descritos en la Biblia con los hongos o con las secreciones de los insectos. En la península del Sinaí la *trabutina mannipara* y el *nasacoccus serpentinus* depositan sus secreciones en el árbol *tamarix mannifera* (tarfa' de los árabes) de mayo a julio, en cantidad limitada (se habla de 300 kg. al año), sin peligro de corrupción. Las analogías con el maná bíblico son parciales, limitadas: es innegable el fenómeno sobrenatural. [F. V.]

BIBL. — M. Simon - J. Prado, *Vetus Test.*, I, 6.ª ed., Torino 1949, pp. 228-32; R. Meyer, en ThWNT, IV, pp. 466-7u.

MANAJEM. — v. *Israel (Reino de).*

MANASÉS. — (Hebr., Menašŝeh, probable reducción de Menašŝeh-el, que se explica con našŝanî de *Gén.* 41, 51, «Dios me ha hecho olvidar», acadio Menâse, Mi-in-si-a). Hijo mayor de José y Asenet (*Gén.* 41, 50 s.). Es adoptado juntamente con Efraím por el abuelo moribundo (*Gén.* 48, 1 ss.), y en la bendición pasa a ocupar el segundo puesto respecto del hermano. *Dt.* 33.17 opone las miríadas de Efraím a los millares de Manasés. De Manasés procede la tribu del mismo nombre, que fue constituída por la familia de Maquir, de su hijo Galad y de los cinco hijos de éste (*Núm.* 26.28-34; *Jos.* 17, 1 s.; cf. I *Par.* 2, 22 s.; 7, 14-19. Los nombres están contenidos también en los cascos de Samaría). Las divergencias existentes entre las varias listas dependen de la mutilación y de las lagunas de un texto tan antiguo, de la diversidad de las fuentes y de la preocupación de establecer relaciones entre las diferentes familias, principalmente en *Núm.* y en *Jos.*

En el censo del desierto, la tribu de Manasés se presenta con 32.200 miembros (*Núm.* 1, 34 s.) en el primero y con 52.700 (*Núm.* 26, 34) en el segundo. En la ocupación de Canán sostiene cierta carga (*Núm.* 34, 14 s.). Media tribu (Manasés oriental) se reparte con los descendientes de Rubén y de Gad los reinos de Seón y de Og; a Maquir toca Galad (*Núm.* 32, 33-42; *Dt.* 3, 13 ss.; *Jos.* 1, 12 ss.; 18, 7). La otra media (Manasés occidental) obtiene después de la conquista de la tierra prometida el centro de la región del oeste del Jordán, con el Mediterráneo por límite (*Jos.* 17, 10b s.), en contacto con Aser por el norte y con Isacar por el este, y se introduce en las regiones de estas dos tribus con los poblados de Betsan, Jeblam, Dor, Endor, Tanac y Megiddo, hasta Sijor Levanat y el Carmelo (*Jos.* 19, 26b). Hácese caso omiso de Manasés en el cántico de Débora (*Jos.* 5, 14; probablemente faltó el Manasés occidental, y del oriental respondió al llamamiento de Débora y Barac la parentela de Maquir: L. Desnoyers, *Hist. du peuple hébr.*, I, 1922, p. 141); aparece en la historia de Gedeón (*Jue.* 6, 15) y de Jefté (*Ibid.* 11, 29). Después de la muerte de Saúl, Manasés occidental se une a David (I *Par.* 12, 19); Manasés oriental, con otras tribus, combate a los agarenos (I *Par.* 5, 18). Sus habitantes acaban siendo deportados a Siria por Teglatfalasar III (I *Par.* 5, 18-26). En el tiempo de Salomón la tribu de Manasés representa los distritos administrativos III, IV y V (I *Re.* 4, 8-14). [F. V.]

BIBL. — F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, pp. 59 s. 71 s.; A. Clamer (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 2), 1940, pp. 413 ss. 452 s. 736.

MANASÉS (Oración de). — v. *Apócrifos*.

MANASÉS (rey de Judá). — v. *Judá (Reino de)*.

MANE, THECEL, PHARES. — v. *Daniel*.

MANUSCRITOS del mar Muerto — o más exactamente, del desierto de Judá junto al mar Muerto — son los documentos descubiertos desde el 1947 hasta el 1953 en las grutas o ruinas de junto a Khirbet Qumrân y Wadi Murabba'at. En el verano de 1947 un grupo de beduinos de la tribu de Ta'âmire, al realizar un transporte de mercancías procedentes del valle del Jordán se introdujo casualmente en una pequeña cueva situada a 12 km. al sur de Jericó, 2 km. al oeste del mar Muerto y 4 kilómetros de los manantiales de 'Ain el-Feshkha, y hallaron unos rollos de pergamino entre jarras, unas rotas, otras íntactas. Por consejo de un anticuario musulmán se deciden a vender parte del precioso botín al metropolitano sirio ortodoxo del convento de San Marcos del barrio árabe de Jerusalén. Otra parte fué a parar a la universidad hebrea de Jerusalén.

Los rollos contienen textos canónicos y apócrifos hebreos y uno arameo. Están en poder de la universidad hebrea: 1) el rollo fragmentario de *Isaías*, 2) un apócrifo llamado por Skenik «*Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*», 3) una colección de himnos o cantos de acción de gracias; 4) una enorme cantidad de fragmentos, entre los cuales algunos trozos de *Daniel*.

En poder del convento de San Marcos y en el estudio de la *American School of Oriental Research* están: 1) el rollo completo de *Isaías*, 2) el comentario a *Habacuc*, 3) el *Manual de Disciplina*, 4) el libro de *Lamec*, todavía sin desenrollar.

G. L. Harding y R. de Vaux, después de varias excavaciones clandestinas, practicaron un examen sistemático de la cueva (8 de febrero-5 de marzo de 1949) y hallaron los cascos de cincuenta jarras de fondo achatado de la edad helénica y romana, fragmentos de manuscritos en piel, y en papiro de escritura cuadrada, a excepción de *Lev.* 19-22. Considérase a la cueva más como un escondrijo que como depósito de rollos usados, y ya fué violada dos veces (siglos III y VIII).

A un kilómetro al sur de la cueva se hallan antiguas ruinas, el Khirbet Qumrân (los árabes pronuncian Gumrân = Gomorra), que se convirtió en objeto de una expedición de los mismos investigadores (4 nov.-12 dic. 1951). El edificio principal de Qumrân (30 x 37 m.), con abundante cerámica, representa el convento de una comunidad que tiene rasgos afines con la secta de los esenios. La necrópolis, con 1100 tumbas, al este del edificio, sería la sepultura de la comunidad.

Habiéndose ya ausentado la expedición arqueológica, emprendieron nuevamente los beduínos sus actividades en las cercanías del Khirbet Qumrân, y al sur de la sobredicha cueva hallaron otra donde había varios fragmentos, ofrecidos a l'*École biblique*, que los adquirió para el Museo Palestinense. Una misión compuesta de representantes de l'*École biblique* y del *Servicio de las Antigüedades de Amman*, de la *American School of Oriental Research*, acudió al lugar, y en cuatro semanas exploró el precipicio de Hadjar el-Asba' de norte a sur respecto de Râs Feshkha, y halló en 25 cuevas restos de cerámica del mismo tipo que los cascos de la primera cueva y del edificio de Qumrân. La misión descubrió una tercera cueva con fragmentos de manuscritos y tres folios de bronce con inscripciones en hebreo cuadrado, dos de los cuales estaban enrollados juntamente. Entre los textos de la segunda y de la tercera cuevas figuran fragmentos del *Levítico* en escritura arcaica, del *Éxodo* (dos manuscritos), de *Isaías*, *Jeremías*, de los *Salmos*, de *Rut* (dos manuscritos) y de apócrifos hebreos y arameos.

Al retirarse la misión a Jerusalén, los beduínos, movidos de la esperanza de lucro, continuaron sus exploraciones, en las que hallaron un fragmento del *Documento sadoquita* y, junto a las ruinas de Qumrân, millares de fragmentos, entre los que se cuentan textos de *Tobías* en hebreo y en arameo — téngase en cuenta que este libro sólo entró en griego en el canon —, pasajes bíblicos en griego, apócrifos hebreos, arameos, libros de la secta de Qumrân y filacterías. Vuelve al mismo lugar una expedición arqueológica y recupera algunos fragmentos (22-29 sept. de 1952).

En la segunda mitad del 1951 los beduínos ofrecieron algunos fragmentos griegos y hebreos. Se identifica el lugar de origen que resulta ser Wadi Murabb'at, a 25 km. al sudoeste de Jerusalén, 18 km. al sur de Qumrân y a tres horas de camino del mar Muerto. La expedición de Harding-de Vaux (21 de en. de 1952) explora cuatro grandes cuevas y halla restos que datan del reino de Judá (s. VIII-VII a. de J. C.), fragmentos bíblicos del s. I-II antes de J. C. (*Génesis, Éxodo, Deuteronomio, Isaías*) y una filacteria completa; los textos coinciden con la recensión y con la orto-

grafía masoréticas, lo que no puede decirse de los textos bíblicos de Qumrán. Muchos documentos llevan fecha de los «años de la liberación de Israel efectuada por Simón», el famoso Bar Kosebah (como hasta ahora se decía), de la revuelta del tiempo de Adriano (132-135 desp. de J. C.). Un contrato arameo data del año 6 de una era indeterminada. Hay además fragmentos de cartas y contratos que no han sido descifrados aún, dos contratos en griego de carácter matrimonial, registros administrativos en piel o pergamino, un documento fragmentario en latín del s. II desp. de Jesucristo.

A estos textos hay que añadir otro lote de documentos pertenecientes al revuelo de Bar Kosebah, cuyo lugar de origen no es posible precisar: fragmentos bíblicos *(Génesis, Números, Salmos)*, una filacteria completa, importantes fragmentos de una versión griega de los *Profetas menores*, una carta dirigida a Simeón ben Kosebah y los contratos arameos fechados el tercer año de la liberación de Israel, y otros documentos griegos, arameos y nabateos.

Durante el verano de 1952 los beduínos llevaron a Jerusalén un nuevo lote de fragmentos provenientes, según ellos, de una cueva de Wadi en-Nâr, continuación del Cedrón. Son fragmentos de códices de la *Sabiduría*, de *Marcos*, de *Juan*, *Actos de los Apóstoles* (un uncial del s. V-VIII desp. de J. C.); de *Lucas*, *Actos de los Apóstoles* y *Colosenses* en lengua y escritura siriopalestinas, de obras no bíblicas, documentos en cursiva y papiros sirios y árabes.

Una misión belga dirigida por De Langhe establece que estos últimos fragmentos provienen del Khirbet mird, el antiguo emplazamiento de Hircania, y recoge fragmentos griegos unciales y cursivos, entre los cuales figura un texto de la *Andrómaca* de Eurípides (s. VI desp. de J. C.), textos siriopalestinos y árabes.

Si se tiene en cuenta que, a excepción del papiro de Nash, los documentos bíblicos conocidos se fundan en los manuscritos de Ben Asher (s. X), aparece con evidencia la importancia del descubrimiento de manuscritos bíblicos que son tanto más antiguos. El cierre de los escondrijos de los rollos no se remonta más allá del 130 desp. de J. C. Los objetos arqueológicos y los documentos de Murabba'at datan de aquel tiempo. Los hallazgos de Murabba'at ponen de manifiesto la anterioridad de Qumrân, cuyos escondrijos fueron cerrados hacia el 60 desp. de J. C. o sea antes de la catástrofe nacional. Es evidente que los manuscritos escondidos no pueden ser anteriores a la primera mitad del s. I desp. de J. C., mas sí pueden remontarse a mucho más atrás, hasta el s. II antes de J. C., como *Isaías* y el comentario a *Habacuc;* y hasta el s. IV antes de J. C., como los fragmentos del *Levítico* de escritura arcaica, llamada de Laquis, si es que no se les quiere referir, precisamente por razón de la escritura, a los años de la última dinastía de Judá.

Entre los documentos hallados merecen particular atención el rollo completo de *Isaías*, el comentario a *Habacuc* y el *Manual de Disciplina*. El rollo de *Isaías*, de 7,25 m. de largo por 26 cm. de ancho, está compuesto de 17 folios de pergamino o, mejor dicho, de cuero hábilmente preparado, de una longitud que oscila entre los 26 y los 63 cm., unidos entre sí por hilos de lino. El texto de Isaías desde el c. 1 hasta el 66 está transcrito en 54 columnas, cada una de las cuales contiene por término medio 29 renglones sometidos a una pauta, y ofrece deslices gráficos, omisiones de letras, de palabras, huellas dactilares, inversiones de letras, añadiduras de palabras y de frases por el influjo del texto vecino. Resalta en él el uso frecuente de la *scriptio plena*. Las omisiones y los cambios de las guturales son indicio de su desaparición fonética. Las particularidades morfológicas no son constantes. De todos modos, el texto del rollo es sustancialmente idéntico al masorético. Las coincidencias con las versiones, especialmente con los Setenta y el Targum, no son suficiente prueba para suponer un mismo arquetipo. El carácter específico del resto del rollo proviene, en general, de la tendencia de los transcriptores a dar facilidades para la lectura del texto sagrado, con el fin de eliminar las incoherencias u oscuridades gramaticales, semánticas y estilísticas. No es raro que, según el sistema del Targum, se insinúen conceptos teológicos de la época en que se transcribió el texto, con algunas alteraciones.

El comentario a *Habacuc* contiene un texto del libro que es idéntico al masorético, con algunas variantes. La ortografía es semejante a la del rollo de *Isaías*. El interés del comentario está centrado en torno a la alusión al *Doctor de Justicia*, que todavía no ha llegado a ser identificado unánimemente por los investigadores, y también en torno al problema de los kittim, que en *Gén.* 10, 4 significa la colonia fenicia de Chipre (cf. *Is.* 23, 1.12; *Jer.* 2, 10; Ez. 27, 6), mientras que en *Dan.* 11, 30 se refiere a los romanos de Popilio Loe-

nas. Parece ser que incluso en este lugar se refiere kittim a los seléucidas, como en I *Mac.*, en el libro de los *Jubileos* y en la *Guerra de los hijos de las tinieblas contra los hijos de la luz*.

El *Manual de disciplina* tiene una importancia extraordinaria porque refleja las ideas de ciertos ambientes de la época del Nuevo Testamento, así como por la afinidad que puede tener con los textos que describen a los esenios, a los partidarios de la doctrina sadoquita, a los asideos, etc. El texto representa, en efecto, la regla de una comunidad establecida en Qumrân con las características de una verdadera orden monástica. La comunidad tiene como fin el buscar a Dios siguiendo la ley de Moisés, la práctica de la virtud (la verdad, la humildad, la justicia y el derecho, la caridad benévola y la modestia).

Tiene una organización semejante, aunque en miniatura, a la del pueblo de Israel. Se divide en sacerdotes-levitas y en laicos, en «Arón e Israel»; y cuenta con varias agrupaciones de «decenas, cincuentenas, centenas y millares». La organización está dirigida por la autoridad: la «decena» está bajo la dependencia de un sacerdote. No falta un «inspector o vigilante», que es el jefe de los «Grandes», o sea de los de pleno derecho que participan en la dirección, en las deliberaciones, en los votos para la admisión de nuevos miembros. La secta tiene un consejo supremo compuesto de doce laicos y tres sacerdotes, cuya función es más bien espiritual. La comunidad exige que los miembros se entreguen totalmente: «Llevarán consigo todo su saber, todas sus facultades y todos sus bienes a la comunidad de Dios para purificar su saber en la verdad de los preceptos de Dios, regular sus facultades conforme a la perfección de los divinos caminos y sus bienes conforme al designio de la divina justicia». La vida común comprende comunidad de doctrina, de prácticas y de bienes. Las prácticas son varias: mesa común con bendición del pan y del mosto, la oración al levantarse y a la puesta del sol, aparte la velada de los «Grandes» durante un tercio de la noche, y el encargo a un miembro de la «decena» de escudriñar la ley.

No es posible precisar qué relaciones pudo haber entre el culto de la secta y el del judaísmo oficial. Toda decisión pertinente a la vida del grupo se toma en las reuniones de la comunidad, para las cuales se fijan las precedencias de los puestos y de las discusiones, y el comportamiento que se debe observar incluso fuera de las reuniones. El haberse descubierto esqueletos femeninos es un hecho que no habla en favor de la existencia del celibato.

La comunidad de bienes prohibe poseer en privado: los haberes personales se convierten en bienes de la comunidad, y el salario de los individuos se ingresa en una caja común, poniéndose en manos del tesorero de los «Grandes». Se impone un cuidado meticuloso de los objetos de la comunidad.

La admisión de nuevos miembros está regulada por detalles que comienzan por un examen preliminar del candidato y se concluyen con una ceremonia de admisión: prescriben un período de postulantado y dos años de noviciado. Pasados favorablemente todos los exámenes que siguen a cada prueba, el candidato entra a formar parte de la comunidad y se convierte en uno de los «Grandes». La espiritualidad de la secta de Qumrân tiene un fondo legal. La adhesión a la asamblea de los elegidos se efectúa mediante un acto libre, no por derecho de nacimiento (cf. *Rom.* 9, 7 ss.).

[F. V.]

BIBL. — M. BURROWS, J. C. TREVER, W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Marks Monastery*, I. *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven, 1950; II, Fasc. 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, ibid. 1951; A. BEA, *Nuova luce sui manoscritti ebraici recentemente scoperti*, en *Civ. Catt.*, 1952, IV, 128-42; J. T. MILIK, *Fragments d'un midrash de Michée dans les manuscrits de Qumrân*, en RB. 59 (1952), 412-18; ID., *Une lettre de Siméon Bar Kosheba*, en RB, 60 (1953), 276-94; E. L. SUKENIK, *Megillôth Genûzôth mittôkh genîzah qedûmah sennimse' ah bemidbar Yedûdah*, I-II, Jerusalén, 1948-1950; R. DE VAUX, *La grotte des manuscrits hébreux*, en RB. 56 (1949), 596-609; ID., *Quelques textes hébreux de Murabba'at*, en RB. 60 (1953), 268-75; bibliografía completa en G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai 1953; A. MICHEL, *Le Maître de Justice*, Avignon 1954; P. BOCCACCIO - G. BERARDI, *Regula unionis seu Manuale Disciplinae*, Fano 1953 (facsímil del manuscrito, transcripción del texto hebreo y traducción latina); ID., *Interpretatio Habacuc* (como arriba), ibid. 1955; ID., *Bellum filiorum lucis contra filios tenebrarum* (como arriba), ibid. 1956; ID., *Bellum Supplemento*, vers. it. de G. BERARDI, ibid. 1956; R. DE VAUX, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, en RB. 63 (1956), 533-77. * GIL ULECIA, *Los antiquísimos manuscritos hebreos descubiertos en el desierto de Judá*, en CB (1949), agosto; A. DÍEZ MACHO, *Los manuscritos hebraicos en Aín Fasha* (Mar Muerto), en R. F. (1952).

MAR de bronce. — v. *Templo de Jerusalén*.

MARCOS. — Juan, por sobrenombre Marcos, autor del segundo evangelio, nació en Jerusalén de una mujer llamada María, cuya casa era un punto de cita y de reunión para los Apóstoles y los fieles de la Iglesia naciente (*Act.* 12, 12). En esta casa halló refugio San Pedro al ser liberado milagrosamente de la cárcel, y probablemente fué el mismo apóstol quien bautizó a Marcos, a quien llama su hijo (I *Pe.* 5, 13). Era primo de Bernabé,

uno de los exponentes de la Iglesia primitiva, que le introdujo personalmente en la fervorosa comunidad de Antioquía, compuesta principalmente de elementos convertidos del paganismo y palpitante de fervor misionero. Animado de un ardor juvenil, salió con Pablo y Bernabé al primer viaje apostólico (hacia el año 45) al regresar de Chipre, y con ellos pasó a Panfilia; mas al ver que los dos se alejaban hacia el interior, atravesando un áspero camino, él se retiró de la misión y se volvió a Jerusalén (*Act.* 13, 13). Por esta razón no lo quiso consigo S. Pablo en el segundo viaje apostólico (año 49-50; cf. *Act.* 15, 38). Marcos siguió a Bernabé que, separándose de Pablo, regresó a Chipre (*Act.* 15. 39 ss.).

Hallamos al joven Marcos en la órbita de Pedro, de quien la tradición lo hace discípulo e intérprete: de la mutua colaboración de los dos nacerá el segundo Evangelio. Poco antes de su martirio, escribiendo S. Pedro la primera epístola a las iglesias del Asia Menor, en los alredededores del año 63-64, manda también saludos de Marcos, quien se mantiene fielmente a su lado. Pero algún tiempo antes se había ya congraciado con Pablo, quien lo menciona entre sus auxiliares de confianza al escribir (en torno al 62) a *Col.* 4, 10; *Flm.* 24; II *Tim.* 4, 11. En esta última epístola, del año 66, rogaba a Timoteo que se trasladase a Roma con Marcos, cuya utilidad reconocía para el «ministerio» de la palabra.

Muchos afirman que Marcos fué el primer obispo de Alejandría, mas Clemente y Orígenes no saben nada de eso. Venecia se precia de poseer su cuerpo. Su fiesta del 25 de abril — como mártir — no es ciertamente muy antigua.

«Marcos es el autor del segundo Evangelio, y sobre este punto existe conformidad absoluta, sin nota alguna discordante. Tan claro y unánime es el sufragio de la tradición, que juntamente con los más autorizados testimonios de todas las iglesias, se remonta a los últimos años del s. I.

»Según fué colaborador de Pedro en la predicación del evangelio, así fué también su intérprete y portavoz autorizado en la propagación del mismo, y por medio de su escrito se nos ha transmitido la catequesis del príncipe de los Apóstoles tal cual él la predicaba a los primeros cristianos, especialmente a los de la iglesia de Roma. También sobre esto tenemos el testimonio claro y preciso de la tradición. Un fragmento de Papías, obispo de Hierápolis, en Frigia, hacia el 100-130, conservado por Eusebio (*Hist. eccle. III.* 39: PG 20, 300), dice expresamente, reproduciendo las afirmaciones del «presbítero» Juan (= el Apóstol): «He aquí cuanto decía el presbítero: Marcos, habiendo sido intérprete de Pedro, escribe con exactitud, pero de un modo ordenado, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho u obrado. El primer eslabón de la tradición es el mismo apóstol San Juan. Otros eslabones de esta tradición se encuentran en los testimonios de Ireneo, de Justino, de Clemente Alejandrino, de Tertuliano, de Orígenes, etc., que nos conducen hasta el pensamiento auténtico de las diferentes iglesias de los primeros siglos» (A. Vaccari).

Los argumentos internos confirman los datos de la tradición. El hagiógrafo es un judío que escribe en griego una catequesis de origen arameo para fieles convertidos de la gentilidad. La abundancia de latinismos nos encamina hacia Roma, el lugar donde, según Clemente Alejandrino, Eusebio, Efrén, etc., fué escrito el Evangelio, el cual refleja exactamente la catequesis de Pedro (cf. *Act.* 1, 21 s. con *Mc.* 1, 1-4 y 16, 19 s.; y *Act.* 10, 39). Ese pundonoroso silencio, sobre todo cuando es laudativo para Pedro, y la humilde exposición de la fragilidad del Apóstol revelan a éste como principal informante de Marcos. Por otra parte Pedro es, después de Cristo, la figura que más se destaca en todo el Evangelio (cf. *Biblica*, 30 [1949] 91-108).

Mc. es la narración más eminentemente viva de un testigo ocular.

La divinidad de Jesús no se demuestra con citas proféticas ni tampoco con profundas elevaciones místicas o teológicas, sino de una manera concretísima, con prodigios ruidosísimos y con el imperio absoluto sobre las fuerzas naturales y demoníacas.

Mc. es el más breve de los Evangelios, y se halla casi enteramente en los otros Sinópticos, con sólo unos cincuenta versículos propios. No obstante, representa muy bien «lo que debía ser el tipo de enseñanza popular que se daba con miras a la iniciación cristiana: la manera es sencilla y directa, la forma concisa y un tanto ruda, la narración progresiva y sin articulaciones bien marcadas» (A. Tricot, en *Iniciation biblique*, París 1939, p. 194). Es la manera de expresarse el pueblo de todas las naciones y sobre todo los semitas, que la emplean incluso en las obras literarias. A *Mc.* no se le puede catalogar, por cierto, entre éstas, si bien no carece de cierta gracia ingenua y de un colorido vivaz y descriptivo. Fácilmente se echa de ver que no es un griego quien escribe o habla, sino un ex-

tranjero, que, no obstante, ha adquirido cierto dominio de la lengua, debido al cotidiano intercambio mantenido con artesanos y mercaderes por las plazas y encrucijadas.

Los 16 cc. de *Mc.* ofrecen el esquema siguiente:

1. *Vida pública* (cc. 1-13). — El Mesías, anunciado por Juan en el desierto y bautizado por el mismo en el Jordán, comienza su ministerio público, previo un retiro de 40 días en la soledad (1, 1-13).

a) En Galilea (1, 14 - 9, 50). — Encarcelado el Precursor, comienza Jesús a predicar el «evangelio del reino de Dios»; entra en Cafarnaúm con los cuatro primeros discípulos para enseñarlos y realizar ciertos prodigios (1, 14-15). Pronto halla oposición por parte de los *escribas* y *fariseos*, que lo acusan de blasfemo (paralítico descolgado desde el techo), de pecador (comida en casa de Leví), de transgresor de la tradición (los discípulos no ayunan) y del sábado (*recogen espigas, él mismo* realiza milagros), por lo cual es enemigo del pueblo (2, 3, 6). Al contrario, la *pobre gente* auténtica acude a Jesús, maestro y taumaturgo; y entre esta turba elige para sí un grupo de doce confidentes y apóstoles (3, 7-19). Los fariseos y los escribas lo consideran como aliado de Belcebú; mas Jesús demuestra que es enemigo y vencedor de Satanás; proclama como parientes suyos a quienes cumplen la voluntad de Dios (3, 20-35).

Con el fin de que no entiendan sino los que están bien dispuestos, se expresa con *parábolas* (4, 35 - 5, 43). Desacreditado por sus conciudadanos, Jesús se dirige a otra parte, mandando por delante a los Apóstoles en misión experimental y alarmando no poco al sanguinario Herodes Antipa (6, 1-29). Jesús alimenta la mente del pueblo, y remedia el hambre de sus cuerpos multiplicando los panes, luego anda por encima de las aguas, cura en Genesaret a varios enfermos, disputa con los fariseos, escucha la plegaria de la ingeniosa mujer sirofenicia, sana a un sordomudo, multiplica el pan por segunda vez, devuelve la vista al ciego de Betsaida (6, 30 - 8, 26). Pedro, no obstante haber reconocido a Jesús como a Mesías, hace ciertas manifestaciones cuando se le anuncia la Pasión, y por ello es recriminado; luego, en unión de los «hijos del trueno», asiste a la visión de Jesús transfigurado en el monte (8, 27 - 9, 13). Después de haber curado a un muchacho lunático, Jesús repite la profecía de la Pasión y dirige a los Apóstoles varias exhortaciones (9, 14-50).

b) En Judea (cc. 10-13). — *Hacia Jerusalén.* Explica la santidad y la indisolubilidad del matrimonio para ambos cónyuges, bendice a los niños, denuncia los peligros de las riquezas (episodio del joven rico), promete un premio incomparable a sus generosos imitadores (10, 1-31). Al llegar a dar vista a la Ciudad Santa, predice por tercera vez las circunstancias de su fin, reprime las ambiciones de los dos hijos de Zebedeo, cura al ciego Bartimeo (10, 32-52).

Jesús entra en Jerusalén (domingo) entre los «hosanna» del pueblo (11, 1-11). Al día siguiente (lunes) maldice a la higuera estéril y purifica el Templo de los mercaderes profanadores (11, 15-19). El martes por la mañana, al pasar por junto a la higuera, que se había secado, enseña la eficacia de la oración; impone silencio a los fariseos y confunde a los saduceos proclamando la resurrección de los muertos; lanza diatribas contra los fastuosos y parásitos escribas (11, 20 - 12, 44).

Al salir del Templo predice su destrucción; precisa a los discípulos el tiempo y las señales que precederán; «no pasará esta generación»; encomienda la vigilancia (c. 13).

2. *Pasión y Resurrección* (cc. 14-16).

a) Pasión y muerte (14-15, 37). — El miércoles decide el Sanedrín quitar de en medio a Jesús, y se pone de acuerdo con Judas (14, 1-11). El jueves, Jesús en la última cena delata al traidor, instituye la Eucaristía y predice la defección de todos, incluso la de Pedro; la predicción se verifica en Getsemaní (14, 12-52).

b) Resurrección (15, 38-16, 20). — El velo del Templo se rasgó, el centurión reconoce a Jesús como a verdadero Hijo de Dios; José de Arimatea se ocupa de sepultar a Jesús en una tumba privada (15, 38-47). En el alba del domingo se llegan las mujeres al sepulcro, que hallan vacío; un ángel anuncia la resurrección del Nazareno y su reaparición entre los vivos, y efectivamente, se aparece glorioso, primero a Magdalena, luego a dos discípulos mientras van a Emaús, y después a los Apóstoles en el cenáculo y en el monte de los Olivos, desde donde emprende el vuelo hacia lo alto (c. 16).

«La composición de *Mc.* debe ponerse, con certeza, antes del 42 desp. de J. C., época en que ya se había publicado el evangelio de Lucas, el cual depende de Marcos. La tradición atribuye a *Mc.* el primer puesto en el orden del tiempo; luego escribió Marcos, probablemente entre el 50 y el 60, período en que debía de hallarse en Roma al lado del apóstol Pedro» (Vaccari).

La narración de Marcos, breve, precisa, rica de detalles, llena más eficazmente el fin pro-

puesto de dar a conocer a Jesucristo como verdadero Hijo de Dios. [G. T.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo*. 2.ª ed. esp., Barcelona 1946, pp. 135 ss.; M. J. LAGRANGE, *Ev. se.on s. Marc*. París 1947; L. PIROT, en la *Ste Bible*, Pirot-Clamer, 9, ibid. 1946, pp. 392-604; A. VACCARI, *La S. Bibbia*. VIII, Firenze 1950, pp. 135-88. * J. M. BOVER, *El final de S. Marcos*, en EstB (1944), n. 4; ID., *Crítica textual de S. Marcos, I, 14*, en EstE (1949), p. 23 ss.

MARDOQUEO. — v. *Ester*.

MARI (el actual Tell el-Hariri). — Ciudad de Mesopotamia, que fué descubierta en el medio Eufrates, como resultado de las excavaciones francesas llevadas a cabo bajo la dirección de A. Parrot desde 1936 en adelante. Su historia tiene tres períodos diferentes: el primero data de un tiempo posterior a Sargón de Acad (hacia el 2360 a. de J. C.); el segundo es contemporáneo, o poco menos, de la III dinastía de Ur (hacia 2070-1960) y registra la destrucción de la ciudad por Hammurabí (hacia el 1695); el tercero corre por la segunda mitad del s. XIII a. de J. C. El segundo tiene una importancia considerable para la historia del antiguo Oriente. Efectivamente, se han exhumado más de 20.000 tablillas en antiguo babilonio, y 15.000 de ellas son de contratos y de textos divinatorios; las restantes representan la correspondencia del rey de Mari y proporcionan preciosas noticias para la geografía, la toponomía, la historia política, comercial y religiosa de Mesopotamia del sur. El sincronismo entre Hammurabí y Shamsi Addu I, y el fundamento de la cronología del déspota babilónico son conclusiones resultantes del estudio de estos documentos, en los cuales figuran también los nombres de Jarán (*Gén.* 12), Najor (*Gén.* 11) y de unos cuarenta reyes, desde el Elam hasta Alepo. En los mismos archivos está ya señalado el caballo como animal doméstico; nómbrase a los habiru, pero sin resolver la cuestión de los años: aparece muy frecuentemente nombrada la parentela de los benjaminitas, pero es un término genérico, y significa los habitantes del sur, sin relación alguna con la tribu israelita de Benjamín. Uno de los jefes militares se llama dâwidûm: la etimología del más grande de los reyes de Judá recibe una luz inesperada. En los textos de Mari se leen datos militares luminosos, como el de una batalla entre los israelitas y la tribu de Benjamín (*Jue.* 20, 38), y coincidencias entre *Jer.* 6, 1 y los casos de Laquis (VI, 11-13). Las tablillas de Mari permiten barruntar la existencia de un profetismo semítico antiguo.

El panteón de Marí conoce muchas divinidades del mundo asiriobabilónico y da pruebas de sincretismo. La historia del arte se vió enriquecida con notables monumentos, como el palacio de Zimrilim, que ocupaba una extensión de unas tres hectáreas, tenía numerosísimas cámaras, archivos y departamentos regios. La sala del trono estaba adornada con representaciones murales de sacrificios de la investidura del rey. [F. V.]

BIBL. — Los textos han sido publicados bajo la dirección de A. PARROT en *Archives royales de M.*, y traducidos con la colaboración de DOSSIN, JEAN, etc.: A. PARROT, *M. une ville perdue*, París 1948; ID., *Sterile Mariana*, Leyden 1950; ID., *Les tablettes de M. et l'Ancien Testament*, en RHPR, 30 (1950), 1-11; A. JAUSS, *Une tablette inédite de M., intéressante pour l'histoire du prophétisme sémitique*, en *Studies in Old Testament Prophecy*, d. HH. ROWLEY, Edimburgo 1950, pp. 103-110; CH. F. JEAN, *Six campagnes de fouilles à Mari*, en NRTh, 10 (1952), 493-517, 607-33; M. NOTH, *Mari und Israel*, en *Beiträge zur Histor.schen Theologie*, 16 (1953), pp. 127-52. Para la aportación de los textos de Mari a la cuestión literaria del Pentateuco, especialmente en favor de la alta antigüedad de) Génesis, cf. F. SPADAFORA, en *Rivista Biblica*, 2 (1954), 127 ss. 149-52.

MARIA (de Betania; de Magdala; la pecadora anónima). — De ésta habla *Lc.* 7, 36-50; de la segunda *Lc.* 8, 2; los evangelistas en el relato de la pasión (*Mt.* 27, 56-61 y pasos paral. de *Mc.*, *Lc.* y *Jn.*) y de la resurrección (*Mt.* 28, 1 y paral. de *Mc.*, *Lc.*; *Jn.* 20, 11-15); de la primera *Lc.* 10, 39-42 en el conocido cuadro de Marta-María; *Jn.* 11, 1-33; 12, 1-8.

La Iglesia latina celebra el 22 de julio la solemnidad de Santa María Magdalena, acumulando en la liturgia los diversos textos ahora citados, con lo cual respeta la sentencia seguida entre los occidentales con S. Gregorio Magno, que en todas partes ve una sola mujer.

Mas los mismos Padres latinos anteriores expresaron sentir diferentemente, y los Padres griegos admitieron tres mujeres distintas (U. Holzmeister, en VD, 16 [1936] 193-8), como sostienen comúnmente los exegetas modernos. Efectivamente, los textos evangélicos «en su sentido general son contrarios a la unidad» (M. J. Lagrange, en RB, 21 [1912] 204 ss.; *S. Luc.*, p. 236). Ya A. Calmet (s. XVIII) afirmaba de sus contemporáneos que los doctos descartaban la opinión de S. Gregorio: y aun identificando (cf. Belser, Murillo) a María de Betania con María Magdalena, él distinguía a ambas de la pecadora.

La pecadora anónima y María de Magdala. — Después de haber descrito la unción de la primera (7, 36-50), *Lc.* continúa de esta manera: «Yendo Jesús por ciudades y aldeas... le acompañaban los doce, y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos

y de enfermedades, María, llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios, Juana etc., y otras varias que le servían con sus bienes» (*Lc.* 8, 1 ss.). María Magdalena es presentada como nuevo personaje, sin relación alguna con el relato precedente. Esta figura entre las que habían sido objeto de un milagro y que se hallaban sanas, las cuales siguen al Señor agradecidas, pensando en su mantenimiento y en el de sus discípulos; fué liberada de una obsesión particularmente grave (cf. *Lc.* 11, 26); mas la obsesión no es considerada como indicio de vida culpable, en tanto que se la menciona como sintomática de ciertos trastornos de las facultades mentales, de las que no se ve señal alguna en la pecadora anónima (Lagrange; cf. Vaccari, *La S. Biblia*, VIII, Firenze 1950, p. 223).

El texto separa tajantemente a las dos mujeres: una es desconocida, pecadora pública que con la contrición perfecta ha merecido el perdón de los pecados y manifiesta públicamente su amor de arrepentimiento hacia Jesús: la otra es muy conocida y sigue al Maestro a través de Galilea hasta el pie de la Cruz, en agradecimiento por haberla curado. Jesús premia tan ardiente amor en el día de la Resurrección (*Jn.* 20, 11-15).

La pecadora anónima y María de Betania. — No hay referencia alguna en todo el Evangelio a que esta hermana de Marta y de Lázaro hubiera sido anteriormente una mujer de costumbres depravadas. *Lc.* 10, 39-42 nos la presenta en actitud atenta y reposada a los pies de Jesús. Es la confiada contemplativa. Todo lo contrario de una conciencia o actitud mortificada. María de Betania ungió a Jesús en Betania, seis días antes de la pasión (*Jn.* 12, 1-8), previendo su sepultura, dirá el Redentor alabándola. Ninguna relación con la unción de la pecadora (*Lc.* 7), realizada en Galilea, cerca de un año antes. Todas las circunstancias son irreductiblemente diversas, si se exceptúa el nombre del huésped, Simón, tan común entre los judíos, por lo que no puede servir de punto de apoyo para llegar a una identificación.

S. Juan, que escribe tantos años después, al hacer la presentación de María de Betania (11, 2) dice anticipadamente de ella que era «la que ungió al Señor», pero sin referirse a otra unción que a la que está sin describir (c. 12); lo mismo que un historiador al presentar a Wellington, antes de describir la célebre batalla puede hablar del «vencedor» o de «aquel que venció en Waterloo» (cf. uso análogo en *Mt.* 10, 4; *Act.* 1.16; 25.13).

Los Evangelios no ofrecen razones aceptables para identificar a la anónima con María de Betania.

María de Magdala y María de Betania. — Es imposible hacer de ellas una sola persona. María de Betania (aldea de las cercanías de Jerusalén) siempre es mencionada por *Lc.* (10, 39-42) y por *Jn.* (11, 1-3; 12, 3) como hermana de Marta, y en cambio, respecto de la otra, siempre especifican diciendo «la Magdalena» o de Magdala (aldea situada en la orilla occidental del lago de Genesaret), y nunca la ponen en relación con Marta. Conocida la índole tranquila y contemplativa de la primera (*Lc.* 10, 39 ss.), no es posible ni imaginarla recorriendo toda Galilea siguiendo a Jesús y a los Doce, ocupándose del mantenimiento de ellos, según se dice de Magdalena (*Lc.* 8, 2).

La unificación partió de *Lc.* 8, 2; la posesa María de Magdala fué considerada como pecadora (cf. S. Jerónimo, PL 22, 588) y se la acercó a la anónima haciendo de las dos una misma persona por confundir obsesión con vida pecaminosa. Todos los que sostuvieron la unidad de la unción (*Lc.* 7; *Jn.* 12), fundándose en el inciso *Jn.* 11, 2, identificaron a María de Betania con la pecadora anónima. Ya sólo faltaba identificar a María de Betania con María de Magdala, lo que fué facilitado por la identidad del nombre. La autoridad de S. Gregorio para la Iglesia latina impuso esta opinión hasta el s. XIII. [F. S.]

BIBL. — F. Spadafora, *Temi di esegesi*, Roviso 1953, pp. 353-58; H. Simon - G. Dorado, *Novum Testamentum*, I, Turín 1944, pp. 569 ss. * J. A. Oñate, *María Magdalena, María de Betania y la pecadora del Evangelio ¿son una misma?*, en CB (1944); J. Leal, *Las apariciones a María Magdalena en la exégesis postridentina*, en AGT (1946).

MARÍA. — 1. Hermana de Moisés. Estuvo vigilándolo mientras permaneció expuesto sobre las aguas del Nilo, y cuando la hija de Faraón, enternecida ante la vista del niño, quiso cuidarse de él, María, sin darse a conocer, logró que fuera elegida como nodriza su propia madre (*Ex.* 2, 4-10; 6, 20). Al pasar el mar Rojo, María tenía 90 años (*Ex.* 7, 7) y, cual profetisa inspirada, dirigió las danzas y los cantos de júbilo en loa de Yavé (*Ex.* 15, 20 s.; *Miq.* 6, 4). Hallándose en el desierto murmuró, juntamente con Arón, del poder de Moisés, movida de envidia por la influencia de la cuñada, Séfora, sobre el caudillo. Por ello fué castigada con la lepra, y aunque curada por intercesión de Moisés, hubo de permanecer fuera del campamento durante siete días (*Núm.* 12, 1-15). Murió en Cades poco

después de la llegada de los hebreos (*Números* 20, 1).

2. Esposa de Cleofás (*Jn.* 19, 25), madre de Santiago el Menor y de José (*Mt.* 27, 55; *Mc.* 15, 40.47), primos del Señor (*Mc.* 6, 3). Hállase en el Calvario junto a la Cruz (*Jn.* 19, 25) y permanece allí con nuestra Señora hasta que dan sepultura al Redentor (*Mt.* 27, 56.61; *Mc.* 15, 40.47). En la madrugada de la Resurrección figura entre las piadosas mujeres que van al sepulcro para ungir al Señor y, al regresar, reciben como premio la visión del Resucitado (*Mt.* 28, 1.9; *Mc.* 16, 1; *Lc.* 24, 10).

Es difícil establecer con exactitud el grado de parentesco de María con Nuestra Señora: «hermana» (*Jn.* 19, 25) puede significar igualmente «cuñada», etc. Los modernos la consideran como hermana de S. José (J. Vosté, F. Prat, etc.) o como esposa de un hermano de S. José (P. Dausch, D. Buzy; v. *Alfeo*).

3. Madre de S. Marcos, el evangelista, a cuya casa, en Jerusalén, se dirigió S. Pedro para dar la noticia de su milagrosa liberación de la cárcel (*Act.* 12, 12).

4. Cristiana de Roma, a quien S. Pablo saluda y alaba por su ardiente actividad en favor de la comunidad (*Rom.* 16, 6). [F. S.]

BIBL. — J. M. Lagrange, *Epître aux Romains*. Paris 1931, p. 365; H. Simon - G. Dorado, *Novum Testamentum*. I. Turín 1947, pp. 569 ss. 597 ss.

MARÍA Santísima. — La Virgen Madre de Dios, nuestra excelsa Reina, íntimamente asociada a la obra redentora de su divino Hijo, Jesús, Nuestro Señor.

El evangelio de la infancia (*Lc.* 1-2; *Mt.* 1-2) nos la presenta de este modo: «Al sexto mes (del embarazo de Santa Isabel) fué enviado el ángel Gabriel de parte de Dios a la ciudad de Nazaret a una virgen (en el sentido riguroso y pleno: cf. *Lc.* 1, 34 s.; *Mt.* 1, 18-25) desposada... con José, de la casa de David: y el nombre de la Virgen era María» (*Lc.* 1, 26).

No hay dificultad alguna en que el inciso «de la casa de David» se refiera a María: Lucas propone, efectivamente, la casa de Isabel (1, 5), de la profetisa Ana (2, 36), la de José en 2, 4; y, con todas las probabilidades, en 3, 23-38 la *genealogía* (v.) de Nuestra Señora. Y que María fuese de la descendencia de David se colige de otros pasajes de la Escritura (cf. *Lc.* 1, 32; *Rom.* 1, 3) y está afirmado unánimemente por una antiquísima tradición (Ignacio, Ireneo, Justino, etc.).

María estaba desposada. La legislación judía distinguía claramente entre esponsales (μνηστεύω: μνηστή) y matrimonio. Éste se concluía cuando el esposo recibía al cabo de un año en su casa (παραλαμβάνει) a la esposa (cf. *Mt.* 25, 1.6.10) y empezaban a cohabitar (συνέρχεσθαι) Estos dos momentos (el desposorio y el matrimonio) aparecen perfectamente distintos en *Dt.* 20, 7: «¿Quién se ha desposado con una mujer y todavía no la ha tomado?»

Eso mismo es lo que dice *Mt.* 1, 18.20.25: «Estando María desposada (μνηστευθείσης) con José, se halló haber concebido antes de que conviviesen (συνελθεῖν). Y el ángel dijo a José: No temas recibir en tu casa (παραλαμβάνω) a María, tu esposa.

»Y José recibió en su casa (παρέλαβεν) a su esposa.»

Mas el desposorio entre los hebreos no era sólo promesa de matrimonio, sino verdadero y propio matrimonio jurídicamente, con todos los derechos y deberes de los cónyuges: la desposada infiel era considerada como adúltera, sujeta a ser apedreada (*Dt.* 22, 23 s.), igual que la esposa culpable; si perdía al desposado era considerada como viuda; lo mismo que la esposa, no podía ser despedida sino con el libelo de repudio; la prole habida durante este tiempo era considerada como legítima.

Según esto, María, desposada con José, era su verdadera esposa (cf. *Lc.* 2, 5).

Son muchas las explicaciones etimológicas que se han dado del nombre de María (en hebreo marjàm), que en la Biblia aparece por primera vez aplicado a la hermana de Moisés.

O. Bardenhewer cuenta hasta unas sesenta, mas la mayoría de ellas no tienen fundamento alguno científico, ya que muestran un desconocimiento absoluto de las más elementales reglas del hebreo, referentes a la formación de los nombres. Lo único que hacen es proporcionarnos un material excelente para la historia del culto de María, en cuanto los santos Padres y escritores eclesiásticos (entre los que descuella San Bernardo con su «estrella del mar»), han sabido sacar, cada uno del significado que ha sido más de su agrado, piadosas e ingeniosas relaciones con la misión de la Virgen en el reino de la gracia.

Hoy todos están de acuerdo, con el P. Lagrange, en dejar a un lado la etimología primitiva y atenerse al sentido que daban al nombre los judíos en el tiempo de Nuestro Señor; o sea el de Señora, Princesa (Nuestra Señora, Madonna). Es decir, que lo consideraban como una forma afín y sinónima de Marta (femenino del aramco mārā' = señor).

La anunciación. «Ave, llena de gracia; el Señor es contigo.» El Ángel emplea el lenguaje de los profetas del Antiguo Testamento en sus

profecías mesiánicas (*Sof.* 3, 14-17; *Jl.* 2, 21 s.; *Zac.* 9, 9); comienza invitando a la alegría, e inmediatamente pasa a dar noticia de la ayuda del omnipotente, que siempre se prometía en el Antiguo Testamento a los hombres a quienes Dios elegía para alguna misión especial (cf. U. Holzmeister, en VD, 23 [1943] 260 s., 282 s.).

En vez del nombre, el ángel emplea el participio κεχαριτωμένη, o sea en posesión de la gracia, favor de Dios (*Ef.* 1, 6); María es objeto de las divinas complacencias; el Señor está con ella, ha hallado gracia a los ojos del Altísimo, será Virgen y Madre de Dios, según se expresa el mismo ángel. La Virgen posee ese don (la gracia) de un modo ilimitado: el participio ocupa el puesto del nombre, como queriendo indicar una dote característica, propia de Ella. La Vulgata traslada acertadamente el sentido con la expresión «gratia plena».

María reconoce en las palabras del ángel los términos proféticos que sirven de preparación a una revelación concerniente al Mesías.

«El saludo del ángel lo interpreta María como prólogo de una altísima misión» (Lagrange) relacionada con el Mesías. He aquí porque «se turba» ante tales palabras.

Este sentimiento suyo no es un sentimiento de temor, sino que el trabajo del entendimiento, en la quietud perenne del alma fundada en la humildad, y con el pensamiento continuamente en Dios, busca una solución a una cuestión que hasta entonces nunca se había propuesto aquella jovencita que siempre soñara con vivir ignorada y confiadamente cobijada bajo las alas de la divina misericordia.

El ángel le descubre inmediatamente el puesto que le está reservado en la nueva Economía: Dios la ha elegido para ser Madre de su Hijo que viene a salvar al mundo (S. Lyonnet, en *Biblica*, 20 [1939], 131-41).

María no manifiesta duda alguna, sino que pregunta al ángel — y con esto nos descubre una vez más la soberana quietud de su alma — qué será del ofrecimiento que Ella ha hecho a Dios de su virginidad: ¿Cómo he de cumplir esa voluntad de Dios? ¿Tendré tal vez que renunciar al ofrecimiento hecho anteriormente?

La perfección consiste enteramente en cumplir la voluntad de Dios; «en su voluntad está nuestra paz», y por lo tanto no cabe duda de la disposición de María respecto de la aceptación incondicional de la misión que se le encomendaba; aceptación inmediata y generosa. Ninguna prerrogativa de la Virgen es comparable con la de ser Madre de Dios. «¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón?» «Sus palabras son un indicio seguro de que había decidido permanecer virgen, de que se lo había prometido a Dios, y de que siendo desposada, estaba plenamente de acuerdo con su esposo José sobre tal propósito» (A. Vaccari).

Por aquí se puede también echar de ver la gran santidad del jefe de la sagrada Familia y patrono de la Iglesia universal.

«Ese Dios que es omnipotente y ha creado el mundo y la vida de la nada, y que puede hacer que el árbol estéril dé fruto, como lo hizo con Isabel» (prima de María; Vaccari), obrará este milagro: María, sin dejar de ser virgen, dará a luz al Verbo Divino.

Cuando María hubo dado el consentimiento, sucedió la encarnación del Verbo (*Lc.* 1, 26-38).

Inmediatamente después, movida de un ardiente impulso, María se dirigió desde Nazaret a Judea (Ain-Karim, al sudeste de Jerusalén), donde vivía Zacarías, para dar el parabién a la prima y prestarle sus servicios. Habiéndose agregado a alguna caravana, va meditando en el misterio que el ángel le había revelado, y acuden a su alma aquellos sentimientos de humilde agradecimiento hacia la grandeza y la bondad de Dios, que espontáneamente brotarán en el himno sublime *Magnificat* (v.). La presencia del Verbo encarnado en María es, efectivamente, causa de gracia para Isabel, quien por inspiración divina conoce los misterios que se han obrado en María, su dignidad de Madre de Dios y su fe absoluta en la palabra divina; pero sobre todo es causa de gracia para el precursor, que es santificado por la gracia y salta de gozo en el seno materno (*Lc.* 1, 29-55). Probablemente la Virgen permaneció al lado de su prima hasta después del nacimiento de Juan Bautista.

Al regresar a casa fué cuando se hizo patente a José su estado de madre. Es el episodio que se relata en *Mt.* 1, 18-25, cuya finalidad es confirmar la concepción virginal de Cristo mediante el testimonio del mismo esposo: «sin llegar a conocerla, María dió a luz Jesús», con lo que se realizaba la célebre profecía de *Is.* 7, 14.

Se ha dramatizado hasta el exceso al hablar del «trágico tormento», etc., de S. José. No se ha reparado en que el texto griego emplea en los verbos el aoristo: (ταῦτα ἐνθυμηθέντος = habiendo tenido este pensamiento; μὴ φοβηθῇς = no empezar a..., etc.).

Todos admiten que en el ánimo de S. José no asomó duda alguna acerca de la pureza

y santidad de María. Se desprende del texto. Con todas las probabilidades el pensamiento que le sobrevino fué el de esconderse ante la grandeza de aquel misterio, inspirado por su humildad. Y apenas concibe tal pensamiento, cuando interviene el ángel. Así que María no había revelado el coloquio con el ángel ¡ni siquiera a su esposo! ¡Qué humildad de reserva, qué total abandono a la divina providencia!

José y María van de Nazaret a Belén con motivo del empadronamiento: «Y estando allí se cumplieron los días de su parto y dió a luz a su hijo primogénito, y le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón» (*Lc.* 2, 1-7). María había preparado con tierno cuidado los pañales para el divino niño esperado; y el ángel da como señal a los pastores para que reconozcan al salvador ese contraste entre los ricos pañales y el pesebre.

Ante la extraordinaria adoración de los pastores (2, 8-20), lo mismo que cuando llegue la de los Magos (*Mt.* 2, 1-12), María graba en su corazón todo cuanto se refiere a su hijito, en lo cual «por *corazón* se entiende todo el conjunto, conforme al lenguaje hebraico bíblico, de memoria, afecto, consideración» (Vaccari).

María cumple todas las prescripciones de la ley; circuncisión de Jesús al octavo día con la imposición del nombre que el ángel le había comunicado a Ella (*Lc.* 1, 31) y a José (*Mt.* 1, 21); presentación en el Templo; rescate del primogénito (así llamado aun cuando fuera unigénito) y purificación de la madre, con la ofrenda de un sacrificio (*Ex.* 13, 11-15; *Lev.* 12). En el Templo recibe María del inspirado Simeón la predicción de los padecimientos de Jesús y de su participación en tales padecimientos (*Lc.* 2, 21-35).

Estas palabras de Simeón son un paralelo tácito del *protoevangelio* (v.) que asocia íntimamente al Redentor y a la Madre, en la enemistad, en la lucha y, consecuentemente, en los sufrimientos que serán causa de la victoria decisiva (A. M. Dubarle, *Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve*, en *Mélanges Lebreton*, I, 1951, pp. 57-60).

Después del regreso a Belén y de la adoración de los *Magos* (v.), María sigue obediente la orden divina comunicada a José de ir a refugiarse en Egipto (*Mt.* 2, 13-35), de donde regresarán al morir Herodes, para establecerse en Nazaret (*Mt.* 2, 19-23).

El místico reposo de la sagrada Familia no es interrumpido más que por el episodio de Jesús, que se queda en el Templo disputando con los doctores cuando María y José ya estaban en camino de regreso a Nazaret y no advirtieron su falta hasta el fin de la primera jornada del viaje. Pasada la noche con el dolor consiguiente, se volvieron atrás en busca de Jesús, a quien hallaron al día siguiente, que era el tercero desde su salida de Jerusalén, en las salas anexas al Templo, en las que los doctores de la ley daban sus enseñanzas por medio de preguntas y respuestas.

«Le hallaron en el templo, sentado en medio de los doctores, oyéndolos y preguntándoles.

»Al verlo se maravillaron y su madre le dijo: Hijo, ¿por qué nos has hecho eso? Mira que tu padre y yo apenados andábamos buscándote.»

Para María y José quedaron envueltos en el misterio, así el episodio como la respuesta de Jesús, la cual pone en evidencia su origen divino del Padre celestial y su plena independencia de los padres terrenos para el cumplimiento de la misión que Aquél le había confiado (*Lc.* 2, 41-50).

«Bajó con ellos, y vino a Nazaret, y les estaba sujeto, y su Madre conservaba todo esto en su corazón», vuelve a notar S. Lucas en su evangelio (2,15 s.).

Entre la cuna y el Calvario, María aparece en el episodio de las bodas de Caná (Kefr-Kenne, 10 km. al noroeste de Nazaret). *Jn.* 2, 1-11.

«Ya no tienen vino»; ejemplo admirable de oración: exponer afectuosamente al Señor la propia necesidad, sin añadir otra cosa. Jesús entiende que María pide un milagro, y responde que no puede acceder a la petición, porque todavía no ha llegado el momento en que deberá manifestar su poder divino iniciando su misión. «Mujer, ¿qué nos va a mí y a ti? No es aún llegada mi hora.» La primera frase es semítica, aun ahora en uso entre los árabes, y aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento (*Jue.* 11, 12; *II Sam.* 16, 10, *etc.*). Toma diferentes sentidos según el tono y las circunstancias, pero sin ese tono de dureza que expresa al ser traducida servilmente a nuestras lenguas.

Podría traducirse así: «¿Por qué me pides eso?» *Mujer*, es un modo de hablar que los orientales y los griegos empleaban para las personas de consideración: expresión de respeto y de ternura (cf. *Jn.* 8, 10; 19, 26; 20, 13 ss.; Homero, *Iliada*, III, 204; Sófocles, *Edipo*, 655), como quien dice «señora».

En la vida de Jesús todo se realiza conforme al plan establecido por la divina Providencia;

incluso el tiempo y el modo de dar comienzo a su ministerio.

Pero María, que conoce el corazón de su Hijo, da a los sirvientes una orden que compromete al mismo Jesús, y éste realiza el milagro, no anticipando el comienzo solemne de su misión, que tendrá lugar en breve, en Jerusalén, con el acto de echar fuera a los vendedores del Templo (*Jn.* 2, 13-22), sino haciendo una excepción.

Esto prueba la omnipotencia de María sobre el corazón de Jesús, querida por su divino Hijo, que se complace en honrar a su madre; y prueba también su benignidad, que «socorre libremente antes de que la pidan».

«Ésta fué el primer milagro que hizo Jesús; y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos» (*Jn.* 2, 11).

La Reina de los Apóstoles alcanza, pues, con este primer milagro la confirmación de la vocación de los primeros discípulos.

Hácese mención de María otras dos veces. Su madre y sus primos aparecen en busca de Jesús en una ocasión en que estaba hablando a las turbas. Y el divino Redentor aprovecha la noticia para otra enseñanza: son verdaderos hermanos de Jesús los que, cumpliendo la voluntad de Dios, viven de su vida y están unidos con Dios mediante los vínculos de la caridad. En consecuencia, Jesús ensalza a María Santísima, que ha cumplido la voluntad de Dios mejor que ninguna otra creatura, y lo ha amado en tanto grado, que ha merecido ser elegida para madre del Verbo encarnado (*Mt.* 12, 46-50; *Mc.* 3, 31-35; *Lc.* 8, 19 ss.).

Una pobre mujer del pueblo bendice a María por tal Hijo (*Lc.* 11, 27 s.): «Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste», exclama dirigiéndose a Jesús, quien confirma el elogio y lo completa diciendo: «Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan»; y en esto María no tiene semejante en el mundo. Ya Santa Isabel había proclamado de ella: «Dichosa la que ha creído» (*Lc.* 1, 45).

En el momento del último sacrificio, María se encuentra con su Hijo: lo ofrece al Eterno como víctima para nuestra Redención. «Estaban junto a la cruz de Jesús su Madre y la hermana de su Madre, María la de Cleofás y María Magdalena. Jesús, viendo a su Madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la Madre: Mujer, he ahí a tu hijo. Luego dijo al discípulo: He ahí a tu Madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa» (*Jn.* 19, 25 ss.). «Jesús, con un acto supremo de afecto filial piensa en su Madre, y la encomienda a su discípulo predilecto, dándoselo por hijo en su lugar; piensa también en el discípulo predilecto, y en su persona en todos sus seguidores dándoles a María por *Madre*. A los pies de la cruz ella es nuestra corredentora juntamente con Jesús; es el canal por el cual llega a los hombres el fruto precioso del sacrificio del Calvario» (A. Vaccari; cf. A. M. Dubarle, art. c., pp. 61-64).

La última vez que se habla de María es en *Act.* 1, 14. Hállase en medio de los Apóstoles, orando en el cenáculo, en espera de la venida del Espíritu Santo; Reina de los Apóstoles, alma de la Iglesia naciente.

Con la concisión de los textos divinamente inspirados, que ofrecen estos preciosísimos rasgos, contrasta la abundancia de detalles que se leen en los apócrifos, entre los cuales es el primero, incluso por su antigüedad (s. II), el *Protoevangelio de Jacobo*. A él debemos el conocimiento de los nombres de los padres de María, Joaquín y Ana, los detalles del nacimiento; la fiesta de la presentación de María en el Templo.

De entre las tradiciones consideradas por los Padres, aparte todo cuanto atañe a la Asunción a los cielos, nos place mencionar aquí el siguiente detalle: Pedro, inmediatamente después de haber negado a Jesús y llorado su pecado, se refugió junto a la Virgen Santísima, quien le consoló y le aseguró el perdón total. Todos admiten como cierto que en la madrugada de Pascua Jesús se apareció inmediatamente después de resucitado, y antes que a nadie, a su Madre.

En el *Ap.* 12, 1-18 «la mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies y sobre su cabeza una corona de doce estrellas», representa a la Iglesia, y muchos exegetas sostienen que se la describe con los colores de la imagen de la Santísima Virgen.

Los Padres y la enseñanza infalible de la Iglesia han desarrollado la misma conexión entre Jesús y María que efectivamente se afirma en la Sagrada Escritura (*Is.* 7, 14; *Lc.* 1, 26-38; 2, 34 s.; *Jn.* 19, 25 ss.).

«Desde el s. II es presentada la Santísima Virgen por los Padres como la nueva Eva, íntimamente unida al nuevo Adán (*Rom.* 5, 15-21; I *Cor.* 15, 45-49), aunque subordinada a él, en la lucha contra el enemigo infernal (Justino, Ireneo, Tertuliano, etc.).

«En eso consiste el principio llamado de recapitulación, según el cual la salvación nos viene de un modo semejante a como nos vino la ruina: por la virgen Eva nos vino la ruina, por la Virgen María la salvación; lo mismo

que Eva colaboró con Adán en cometer el pecado, así María, la nueva Eva, colaboró con su Hijo, el nuevo Adán, para la reparación del pecado.

»Cristo derrota a la serpiente, y con él toma parte en la lucha (cf. *Lc.* 2, 34 s.) y en la victoria esta nueva Eva, como la primera Eva tomó parte en pactar con el enemigo y en la derrota» (A. Bea).

«¿No son acaso Jesús y María el nuevo Adán y la nueva Eva, a quienes el árbol de la cruz une en el dolor y en el amor para reparar la culpa de nuestros progenitores del Edén?» (Pío XII).

A la luz de esta doctrina (afirmada, ya hemos dicho, en la Sagrada Escritura), con razón se considera al *Protoevangelio* (v.) como primer anuncio del futuro Redentor, cabeza de toda la humanidad, y juntamente primer anuncio de María, Madre y cooperadora, íntimamente unida a él en la lucha y en la victoria decisiva. Y con razón también se alega *Lc.* 1, 28, «llena de gracia», para que se entienda que la enemistad entre María y Satanás es perfecta y completa, y que, por tanto, en la predicción y en la salutación angélica se entiende estar comprendida la Inmaculada Concepción de María.

Otro tanto hay que decir respecto del triunfo. La estrecha unión que existe entre Jesús y María en la lucha y en la primera victoria exige que también María triunfe, como Jesús, no sólo del pecado, sino también de la muerte, ya que estos dos enemigos del género humano son consecuencia del primer pecado, siempre íntimamente unidos en los escritos del Apóstol de las Gentes (*Rom.* 5-6; I *Cor.* 15, 21-26, 54-57). Y lo mismo que la lucha de Cristo se concluye con la glorificación de su santo cuerpo en la resurrección, así también para María se concluye la lucha con la glorificación de su cuerpo virginal.

En el protoevangelio se predicen las comunes enemistades y la común victoria plena del Redentor y de su bendita Madre, a él unida con estrechísimo lazo, sobre el diablo seductor y sobre las consecuencias de tal seducción. Y las consecuencias son el pecado (original y personal) y la muerte.

«La plena victoria debe, pues, ser para la Madre lo mismo que para el hijo, victoria sobre el pecado y sobre la muerte: sobre el pecado en la Inmaculada Concepción, sobre la muerte en la Asunción corporal» (A. Bea).

De este modo también el dogma de la Asunción tiene su «último fundamento» en la Sagrada Escritura.

Por último, los Padres han aplicado a la Santísima Virgen tipos y figuras del Antiguo Testamento, a veces con verdadera finura, como cuando aplican a María, sede de la Sabiduría, lo que en los libros sapienciales se dice de la Sabiduría, atributo de Dios. En *Ez.* 44 ss. «algunos gustan — escribe S. Jerónimo — de ver en aquella puerta cerrada, por la que sólo pasa el Señor, a la Virgen María, que sigue siendo Virgen antes y después del parto».

[P. S.]

BIBL. — G. Roschini, *La vita di María*, Roma 1945; P. C. Landucci, *María SS. nel Vangelo*, Roma 1945; J. J. Weber, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, París-Colmar 1951; F. Cruppens, *De Mariologia Biblica*, 2.ª ed., Turín 1951; A. Bea, *La Sacra Scrittura «ultimo fondamento» del domma dell'Assunzione*, en *La Civiltà Cattolica*, 2 dic. 1950, pp. 547-61; F. Spadafora, *La S. Scrittura e l'Immacolata*, en *Rivista Biblica*, 2 (1954), 1-9; íd., *Maria alle nozze di Cana*, en *Rivista Biblica*, 2 (1954), 220-47; S. Alameda, *La Virgen en la Biblia y en la primitiva Iglesia*, Barcelona 1939; J. Leal, *La Virgen en el Evangelio*, en CB (1952), pp. 99 ss.; Timoteo Urquiri, *La Inmaculada concepción de María y la Sagrada Escritura*, en IC (1954), pp. 882 ss.; A. Colunga, *La madre del Mesías en el A. T.*, en CT (1950), p. 77 ss.

MARÍA (Apocalipsis de la Virgen). — v. *Apócrifos*.

MARÍA (Tránsito y dormición de). — v. *Apócrifos*.

MARIAMNE. — v. *Herodes*.

MAR MUERTO. — El mayor lago de Palestina, con la llanura de ez-Zôr al norte, la de es-Sebha al sur, los montes de Judea (50-350 metros sobre el nivel del mar), que se echan en pronunciada pendiente sobre el mar, al oeste, y las barrancosas montañas de Moab, empinadas sobre el mar (800-1200) al este. Es el residuo de un lago prehistórico más extenso, y forma parte de la cuenca siríaca. Actualmente mide 76 km. de longitud (86 desp. de la inundación de la llanura es-Sebha), 15,70 km. de anchura, 395 m. de profundidad en la parte septentrional, y de 1 a 6 en la meridional. El nivel de sus aguas está a 390 m. por debajo del nivel del Mediterráneo.

Lo alimentan el Jordán (en dos terceras partes) y los otros afluentes de la izquierda ('Ain Gidî que da origen al oasis llamado Jasasón Tamar — II *Par.* 20, 2 — o Engaddi — *Jos.* 15, 62 — y de la derecha (W. Zergâ Ma'în, Seil el Mogib-Arnón con los afluentes; W. el Kerak, Seil en-Numêra, Seil el Kurâhi). El mar Muerto conserva el equilibrio de las aguas, que no tienen posible salida, gracias a la extraordinaria evaporación de nueve millones

de metros cúbicos diarios. A esta elevada evaporación, posible a causa del tórrido calor que se produce en esta depresión y por el arrastre salino de los terrenos cretáceos de Moab y de Judá, de los grandes aluviones arrastrados por el Jordán, parece debe atribuirse la densidad salina de sus aguas (25 %; cloruro de magnesio, 9-13 %; sal marina, 5-9 %; cloruro de calcio, 2,3-2,7 %; cloruro potásico, 0,3-1,7 %, etc.),que les da un color verde azul y un sabor desagradibilísimo al paladar; y las hace mortíferas para los peces, que en ellas mueren a poco de haber entrado por el Jordán y por los otros tributarios, así como para toda clase de animales acuáticos y no acuáticos y para las plantas, que son escasísimas en sus orillas. En la parte meridional abundan los depósitos de asfalto que afluyen intermitentemente del fondo, con motivo de conmociones sísmicas, y producen exhalaciones desagradables. Es característica la masa de sal gema de Gebel Usdum, de 1 km. de longitud, 6 de anchura y de 20 a 25 m. de espesor, considerada como producto de una precipitación marina antiquísima. Se piensa que la parte meridional tiene en su fondo el valle bíblico de Sidim *(Gén.* 14, 3.10) con sus pozos de betún *(Gén.* 14, 10), donde estaban situadas las ciudades de la *Pentápolis* (v.) ahora sumergidas.

Son varias las denominaciones de este lago: «mar de sal» (hebr. yām ham-melah, por la densidad salina: *Núm.* 34, 3-12; *Jos.* 15, 2.5; 18, 19); «mar del desierto» (hebr. yām ha-ʿArabah) por su situación en la zona de la estepa, después de la región desierta del bajo Jordán *(Dt.* 3, 17; *Jos.* 3, 16; 12, 3; II *Re.* 14, 25) «mar oriental»: Hebr. yām had-qadmōni, por oposición al mar Mediterráneo *(Ez.* 47, 18; *Jl.* 2, 20; *Zc.* 14, 8); «Lago Asfáltico»: ἡ Ἀσφαλτίτις, por la presencia del asfalto (Diodoro Siculo; Josefo); «Lago de Sodoma» por el emplazamiento de la Pentápolis en la parte meridional del lago (Talmud, Josefo, IV *Esd.* 5, 7); «Mar Muerto»: ἡ Θάλασσα ἡ νεκρά por la ausencia de vida orgánica; denominación empleada por Justino (36, 3) y por Pausanias (V, 7, 5) y que ha llegado a ser la más común; «Mar de Lot» (árabe Barḥ Lōṭ), que es la denominación de los actuales palestinos por la existencia de un santuario de Lot al sudeste del mar Muerto.

[A. R.]

BIBL. — L. Szczepánski, *Geographia historica Palaestinae antiquae*. Roma 1926, pp. 59-63; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I. París 1933, pp. 498-505.

MARTA de Betania. — Hermana de María y de Lázaro, de Betania, aldea situada a unos 3 km. de Jerusalén. El nombre es simple transcripción del arameo (mārtāʾ = señora) y nunca aparece en el Antiguo Testamento, en tanto que es comunísimo en la literatura talmúdica y frecuente en las inscripciones funerarias del cementerio de Betania.

Marta aparece por primera vez en el Evangelio *(Lc.* 10, 38-42) con ocasión de una visita de Jesús a su casa. Nos es presentada como ama de casa, enteramente preocupada por ofrecer digna acogida al huésped divino, mientras María se queda sentada a los pies del Salvador para oír su palabra. Por esta razón, muy ingenuamente Marta lanza una queja contra la hermana, en la persuasión de que el Señor piensa como ella. Mas el Señor le responde amablemente :*«Marta, Marta, tú te inquietas y te turbas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o más bien una sola. María ha escogido la mejor parte que no le será arrebatada»* (*Lc.* 10, 42, según el texto griego). Desde muy remotos tiempos, muchos Padres (S. Basilio, PG 31, 1325; S. Agustín, PL 38, 315-617; S. Gregorio M., PL 76, 953) y escritores de ascética ven en Marta representado el tipo de la vida activa y en María el de la vida contemplativa. S. Agustín dice tajantemente, dirigiéndose a Marta: «Non tu malam elegisti, sed illa meliorem».

Luego la hallamos presente en la resurrección de Lázaro *(Jn.* 11, 20,40); y en esta ocasión, mientras pide implícitamente un milagro, hace en presencia de Jesús una estupenda profesión triple de fe: en la omnipotencia suplicante del Salvador (v. 22), en la resurrección de los muertos (v. 24), y en la divinidad de Jesús (v. 27; cf. *Mt.* 16, 16; *Jn.* 6, 69-70).

Menciónase a Marta por última vez a propósito del banquete en el que estaban presentes Jesús y Lázaro, poco antes de resucitado *(Jn.* 12, 1-8). También aquí aparece conforme a su inconfundible característica, completamente atareada en servir (v. 2), señal evidente de que Jesús no había reprendido más que lo que había de excesivo y exclusivo en su actividad exterior.

No tenemos noticia alguna acerca del fin de Marta. Abundan, en cambio, las leyendas en torno a las dos hermanas. La Iglesia venera a Marta con el título de *santa* y el Martirologio Romano fija su fiesta el 29 de julio.

[B. P.]

BIBL. — L. C. Fillion, *Vida de N. S. J.*, trad. esp., III. Madrid 1942; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I. París 1907, pp. 321-359.

MARTIRIO. — El término martirio μαρτύριον, μαρτυρία) y derivados significan «testimonio», y en el Nuevo Testamento son empleados principalmente en ese sentido, al que a veces va unido secundariamente el sentido de padecimiento (cruento o incruento) sufrido con motivo del mismo testimonio.

Pueden distinguirse varios testimonios:

1) El *del Padre*, que en presencia de la humanidad acredita al Hijo mediante una acción interna en cada individuo (o sea con el don de la fe; *Jn.* 5, 37 s.; 6, 44 ss.), y mediante las «obras» que Él realiza en el Hijo y por medio del Hijo (*Jn.* 5, 36; 14, 10, etc.); también el *Espíritu Santo, los Profetas y las Escrituras* en general, particularmente *el Bautista*, dan testimonio de la vida y de la doctrina de Jesús (*Jn.* 5, 33.39.45; 15, 26; *Act.* 10, 43);

2) el *del mismo Jesús*, «testigo fiel y veraz» (*Ap.* 3, 14), respecto del Padre y de su doctrina, que fué dado con la predicación y los milagros ante los Apóstoles, ante el pueblo y ante las autoridades judías, ante el gobernador romano (*Jn.* 18, 37; I *Tim.* 6, 13; aquí brilla la idea de testimonio dado con la aceptación consciente de la muerte violenta);

3) principalmente el *de los Apóstoles*, expresamente constituídos por Jesús para ser testigos autorizados de su resurrección y, en general, de sus enseñanzas, con la perspectiva de las persecuciones llevadas hasta causarle la muerte (*Mt.* 10, 17-31; *Lc.* 24, 46 ss.; *Jn.* 15, 20 ss., 27; *Act.* 1, 8; 10, 41 ss., etc.). Ellos se mostraron conscientes de este su deber y lo cumplieron valerosamente (*Jn.* 19, 35; 21, 24; *Act.* 1, 21 s.; 2, 32; 5, 29-32; 10, 39-42; I *Jn.* 1, 1 ss., etc.), dando al mismo tiempo a Dios y a Cristo «testimonio» del mayor amor que cabe (*Jn.* 15, 13). La afirmación de estos testimonios tiene evidentemente un grandísimo valor histórico y apologético.

En sentido algo más lato, son llamados «mártires» los personajes del A. T. que sufrieron padecimientos por mantener su fe en las divinas promesas, dejando así un insigne ejemplo a los cristianos (*Heb.* 11, 1-12, 1); a ellos pueden añadirse los héroes de la fidelidad a la ley divina, como Eleazar y los siete hermanos Macabeos con su madre (II *Mac.* 6, 18-31; 7, 1-41).

El «testimonio» deberá continuar en la Iglesia hasta su triunfo final por parte de los sucesores de los Apóstoles y de los discípulos de Cristo, que deben transmitir fielmente la doctrina de Jesús, aun a costa de la vida (*Ap.* 6, 9 ss.; 11, 3-12; 17, 6; 20, 4). Es condición necesaria para ser «confesados», es decir, reconocidos por Jesús en presencia del Padre (*Mt.* 10, 32). [L. V.]

BIBL. — E. HOCEDEZ, *Le concept de martyr*, en NRTh, 55 (1928), 81-99. 198-208; E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, 3.ª ed., París 1933, pp. 62-5; J. BONSIRVEN, *Teologia del N. T.*, Turín 1952, p. 118 ss.; STRATHMANN, en ThWNT, IV, 477-520.

MASFA. — (Hebr. Miṣpāh «atalaya».) Nombre de varias localidades de Palestina.

1. Montón de piedras, al norte del río ez-Zerqa (Jacob), erigido por Jacob para testimonio de alianza con Labán, llamado respectivamente en arameo *legar-śāhadûtā'* «montón del testimonio», y en hebreo Ga-lēd «montón testimonio» o Miṣpāh «atalaya» (*Gén.* 31, 44-54).

2. Aldea situada en el Galad jordánico (*Jue.* 10, 17; 11, 11), probablemente identificado con Masfa de Galad (*Jue.* 11, 29) y con Ramot Masfa (*Jos.* 13, 26), que fué residencia del juez Jefté (*Jue.* 11, 34), y aquí fué destinada a la muerte su hija, inconsciente del voto inconsiderado del padre (*Jue.* 11, 34-39). Queda incierta su localización, que algunos fijan no lejos de W. Yabis de acuerdo con el itinerario de Egeria, que vió la tumba de Jefté en Tisbet. Otros la ponen en Hirbet Gel'ad, más al sur [illegible].

3. Valle del lado del Hermón, llamado también «tierra de Masfa» (*Jos.* 11, 3.8), donde se realizó el aniquilamiento de los reyes cananeos confederados contra Josué. Es incierta esta identificación (Metullah o Qal'at es Subejbeh).

4. Aldea de la Shefelat judía, adjudicada a la tribu de Judá (*Jos.* 15, 38), que puede localizarse en H.es-Safijjeh, a 10 km. al norte de Beit Gibrin, en cuyo territorio (Heleuteró-polis) el Onomasticón establece dos localidades, y S. Jerónimo una sola.

5. Masfa de Moab, hipotéticamente localizada por Musil en Rugm el Meśrefé al oeste de Mēdhāba, que fué el lugar donde David, fugitivo y angustiado por la suerte de sus padres, se entrevistó con el rey de Moab.

6. Ciudad de la tribu de Benjamín, no lejos de Rama (*Jos.* 18, 25-26), lugar de reunión de los hebreos en el tiempo de los Jueces, después del ignominioso escarnio de la mujer del levita en Gueba (*Jue.* 20, 1-2) y en tiempos de Samuel (I *Sam.* 7, 5-14; 10, 17). Fué fortificada por el rey Asa contra Israel (I *Re.* 15, 22; II *Par.* 16, 6). Habiendo sido elegida para residencia de Godolías, después de la destrucción de Jerusalén (II *Re.* 25, 23-25), dió albergue a varios judíos y entre ellos a Jeremías (*Jer.* 40, 6-16; 41, 1-16), antes del asesinato que indujo a los supervivientes a la huida

a Egipto. Fué repoblada por los hebreos después de la cautividad y contribuyó a la restauración de Jerusalén (*Neh.* 3, 7.15.19). En cuanto a su localización, en vez de Nabi Samwil se prefiere la actual Tell en Nasbeh, junto al camino de Nazaret a Jerusalén, a 13 km. de ésta. La exploración arqueológica (W. F. Bade: 1927-1932), de acuerdo con los textos bíblicos, acusa la existencia de una ciudad importante con su gran muralla de cerco y los correspondientes torreones, reforzada con un terraplén, habitada desde el período paleolítico al del Bronce medio, y desde el Hierro I hasta el período helénico. Se han hallado nombres bíblicos (ʿAhazjāhu, Mattanjahu, Yaʿaziahu) en los sellos, como el destino lemelokh o jh en los cuños de jarras reales.

[A. R.]

BIBL. — F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, pp. 388-391; C. H. Mac-Cown - J. C. Wampler y otros, *Tell en Nasbeh*, I-II, New Haven 1947; Dhainger, en BibArch. 12 (1949), 70-86.

MASHAL. — v. *Prov.*

MASORA. — v. *Textos bíblicos.*

MASSEBAH. — v. *Altura.*

MATATÍAS. — v. *Macabeos.*

MATEO. — Santo, apóstol y evangelista (en griego Ματθαῖος, Maθθaῖος del arameo: Maththaj = Adeodato). He aquí cómo relata él mismo su vocación apostólica: «Vió Jesús a un hombre sentado al telonio, de nombre Mateo, y le dijo: Sígueme. Y él, levantándose, le siguió. Estando, pues, Jesús sentado a la mesa en la casa de aquél, vinieron muchos publicanos y pecadores a sentarse con Jesús y sus discípulos. Viendo esto, los fariseos decían a los discípulos: ¿Por qué vuestro Maestro come con publicanos y pecadores? Él, que los oyó, dijo: No tienen los sanos necesidad de médico, sino los enfermos» (*Mt.* 9, 9-12). En los lugares paralelos *Mc.* 2, 14-17 y *Lc.* 5, 27-32 se le llama Leví, hijo de Alfeo. Tenía, pues, dos nombres, cosa bastante común en aquel tiempo en Palestina y en otras partes. Luego hallamos constantemente a Mateo en el catálogo de los doce Apóstoles, así en el Evangelio (*Mt.* 10, 3 y paral.) como en los *Actos* 1, 13. La condescendiente bondad del Señor quiso que figurase en el colegio de sus más íntimos colaboradores un publicano, que para los judíos de la época equivalía a un pecador público.

Según la tradición (cf., por ej., Ireneo y Clemente de Alejandría), Mateo, después de la Ascensión de Jesús, permaneció por algunos años en Palestina evangelizando a sus compatriotas y edificándolos con el ejemplo de una vida bastante austera. Después salió de Tierra Santa y evangelizó a otros pueblos. Antiguas tradiciones, que están lejos de ir de acuerdo, hablan de los etíopes, de los persas o de los partos. Hay quien le traslada incluso a Macedonia y nada menos que a Irlanda. El Martirologio Romano lo menciona como mártir el 21 de septiembre. Salerno se gloría de poseer sus sagrados despojos.

Una tradición antigua y constante atribuye a Mateo el primer Evangelio, que ya es conocido y está esparcido por toda la Iglesia a fines del s. I. Clemente Romano, Policarpo de Esmirna, Ignacio de Antioquía y la *Didaqué* citan fragmentos de Mateo. El primero que habla explícitamente de una obra de Mateo es Papías, obispo de Hierápolis en la Frigia menor, en otro tiempo compañero de Policarpo en la escuela del apóstol San Juan. Papías escribió por los alrededores del año 110 una obra intitulada: *Interpretación de los dichos del Señor*, de la que Eusebio (*Hist. eccle.* III, 39; MG 20, 296-300) conserva algún trozo y, poniendo en relación a *Mc.* con *Mt.*, afirma que «Mateo — no así Marcos — dispuso ordenadamente en lengua hebrea los dichos (λόγια) del Señor, que después cada uno interpretó como pudo» (en MG 20, 300). Trátase, evidentemente, del Evangelio íntegro, según el testimonio unánime y preciso de toda la antigüedad cristiana.

En realidad los discursos tienen en *Mt.* una parte preponderante, y es indiscutible el orden sistemático; agrupación lógica; discurso programático (5-7), milagros (8-9), parábolas (13), etcétera.

Mateo escribió en arameo, que era la lengua que entonces hablaban los judíos de Palestina. En esto están concordes los antiguos. El original semítico se extravió completamente, y quizás corrió la misma suerte que la perseguida iglesia palestinense, la cual, después de la maravillosa primavera que refieren los *Actos*, sufrió un estancamiento en su vitalidad, a lo que contribuyeron igualmente las vicisitudes políticas de la nación, con lo que se llegó a una vida penosa y lánguida, a la que siguieron los estragos producidos por las herejías. Hoy sólo poseemos el texto griego, que ya se encuentra en la forma actual en la *Didaqué*, en la epístola del seudo Bernabé y en Ignacio mártir. La versión del arameo tal vez fuese un hecho consumado ya antes del año 60

después de J. C., cuando Lucas escribió su evangelio. La Iglesia ha considerado siempre tal versión como canónica, substancialmente auténtica y semejante al original arameo.

El griego de *Mt.* es bastante puro, si bien no tan literario como *Lc.* o *Heb.*, no tan personal como Pablo. No obstante, en él se descubre decididamente el original arameo, lo cual es un argumento en favor de la autenticidad atestiguada por la tradición, sobre lo cual no faltan otros índicios, como el de que solamente en este evangelio se llama «publicano» a Mateo, y solamente en él se comprueba como nota saliente el elemento «financiero» y la predilección del autor por las enumeraciones. Es asimismo notable el colorido local y de ambiente: un cristiano palestinense podía comprender todo fácilmente; pero hay cosas que a cualquier otro le resultarían difíciles. El estilo hierático e irénico, igual y acompasado, sería fastidioso para un griego, pero está enteramente en armonía con la mentalidad oriental, y particularmente con la judía.

El esquema del evangelio es el siguiente:

I parte. *Infancia* (v.) *de Jesús* (1-2); *genealogía* (v.), nacimiento virginal, adoración de los *Magos* (v.), huída a Egipto, regreso a Nazaret.

II parte. *Vida pública de Jesús* (3-25). — 1. Preparación (3-4, 11): predicación del Bautista, bautismo de Jesús, *tentaciones* (v.) en el desierto. — 2. Ministerio de Jesús en Galilea (4, 12-18, 35): Jesús doctor promulgador de la nueva Ley (4, 12-7); obrador de milagros (8-9); maestro de los Apóstoles (10); reprocha a los fariseos (11-12); expone en las parábolas la naturaleza del reino de Dios (13); confirma la fe de los discípulos con nuevos milagros, y fustiga la envidia de los fariseos (14-16, 12); predice su pasión (16, 21-28) y da muchos avisos a los discípulos (17-18). — 3. Ministerio en Judea (19-25): viaje a Jerusalén (19-20); entrada triunfal y purificación del Templo (21, 1-17); delata y reprende los vicios de los fariseos y de los saduceos (21, 18-23, 39); predice la destrucción de Jerusalén (24-25; v. *Escatología*).

III parte. *Pasión, muerte y resurrección* (26-28): preparación para la pasión (26, 1-46); pasión y muerte (26, 47-27); resurrección, apariciones, misión de los Apóstoles (28).

«Quien considere atentamente este esquema, fácilmente podrá echar de ver el arte y la habilidad de su autor para componer. Después de haber presentado en los primeros capítulos los personajes, y primero a Jesús, que domina en todo el Evangelio, nos muestra a éste como doctor y promulgador de la nueva Ley, agrupando sus principales enseñanzas, luego como taumaturgo obrador de prodigios, luego en las diversas contingencias de la vida puesto en contacto con los discípulos, con las turbas, con los fariseos, y finalmente paciente en la pasión y triunfante en la resurrección. No debe, pues, buscarse en *Mt.* el orden cronológico, pues él tiene en cuenta sobre todo el orden lógico, y por eso reúne frecuentemente en uno discursos y hechos que pertenecen a una misma clase, aunque acontecidos en tiempos diversos. En cuanto al número de hechos y dichos del Señor, es el Evangelio más denso de materia. De él ha recibido la Iglesia los fundamentos de la fe y de la vida cristiana, como la fórmula trinitaria del bautismo (28, 19), el *sermón de la montaña* (v.) (5-7), la oración dominical o *Pater noster* (6, 9-13), la promesa de la primacía de S. Pedro (16, 18 s.) y de la indefectibilidad de la Iglesia (28, 20). Por estas razones está bien el evangelio de Mateo en el primer puesto» (A. Vaccari).

Mateo escribió para los judíos palestinos, y se propone un fin eminentemente doctrinal y didáctico: el de dar a conocer que Jesús es el eminente Mesías, el realizador de todas las profecías del A. T.; que fué preconizado a los Padres y anunciado por los Profetas, y que, por no haber sido reconocido por la nación, fué condenado a muerte. Pero resucitó, y el reino por él fundado (la Iglesia) contenía la misión de salvación en el mundo entre judíos y gentiles hasta el día de su nueva venida. Teniendo esto en cuenta se explica cómo Mateo aprovecha todas las ocasiones para subrayar el hecho de haberse cumplido en Jesús las antiguas profecías mesiánicas.

Tal vez no deba de excluirse la existencia de una no pequeña preocupación nemotécnica, si se piensa en el empleo del quiasmo, en las frases estereotipadas, en ciertos números determinados (3/7/10) y en los incisos rítmicos. Todos estos recursos estaban en uso entre los rabinos para asegurar la exactitud en la transmisión de las máximas de los antiguos, y resultaban fácilmente comprensibles en el ambiente palestinense.

Es imposible establecer una fecha muy precisa para el primitivo trazado de *Mt.* Lo que los escritores antiguos tienen por cierto e indiscutible es que Mateo fué el primero de los cuatro evangelios canónicos, y que Lucas escribió el suyo antes del año 62, es decir, antes que los *Actos*, que alcanzaron justamente el año 63 desp. de J. C. En lo de determinar con mayor precisión no están de acuerdo ni aun

dentro del campo católico. Tal vez escribiese Mateo su evangelio ya antes del año 50 desp. de J. C., si no ya en el primer decenio que siguió a la muerte de Cristo. [G. T.]

BIBL. — HÖPEL - GUT - METZINGER, *Introductio specialis in N. T.*, 5.ª ed., Roma 1949, pp. 30-65; M. J. LAGRANGE, *Ev. selon s. Matthieu*, 4.ª ed., París 1927; D. BUZY, en la *Ste Bible*, Pirot, 9, París 1946, pp. 1-387; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 1-133. * J. M. BOVER, *El Evangelio de San Mateo*, Barcelona 1946.

MATEO (Actos y Evangelios apócrifos). — v. *Apócrifos*.

MATÍAS. — v. *Apóstoles*.

MATRIMONIO. — El hebr. **hatunnāh** *(Cant. 3, 11)* expresa la celebración del matrimonio, que en hebreo no tiene sustantivo correspondiente. En griego (Nuevo Testamento) se emplea γάμος, y preferentemente el verbo γαμεῖν.

El primer matrimonio se remonta a los primeros orígenes de la humanidad *(Gén. 2, 18 ss.)*. Eva fué entregada por Dios a Adán como compañera inseparable y como complemento del hombre, consagrando el consorcio conyugal y fundando la sociedad sobre la familia (A. Vaccari). El haber sido formada la mujer sacándola del costado del hombre, además de confirmar la unidad de la especie humana, enseña el deber del amor mutuo y la dependencia de la mujer respecto del hombre (cf. *I Cor. 11, 8*). «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos solos una sola carne» *(Gén. 2, 24)*. Son palabras del autor sagrado, o más bien de Dios que le inspiraba (cf. *Mt. 19, 6*). Los cónyuges forman como una sola persona, un solo cuerpo (cf. *I Cor. 6, 16*). De aquí sacó el mismo Jesús una prueba de la primitiva unidad (monogamia) y de la indisolubilidad del matrimonio *(Mt. 19, 4-8;* A. Vaccari).

Es el matrimonio un *contrato* divino «cuyo testigo es Dios» *(Prov. 2, 17; Mal. 2, 14)*, por lo cual ruega Tobías *(8, 7)*: «No llevado de la pasión sensual, sino del amor de tu ley recibo a esta mi hermana por mujer». Así pudieron los profetas apellidar la relación entre Yavé e Israel sirviéndose del símil del matrimonio *(Os. 1, 2; Jer. 2, 2; Ez. 16, etc.; Cant.)*.

El Decálogo tiene este precepto: «No adulterarás» *(Ex. 20, 14)*. El adulterio es un pecado contra Dios *(Gén. 20, 6; Prov. 2, 17)*, e incluso sólo el mal deseo *(Ex. 20, 17; cf. Génesis 39, 9)*.

Al alejarse de Dios la humanidad, como consecuencia del primer pecado, la Biblia nos presenta como polígamo a Lamec *(Gén. 4, 18)*, de la depravada estirpe de Caín. Fué una desviación de la pura institución de los orígenes.

Dios se adapta benévolamente a las costumbres imperfectas de los hombres, y desde los patriarcas en adelante vemos atestiguada la poligamia y el divorcio. Prácticamente son costumbres semitas en general, y particularmente de los babilonios. El más célebre testimonio de ello es el código de *Hammurabi* (v.), en el que hay algunos artículos que se corresponden perfectamente con la narración del *Génesis* (v.) sobre Abraham, Sara y Agar; Jacob, Raquel, Lía y sus esclavas; sobre las relaciones entre Judá y Tamar (extensión del levirato entre el suegro y su nuera, explícitamente formulada en la ley jetea), etc.

Una vez que el matrimonio polígamo era legítimo, sólo se daba adulterio cuando el esposo tenía relación con la mujer de otro, mientras que el trato con una soltera era sólo considerado como acto inmoral. En cambio, era considerado como adulterio el trato de una mujer casada con cualquier otro hombre.

Por el adulterio estaba sentenciada la pena de muerte para el hombre como para la mujer, y en esto la desposada estaba asimilada a la esposa *(Gén. 38, 24; Lev. 18, 20; Dt. 22, 22-27, etc.)*.

Se ensalza la fidelidad conyugal *(Prov. 5, 15-19)*, y la honestidad de la mujer por encima de cualquiera otra dote *(Prov. 31, 30; Eclo. 26, 23; Tob. 3, 11 ss.)*; *cf. Dan. 13, 23; Job 31, 9.11 s.* Los libros sapienciales dan severamente la voz de alerta contra toda infidelidad *(Prov. 2, 16 ss.; 5, 3 ss., etc.)*, que no puede ocultarse a los ojos de Dios, aun cuando quede oculta a los hombres *(Eclo. 23, 18 s.)*. La adúltera comete un triple pecado: ofende a la santidad de Dios, engaña al marido y procrea un hijo extraño *(Eclo. 23, 23)*.

Los goces del matrimonio preservan al esposo de caminos perversos; y él corresponderá con el deber conyugal para que la esposa no corra peligro de hacerse infiel *(Prov. 5, 13-19)*.

Entre los grandes santos del Antiguo Testamento, Moisés, Oseas, Isaías, Ezequiel, Tobías, tuvieron una sola esposa, y también fué monógamo el matrimonio de Judit. Con el correr de los tiempos la monogamia se convirtió en matrimonio corriente.

Son evidentes el significado religioso del matrimonio y el alto nivel del Antiguo Testamento en las prescripciones que prohiben la unión entre consanguíneos y parientes por afinidad *(Lev. 18, 6-18; 20, 10-21; Dt. 22, 13-30;*

27, 20-23; cf. en parte el código de Hammurabí, §§ 154-157). Sólo se reconoce una excepción en virtud de la antiquísima ley del *levirato* (v.). Y esto es más de admirar si se consideran las costumbres de los egipcios, que no juzgaban de inmorales ni siquiera la unión del padre con la hija, y quizá también la de la madre con sus propios hijos (cf. DBs, II, col. 850 s.), o las de los cananeos, más depravadas aún (*Lev.* 18, 3; A. Clamer, *La Ste. Bible* [ed. Pirot, 2], París 1940, pp. 138-42; 154-57; 652-56).

La ley sobre el divorcio está formulada en *Dt.* 24, 1-4. Los otros pasajes del Pentateuco que hablan de él lo suponen ya de actualidad, establecido por la costumbre. La ley no hace más que determinar las formalidades que han de seguirse para darle legalidad, e impone condiciones y restricciones aptas para limitar su uso. La legislación babilónica (código de Hammurabí, § 137) no se preocupa de establecer los motivos del repudio, y en el § 141 enumera varias culpas de la esposa que lo permiten sin compensación alguna. «Si un hombre toma una mujer por esposa, y ésta luego no le agrada, porque ha notado en ella *algo de torpe* (o de repugnante), le escribirá el libelo de repudio y poniéndoselo en la mano, la mandará a su casa» (*Dt.* 24, 1).

La frase hebrea «hallará en ella una desnudez, o vergüenza de algo», permite suponer que esa cosa vergonzosa o repugnante es de orden físico, como una enfermedad o cualquier deformidad. En el tiempo de Nuestro Señor los rabinos discutían así: shammai se refería a *desnudez* de una culpa grave, en particular al adulterio; mas hillel autorizaba el divorcio por un motivo cualquiera. Los fariseos que interrogan a Nuestro Señor (*Mt.* 19, 3, «si es lícito despedir a la mujer por un *motivo cualquiera*»), pertenecían a esta escuela. El derecho del divorcio estaba reservado exclusivamente al marido. Más adelante, y por vez primera en la colonia judía de Elefantina, aparece la extensión de tal derecho a las mujeres (Clamer, *op. cit.*, p. 662 ss.), por lo que se ve que la ley trató de proteger a la mujer contra la arbitrariedad del hombre.

Al desechar a la esposa, el marido devolvía la dote, don nupcial que él entregaba al padre de la esposa (*Ex.* 22, 15).

Eclo. 7, 26 pone en guardia contra el divorcio; y no obstante, los judíos lo consideraban como una válvula de seguridad, sin la cual el matrimonio resultaría demasiado duro (cf. *Mt.* 19, 10).

El matrimonio es uno de los puntos en que se hizo más sensible el perfeccionamiento y la elevación que obró Cristo.

Así leemos en el sermón de la montaña: «Se ha dicho: El que repudiare a su mujer dela el libelo de repudio (*Dt.* 24, 1-4). Pero yo os digo que quien repudia a su mujer, excepto el caso de concubinato, la expone al adulterio, y el que se casa con la repudiada comete adulterio» (*Mt.* 5, 31 s.), y más completamente en *Mt.* 19, 3-12.

A los fariseos que le proponen la cuestión del divorcio responde Jesús restituyendo al matrimonio la pureza de sus orígenes: *Gén.* 1, 27; 2, 24, y estableciendo las dos cualidades esenciales puestas por Dios: la unidad («lo que Dios unió no lo separe el hombre») y la indisolubilidad absoluta.

Moisés no instituyó el divorcio, sino que lo reglamentó: el divorcio no es una ley, sino una excepción tolerada («por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fué así»). Por tanto vuelve a proclamar (como en 5,31 s.) la ley de la indisolubilidad (= *Mc.* 10, 10 ss.; *Lc.* 16, 18; I *Cor.* 7, 10 s.; *Rom.* 7, 2 s.).

El inciso: *excepto el caso de concubinato*, *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* (*πορνεία* corresponde al rabínico *zenut* = matrimonio inválido, no verdadero, «concubinato»), indica el caso de la unión en que no existe el vínculo matrimonial, y el desechar a la mujer no sólo es legítimo sino obligatorio (J. Bonsirven, A. Vaccari, C. Spicq).

De ahí pasa a ensalzar el celibato virtuoso de quienes voluntariamente quieren entregarse por entero a Dios y a la difusión de su reino.

La misma enseñanza se repite en S. Pablo: el matrimonio, su legitimidad (es un don, *χάρισμα*), y sus derechos (I *Cor.* 7, 1-7); indisolubilidad (vv. 8-16); parangón entre el matrimonio y la virginidad (vv. 25-38); viudez (v. 39 s.). El matrimonio es necesario para el que no tiene el don más elevado de la virginidad; los cónyuges se corresponderán mutuamente con el deber conyugal: «la mujer no es dueña de su propio cuerpo: es el marido; e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo: es la mujer. No os defraudéis uno al otro, *a no ser de común acuerdo*, por algún tiempo, para daros a la oración (fin sobrenatural); y de nuevo volved al mismo orden de vida, a fin de que no os tiente Satanás de incontinencia». La indisolubilidad es absoluta, como ordenada por el Señor.

«En cuanto a los que abrazan la fe estando ya casados, si el cónyuge infiel consiente en cohabitar con el convertido, que sigan unidos; mas si quiere separarse, el otro cónyuge

queda libre (I *Cor.* 7, 12-15; éste es el llamado *privilegio paulino*). La razón (o la precisa razón) por la que decía que el creyente no debe romper el vínculo precedente, estaba en la esperanza de poder convertir a la fe al otro cónyuge, la cual esperanza sería vana en caso de una unión contumeliosa y agitada; y entonces la parte fiel no debería tener escrúpulo en recobrar la libertad.

S. Pablo condena a quienes prohiben el matrimonio (I *Tim.* 3, 4); excomulga al incestuoso de Corinto (I *Cor.* 5, 1-5). El marido debe amar a la esposa, como Cristo a la Iglesia (*Ef.* 5, 25; *Col.* 3, 19; cf. I *Pe.* 3, 1 ss.); el matrimonio debe ser un medio de santificación (I *Tim.* 2, 15).

El divino Redentor, que honró con su presencia el matrimonio en las bodas de Caná (*Jn.* 2, 1-11), lo elevó a sacramento, vinculando con el contrato natural, entre bautizados, la comunicación de la gracia. La enseñanza infalible de la Iglesia promulga explícitamente lo que está implícitamente contenido en los Evangelios (*Jn.* 2, 1-11; *Mt.* 19, 3-12) y particularmente en I *Cor.* 7 y en *Ef.* 5, 28-31.

Después de citar a *Gén.* 2, 23 s., tratando de la unidad de los dos esposos y del consiguiente amor mutuo que de ella proviene, añade S. Pablo: «Gran misterio es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia». La unión entre el hombre y la mujer, manifestada en el *Génesis* y querida por Dios, es un misterio importante y sublime, porque, aparte el significado inmediato de la entrega y de la aceptación mutuas de los dos esposos, representa la unión de Cristo con la Iglesia. He ahí el profundo significado (misterio) que se reconoce en las palabras del *Génesis*. Esta relación se da ya en el matrimonio o simple contrato natural como instituido por Dios; pero no es plena y adecuada sino con el matrimonio sacramento, por los efectos de la gracia que produce, lo mismo que la muerte redentora del Esposo celestial (*Mc.* 2, 19 s.; cf. *Jn.* 3, 29) convierte su unión con la Iglesia en fuente de toda clase de bendiciones sobrenaturales (A. Médebielle, *Epître aux Ephésiens*, la [*Ste. Bible*, ed. Pirot, 12], París 1938, p. 68 ss.).

[F. S.]

BIBL. — E. B. Allo, *Prem. Ep. aux Corinthiens*, 2.ª ed., París 1935, pp. 152-89; J. Bonsirven, *Le divorce dans le N. T.*, Ibid. 1948 (cf. *RScR.* 35 (1948), 442 ss.; Id., *Teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1952, pp. 109. 283 s.; P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.), ibid. 1950, pp. 217-22; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, VII], Firenze 1950, pp. 41 s. 90 s.; F. Spadafora, *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 345-52; P. A. Vaccari, en *Civ. Cat.*...

MATUSALÉN. — v. *Patriarcas*.

MEDIDAS Y PESOS. — Contra lo que sucedió en Mesopotamia, parece que en Palestina no fué posible la organización de los pesos y de las medidas sino por la actuación de la monarquía. Encomendóse tal cuidado a los levitas (I *Par.* 23, 29).

Medidas lineales: las unidades de longitud deben sus nombres a las partes del cuerpo. El codo (hebr. ammah, πῆχυς) se mide desde la extremidad del cúbito hasta la del medio; la *mano abierta* (hebr. zereth) desde la extremidad del pulgar hasta la del meñique. La Vulgata la confunde con el *palmo* (hebr. tôfah), que es la longitud de la mano comenzando por las falanges. El *dedo* (hebr. esba') es la más pequeña de las medidas longitudinales. Los arquitectos y los geómetras emplean una caña de medir, cuya longitud se especifica siempre en codos (*Ez.* 40, 5). El *gômed* (*Jue.* 3, 16) es evaluado por los LXX como equivalente a un *zereth*. Las proporciones, a menudo variables, son éstas: el codo = 20 dedos, 6 palmos, 2 manos abiertas. Parece que Ezequiel (40, 5; cf. 43, 13) alude a un ajustamiento de las medidas. El codo = 7 palmos, 28 dedos; la caña de medir = 7 codos. El profeta no introduce innovaciones, sino que vuelve a poner en vigor un codo análogo al egipcio, que pudo haber servido de unidad de base para las construcciones de Salomón (cf. II *Par.* 3, 3). La evaluación según el sistema métrico decimal es aproximativa y se obtiene dividiendo la longitud del acueducto de Ezequías (553,10 m.) entre los 1.200 codos indicados en la inscripción de Siloé, lo que da por resultado 444,25 milímetros.

En el N. T. se mencionan el codo (πῆχυς) = un pie y medio = 462 mm. (*Jn.* 21, 8; *Ap.* 21, 17) y el brazo (ὀργυιά) = 1,84 m. aproximadamente (*Act.* 27, 28).

Las distancias están expresadas vagamente, mediante el número de días que se emplean en recorrerlas (*Gén.* 30, 36; 31, 23; *Ex.* 3, 18; *Jn.* 3, 3) o con una «extensión comarcal» (*Gén.* 35, 16; II *Re.* 5, 19). En la época helénica se adopta el estadio (184,83 m.). La milla romana equivale a 8 estadios (unos 1.478 m.). En Persia la milla equivale a media parasanga (siete estadios y medio = 1.386 m.). El *iter sabbati*, caminata permitida durante el día de descanso (*Act.* 1, 12), equivale, según Flavio Josefo, a seis estadios (= 1.109 m.).

No existe una evaluación agraria: *semad*, una yunta de bueyes, indica la extensión de terreno que puede ararse en un día (I *Sam.* 14,

14; *Is.* 5, 10). La cantidad de grano para sembrar un campo es la unidad de medida agraria (I *Re.* 18, 32, como en Mesopotamia).

Medidas de capacidad. Se emplean diferentes recipientes, lo cual explica la inestabilidad existente en las proporciones: *hômer* (la carga de un asno) para los áridos, a lo que equivale el *kôr*, también para los áridos (I *Re.* 4, 22; II *Par.* 27, 5) y para el aceite (*Ez.* 45, 5); *letek* (*Os.* 3, 2), equivalente, en la Vulgata, a medio *kôr*; *êfah* para el grano y la harina, que vale por un décimo de *hômer*, y lo mismo el *bâth* para los líquidos; *se'ah* que debe identificarse con el *šâlîš*, o sea un tercio del *êfah* (*Is.* 40, 12); *hin* para líquidos, equivalente a un sexto del *bâth*; *'omer* (*Ex.* 16) interpretado por los LXX como equivalente a un décimo del *êfah*, y lo mismo el *'issârôn*, pequeña medida de harina en el Pentateuco; el *qab* (II *Re.* 6, 25); el *lôg*, la medida más pequeña para líquidos, que las versiones interpretan como equivalente a un cuarto de *qab*.

Estas diversas medidas, independientes en su origen y tomadas de ambientes y de épocas diferentes, se clasifican por series, según organizaciones sucesivas. Las equivalencias formuladas por el libro de Ezequiel no implican el sistema que hubiese sido establecido en aquel tiempo, sino que se volvía a las proporciones usadas en el ritual de los sacrificios. Las relaciones entre las diversas unidades de medida son inciertas y sólo son valederas para una época avanzada, ya que han sido deducidas por comparación con las medidas grecorromanas, tales como aparecen en los escritos de Flavio Josefo, S. Jerónimo y S. Epifanio. El *hômer-kôr* equivale a 720 *lôg*, 180 *qab*, 100 *'omer-'issârôn*; 60 *hin*, 10 *êfah-bath*, 2 *letek*. Los esfuerzos por dar un valor según el sistema métrico decimal no dan resultados enteramente satisfactorios. Los escritores helenistas formulan estas equivalencias: *bath* = μετρητής; *se'ah* = un modio y medio; *lôg* = ξέστης, *sextarius*. Basándose en estas equivalencias y adoptando para el *sextarius* el valor de 0,457 litr., se obtiene la escala siguiente: *hômer-kôr* = litr. 393,84; *letek* = 196,92; *êfah-bâth* = 39,38; *se'ah* = 12,12; *hin* = 6,56; *'omer-'issârôn* = 3,93; *qab* = 2,18; *lôg* = 0,54.

La evidencia arqueológica no permite seguir sosteniendo las hipótesis formuladas por los escritores antiguos. Nada se ha podido deducir de los fragmentos de alabastro de Susa. La interpretación de las medidas sin epígrafe, que se hallan en San Pedro de Gallicantu, debe hacerse con cautela. La capacidad del ánfora de Beit-Mirsim (bath) y de un cuello de jarra (*bath lammelek*) del s. VII no puede determinarse directamente. La jarra de Laquis es probablemente del mismo tipo que las dos grandes jarras halladas en la misma ciudad, cada una de las cuales contiene, según Albright, 45,98 litros, el doble que el *bath lammelek*. Con eso tendríamos la escala siguiente: *hômer-kôr* = 229,91 litros; *letek* = 114,95; *êfah-bath* = 22,99; *se'ah* = 7,66; *hin* = 3,83; *'ômer-'issârôn* = 2,29; *qab* = 1,27; *lôg* = 0,31.

En el N. T. σάτον, κόρος, βάτος, son las transcripciones de *se'ah*, *kôr*, *bâth*. Esos términos se hallan frecuentemente con un contexto en el que no tiene importancia el valor métrico. Asimismo, en vez de ξέστης (*Mc.* 7, 4) y μόδιος (*Mt.* 5, 15) *Jn.* 2, 6 emplea μετρητής (1,30) y *Ap.* 6, 6 χοίνιξ (1,08 litr.).

Pesas. La raíz verbal *šql*, común a todas las lenguas semíticas, expresa la acción de pesar y, por extensión, significa también «contar el dinero, pagar», porque primitivamente las piezas de metal se pesaban. Por eso *sql*, peso, significa, por excelencia, la unidad base del sistema de pesos y más tarde la moneda. Los pesos son generalmente de piedra: *Prov.* 16, 11 hace alusión a las «piedras de bolsa» que se llevaban en un fardelillo para pesar los metales preciosos.

El Antiguo Testamento menciona cinco pesos: el *Kikkâr*, τάλαντον, talentum, unidad de cuenta como el quintal: *mâneh*, μνᾶ, mina; *seqel*, unidad de base para los metales preciosos. No hay que confundirlo con el siclo monetario. Los LXX emplean σίκλος para el siclo peso, δίδραχμον para el siclo moneda. Sheqel haqqôdeš, siclo del santuario, es el peso oficial para los pagos y las ofrendas en el templo, en contraposición con los pesos de bazar, que varían. II *Sam.* 14, 26 dice concretamente que la cabellera de Absalón pesaba 200 siclos, peso del rey. El peso regio babilónico es notablemente más elevado que el corriente en el comercio. *Beqa'*, δραχμή, equivalente a medio siclo. Las traducciones ὀβολός, *obolus*, no formulan una equivalencia exacta, sino que expresan únicamente el hecho de que el óbolo es la unidad ínfima en la serie de pesas helénicas. Los pesos comerciales están probablemente en desacuerdo con los del Templo. *Ez.* 38, 25-26 sugiere indirectamente la idea de la existencia de la mina de 50 siclos que se menciona también en los textos de Ras Shamra y que la arqueología muestra con evidencia. Así, en el comercio, el talento equivaldría a 60 minas, 3.000 siclos, 6.000 medios siclos y 72.000 granos.

Después del descubrimiento de los pesos de

Bethsûr, 'Ain Shemes, Mageddo, Laquis, Tell Beit Mirsim, Tell en-Nasbeh, el talento en el comercio debería de pesar 34.272 gr.; la mina 571,2; el siclo 11,424; el medio siclo 5,712; el grano 0,571. Según Ezequiel, el talento equivaldría a 41.126 gr.: la mina a 685,44; el siclo a 11,424; el medio siclo a 5,712; el grano a 0,571.

El N. T. raras veces hace alusión a pesos. En las parábolas de los talentos y de las minas estos términos se refieren a cantidades de dinero. *Jn.* 12,3; 19,39 transcribe por λίτρα el latino libra, que se refiere a la libra romana de unos 326 gramos. [F. V.]

BIBL. — A. G. Barrois, *La métrologie dans la Bible*, en RB. 40 (1931), 185-213; 41 (1932), 50-76; *Ib.*, *Manuel d'archéologie biblique*. II. París 1953, pp. 243-58; H. Lewy, *Assyro-Babylonian and Israelite Measures of Capacity and Rates of Seeding*, en *Journal of the American Oriental Society*, 64 (1944), 65-73.

MEDOS, MEDIA (hebr. Mâdaj). — Los medos figuran entre los descendientes de Jafet (*Gén.* 10, 2) y pertenecen a la raza indoeuropea, como puede deducirse de su estrecha relación étnica con los persas, de los testimonios de Herodoto (7, 62) y de Estrabón (16, 2, 8). Están asociados a los *persas* (v.) (*Est.* 1, 3.14; *Dan.* 8, 20), e incluso hay ocasiones en que el término étnico medos parece significar más bien la unión de los dos pueblos contra Babilonia (*Is.* 13, 17; 21, 2; *Jer.* 51, 11.28).

La Media está situada al noroeste de la meseta iránica, entre el Araxes, el Caspio, los límites de Persia y de Susiana (Elam) y los montes Zagros. El fondo del pueblo medo está constituido por pastores. No faltan quienes llevan vida estable en ciudades como Ecbátana (cf. *Est.* 6, 2) y Rages, que se hallan en el cruce de las grandes vías de las caravanas.

El conocimiento de la historia de los medos está basado en fuentes con muchas lagunas; literatura del Avesta, relatos griegos, anales asirios. La lengua sólo es conocida por los nombres propios. La religión es monoteísta, al menos en parte.

Los medos representan una amenaza permanente para Asiria durante todo el período de los sargónidas. La primera incursión asiria contra los medos la relata Salmanasar III (836 a. de J. C.). Sargón II (h. 722) deporta a Media los habitantes del reino de Israel (II *Re.* 17, 6; 18, 11). En el tiempo de Chasar II los medos están aliados con el imperio neobabilónico de Nabopolasar y contribuyen a la ruina de Asiria con la conquista de Nínive (612). Astiages es el último rey de los medos: el ejército se rebela contra él para unirse a Ciro, hijo de Cambises de Persia. La Media pasa a estar bajo el control de Persia (550) y se convierte en primera satrapía. [F. V.]

BIBL. — E. Dhorme, *Les peuples issus de Japhet*, en *Recueil Dhorme*, París 1951, p. 171-74; A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Londres-Nueva York 1948, pp. 16-38.

MEGHILLOT. — v. *Canon*.

MELQUISEDEC. — Rey de Salem, o sea de Jerusalén (*Sal.* 76, 3; Cartas de Tell-el-Amarna) y sacerdote del Dios altísimo, que vivió en el tiempo de Abraham (*Gén.* 14, 18 ss.). Su nombre hebreo, malki-sedheq, suele interpretarse como equivalente a *rey de justicia* (*Heb.* 7, 2).

A causa de *Heb.* 7, 3, donde se llama a Melquisedec ἀπάτωρ (sin padre) ἀμήτωρ (sin madre), ἀγενεαλόγητος (sin genealogía), muchas tradiciones judeocristianas lo tuvieron por un ángel o por la encarnación del Espíritu Santo, etcétera.

Según se lee en *Gén.* 14, 17-20, cuando Abraham tornaba de una victoriosa incursión por libertar a su sobrino Lot, le salió al encuentro Melquisedec, quien ofreció pan y vino y luego lo bendijo, en tanto que Abraham ofreció a Melquisedec el diezmo del botín arrebatado a los enemigos. No es seguro que el gesto de Melquisedec tuviera carácter sacrificial; a ello se opone el verbo hebreo *jâsâ'* que en la forma iphil significa únicamente *extraer, sacar afuera, presentar*, y nunca significa un sacrificio. Por consiguiente la ofrenda no tendría otra finalidad que la de fortalecer a Abraham y a sus 318 hombres armados. A esta conclusión suele oponerse la tradición judía y cristiana, la cual podría tener su fundamento en el contexto, que nos da a conocer la loable costumbre de Abraham de dar gracias a Dios después de cualquier fausto acontecimiento (*Gén.* 12, 1.8; 18), y en aquella circunstancia habría aprovechado la presencia de un sacerdote.

Según clara enseñanza de S. Pablo (*Heb.* 7, 1-3; *Sal.* 110, 4), Melquisedec es tipo o figura de Jesús. *a)* Lo mismo que Melquisedec, Jesús es al mismo tiempo rey y sacerdote (*Heb.* 7, 1.3; 5, 6.10); *b)* Melquisedec es rey de justicia y de paz (*Heb.* 7, 2), y ésas son también las prerrogativas del reino mesiánico (*Sal.* 72; *Is.* 11, 4-9); *c)* En la Biblia no se cita ningún antepasado de Melquisedec, y por ello no debe la dignidad sacerdotal a sus abuelos; de modo semejante el sacerdocio de Cristo no está reglamentado, como lo estaba el levítico (*Ex.* 28, 1), por la ley de la descendencia y de los lazos de la sangre, sino que tiene un carácter extratemporal y, por lo mismo, eterno (*Heb.* 7, 3);

d) Así como Melquisedec al bendecir a Abraham y recibir de él los diezmos demostró que era superior al patriarca y al sacerdocio levítico que todavía estaba en sus entrañas *(Heb.* 7, 9), así también el sacerdocio de Cristo era con mucho superior al de la antigua ley *(Heb.* 7, 4-28); *e)* Finalmente, según queda indicado, la tradición cristiana ve en la ofrenda del pan y del vino por parte de Melquisedec el tipo o figura del sacrificio ofrecido por Jesús en la última cena, que todos los días se renueva en el santo sacrificio de la Misa. Pero adviértase que, aun negando el carácter sacrificial del gesto de Melquisedec, igualmente queda intacto el tipo alegado en el *Salmo* 110, 4 *(Heb.* 5, 6). Efectivamente, la razón por la cual se llama a Jesús *Sacerdote según el orden* (= la manera) *de Melquisedec*, no está precisamente en la ofrenda del pan y del vino (de lo cual S. Pablo hace caso omiso), sino en la eternidad del sacerdocio de Jesús, de quien Melquisedec era figura (en cuanto carece de genealogía), en contraposición al sacerdocio levítico. [B. P.]

BIBL. — A. Vaccari, *M. rex Salem proferens panem et vinum*, en VD, 18 (1938), 208-214; 235-43; G. Ptazzi, *La figura di M. nell'Epistola agli Ebrei*, en SC, 61 (1953), 325 ss.

MENEFTÁ. — v. *Éxodo.*

MESA (Hebr. Meša', II *Re.* 3 y Stela). — Hijo de Kamoš-(dan?), oriundo de Dibón y rey de Moab, famoso por la *stela* que narra sus empresas. La *stela* fué reconocida por el alemán F. A. Klein en agosto de 1868, luego la calcó Ch. Clermont-Ganneau y la adquirió (1869) dividida en los diferentes pedazos que entre tanto los beduínos, con la esperanza de sacar mayor lucro, habían hecho de aquel precioso documento de basalto. Actualmente está en el Louvre con el facsímil recalcado que permite su reconstrucción y su lectura. Las dimensiones de la stela son de 1 × 0,60 m. (inicialmente de 1,13 × 0,70, según Klein), con un grosor de 0,30. La parte superior está redondeada. Fué compuesta, probablemente, después de la extinción de la dinastía de Omri consumada por Jehú. Está escrita en lengua moabita, semejante al hebreo, en escritura alfabética fenicia.

Mesa, dedicado a la cría de ganado, paga como tributo a Israel 100.000 corderos y la lana de otros tantos carneros (II *Re.* 3, 4). A la muerte de Ajab (853 a. de J. C.) se rebela aprovechándose de la confusa situación del reinado de Ocozías (853-52)(II *Re.* 3, 5; 2, 1) y pone fin al vasallaje que había estado soportando su padre, el cual había reinado durante treinta años bajo el yugo de Israel. Tal sujeción es atribuida por la stela a la ira de Camos, el dios nacional, contra su país. Reconquistó a Madaba, que había estado sujeta a Israel durante cuarenta años; fundó Balmeón y Cariatain, conquistó el país de Ararat, que estaba habitado por la tribu de Gad *(Núm.* 32, 34) y la ciudad del mismo nombre que los israelitas habían fundado; allí colocó los pueblos de Sarón y Majarat, y arrastró por delante de Camos el altar de la ciudad. En la lucha por la posesión de la ciudad, Mesa lanzó el anatema en honor de Astar-Camos contra 7.000 hombres y niños, mujeres, niñas y esclavas, y llevó a los pies del dios moabita los vasos de Yavé.

Joram (852-41), sucesor de Ocozías, no pudo atacar a Mesa por el norte porque temía que a él lo atacasen por la espalda los sirios, contra quienes estaba en guerra, y porque el Arnón es una barrera casi insuperable. Por eso se contentó con establecer una guarnición en Yahas, tal vez para que sirviera como cabeza de puente en un eventual ataque, pero hubo de abandonarla ante la presión de los 200 hombres elegidos de Mesa. Y como el ataque por el sur es más fácil, Joram se asoció con el rey de Judá, Josafat (II *Re.* 3, 11.12.14), que antes había rechazado ya una incursión de moabitas aliados con los habitantes de Amón y de Maón (II *Par.* 20, 11-30). El rey de Judá cuenta con el apoyo de los edomitas, súbditos suyos. Después de una marcha en torno al mar Muerto, que duró siete días, se encuentran sin agua los tres ejércitos acampados en el valle superior del Wadi el-Hesa, el antiguo torrente de Zared que marca los límites entre Edom y Moab. Entonces interviene Eliseo: se desencadena sobre la meseta una tempestad — fenómeno que los beduinos conocen con el nombre de seil — y las aguas corren a lo largo de las ramificaciones del valle hasta llenar las fosas que ha mandado abrir el profeta. Al amanecer, la luz roja del alba en el desierto o la coloración proveniente de las arenas del Wadi el-Hesa, que aún llama la atención de los viajeros, provoca un especjismo que quizás está en relación con el posible juego de palabras existente entre dam, «sangre», adom, «rojo» y Edom, nombre del país en donde se dió la acción. Los moabitas sospechan que ha habido una matanza debida a la lucha entre los enemigos, no obstante las alianzas orientales, y atacan sin orden con la esperanza de alcanzar fácilmente un buen resultado, pero son descuartizados. Los vencedores devastan el territorio, destruyen las ciudades, llenan de pie-

dras los campos, obstruyen las fuentes y talan los árboles frutales. Luego ponen cerco a la capital de Mesa, Qir Jareset (*Is.* 16, 7.11; *Jer.* 48, 31.36), la actual Kerak, fortificada por su elevada posición de unos 1.000 m. sobre el nivel del mar, y provista de agua por medio de unos trabajos que recuerdan los preparativos de Ezequías para la defensa de Jerusalén contra los asirios (II *Par.* 32, 2.5.30). Al no poder Mesa aceptar una batalla, intenta una salida, dirigiéndose hacia los sitios con 700 hombres. Al ser rechazado, recurre a un remedio extremo: el de inmolar a su primogénito en el bastión, para que la sangre de la víctima lo haga inviolable, y para que lo presencien así los moabitas como los enemigos. La cólera de Yavé o tal vez el desesperado contraataque de los asediados al presenciar el sacrificio del príncipe heredero son el efecto del gesto de Mesa, que obtiene la retirada de los israelitas. Así aquella campaña que había comenzado con feliz suceso, se concluye con el fracaso de Joram y con la independencia de Moab hasta los tiempos de Jeroboam II.

La stela de Mesa y II *Re.* 3 coinciden en la fase final del acontecimiento, si bien la Biblia se demora en relatar los pormenores de los acontecimientos iniciales, que se callan, como es natural, en el epígrafe de Mesa, que a su vez se hace interminable en las gestas de la revuelta, omitiendo todos los aspectos menos gloriosos. [F. V.]

BIBL. — Ch. Clermont-Ganneau, *La stèle de M., roi de Moab*, París 1870; M. J. Lagrange, *L'inscription de M.*, en RB. 10 (1901), 522-45; G. Ricciotti, *Storia del popolo d'Israele*, I, Torino 1934, p. 405-08; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, página 405; *La Sic Bible*, ed. Pirot-A. Clamer, III, París 1949, p. 704-09; G. Bérardi, *Iscrizione Mesa regis: facsimili (Materiale Didattico)*, Fano 1952.

MESOPOTAMIA. — Nombre con que en los LXX se traduce el hebr. *Aram Naharaïm* (v. *Jarán*) para significar, en un sentido muy lato, las regiones comprendidas entre los montes de Armenia, el Zagros, el golfo Pérsico, el desierto sirioarábigo y el Antilíbano. Este nombre, que está en uso desde los tiempos de Alejandro Magno, alude, lo mismo que la expresión hebrea, a los dos mayores ríos que bañan a la región entera: Tigris y Éufrates. Desde las montañas de Armenia, donde nacen, estos dos ríos recorren toda la región y se juntan a poco menos de 200 km. del golfo Pérsico, en el Zurnah. En la región de Bagdad es tanto lo que se aproximan el Tigris y Éufrates, que prácticamente dividen a la región en dos grandes partes: al sur Babilonia, la región de las antiquísimas civilizaciones de Sumer y Acad, y al norte Mesopotamia propiamente dicha, a la que riegan los afluentes del Éufrates, Belih y Habur. Este último circunscribe, juntamente con el Tigris y el Éufrates, «una región que los árabes llaman Al-Ghazirah, o sea «la isla» o «la península». En ésta florecieron antiguamente las ciudades de Asur en la región de la actual Mosul, y Nínive en las cercanías de la actual Qal't Sherkat. Mesopotamia, con su fértil llanura limitada por el desierto y las montañas, aparece ya desde los principios de la historia siendo una tierra ávidamente disputada. Como cuna de las antiguas civilizaciones sumérica, acádica, jorreo-mitánnica, aramea y persa, son numerosas las circunstancias que ligan a Mesopotamia con los relatos bíblicos. Basta recordar los orígenes del pueblo hebreo y la cautividad. Actualmente Mesopotamia forma parte casi toda entera del Irak. [G. D.]

BIBL. — B. Celada, *Progresos en historia mesopotámica especialmente en sus relaciones con la Biblia*, en SEF (1942), 11, 2.

MESÍAS. — El elegido por Dios como rey y fundador de la nueva Alianza (*Sal.* 2, 2): Jesús, Nuestro Señor. Es el hebr. masiah (= ungido), que se aplicó a cuantos recibían, ordinariamente mediante la sagrada unción, fueran sacerdotes o reyes, la misión de guiar o gobernar a Israel (*Ex.* 28, 41; I *Sam.* 2, 35, etc., y en ese sentido todo instrumento de Dios era un mesías: *Sal.* 115, 15; *Is.* 45, 1). Desde el s. II a. de J. C., con la literatura apócrifa (*Enoc* 47, 10, etc.) se convirtió en apelativo suyo exclusivo: el Mesías, el ungido por excelencia, «el Cristo» — traducción griega del participio pasivo hebreo —, que Jesús mismo reivindica (*Mt.* 16, 15 ss.; *Mc.* 15, 61). En las diferentes profecías se encuentran otros nombres: «David mi siervo (= adorador)», *Ez.* 37, 25; «Yavé nuestra justicia», *Jer.* 23, 6; 33, 16; «siervo de Yavé», *Is.* 52, 13; «Pastor», *Ez.* 34, 23; «germen, brote», *Is.* 4, 2; 11, 1; *Jer.* 23, 5. El mesianismo es la doctrina sobre el Mesías y su reino (o nueva alianza), tesoro exclusivo del judaísmo y del cristianismo, fruto inconfundible de la divina revelación, que constituye el punto central de convergencia (en las profecías del Antiguo Testamento) y de oposición (en la realización: Nuevo Testamento) entre las dos religiones (A. Vaccari).

Todo el Antiguo Testamento se hace extensivo a Cristo y a su reino (v. *Alianza*). El primer anuncio mesiánico (protoevangelio) fué dirigido por Dios a los primeros padres inmediatamente después de haber pecado (v. *Adán*).

«Pondré enemistad (dice Dios al diablo, bajo la especie de serpiente) en ti y la mujer (Eva), entre tu linaje y el suyo; este (linaje) te aplastará la cabeza, y tú le morderás a él en el calcañar» (*Gén.* 3, 14 s.). El intento de Satanás de convertir al hombre en partidario suyo contra el Eterno es rebatido por Dios: desde aquel instante se empeña la lucha entre la humanidad y los poderes infernales; y en esa lucha, la humanidad reportará una victoria completa y definitiva. La tradición judía y cristiana identificaron, y con razón, tal victoria con la obra redentora del Mesías, ya que victoria del «linaje de la mujer» equivale a victoria del género humano, y eminentemente de Cristo, a quien está íntimamente asociada la Inmaculada, nuestra Corredentora (*Divus Thomas*, 55 [1952] 223-27). Tal equivalencia se manifestará con mayor precisión en las revelaciones sucesivas, y la prueba la tenemos en la realización de la victoria sobre Satanás, que será en beneficio de todos los hombres, y, por tanto, es una obra espiritual y universal.

Así, pues, las diferentes precisiones van siguiéndose cada vez más detalladas. Dios no obrará por sí solo tal desquite del mal, sino que se servirá de la descendencia de Sem, de cuyos bienes espirituales se harán partícipes las gentes (Jafet) con él y mediante él: «Bendito Yavé, Dios de Sem» (*Gén.* 9, 25 ss.; *Rom.* 1, 16; 11, 13-27). Entre los semitas es elegido el linaje de Abraham, «fuente de bendición para todas las naciones» (*Gén.* 12, 1-3; cf. 13, 14-17; 1-9, etc.), con el que establece una solemne alianza.

En *Gén.* 26, 3 ss.; 27, 28 ss. confirma la universalidad de la salvación y la misión intermedia del pueblo descendiente de Abraham, por la línea de Isac-Jacob. Esta misión incumbirá después sólo a la tribu de Judá (*Gén.* 49, 8-12), la cual retendrá la supremacía espiritual (cetro, bastón de mando) hasta que haya fundado el nuevo reino el Mesías, «a quien pertenece (šellōh: *Ez.* 21, 32 [Vulg. 27]) tal soberanía y a quien obedecerán todas las gentes» (v. 106). Esa supremacía espiritual de Judá estaba expresada de modo sensible en el Templo de Jerusalén, cuya destrucción (70 desp. de J. C.) debía demostrar a los judíos que el Mesías había ya venido (A. Bea, pp. 203-12). En los vv. 11 s. sigue la predicación de una fidelidad y prosperidad material extraordinaria, que se ve repetida en otras profecías. Trátase muchas veces de bendición efectiva de Yavé a la nación en tanto se mantenga fiel a la misión que se acaba de indicar; pero ordinariamente es una descripción simbólica de la abundancia de los bienes espirituales en el reino del Mesías.

En *Núm.* 25, 15-19 (A. Clamer, *La Ste. Bible*, II, 400 ss.) Balam predice la aplastante victoria sobre Moab y otros pueblos vecinos que obtendrá un príncipe israelita (= una estrella de Jacob: David), la cual victoria es un tipo de la del Mesías sobre todas las fuerzas del mal (según sostienen la tradición judía y la cristiana). En *Dt.* 18, 15-19 (Bea, 212-18) entre las filas de profetas que Dios anuncia ha de enviar a su pueblo, está comprendido el profeta por excelencia, el Mesías.

En la *alianza* (v.) de Yavé con David (= vaticinio de Natán: II *Sam.* 7), las esperanzas mesiánicas se renuevan y se condicionan. La dinastía de David deberá colaborar en la obra de Yavé aquí en la tierra: sus destinos están ligados para siempre (Desnoyers, III, 229 ss., 307 ss.). El piadoso rey, tomando el hilo de las antiguas promesas, divinamente inspirado, celebra al misterioso libertador que Dios se asocia a sí para la implantación de su reino: *Salmos* 2.22.72.110 (Vulg. 21.71.109). El Mesías es hijo (*Sal.* 2, 7 = *Heb.* 1, 5; «Voy a promulgar el divino decreto. Yavé me ha dicho: Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado yo») e igual a Yavé (*Sal.* 110, 1: Yavé te invita a sentarse a su diestra = *Heb.* 1, 13; *Mt.* 22, 41-46); soberano de Israel y de las gentes (*Salmos* 2.6.8; 72, 8-11); sacerdote eterno (*Sal.* 110, 4 = *Heb.* 5, 6; 7), modelo de justicia (*Sal.* 72, 7), que implantará perfectamente el reino de Dios en la tierra. Lo mismo que su descendiente (II *Sam.* 7, 16), el Mesías es un hombre y David describe sus padecimientos (*Sal.* 22) y su resurrección (*Sal.* 16 [15]: «No dejarás que tu santo experimente la corrupción»; *Act.* 2, 25-32; 13, 35 ss.; A. Vaccari, en *La Redenzione*, 165-90). Es cierto que sus contemporáneos, y a veces el mismo profeta (cf. *Summa Theol.* 22, q. 173, a. 4) no captaban cómo habrían de realizarse tales y tales aspectos del Mesías, ni siquiera comprendían el valor pleno de cada una de las predicciones (Desnoyers, III, 310-28).

En los profetas escritores (desde el s. VIII en adelante) es donde el mesianismo está desarrollado. Éstos describen como íntimamente ligadas entre sí la vuelta de la cautividad, la resurrección teocrática y la salvación mesiánica, de modo que la primera es preludio y preparación inmediata de esta última. Así lo especifica *Daniel*, 9, diciendo sin ambages que la restauración comenzada con el decreto de Ciro sobre el retorno de los cautivos a Jerusalén no se verá completamente realizada hasta

la venida del Mesías, cuando «se haya dado fin al pecado y reine la justicia eterna» (v. 24). Aclaran la alianza de Yavé con David como dirigida eternamente al Mesías, y por eso no puede perecer Judá; y también por eso los profetas pronuncian sus más bellos vaticinios mesiánicos después de haber anunciado las devastaciones y la ruina del reino (*Is.* 4, 1 ss.; 7, 14b.25; 8, 5-8, etc.). Es un enlace lógico.

El Mesías surgirá de la estirpe de David: *Is.* 11, 1; *Jer.* 23, 5; 33, 15; *Ez.* 17, 22; cf. *Lc.* 1, 32; nacerá en Belén: *Miq.* 5, 1 = *Mt.* 2, 6; de una virgen: *Is.* 7, 14b = *Mt.* 1, 23; cf. *Mt.* 5, 2; (la señal dada a Ajaz es el hijo de Isaís [7, 3.16: she'ār jāsûb], como el otro hijo en 8,4; «antes de que el niño llegue a la edad de la discreción, esto es dentro de unos meses, los países de los dos reyes temidos serán devastados». Los vv. 21 ss. anuncian la prosperidad del tiempo mesiánico: van unidos a los versículos 14b-15 y desplazados, después de la descripción de la inmediata devastación, o sea después del v. 25, según el esquema habitual del profeta; A. Feuillet, en RScR, 30 [1940] 129-51).

El Mesías estará lleno del espíritu de Yavé: *Is.* 11, 1-5; 42, 1 (cf. 61, 1 s. = *Lc.* 4, 18 s.), fuerza divina que Dios otorga temporalmente a personas elegidas para alguna misión, y que en el Mesías es un don permanente (P. van Imschoot, en *EthL*, 16 [1939] 357-67).

Será «*el siervo* (v.) *de Yavé*», es decir su adorador por excelencia: *Is.* 42, 1; 49, 3.5; 52, 13; a quien dará plena gloria (49, 3), cumpliendo fielmente la misión espiritual a él encomendada, cual es la de establecer la alianza definitiva con Israel (42, 6 s.; 49, 5-8; 53, 8), que comprenderá todas las gentes (42, 1.3; 49, 6 s.: «Poco es para mí —dice Yavé al Mesías — ser tú mi siervo, para restablecer las tribus de Jacob y reconducir a los salvados de Israel, Yo te hago luz de las gentes, para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra»); anunciar la ley divina que es la norma de tal salvación (42, 1, 3); redimir a la humanidad ofreciéndose él mismo a inauditas torturas morales y físicas (49, 4.7; 50, 6 s.; 52, 14; 53, 2 s. 5.7 s.), hasta el suplicio capital (53, 8 ss.). Las gentes aprenderán más tarde, maravillándose (53, 1), el sacrificio del «Siervo de Yavé», su expiación vicaria y las admirables consecuencias de ella provenientes; acudirán al elegido a quien Yavé ensalzará (49, 7; 52, 13-53, 12). La muerte del siervo de Yavé era un sacrificio expiatorio aceptado por Dios como tal (53, 11 s.). El justo paciente a quien mataron ha merecido la justicia a los otros. Después de su muerte tendrá una posteridad espiritual, y será por un tiempo indefinido el instrumento de la salvación concedida por Yavé. La resurrección del Mesías se supone en la promesa de victoria significada en la forma antigua de una batalla vencida, de un botín que se divide. No puede ponerse en tela de juicio la perfecta igualdad entre esta grandiosa profecía, llamada el evangelio del Antiguo Testamento, y su realización en Nuestro Señor Jesucristo (M. J. Lagrange, *Le Judaisme avant Jesus-Crist*, París 1931, pp. 368-81).

Al Mesías le dará muerte el mismo Israel que le resiste y le desprecia (*Is.* 53, 8 s.), por lo que expiará su crimen con un luto nacional (*Zac.* 12, 8-13 = *Mt.* 24, 30; *Jn.* 19,37).

El Mesías tendrá naturaleza divina: se llamará (y entre los semitas el nombre expresa la naturaleza) «maravilloso consejero, Dios fuerte, padre sempiterno, Príncipe de la paz» (*Is.* 8, 8; 9, 5); conocerá los pensamientos escondidos: «no juzgará por vista de ojos, ni argüirá por oídas de oídos». Tendrá poder divino: «herirá al tirano con los secretos de su boca, y con su aliento matará al impío» (*Is.* 11, 3 s.); vivirá eternamente (*Ez.* 37, 25); cf. *Mt.* 5, 1, donde se emplean términos tan fuertes que fácilmente permiten sacar la conclusión de que se refiere a la preexistencia del Mesías, si bien de suyo expresan un origen muy remoto.

Su reino será universal, definitivo y espiritual: *Is.* 11, 10; 42, 1-7; *Jer.* 31, 31-34 = *Heb.* 8, 8-12; *Dan.* 7, 14-27; 9, 24); será fuente de bendiciones para todas las gentes (*Ez.* 34, 26 = *Gén.* 12, 2).

Son características del reino del Mesías: el perdón de los pecados y la santidad: *Is.* 56, 6; 57, 13; *Jer.* 31, 23.34; *Ez.* 36, 25-38, etc. (cf. *Lc.* 1, 77 ss.); la paz, el orden perfecto en las relaciones de cada uno con Dios y con el prójimo: *Is.* 9, 6; *Mt.* 5, 5, etc.; la abundancia de bienes espirituales simbólicamente expresada con las vivísimas imágenes de una extraordinaria fertilidad: *Is.* 7, 21 s.; 9, 3.6; *Ez.* 47, 1-12, etc. = imagen de la suculenta mesa dispuesta: *Mt.* 22, 4; *Lc.* 14, 15-24.

Finalmente, los profetas posteriores a la cautividad animan a los repatriados con la esperanza mesiánica: el presente no es más que una sombra de la futura grandeza: la teocracia restablecida es preparación y preludio del reino del Mesías (*Ag.* 2, 6-9; *Zac.* 6; *Mal.* 1, 11; *Jl.* 4). Y concretan más diciendo: el triunfo del Mesías, rey lleno de mansedumbre, que va montado en una pollina y dominará pacíficamente en toda la tierra (*Zac.* 9, 9 s. = *Mt.* 21,

5); un sacrificio único y perfecto, inmaculado, ofrecido a Yavé en todo el mundo, ocupará el puesto de los sacrificios levíticos: *Mal.* 1, 11; un precursor, cuyo tipo es Elías, preparará inmediatamente al pueblo judío para la obra del Mesías: *Mal.* 3, 1 ss.; 4, 5 s. = *Lc.* I, 16 s.; *Mt.* 11, 10; 17, 10-13 = San Juan Bautista. Cf. *Is.* 42, 6; 49, 8; *Ag.* 2, 9.

En la prolongada y sangrienta lucha contra los seléucidas (s. II a. de J. C.), los judíos se orientaron hacia una interpretación parcial y restringida del mesianismo. La salvación mesiánica fué concebida en beneficio único y exclusivo de Israel, y la entendieron como si se tratase de su dominio político sobre todas las gentes. La literatura apócrifa (v. *Apocalíptica*) y rabínica pasó en silencio las ideas esenciales, encerrándose en el elemento accesorio de las profecías mesiánicas, con una exégesis literal exagerada hasta el ridículo. Describieron con colores de fábula la prosperidad material del imperio judío que el Mesías había de imponer en el mundo con su poder. Las profecías de *Daniel* (v.), publicadas y divulgadas en aquel tiempo, sirvieron probablemente de base a tan enorme transformación. El reino del Mesías es presentado como un imperio (= el reino de los Santos) que viene en sustitución de los precedentes. De esta simple sucesión cronológica se pasó a la analogía respecto de su naturaleza, asemejándolo a los diferentes imperios en cuanto a génesis, formación y actuación (cf. *Lc.* 17, 20 s.; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gesusalemme*, Rovigo 1950, pp. 61-66). El Mesías fué considerado, de modo preponderante si no ya exclusivo, como un rey belicoso y conquistador (*Jn.* 6, 15; 18, 34 ss.). Desconocióronse en absoluto el perdón de los pecados y la redención, y se negaron tajantemente los padecimientos del Mesías (cf. *Mt.* 16, 21 ss.; *Mc.* 8, 31 ss.; 9, 31 ss.; *Lc.* 18, 34; 24, 21; *Jn.* 12, 34). Mientras en los apócrifos presenta el Mesías características sobrenaturales y divinas (J. Bonsirven, *Le Judaisme palest.*, I, París 1935, pp. 362, 370-74), los rabinos lo asemejan a un puro hombre, por más que se halle adornado del espíritu de Yavé, pues no veían cómo podían salvar de otro modo el dogma del monoteísmo (San Justino, *Dial. c. Tryph.*, 49-50). Admítese sin discusión su origen de David (cf. *Mt.* 22, 41-46); aparecerá de improviso (cf. *Jn.* 7, 27), presentado y consagrado por Elías (cf. *Mt.* 17, 10).

No podía la interpretación judía alejarse más de la obra redentora del Mesías, que «no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención por muchos (*Mt.* 20, 28). Y no obstante la paciente insistencia del Redentor en rectificar y corregir sus falsas ideas preconcebidas, los judíos permanecieron fatalmente fuera de la salvación (cf. *Mt.* 8, 11 s.; etc.; J. B. Frey, en *Biblica*, 14 [1933] 133-49.269-93). Incluso después de la resurrección hubo de tener que iluminar Jesús a sus discípulos: «Y Jesús les dijo (a los dos que se dirigían a Emaús): ¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria? Y comenzando por Moisés y por todos los profetas les fué declarando cuanto a Él se refería» (*Lc.* 24, 25 ss.).

La única fuente del mesianismo es la revelación divina. Él y su obra era el último fin intentado por Dios en la alianza con Abraham, el objeto adecuado de las divinas promesas. El admirable y multiforme desarrollo del mesianismo, con su enriquecimiento y aclaraciones sucesivas, que fueron dándose con intermitencias, pero convergiendo armoniosamente para formar un cuadro único, sin contrastes y sin contradicciones, no obstante los diferentes aspectos antes mencionados, es inexplicable sin la existencia de este plan divino y sin la comunicación que de él hizo Dios a los hombres. Todos los intentos que ha de explicar de otro modo el mesianismo, ese fenómeno único en la historia de las religiones, excluyendo la comunicación directa por parte de Dios, han resultado inútiles y vanos. La exacta correspondencia entre las predicciones del Antiguo Testamento y su realización en *Jesucristo* N. S. (v.) es, en último análisis, el sello de la inspiración divina (*Is.* 41, 22, s.; 44, 7; 46, 10 s.)

[F. S.]

BIBL. — F. Spadafora, en *Enc. Catt. It.*, VII, con rica bibliografía; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, III, París 1930, pp. 296-328; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, íd. 1931, pp. 33. 36-69. 77 s. 127-30. 149-53. 161 s. 241 s. 332 336. 363-87. 403-406. 418 s.; A. Bea, *De Pentateucho*, Roma 1933, 198-218; F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in A. T.*, íd. 1935; P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. it. (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1950, pp. 359-468; íd., *Cristo Redentore nell' Antico Testamento*, trad. it. de S. Cipriani, Brescia 1956; * A. Colunga, *La primera promesa mesiánica*, en CT, 1942; P. Torres Ros, *La santidad del Mesías siervo de Yavé según Isaías*, en EstB (1946); J. Alonso, *Descripción de los tiempos mesiánicos en la literatura profética como una vuelta al paraíso*, en CB 1950); B. Santos Oliveira, *El Deseado de las Gentes*, en EstB, pp. 94-100; 179-183.

MICA (levita). — v. *Jueces*.

MICOL. — v. *David*.

MIDRASH. — v. *David*.

MIGUEL. — v. *Angeles*.

MILAGRO. — Del latino *mirari*, para significar un hecho que excita admiración o espanto, por ser fuera de lo ordinario. Suele definirse diciendo que es «un hecho sensible, obrado por Dios por encima de todas las fuerzas y leyes de la naturaleza». En la Biblia, así en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se describen muchos milagros y no faltan referencias a la causa (omnipotencia divina) y al fin del milagro (mostrar tal atributo de Dios, confirmar la misión de un enviado de Dios, etcétera).

En el Antiguo Testamento suele hablarse del milagro como de un hecho excepcional, maravilloso (hebr. *pele'*), o también como de una señal (hebr. *'ôth*) del poder y de la benevolencia de Dios. En la historia hebrea hay algunos períodos, como la salida de Egipto, la conquista de Palestina, los tiempos de Elías y de Eliseo, que aparecen extraordinariamente ricos de tales intervenciones de Dios (paso del mar Rojo, paso del Jordán, el Maná, etc.), mientras que en los profetas escritores sólo hallamos registrado uno, cual es el de haber retrocedido la sombra del reloj solar del palacio de Ezequías por orden de Isaías (cf. *II Re.* 20. 9 ss.; *Is.* 38, 4-8). A menudo, el autor inspirado advierte la conexión que intercede entre los milagros, llamados también «acciones de poder» (hebreo ghebhûrôth; *Dt.* 3, 24; *Sal.* 106, 2) y la divina omnipotencia, para la que no hay nada imposible (cf. *Gén.* 18, 14; *Est.* 13, 9; *Zac.* 8, 6). Es innegable —y por demás natural, teniendo en cuenta el carácter de la historia del pueblo hebreo— que se dieron muchas veces reales intervenciones divinas, especialmente en los períodos más críticos para el pueblo depositario de las verdades reveladas y de las promesas mesiánicas.

A veces es el estilo poético o enfático la causa de que aparezca un hecho como milagro. Es un criterio fundado en el género literario, que unas veces se aplica a ciertos fenómenos, como a la matanza de Senaquerib (*II Re.* 19, 35 ss) y al milagro del sol atribuído a Josué (cf. *Jos.* 10, 12-15). Otras veces el milagro es aparente y no real, en cuanto, aun no excediendo a las fuerzas ordinarias de la naturaleza, es atribuído directamente a Dios y no a las causas segundas que lo produjeron. Todas las obras de la naturaleza (la aurora, la luz, la lluvia, el movimiento de las estrellas, el orden cósmico, etc.), son descritas muchas veces como milagros continuos de la omnipotencia divina. Esto sucede de un modo particular en los libros proféticos y poéticos, entre los cuales se distinguen los *Salmos* y *Job*.

En el Nuevo Testamento se hallan numerosos milagros realizados por Jesús y también por los apóstoles. Jesús se refiere a ellos como a indicio seguro de haber llegado la era mesiánica (cf. *Mt.* 11, 5). Son testimonio de su carácter de enviado de Dios. Es el valor apologético del milagro, que condena a cuantos se negaren a creer en las «obras» maravillosas (cf. *Jn.* 14, 11). Para obrar los milagros Jesús exige la fe; mas por otra parte se sirve de tales prodigios precisamente para excitar la fe (*Jn.* 2, 11; 9, 3; 11, 4.15.42) y para dar testimonio de su misión (cf. *Mc.* 2, 10; *Mt.* 12, 28 *s.*). Idénticos motivos pueden descubrirse en los milagros realizados por los discípulos. En los *Actos de los apóstoles* (cf. 3, 6.16; 4, 10) se revela a menudo cómo los milagros comprueban el carácter divino de Jesucristo, a quien San Pedro define diciendo de Él: «Hombre probado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por medio de Él.» (*Act.* 2, 22).

La triple denominación de los fenómenos maravillosos obrados contra las leyes de la naturaleza pone en claro sus diversos aspectos. El milagro es concebido como algo estupendo que excita la admiración (τέρας), o como indicio de la omnipotencia divina (δύναμις), o también como señal que confirma la genuinidad del poder taumaturgo y, por tanto, la doctrina predicada por quien obra un milagro. Sabido es cómo una de las características de San Juan es precisamente la de presentar el milagro como una *señal* que excita la fe del espectador en el que realiza el prodigio (cf. *Jn* 2, 11). [A. P.]

BIBL. — W. Grundmann, Δύναμις, en ThWNT, II, pp. 286-318; G. Bertram, Ἔργον, ibid. II, pp. 631-40; A. Oepke, ibid. III, pp. 194-215; P. A. Liégé, en RScPhTh, 35 (1951), 249-54.

MINA. — v. *Medidas y pesos*.

MINHAH. — v. *Sacrificio*.

MIQUEAS. — (Mi-ka-jah = ¿quién como Yavé?). Uno de los profetas menores. En *Miq.* 1, 1 se le apellida «Morastita», o sea natural de Moreset-Gat (1, 14), localidad próxima a Gat de los filisteos (en la judía Shefelah), colocada en el mapa de Madaba, entre norte y nordeste de Eleuterópolis (Beit Gibrim). Unos la identifican con Tell Gedeide y otros con Tell Sandahanne (Kh. Maraš).

No debe confundirse con Maresa (Kn. Maraš) (cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, París, 1938, pp. 29.392; y DBs, III, col. 352). Debió padecer en la invasión de Senaquerib. Miqueas siente hondamente las injusticias de los capitalistas. Profetizó, siendo reyes Jotam (738-736; 751), Ajaz (736-721) y Ezequías (721-693), o sea durante un período de 45 años. Fué contemporáneo de Isaías y de Oseas. En el 609 los ancianos de Judá apelaron a *Miq.* 3, 12, para salvar a Jeremías (cf. *Jer.* 26, 17 ss.) de la ira popular motivada por un vaticinio contra el templo. Es probable que Miqueas tomara parte en la reforma promovida por Ezequías (*II Par.* 29 ss.; *I Re.* 18, 3-7). Conviene distinguirlo de Miqueas hijo de Yemla (*I Re.* 22, 8; *II Par.* 18, 7).

Los críticos reconocen unánimemente la autenticidad de los cc. 1-3 que corresponden al ambiente de Ezequías, y según otros, al de Ajaz. Pero, en cambio, admiten transposiciones, interpolaciones, cambios de opinión o de puntos de vista en los cc. 4-5 y los consideran como un mosaico de fragmentos, en su mayor parte posterior a la cautividad y consideran los cc. 6-7 como apéndices no auténticos, ¡porque hablan de la restauración de Israel!

Pero en todos los profetas, a las amenazas por la impiedad del presente sigue siempre el vaticinio de la restauración de Judá, que culminará en el reino del Mesías.

Todos los argumentos alegados contra la autenticidad de estos fragmentos no tienen valor ni fundamento (cf. J. Coppens, 30).

El libro sigue un orden lógico; vaticinios contra Judá e Israel; juicio divino y castigo; restauración mesiánica.

I Parte: 1-3: Contra Samaria y Judá. Invitación a todas las criaturas a asistir al solemne juicio de Dios, provocado por la idolatría, que culmina en la destrucción de Samaria y se extiende a Judea, de donde se nombran diez ciudades. Arenga contra las injusticias de los capitalistas (2, 1-6). Intervención de los falsos profetas y réplica de Miqueas. Otra voz contra las injusticias sociales. Dios congrega al pueblo como un pastor a su rebaño (2, 6-13). Jerusalén será destruída con el Templo, con motivo de los sacerdotes y de los falsos profetas (3, 8-12).

II Parte: 4-5: Restauración mesiánica. El Templo y Jerusalén se convertirán en lugar de oración y en cátedra universal de la verdad (cf. *Is.* 2, 2-4); período de paz bajo la protección de Yavé; restauración de Israel y de su poderío (4, 1-8); su dolorosa situación actual, predicción de la cautividad de Babilonia y liberación (9-10); conspiración de las naciones contra Jerusalén; humillación de su rey (11-14); nacimiento del Dominador en Belén; parto de la Virgen (cf. *Is.* 7, 14); período de paz, liberación de los asirios (5, 1-5); los restos de Jacob, fecundos y poderosos entre los pueblos (6-8); su purificación por parte de Dios (9-14).

III Parte: 6-7: Contienda entre Dios y el pueblo; estímula a la gratitud mediante la práctica de la justicia, de la misericordia y de la obediencia a Dios (6, 1-8). Contra los capitalistas deshonestos y fraudulentos y contra quienes siguen la línea de conducta de Omri (9-16). Corrupción general, castigo con guerras intestinas (7, 1-6); confianza en Dios; rehabilitación de Israel, humillación de las naciones; misericordia de Dios para con «los restos» de su pueblo; perdón de sus pecados.

El libro fué ultimado en tiempos de Ezequías; muy conocido de los contemporáneos de Jeremías (cf. *Jer.* 26, 18). Con toda seguridad antes de la destrucción de Samaria (722). Háblase del rey (2, 13; 4, 9) y de Asiria (5, 4 s.; 7, 12). Todos alaban el estilo y la vivacidad dramática de Miqueas. En la primera gruta de Qumran (junto al Mar Muerto) se ha hallado también un midrāš sobre Miqueas (J.-T. Milik, *Fragments d'un midrash de Michée dans les manuscrits de Qumran*, en RB, 59 (1952) 412-418). Se cita en *Mt.* 10, 36 — *Miq.* 7, 6; *Mt.* 2, 6 — *Miq.* 5, 1 (cf. *Jn.* 7, 42). *Miq.* 4, 1-4 coincide con *Is.* 2, 2-4. En *Miq.* 6, 1-8 se hallan los «improperios» que se leen en Semana Santa.

Miqueas inculca la santidad interior (6, 6-16; 3, 5-8, 11). [B. M.]

BIBL. — J. A. Bewer, *The book of the twelve prophets*, Nueva York 1949; A. George, *Michée. Sophonie. Nahum* (*La Bible de Jérus.*), 1952. ° A. Gil Ulecia, *Imperio mesiánico en la profecía de Miqueas*, Zaragoza 1941.

MISERICORDIA (divina). — *Dios.*

MISHNAH. — v. *Talmud.*

MISRAIM. — v. *Egipto.*

MITANNI. — Gran imperio de la Mesopotamia septentrional que los asirios denominan geográficamente con el nombre de Hanigalbat. Su historia, que se deslizó desde el siglo XVI al XIV a. de J. C., se ha dado a conocer recientemente por los descubrimientos de Bo-

ghazköy, por inscripciones egipcias y por las tablillas de El-Amarna.

La historia de Mitanni comienza con el rey Saušsatar (h. 1450) que tiene unidas en un grande estado unitario las poblaciones jorreas de las regiones que gravitan en el alto Tigris. Desde la capital, Waššukkani (que algunos localizan junto a la actual Râs-el-'Ain) el reino Saušsatar llega por el Oriente hasta Zagros y por el Occidente hasta Siria (cf. descubrimientos de L. Woolley ad Alalah), y por el sur estuvo bajo el dominio de Mitanni la región de Arrafa (cf. documentos de Nuzu). El Mitanni de los tiempos de Amenofis II (cf. inscripción de Karnak), fué aliado de Egipto para poder resistir a la creciente potencia jetea, y la alianza se vió refrendada incluso con lazos matrimoniales que se dieron entre las dos cortes. Disensiones que surgieron entre los hijos del tercer sucesor de Saušsatar, Shuttarna II (h. 1405), ofrecen a los jeteos, que entonces estaban gobernados por el gran Shuppiluliuma, ocasión de una primera intervención. Nuevos desórdenes internos, unidos a la presión asiria, amenazan al sucesor de Dusratta, Mattiwaza, que implora una nueva intervención jetea. Interviene Shuppiluliuma, y Mattiwaza se mantiene en el trono, pero un tratado de alianza pone fin prácticamente a la independencia de Mitanni, que en muriendo Shuppiluliuma, se convertirá en presa y en parte de la nueva Asiria.

Etnicamente considerado, el imperio de Mitanni fué jorreo en conjunto, pero aparece en medio de él una clase dirigente indoeuropea muy caracterizada, a la cual pertenece, incluso, una aristocracia militar, los *Maryanos* o «jóvenes guerreros», verdadera guardia real del cuerpo. Por razón de su estructura social, Mitanni era un estado feudal con todas las ventajas para la aristocracia. Tienen gran importancia para el conocimiento de los usos y costumbres de Mitanni los documentos de Nuzu y el tratado de alianza entre Mattiwaza y los jeteos, en el que, además de los tradicionales dioses jorreos, se invocan también las divinidades indoeuropeas de la clase dirigente: Mitra, Indra, Varuna, los Nasatyas, etcétera. Semejantes huellas indoeuropeas aparecen también con toda evidencia en su abundante literatura. Baste recordar, por ejemplo, el tratado sobre la cría de caballos atribuido a un tal Kikkuli, del siglo XIV a. de J. C. [G. D.]

BIBL. — R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Romae 1948, pp. 51-74; G. Contenau, *La Civilisation des Hittites et des Hourrites du Mitanni*, París 1949; Id., *Hourrites*, en DBs, IV, coll. 128-38; S. Moscati, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

MOAB-MOABITAS. — Hebr. *mô'abh;* stela de Mesa *m'b;* acadio *Ma'aba;* egipcio *Muaba* sobre la estatua de Ramsés II en Luxor; es, ante todo, una indicación étnica: la *gens* que se remonta hasta el hijo de Lot, habido del incesto con su primogénita (*Gén.* 19, 37). La etimología *mê'âb*, «del padre», preparada por la repetición intencionada en los vv. 33, 34, 36 de *me'abinu*, «de nuestro padre», es popular. Los modernos proponen el heb. *j'b*, «desear» o el árabe *wa'aba* «estar avergonzado o en cólera». Como término geográfico, Moab indica: 1) la llanura transjordánica al norte y al sur del Arnón (šedeh o šedê Moab; terra, regio Moab; Moabitis); 2) el descenso de la meseta hasta el mar Muerto y al Gor ('ašedôth, radices montis Phasga); 3) la llanura situada entre el Jordán y las faldas de los montes 'Abarîm de oeste a este, entre el mar Muerto y W. Nimrîm de sur a norte ('arboth M; campestria Moab). El país de Moab (ereș Moab) entre Amón por el norte y Edom por el sur, limita al este con el desierto sirioarábigo mediante una franja llamada «desierto de Moab», que recorrieron los hebreos (*Dt.* 2, 8.13; *Núm.* 21, 11; 33, 44; *Jue.* 11, 17), cuando iban camino de Canán. El torrente Zared (W. el Hesa) es límite del sudeste (*Núm.* 21, 12; 33, 43). Por el oeste separan a Moab de Transjordania el mar Muerto y el curso inferior del Jordán. Por el norte la frontera está sujeta a cambios: se extiende hasta W. Nâ'ûr al otro lado del Hesebón, y hasta el curso inferior de W. Nimrûn y se acerca a Amón. El reino amorreo de Seón y la instalación de las tribus israelitas estrechan a Moab por el sur del Arnón. La stela de Mesa, las reivindicaciones de Jefté, las alusiones de Isaías y de Jeremías demuestran que Moab recuperó los territorios del norte del Arnón (*Núm.* 21, 25-32; *Jos.* 13, 25; *Dt.* 2, 24.36; *Jue.* 11, 18.22; *Is.* 15, 4; *Jer.* 48, 21).

Los moabitas tomaron asiento en esa región a comienzos del s. XIII juntándose a los refaím y a los enim (*Dt.* 2, 10). Los moabitas niegan el paso a los hebreos, tal vez porque éstos tienen rebaños (*Núm.* 20, 19); son sus enemigos en tiempo del rey Balac, célebre por el episodio del adivino Balam (acadio Bil-'ammu), *Núm.* 22-24; los oprimen durante dieciocho años, por medio de Eglón, en tiempos de los Jueces, en la llanura de Jericó, y son ahuyentados por Aod (*Jue.* 3, 11-30). En

lo sucesivo son menos hostiles las relaciones, y muchos israelitas buscan refugio en Moab (*I Par.* 4, 22; 8,4; *Is.* 16, 4; *Jer.* 40, 11 s.). Es célebre el caso de Elimelec y Noemí, cuyos hijos se enlazan con dos mujeres de Moab, una de las cuales es Rut (4, 13-22), que luego llega a ser esposa de Boz, uno de los antepasados de David. Saúl hace la guerra a los moabitas (*I Sam.* 14, 47), quienes cogen en Masfa a los padres de David (22, 34) y más tarde son duramente diezmados por el mismo David (*II Sam.* 8, 2; *I Par.* 18, 2). Salomón tiene mujeres de Moab y permite que entre en Jerusalén el culto de Camos (*I Re.* 11, 1.7.33). Moab se mantiene independiente en tanto no le fuerza Omri a pagar un tributo anual de 100.000 corderos y otros tantos carneros para lana (stela de *Mesa.* 11.4.6; *II Re.* 1, 1). Mesa, rey de Moab (s. IX), enumera los éxitos contra Joram (853-48), rey de Israel, y recobra la independencia (*II Re.* 3). Jehú recupera algunas ciudades perdidas hasta que Jazael de Damasco ocupa todo el territorio de Moab (*II Re.* 10, 33 s.). Bajo Jeroboam II (783-43) Moab vuelve a ser tributario de Israel (*II Re.* 14, 25). Aparecen muchos nombres de reyes moabitas en las listas de los tributarios asirios: Salamanu bajo Teglatfalasar III (731), Kamusunadbi bajo Senaquerib (701), Masuri bajo Asaradón y Asurbanipal. Después de la rebelión de Joaquim (h. 601 a. de J. C.) atacan a Judá escuadrillas de moabitas, amonitas y edomitas, juntamente con los babilonios (*II Re.* 24, 2; cf. *Jer.* 12, 7-17). En el 594 Moab, Amón, Edom, Tiro y Sidón invitan a Judá a la rebelión contra Nabucodonosor (*Jer.* 27, 1-11) y en el 588 se sublevan. Refiere Flavio Josefo (*Ant.* X, 9, 7) que cinco años después de la destrucción de Jerusalén Nabucodonosor hace la guerra a Amón y a Moab (cf. *Ez.* 21, 28-32). Desde el período persa, Moab queda absorbido por los árabes (*Ez.* 25, 10) y por los nabateos (*Ant.* XIV, 1, 4; v. 2), a quienes los asmoneos disputan la posesión por razón de los antiguos derechos de Gad y de Rubén. Herodes anexiona a Galad el territorio del norte del Arnón y forma la Perea. Moab está incluido en el territorio de Aretas antes de formar parte de la provincia romana de Arabia.

Moab es apostrofado por Isaías (15, 16), Jeremías (48), Ezequiel (25, 8-11) y Amós (2, 1).

El dios de Moab es Camos (acad. Kammusu), según se desprende de muchos pasajes (*I Re.* 11, 7-33; *II Re.* 23, 13; *Núm.* 21, 29; *Jer.* 48, 46), de la stela de Mesa, de una inscripción recientemente descubierta en Dhibon, capital de Moab (en BASOR, 1952, p. 22) y de la nomenclatura moabita. Según S. Jerónimo (PL, 24, 172), Camos equivale a Baal Fogor (el texto masorético tiene Ba'al Pe'or *Num.* 25, 3-5); *Dt.* 4, 3; 31, 16.29; 4, 46; 34, 6; *Jos.* 22, 17; *Os.* 9, 10). Es innegable que Baal Fogor es venerado en ambiente moabita, mas no hay ningún texto que permita identificarlo con Camos, aun cuando se admite que en el nombre de este dios sobrevive el mesopotámico Gammes o Games, «héroe de la fecundidad». [F. V.]

BIBL. — L. Heidet, *Moab*, en DB, col. 1138-78; M. J. Lagrange, *L'inscription de Mesa*, en RB (1901), 522-45; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 278-81; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª edición, Torino 1951, pp. 200 s. 251. 265.

MOISÉS. — Hermano de Arón y de María, de la tribu de Leví (*Ex.* 6, 11), que nació durante el período de la opresión egipcia, y por eso fué expuesto por la madre en los juncales del Nilo en una cesta de mimbres calafateada con betún y pez. Lo salvó y adoptó una hija del faraón (2, 5-10). Mostróse tenaz en propugnar la concordia y la libertad de sus hermanos, llegando hasta a matar a un egipcio a quien había sorprendido maltratando a un hebreo. A consecuencia de ello huye voluntariamente a la tierra de Madián (2, 11-15), donde en cierta ocasión en que se hallaba cuidando el rebaño de Jetró, su suegro, tuvo la divina visión, la revelación del nombre «Yavé» y la vocación para salvar a su pueblo llevándolo a la tierra prometida (2, 23; 4, 23). Desde este momento su persona está indisolublemente unida con la historia del pueblo hebreo, del que fué libertador, caudillo y supremo legislador hasta llegar a la vertiente del Jordán (cf. *Ex.*, *Núm.*, *Dt.*). Su persona, tal como aparece a través de la narración bíblica, se encuadra perfectamente en el ambiente y en el período histórico.

Nombre. Los egiptólogos rechazan ordinariamente la etimología que proponen Flavio Josefo y Filón, o sea *mō* = agua, *jses* = salvado (cf. *Ant.* 2, 9, 6; *De Vita Mosis*, 1, 4), pero sostienen como posibles las dos etimologías siguientes: 1) *Mw* = agua, y, en sentido traslaticio, semilla, hijo; *se* = lago, y, en sentido traslaticio, Nilo; por lo tanto, es lo mismo que decir «*hijo del Nilo*»; 2) *Msw* = hijo, término generalmente unido a un nombre divino (cf. Ahmoses, Ptamosis, Tuthmosis); hubo no obstante egipcios que se llamaron simplemente *Msw* (cf. *Papyrus Anastasi* 1, 18, 2; *Pap. Salt.* 124, 2, 17); por tanto: Moisés = *hijo*. Con la historia de Moisés va frecuentemente unido el fabuloso origen de

Sargón I (Sharrukin, h. 2358), gran rey de Acad y fundador de la soberanía acádica sobre los súmeros y los elamitas. Habiendo nacido éste de una pobre vestal y de padre desconocido, ocultóse su nacimiento y fué colocado secretamente en la superficie de un río en una cesta de cañas cubierta con pez: lo tomó y adoptó Akkí, con quien desempeñó el oficio de hortelano, y la diosa Istar, de cuya predilección fué objeto, lo colocó en el trono de Acad. Las divergencias entre ambos relatos hablan de por sí.

El hombre de Dios elegido para salvar a su pueblo no tenía *«facilidad de palabra»*, sino que *se le trababa la lengua* (*Ex.* 4, 10, 6, 12). Fué humilde (3, 11), no obstante los grandes privilegios que Dios le había otorgado, y siempre consciente de la obra de la gracia, e incluso habría visto con gusto que todos tuviesen espíritu profético (*Núm.* 11, 29; 12, 1-13). Opuso resistencia al llamamiento divino por juzgarse indigno de una tarea tan sublime, mas una vez tomada la determinación, no cejó ante dificultad alguna, asumió la responsabilidad de todo el pueblo y, en los momentos más difíciles y dramáticos, su única confianza era Dios (*Ex.* 14, 11-14), convencido de que la divina presencia era el verdadero factor decisivo (*Ex.* 33, 12-17; 34, 9). Perdona a sus hermanos que le amargaban la existencia (*Núm.* 12); ruega por el pueblo siempre que éste se queja contra él; cuando se siente hastiado del camino del desierto, asustado por los peligros; en los caprichos y antojos materiales de una turba de hombres que están en una lucha espiritual gigantesca, en la que continuamente van sintiéndose incapaces de superarse, Moisés es siempre el mediador, la fortaleza, el guía (*Ex.* 14, 11 ss.; 15, 22-26; 32, 33; *Núm.* 11; 14; 16; 20; 21). Y en uno de los momentos más trágicos de su misión se ofrece él mismo a Dios para salvar al pueblo (*Ex.* 32, 31 s.). Cuando Dios, cansado de los pecados de Israel, manifiesta la intención de destruirlo y de constituir a Moisés en tronco de un nuevo pueblo, Moisés lo rehusa: su vida es para aquel pueblo que desciende de los Patriarcas (*Ex.* 32, 10 ss.; *Núm.* 14, 12 ss.). Pero se dará el caso de que él mismo se sienta descorazonado ante la continua falta de confianza en Dios por parte del pueblo, y quisiera morir, ya que, al fin de cuentas, no era él el *padre* de aquella multitud de dura cerviz (*Núm.* 11-15).

Su indulgencia no fué nunca lo equivalente a debilidad. Su modo de obrar está caracterizado por acciones de extraordinaria energía: hace añicos las tablas de la Ley y el becerro de oro: *Ex.* 32, 19 ss.; apela a la espada para castigar a los más obstinados (*Núm.* 25, 5). Su consuelo y su refugio era la oración (*Ex.* 5, 22; 8, 4.24; 10, 17; 14, 15; 15, 25; 27, 4; *Núm.* 11, 11, etc.). «Un rasgo de la grandeza de su vida es el hecho de que, aun hallándose casi en continua oposición con su pueblo, lo amase en tanto grado y quisiera sacrificarse por él. El pueblo no fué capaz de elevarse hasta vibrar con su carácter religioso, y él se vió solo en su grandeza lo mismo que murió en la soledad» (Heinisch, 95).

El nuevo nombre de Dios, *«Yavé»*, domina su vida por completo. No lo encontró Moisés en su raza, ni en Egipto, sino en la pobreza, en el desierto, en el marco del pueblo madianita: Yavé no tiene lazos de sangre con Israel, no está ligado con el espacio ni con el tiempo, sino que su manifestación es efecto de una libre y gratuita elección. El punto central para Moisés está en que él ha hallado a *su Dios* en la soledad del Sinaí, no vinculado con lugar alguno de culto, sino en la plena libertad divina que usa de gracia y de misericordia con quien quiere y cuando quiere. Yavé no es un Dios nuevo: es el de los Padres. La fe de Moisés es la misma fe de Abraham, de Isac, de Jacob. Es un conocimiento decisivo para Moisés y punto crucial para todo el pueblo. Yavé, Dios del presente, que se revela a Moisés, es también el Dios del pasado que obró en la época de los Patriarcas, y será además el Dios del futuro: Él eligió a Israel para ser colaborador suyo en la historia de la humanidad, para preparar la salvación mesiánica, realización de sus designios de misericordia. Moisés entendió esto y por eso su fe no sólo es ilimitada, sino incluso «cargada de dinamita que destruye toda oposición y libra de las cadenas de la servidumbre».

Moisés fué el mayor de los profetas del A. T.: Dios hablaba con él *«cara a cara»* (*Ex.* 33, 11; *Núm.* 12, 6 ss.); contempló su gloria y penetró en los misterios de la divinidad, en cuanto es posible a un mortal (*Ex* 33, 18-23; 3, 5-10). Como resultado de su largo contacto con Dios en el Monte santo, se mostró su íntima sublimación en el rostro, que apareció «radiante» (no «cornuta... facies», como traduce la Vulgata: (*Ex.* 34, 29). *«No ha vuelto a surgir profeta semejante a Moisés, con quien cara a cara tratase Yavé»*: *Dt.* 34, 10.

Sólo faltó una vez, y no por amor propio, o por falta de espíritu de sacrificio, sino porque pensó (y probablemente se da en el texto más de una reticencia) que la misericordia de

Dios podía cansarse de perdonar; por ello no se le concedió pasar el Jordán (*Núm.* 20, 2-13): su dolor fué verdaderamente profundo, mas su primer pensamiento se encamina hacia el pueblo, para el cual pide a Dios un nuevo caudillo (*Núm.* 27, 15-23). La misión de Moisés estaba terminada (*Núm.* 20, 12; 27, 13; *Dt.* 32, 52). Al morir tenía 120 años, mas «no se habían debilitado sus ojos ni se había mustiado su vigor» (*Dt.* 34, 1-7). Yavé le concede contemplar la tierra prometida desde el monte Nebo y muere una vez que la ha visto (*Dt.* 34, 1-5). Fué sepultado en el valle, pero su sepulcro quedó oculto; no era conveniente que se manchase su memoria con culto idolátrico (*Dt.* 34, 6; respecto de las leyendas judías cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 301 ss., y *Jue.* 9).

Había libertado de Egipto al pueblo, unificado y guiado en el período más decisivo de su historia; había sido el mediancro de la alianza del Sinaí, había dado a conocer e inculcado la veneración debida al único Dios de la alianza; había hecho de las doce tribus un pueblo con leyes políticas, sociales, religiosas y rituales, ligando indisolublemente a Israel con Yavé, de suerte que ambos nombres permanecerán íntimamente unidos por siempre. El primer altar que erigió Moisés llamándolo «*Yavé nissí* = *Yavé es mi bandera*», es el emblema de su vida (*Ex.* 17, 15).

Erigióle un monumento perenne el elogio de Jesús hijo de Sirac (*Eclo.* 44, 23b-45, 5), pero fué mucho más sublime el reconocimiento de su personalidad en el N. T., que considera a Moisés como tipo del nuevo Legislador, Sacerdote, Profeta, Mediador de la Alianza (*Heb.* 3, 3-6; *Mt.* 17, 3; cf. *Jn.* 5, 45 ss.; I *Cor.* 10, 2; *Heb.* 11, 23 s.). [L. M.]

BIBL. — P. Heinisch, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1951, pp. 76-94; W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946, páginas 189-207; O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, pp. 69-103.

MOISÉS (Asunción de). — v. *Apócrifos.*

MOLOC. — Es la divinidad cananea Milk, de la que nos hablan los nombres teofóricos de las cartas de El-Amarna. Ofrecíanle sacrificios, según lo prueban los recientes descubrimientos arqueológicos, especialmente en Gazer. Parece que es la misma divinidad Melkart («Melek de la ciudad») de Tiro, y Baal-Kammôn de los fenicios y de los cartagineses, los cuales les inmolaban víctimas humanas, especialmente niños, según informan los escritores clásicos. Finalmente, Milkom, dios nacional de los amonitas, es el mismo Milk con el fenómeno corriente de la m final.

En el Antiguo Testamento los masoretas vocalizaron el semita Melek puntualizando Molekh, o sea con las vocales del término boseth = ignominia, objeto infame. La versión griega (de los Setenta) al traducirlo por ὁ Μολόχ en II *Re.* 23, 10.23 introdujo la pronunciación Moloc, que nunca había existido en el lenguaje vivo, y que debería ser corregida cambiándola en Melek o Milk.

El Antiguo Testamento siempre une a Moloc los sacrificios humanos y especialmente de niños (*Lev.* 18, 21; 20, 2-5; I *Re.* 11, 7; *Jer.* 32, 35, etc.). Tales víctimas eran degolladas (*Ez.* 16, 21) y luego puestas a quemar en una parrilla (= tôfeth). A eso se refiere la expresión hebrea: «hacer pasar por Moloc», «hacer pasar por el fuego» (*Jer.* 7, 31; 19, 5; 32, 35; *Ez.* 16, 21; 20, 26, 31, etc.).

En estos pasajes Jeremías y Ezequiel se despachan contra semejante exceso de la *religión* (v.) *popular* o sincretismo idolátrico que la ley prohibía severamente (*Lev.* 18, 21; 20, 2; *Dt.* 12, 31; 18, 10).

El P. A. Bea ha refutado ampliamente el reciente intento de O. Eissfeldt, quien, fundándose en tres o cuatro inscripciones púnicas del s. III después de J. C. (!), tuvo la ocurrencia de considerar la palabra Moloc como nombre común de una «especie de sacrificio» y no como representativo de una divinidad, intento insostenible y en abierta oposición con todas las fuentes bíblicas y extrabíblicas.

[F. S.]

BIBL. — M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2.ª ed., París 1905, pp. 99-109; H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Ib. 1907, pp. 188-200; A. Lemonnyer, en RScPhTh, 7 (1913), 432-66; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 243 s. 342-45; O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff* ecc., Halle 1935; refutado por R. de Vaux, en RB (1936), 278-82; y A. Bea, en *Biblica*, 18 (1937), 95-107; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 129 s. 164 ss. 189.

MUERTE. — Consecuencia y pena de pecado (v. *Addn): Gén.* 2, 27; 3, 3. Así considerada, implica separación del alma y del cuerpo con la desintegración de éste, «eres polvo y al polvo volverás» (*Gén.* 3, 19), o sea muerte física, y separación de Dios con el descenso del alma al tenebroso *še'ôl* (v.) o infiernos.

La primera es de suyo una deuda de nuestra naturaleza. El que Dios hubiese concedido al hombre, destinado a llevar una vida feliz, en íntima familiaridad con él, que se renovasen sus energías y no muriese, fué un don particular. El elemento formal, la esencia de la severa condenación, «ciertamente morirás»,

es la pérdida de la familiaridad con Dios: es estado de completa separación de Él, a lo que sigue inmediatamente la muerte física. «Dios creó al hombre para la inmortalidad, mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo (cf. *Eclo.* 25, 23; la alusión de Nuestro Señor: Satanás fué homicida desde el principio, *Jn.* 8, 44; *Rom.* 5, 12), y la experimentan los que le pertenecen» (*Sab.* 2, 23 s.; cf. 1, 13 s.).

Incluso para los justos la muerte lleva consigo el fin de toda relación con Dios. Mientras duraba la vida era posible amar, alabar a Dios, verlo en sus obras, comunicarse con Él en la oración, en el culto; era posible alcanzar de Él alguna intervención sensible. Una vez en el še'ôl cesaba toda esperanza en ese aspecto. «Ya no veré más a Yavé» dice Ezequías gimiendo (*Is.* 38, 11); y el salmista: «¿Te alabará el polvo, cantará tus misericordias?» (*Sal.* 30 [29], 10). De los muertos que moran en el še'ôl «tú ya no te acuerdas... ¿Se levantarán los muertos para alabarte? ¿Cantará nadie en el sepulcro tus piedades?» (*Sal.* 88 [87], 6, 11 ss.).

Por eso el justo considera la vida larga como una bendición, un premio de Yavé. A la venida del Mesías cesará para los justos este estado de condenación, al paso que se convertirá en inmutable y eterno para los pecadores, para los partidarios de Satanás, los cuales siguen siendo las verdaderas víctimas de la muerte.

«Entonces se salvará tu pueblo... La muchedumbre de los que *duermen en el polvo* (= que se hallan en estado de inactividad en el še'ôl) se despertarán, unos para la vida eterna, otros para la eterna vergüenza y confusión.» Daniel participará del gozo de los primeros (*Dan.* 12, 2.13; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*. Rovigo 1950, p. 35 s.).

El salmista dirige a veces el pensamiento hacia esta esperanza futura, lejana, y también bastante indeterminada (*Sal.* 11, 7; 16, 11; 17, 15; 73, 23-26 [Vulg. 10.15.16.72]; *Sab.* 2-5), a la que se refieren implícitamente los siguientes pasajes; *Prov.* 10, 2; 11, 4; 14, 27; *Tob.* 12, 9, etc., «la justicia libra de la muerte»; en cambio el pecado lleva a la muerte: *Prov.* 11, 19; 14, 12, etc.; *Eclo.* 41, 12 ss., y frecuentemente en los profetas (cf. *Ez.* 18; el justo vivirá, el pecador morirá). Este pensamiento resuelve el escándalo proveniente del bienestar de los pecadores en esta vida (*Sal.* 89 [88], 48 s., etc.: *Eclo.* 9, 20), y separa definitivamente del mundo (*Eclo.* 41, 1, etc.).

La muerte física es a veces castigo de una transgresión positiva (*Gén.* 7, 21; *Núm.* 16, 32; II *Sam.* 6, 6 s., etc), y en la Ley se conminaba con la pena de muerte por la violación de algunos preceptos.

Con el descenso de Jesús a los infiernos se cumplió la esperanza de los justos del Antiguo Testamento, que tomaron parte ya entonces en los frutos adquiridos por el Mesías con su muerte redentora (I *Pe.* 3, 18 ss.; 4, 5 s.).

Jesús puso fin al reino del pecado y de la muerte (*Rom.* 5, 1-21); destruyó la muerte (II *Tim.* 1, 10; *Heb.* 2, 14 s., etc.), en cuanto a lo que tiene de más tétrico y condenatorio: la separación de Dios, puesto que, en virtud de la Redención, la muerte física hace que el alma del justo se una inmediatamente con Dios, y pone fin a nuestro «vivir lejos del Señor» (II *Cor.* 5, 6-8); nos introduce en la verdadera vida; «para mí la vida es Cristo, y la muerte ganancia; tengo por mucho mejor morir para estar con Cristo» (*Flp.* 1, 21.23 s.). Ya durante esta vida está el justo en unión con Cristo (*Jn.* 14, 15; *Gál.* 2, 20; templo del espíritu viviente II *Cor.* 6, 16); la vida de la gracia es la misma vida de la gloria; sólo difieren en el modo y en el grado de perfección (*Jn.* 17, 3; *Rom.* 6, 23). Una vez bautizado, y por el bautismo injertado en Cristo, el cristiano está definitivamente libre de la esclavitud del pecado y de la muerte (*Rom.* 6, 1-11). Mas la Redención extiende su virtud hasta el mismo cuerpo, si bien tal efecto no es inmediato, ya que no se realizará hasta que cese la vida humana en la tierra, o sea al final de la fase terrestre del reino de Dios, con la resurrección de los cuerpos (*Rom.* 8; I *Cor.* 15; I *Tes.* 4, 13-17). Por consiguiente, la separación del alma y del cuerpo es sólo temporal, por lo que el Nuevo Testamento la nombra con la metáfora del sueño (I *Tes.* 4, 13; I *Cor.* 7, 39; 15, 20, etc.). La muerte sólo sanciona de un modo definitivo su actual separación de Dios para quienes rechazan el don de la Redención o recaen en el pecado. A este estado de eterna condenación se le llama con frecuencia en el Nuevo Testamento sencillamente muerte (*Jn.* 6, 50; 11, 25 s.; *Rom.* 7, 24; passim en el c. 6; etc.) o segunda muerte (*Ap.* 2, 11; 20, 6.24; 21, 8).

Según esto, la muerte física constituye un punto determinante respecto de la suerte definitiva, inmutable para cada uno (*Heb.* 10, 27). Por eso el Señor, que conoce nuestra fragilidad, nos recuerda tantas veces en sus enseñanzas ascéticas este paso decisivo (*Lc.* 12, 20 s., 35-48; 13, 4 s., 6-9, etc.; *Mt.* 24, 37-25, 13), que para nosotros equivale al fin del mundo, fin imprevisto y que frecuentemente llega de improviso. Eso mismo hacen los Apóstoles (I *Cor.* 7,

29 ss. «pasa veloz la apariencia de este mundo», al exponer la doctrina evangélica sobre el matrimonio y la virginidad; *Rom.* 13, 11 s.; *Heb.* 13, 14 etc.).

Tal vez no haya otro concepto y otra realidad que subraye y nos demuestre tan gráficamente el valor de la obra de Cristo y, por lo mismo, la infinita superioridad de la nueva economía sobre la antigua. [F. S.]

BIBL. — R. Bultmann, en ThWNT, III, pp. 13-21; P. Heinisch, *Teología del Vecchio Testamento* (trad. it.; *La S. Bibbia*), Turín 1950, pp. 287 ss., 311-25; J. Bonsirven, *Teología del Nuovo Testamento* (trad. it.; ibíd.), 1952, pp. 209-15, 248.

MUNDO. — El sentido primitivo, que ha pasado a ser clásico, de κόσμος es «belleza», «orden», y tal es el que habitualmente se le da en los LXX y en I *Pe.* 3, 3. La evolución semántica presenta diversos aspectos.

1. Universo, conjunto de creaturas visibles. Este sentido desconocido de los LXX, que con el hebreo traducen por «cielo y tierra» o «el todo», es frecuente en *Sab.*, 19 veces; II *Mac.*, 19 veces, en Filón y en el judaísmo helénico. En el N. T. está siempre en relación con el acto creador o soberanía de Dios (*Act.* 17, 24; *Rom.* 1, 20; *Ef.* 1, 4).

2. Tierra, en cuanto *morada de los hombres*, o más generalmente el ambiente en que obra el género humano. Este sentido, desconocido o poco menos en el griego clásico, es corriente en el N. T. (I *Tim.* 6, 7; I *Cor.* 5, 10, etc.).

3. *Género humano*, los habitantes de la tierra (*Rom.* 3, 6; 3, 19; I *Cor.* 4, 13, etc.).

4. *Humanidad en cuanto se opone a Dios y a la redención de Cristo.* Así entendido recibe un sentido peyorativo de orden religioso-moral, principalmente en San Pablo y en San Juan.

En San Pablo, el espíritu del mundo y el espíritu de Dios se oponen contradictoriamente (I *Cor.* 2, 12; II *Cor.* 7, 10). Tan profundo contraste se debe a la entrada del pecado en el mundo (*Rom.* 5, 12 ss.). Y como todos son pecadores, toda la humanidad es culpable ante Dios (*Ibíd.* 3, 19) y está sometida a juicio (*Ibíd.* 3, 6; I *Cor.* 6, 2). La reconciliación realizada por Cristo (*Col.* 1, 16 ss.) compone la disensión entre el mundo y Dios. Según esto, el mundo es el conjunto de la creación perturbada por el pecado, sujeta al juicio y redimida por Cristo. En cuanto redimido, el mundo ya no es mundo (κόσμος), ni «presente siglo» (αἰὼν οὗτος), sino «reino de Dios» y «siglo futuro» (αἰὼν ἐρχόμενος). Por eso la «Iglesia» no pertenece al mundo; los «Santos» viven en el mundo, pero como quienes no disfrutan de él (I *Cor.* 7, 31), pues su vida ya no es «vida en el mundo» (*Col.* 2, 20), ya que se han crucificado para el mundo juntamente con la cruz de Cristo (*Gál.* 6, 14).

El concepto de mundo como poder adversario de Dios ocupa el centro del pensamiento teológico de San Juan, con un dramatismo superior y con una terminología más tajante aún. El mundo, como contraventor de Cristo en la historia de la salvación, toma el aspecto de una personalidad colectiva poseída del «Maligno» y subyugada por el «Príncipe de este mundo». El juicio contra este último iniciado con la muerte de Cristo (*Jn.* 12, 31; 16, 11; 14, 30), es al mismo tiempo victoria contra el mundo (16, 33). Los «fieles» no son del mundo, sino elegidos de entre el mundo (15, 19; 17, 14), y viven en el mundo (17, 11; I *Jn.* 4, 17); «han nacido de Dios» (*Jn.* 1, 12), en ellos habita «el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir», porque «quien pertenece al mundo no tiene en sí el amor de Dios» (I *Jn.* 2, 15): cf. *Sant.* 4, 4.

Hay que estar alerta contra el mundo y sus concupiscencias (I *Jn.* 2, 16), porque «el mundo y sus concupiscencias pasan, pero el que cumple la voluntad de Dios permanece eternamente» (I *Jn.* 2, 17). Aquí no habla la negación ni el desprecio del mundo, sino la fe que ha vencido al mundo (I *Jn.* 5, 4).

[S. R.]

BIBL. — G. Kittel, κόσμος, en ThWNT, III, coll. 868-96; F. Zorell, *N. T. Lexicon Graecum*, París 1931, col. 729 ss.; J. Bonsirven, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 86 s.

MURATORIANO (Canon). — v. *Canon*.

MÚSICA. — No poseemos textos musicales ni obras teóricas sobre la música hebrea del período bíblico. Pero la S. Escritura nos ofrece no pocas indicaciones sobre este respecto.

Entre los hebreos, lo mismo que entre los egipcios y los asirios, la música, instrumental y vocal, acompañaba casi todos los actos de la vida, tanto profana como religiosa. Así en el desierto se daban señales con trompetas de plata (*Núm.* 10, 2 ss.); al sonar las trompetas se desmoronaron las murallas de Jericó (*Jos.* 6, 4-20); con cantos, sonidos y danzas se celebró el triunfo de David sobre el gigante Goliat (I *Sam.* 18, 6 s.); con la cítara aplacaba David la ira de Saúl (I *Sam.* 16, 23); con la trompeta y otros instrumentos se anunciaba la declaración de guerra (*Is.* 18, 3) y se celebraba la victoria (II *Par.* 20, 28). La música ale-

graba los banquetes (*Is.* 5, 12; 24, 8; *Eclo.* 32, 7; 49, 2, etc.) y las bodas (I *Mac.* 9, 39), la vendimia y la siega (*Jue.* 9, 27; *Is.* 9, 3; 16, 10; 25, 6; *Sal.* 4, 8), el duelo y el llanto (II *Par.* 35, 25; II *Re.* 1, 17; *Jer.* 9, 17; *Mt.* 9, 23), etc.

Tampoco faltaba nunca la música en las ceremonias religiosas. Así, después del paso del mar Rojo, cantará Moisés un himno acompañado con el tímpano por su hermana María (*Ex.* 15, 1.20): los sacerdotes darán con la trompeta la señal para las fiestas, para las calendas, para los jubileos, para los sacrificios, etcétera (*Núm.* 10, 2-11); en las escuelas de los profetas se empleaba la música (I *Sam.* 10, 5; 19, 20); las diferentes traslaciones del Arca se efectuaron con acompañamiento de cantos y sonidos bajo la dirección del mismo David (II *Sam.* 6, 5.12-15; I *Par.* 13, 8; 15, 16), a quien cabe también el mérito de haber organizado un excelente servicio musical para el culto litúrgico, haciendo construir numerosos instrumentos para los levitas (I *Par.* 23, 5) para acompañar los salmos que él mismo había compuesto (II *Par.* 7, 6; 29, 26 s.); organizó varias clases de cantores (¡4.000 levitas! I *Par.* 23, 5) y de instrumentistas (I *Par.* 15, 22; 16, 5.6; 25, 1-7; 23, 31; *Eclo.* 47, 11 s.). También Salomón dispuso que se construyeran instrumentos musicales (II *Par.* 19, 10-11). Al regresar de la cautividad, cantores (*Esdr.* 2, 70; *Neh.* 7, 1; 12, 45) y sacerdotes (*Esdr.* 3, 10) reanudaron el servicio en el templo, y lo mismo ocurrió con los Macabeos (I *Mac.* 4, 54).

Instrumentos musicales. Atribúyese su invención a Jubal, hijo de Lamec (*Gén.* 4, 21, cf. 31, 27). Podemos distinguir tres categorías: instrumentos *de cuerda, de viento y de percusión.* Entre los primeros, todos de la familia del arpa, mencionaremos el *nebhel* o grande arpa (I *Sam.* 6, 5; *Sal.* 57, 9; *Is.* 5, 12, etc.; hácese mención también de un *nebhel'asor*, es decir, de diez cuerdas: *Sal.* 33, 2; 144, 9), y el *kinnór*, inferior en el tamaño y con pocas cuerdas (*Gén.* 4, 21; 31; 27; I *Sam.* 10, 12; I *Par.* 13, 8; 15, 28; *Is.* 5, 12; 16, 11, etc.). Instrumentos afines a éstos eran la *sabhka* y el *pezanterin* (σαμβύκη, ψαλτήριον *Dan.* 3.5.7. 10.15). Entre los instrumentos de viento de importancia estaban el *šôphăr*, hecho de cuerno de cabrito o de carnero (por lo que se llamaba *qeren, Jos.* 6, 4.5), y servirá para convocar al pueblo para la guerra, para las fiestas religiosas o profanas (*Jue.* 7, 18; I *Sam.* 13, 3; II *Sam.* 15, 10; *Ex.* 19, 13.16; *Lev.* 23, 24, 4, etc.), así como para indicar el jubileo (*Lev.* 25, 9: por eso se le llamaba también *tôbhêl*); el *ûghâbh*, o pequeña flauta (*Gén.* 4, 21; *Sal.* 150, 4, etc.), el *hâlil* o gran flauta (I *Sam.* 10, 5; *Is.* 5, 12; 29, 30, etc.) y la *hasôserah* σάλπιγξ (*Núm.* 10, 3.10; 31, 6; *Sal.* 98, 6, etcétera). De los instrumentos de percusión mencionemos el *tôph* o tambor (I *Sam.* 10, 5; *Is.* 30, 32, etc.), que las más de las veces tocaban las mujeres (*Ex.* 15, 20; *Sal.* 68, 26), los *seleelim* o címbalos (I *Sam.* 6, 5), los *mesiltaim* o címbalos dobles (I *Par.* 13, 8), los *mena'an'im* o sistros (II *Sam.* 6, 5) y los *šališim* (I *Sam.* 18, 6). Los instrumentos de percusión se empleaban principalmente en las fiestas, religiosas o profanas, y en las danzas.

Después de la destrucción de Jerusalén (70 desp. de J. C.) cayó en desuso el arte instrumental, mientras que el vocal se trasladó a las sinagogas. Muchos acentos del texto masorético no son otra cosa que signos musicales, aun cuando no correspondan exactamente a nuestras notas. Llámanse *te'amim* o *neghinôt* («notas», «tonos»). La música hebrea era melódica solamente: la armonía y la polifonía eran enteramente desconocidas. La escala no era cromática o armónica, sino diatónica: en una octava podían darse hasta 24 grados! Es innegable cierto influjo de la música hebrea sobre el canto gregoriano. [S. C.]

BIBL. — A. GASTOUÉ, *Les origines du chant romain*, París 1907, c. 1; F. X. KOATLEITNER, *Archaeologia Biblica*, Innsbruck 1917, pp. 635-41; H. BERL, *Das Judentum in der Musik*, Berlín-Leipzig 1926; A. Z. IDELSHON, *Jewish music in its historical development*, Nueva York 1929 (clásico).

N

NABATEOS. — Pueblo árabe que alcanzó su máximo desarrollo político y cultural en los últimos siglos de la era precristiana y principios de la era cristiana. La zona ocupada por los nabateos comprendía la región que estaba al sur de Edom, que, por tener como centro la ciudad de Petra, se llamó Arabia Pétrea. Petra estuvo siendo por largo tiempo un centro comercial de primer orden. Como era paso obligado para los caminos por donde circulaba el gran comercio entre el mar Rojo y Mesopotamia, entre Siria-Palestina y la Arabia meridional y la India, con la imposición de derechos de aduanas y de tributos de tránsito, alcanzó tanta riqueza y poderío, que logró extender su dominio hasta Damasco y Celesiria, llegando por el sur a tocar con la región de Al Hijr (Modā'in-Sālih).

Los nabateos, que primitivamente fueron un pueblo nómada y cuya relación con el epónimo *Nebayot (Gén.* 25, 13; 38, 9; 36, 2; I *Par.* 1, 29), todavía es discutible, y los *Nabata* de las inscripciones asirias, aparecen organizados con vida estable hacia fines del s. IV a. de J. C. resistiendo a invasiones del diadoco Antígono. Por la época de la cautividad se registran interferencias de los nabateos en la historia de los hebreos, y parece que a continuación de la deportación de los hebreos se infiltraron nabateos por el sur del territorio de Judá. Tal vez fuese nabateo aquel Gesen que se presenta en los tiempos de Nehemías *(Neh.* 2.19; 6, 1 s.). En la época de los Macabeos son conocidas las relaciones de los nabateos con Jonatán. En el tiempo de los asmoneos, en una guerra entre nabateos y Antíoco XII parece ser que Alejandro Janneo se hace partidario de los nabateos, lo cual le salió mal, pues habiendo derrotado a Antíoco, los nabateos invadieron también a Judea, siendo rey de ellos Aretas III (85-60 a. de J. C.) El mismo Aretas III aparece en óptimas relaciones con Antíoco el idumeo, enemigo de Aristóbulo, con quien llega a poner asedio a Jerusalén, de donde hubo de retirarse por orden de los romanos, los cuales después atacaron a los nabateos con Pompeyo, que no llevó a cabo la empresa. Poco después Herodes atacó a los nabateos, y el 24 a. de J. C. los invadieron los romanos con Elio Galio. Mas no se les quitó la independencia hasta que bajo Trajano se creó la provincia romana de Arabia Pétrea. La potencia nabatea tuvo un gran desarrollo con Areta IV, durante cuyo reinado ocurrió el episodio que se refiere en II *Cor.* 11, 32.

El arte y la cultura nabateas dejaron huellas en monumentos sepulcrales y en pequeños templos abiertos en la viva roca, especialmente en la región de Petra. También se han conservado numerosas inscripciones en lengua aramea con abundancia de arabismos. La religión de los nabateos se basa en los grandes principios de la fertilidad: el dios nacional era Dhu-al-Sara (Dunares), acompañado de la diosa Allat; y no faltan representaciones de otras divinidades como Hadad y Atargatis. [G. D.]

BIBL. — G. Contenau, *Le Nabatéen*, París 1932; N. Glueck, *The other side of the Jordan*, New Haven 1940.

NABONID. — El último rey de la dinastía neobabilónica caldea, hijo de Nabû-balāt-suiqbi, noble babilónico, y de una sacerdotisa del templo de Sîn en Sarán. Reinó durante unos 18 años, desde el asiento de Labaši-Marduk (556 a. de J. C.), hasta la conquista de Babilonia por Ciro (539). Después de una expedición militar a Palestina, Nabonid gustó de dedicarse personalmente a una gran reforma religiosa encauzada a reanimar el decadente imperio con el espíritu de un pasado glorioso. En la dirección de la política Nabonid tomó como socio a su hijo Baltasar *(Bēl-šar-uṣur)*, ya en el tercer año de su reinado. Según el cilindro grande de Sippar, habiendo caído Astiages, Nabonid se adueñó de Jarán

en el mismo año tercero de reinado, e inmediatamente reconstruyó el templo de Sin, procurando que se buscasen los documentos de fundación. Se interesó asimismo grandemente por el templo de la misma divinidad en Ur, donde dejó como sacerdotisa a su hija Bēl-šaltinannar. Mas la devoción a Sin desairó considerablemente a los sacerdotes babilónicos de Marduk; y, además, el hecho de haber coleccionado Nabonid en Babilonia muchas estatuas de divinidades tutelares de las diferentes regiones del imperio, dejando a estas poblaciones sin protección divina, fomentó, incluso en el pueblo bajo, un verdadero odio contra él, lo que fué favorecido por el fermento de las diferentes poblaciones que habían sido deportadas.

Entre tanto, al ser vencidos los medos, Ciro se disponía a atacar a Babilonia. Nabonid no parecía consciente de la situación, y desde el año séptimo al décimoprimero de su reinado estuvo ausente de Babilonia, encomendada enteramente a su hijo.

Al ser vencido Creso de Lidia el 546 por Ciro, Nabonid pensó en volver a Babilonia, donde efectivamente lo hallamos en el año 17 de su reinado; pero la situación era entonces ya desesperada. Ciro atacó al ejército babilónico en Opis, junto al Tigris, y lo derrotó, aduefiándose de Sippar. Dos días después Gubaru, general de Ciro, ayudado tal vez por alguna traición, entró en Babilonia, sorprendida durante la celebración de una fiesta, y Baltasar fué muerto (*Dan.* 5, 30). A los diecisiete días entraba Ciro, acogido por el pueblo como vencedor. Nabonid fué capturado en su huida hacia Borsippa y lo tratan con magnanimidad, enviándolo a Carmania, en la Persia meridional. La grandeza de la Babilonia imperial había pasado para siempre. [G. D.]

BIBL. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1947, pp. 12-20; E. Dhorme, *La Mère de Nabonide*, en *RAss.* 41 (1947), 1-21 (*Recueil E. Dhorme*, París 1951, pp. 325-350); S. Moscati, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, p. 92 ss.

NABOPOLASAR. — v. *Nabucodonosor.*

NABUCODONOSOR. — Es hijo de Nabopolasar y el mayor representante de la dinastía caldea neobabilónica. Después de haberse iniciado en la carrera militar bajo la dependencia de su padre en la lucha victoriosa contra Asiria, sostenida en unión de los Ummān-Manda de Chasar, Nabucodonosor se distinguió principalmente en la lucha contra los egipcios. Al subir al trono de Egipto Necao II, en el 609, como amigo de Asiria, se puso en marcha con un ejército para socorrer a los últimos restos de la armada asiria que, al caer Nínive, se empeñaban en una resistencia desesperada en la región de Jarán. Josías, rey de Judá, que en su gozo por el declinar de la potencia asiria había tratado de impedir en Mageddo el paso de Necao, perdió allí la vida, y el faraón logró ponerse en contacto con los sobrevivientes asirios. Tras varios intentos por ambas partes, se dió la batalla decisiva entre egipcios y babilonios en Carquemis, en el 605 a. de J. C. (*II Re.* 24, 7; *Jer.* 46, 2). La victoria fué de Nabucodonosor, que no pudo disfrutar de ella completamente. Al verse obligado a volver a la patria a causa de la muerte de su padre, encomendó a sus generales la persecución del faraón, que volvió a Egipto y no osó volver a molestar a los babilonios. Al subir Nabucodonosor al trono paterno puso todo su empeño en consolidarlo. En Judá, donde Nabucodonosor se había presentado poco después de lo de Carquemis, imponiendo tributo y saqueando el templo (*Dan.* 1, 1 s.; II *Par.* 36, 6 s.), el soberbio Joaquim se negó a pagar el tributo confiando en Egipto. Nabucodonosor, que primero había lanzado contra Judá a los pueblos vecinos (II *Re.* 24, 1-2), intervino entonces personalmente (597 a. de J. C.). Joaquín que entretanto había sucedido a Joaquim, se dispuso para la resistencia y Judá hubo de sufrir la primera deportación (*II Re.* 24.16). El rey fué sustituido por el hijo de Josías (*II Par.* 36, 6-10).

Cuando el faraón Hofra parecía hallarse dispuesto a acudir en auxilio de los antibabilonios, volvió a rebelarse Judá con otros vecinos aliados. Nabucodonosor, que se hallaba en Ribla, junto al Orontes, cortó radicalmente toda veleidad. Atacando primeramente a Judá, asedia a Jerusalén (588); rechaza una tentativa egipcia, y al cabo de 18 meses toma y destruye a Jerusalén cuyos habitantes deporta. También Tiro cedió después de un prolongado asedio. A la deportación del 586 seguía otra en el 582 (*Jer.* 52, 30) que eliminaba algunos grupos de criminales supervivientes.

La suerte de los hebreos deportados fué particularmente dura en los comienzos, pero, con el tiempo, fué mejorando. Habiendo sido empleados en las construcciones de viviendas o en granjas agrícolas, pronto pudieron conseguir para sí cierta holgura de vida (v. *Ezequiel*).

De la arqueología se desprende cuán grande fué la actividad edil de Nabucodonosor: su palacio, los templos, las murallas de la ciudad fueron dignos monumentos de una metrópoli

mundial. También el comercio fué elevado por Nabucodonosor al máximo desarrollo.

Poco o nada se ha conocido a través de documentos profanos sobre la vida privada de Nabucodonosor. [G. D.]

BIBL. — G. Furlani, *Babilonia e Assiria*, en *Enc. Ital.*, V, pp. 734-741; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, Torino 1947; S. Moscati, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

NAHUM. — El séptimo de los profetas menores en el canon bíblico del Antiguo Testamento. Fué natural de Elcos (1, 1), con todas las probabilidades en Judea (la actual Bir el Qaws junto a Bejt Gibrîn).

Este brevísimo oráculo anuncia a Judá la ruina de su más terrible enemigo, Asiria. En el c. 1 Nahum celebra el poder de Yavé, justo y supremo vengador que salva a su pueblo y hiere a sus enemigos. Luego (cc. 2-3) de un modo verdaderamente pintoresco describe la inminente caída de Nínive y evoca como ejemplo la ya realizada caída de Tebas (Nô'-'Amón, 3, 8 ss.; cf. *Ez.* 30, 14 ss.; que erróneamente traduce San Jerónimo por *Alexandria populorum*).

Era un consuelo para Judá (*nahum* equivale a *consolador* en hebreo).

Las dos indicaciones sobre Nínive y Tebas permiten colocar la profecía de Nahum entre el 663 a. de J. C., fecha de la terrible destrucción de Tebas por obra de Asurbanipal, y el 612 a. de J. C., cuando Nínive cayó ante los ataques de los medos y de los caldeos; pero mucho más próxima (cf. *Nah.*, 3, 18) al segundo término (625-615 aproximadamente).

Es, pues, Nahum contemporáneo de Sofonías y de Jeremías. «Su poesía es exquisita; entre todos los profetas es el que en nobleza y vigor más se aproxima a Isaías. Sus descripciones son pintorescas y vivaces; su pensamiento se expresa de un modo escultórico» (S. R. Driver). Estas alabanzas se aplican especialmente a los cc. 2-3; el c. 1, cuya índole es teórica y abstracta, ha sido comparado —si bien indebidamente— con los salmos alfabéticos. La diversidad del tema, que en el c. 1 es genérico, y en el 2-3 específico, histórico, y diría que palpable, explica esa diferencia de forma. Se ha querido ver oposición entre Nahum y los otros profetas, afirmando que falta en él todo pensamiento, toda preocupación en orden a la vida moral, y que no aparece allí más que la venganza y la reivindicación nacional. Mas, ¿cómo es posible aventurar semejante juicio, cuando no tenemos a nuestra disposición más que este brevísimo oráculo de entre toda la actividad profética de Nahum? (cf. J. Touzard, en RB, 26 (1917) 57-61): Nahum es el profeta de la soberana justicia de Dios para todas las gentes.

BIBL. — F. Spadafora, en *Enc. Catt. It.*, VIII, col. 1662; M. Flobait, en *Biblica*, 13 (1932), 409-17; M. Schumpp, *Das Buch der zwölf Propheten*, Friburgo I. B. 1950.

NAMAN. — v. *Eliseo*.

NAPLUSA. — v. *Samaria*.

NASH. — v. *Papiros*.

NATÁN. — v. *Navid*.

NATANAEL. — v. *Apóstoles*.

NATIVIDAD de MARÍA (Evangelio de la). — v. *Apócrifos*.

NAZAREATO. — Institución antiquísima, codificada en *Núm.* 6. Es una forma especial de voto, al que podían obligarse hombres y mujeres (de éstas nos ofrece un ejemplo la madre de Sansón, *Jue.* 13, 4-7). El término *nazir* (de la raíz *nâzar*, nifal —entregarse a alguno [cf. la afinidad con *nâdar* «hacer un voto»] absteniéndose de alguna cosa) significa «consagrado, donado».

El nazareato en su forma oficial llevaba consigo una triple obligación: abstenerse de todo lo que procede de la vid y de toda bebida que puede embriagar (šēkār, sidra); dejar crecer la cabellera; evitar el contacto con los cadáveres (*Núm.* 6, 1-8). Según el tratado rabínico *Nazir*, el voto debe durar treinta días cuando menos. Samuel (*1 Sam.* 1, 11; *Eclo.* 46, 13 hebr.) y Sansón (*Jue.* 13, 4-14) fueron nazareos por toda la vida. En la sumisión voluntaria a las dos primeras condiciones entraba la intención de conservar los usos de los padres nómadas y fieles yaveístas: la de protestar contra la civilización y costumbres cananeas, impregnadas de politeísmo. Idéntico motivo explica la manera de ser de los *recabitas* (v.), de costumbres semejantes (*Jer.* 35).

Terminado el período del voto, el nazareo se llegará al Santuario y ofrecerá un cordero de aquel año como holocausto, una cordera de aquel año como sacrificio expiatorio y un carnero como sacrificio saludable; el primer sacrificio y el tercero irán acompañados de las respectivas oblaciones y libaciones (cf. *Núm.* 15), además de las cuales se ofrecerá un canasto de panes ácimos bañados en aceite y tortas ácimas mojadas en aceite. Luego se rasurará la cabeza y echará los cabellos al

fuego del altar. Estas prescripciones representan lo menos que debía hacerse: todo nazareo añadía dones voluntarios, según los propios medios y según el alcance del voto emitido. Así terminaban las obligaciones impuestas *(Núm.* 6, 13-31).

En caso de contaminación por un cadáver, el nazareo debía rasurarse la cabeza, pasada la semana prescrita para la purificación habitual; luego había de ofrecer una tórtola para un sacrificio expiatorio, otra en holocausto, un cordero de aquel año como sacrificio de reparación y comenzar de nuevo su voto; pues los días precedentes quedaban anulados *(Núm.* 6, 9.12). Los nazareos, «hombres de Dios», fueron juntamente con los levitas y los profetas el alma de la resistencia del puro yaveísmo contra la influencia cananea. Su abstinencia era una protesta viviente contra la idolatría y el desorden moral, y una afirmación de su fidelidad al culto del único Dios verdadero.

Además de las prácticas exteriores, tal consagración a Yavé llevaba consigo una vida moral y religiosa más elevada que la de los otros israelitas.

En el s. VIII, Amós (2, 11 s.), en el reino de Samaria, considera como una manifestación de la benevolencia divina la institución de los profetas y de los nazareos en Israel.

El nazareato estaba muy en honor en el judaísmo (s. I a. de J. C.); recurrióse a él para alcanzar gracias y para purificarse. A veces se ha contado a San Juan Bautista entre los nazareos, fundándose en *Lc.* 1, 15: «no beberá vino ni licores». Mas las palabras del ángel no hacen más que pronosticar la vida mortificada del precursor. Lo mismo que el voto de San Pablo *(Act.* 18, 18) de rasurarse la cabeza no era propiamente el del nazareato que imponía que se dejasen crecer los cabellos, al menos durante un mes, y luego cortarlos en Jerusalén, en el Templo.

En *Act.* 21, 23, San Pablo abona los gastos (sacrificios y oblaciones) por cuatro judíos cristianos que acababan su voto de nazareato.

[F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 195 ss. 311-14; A. CLAMER, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2), 1940, pp. 269-75.

NAZARENOS (Evangelio de los). — v. *Apócrifos.*

NAZARET. — (Griego Ναζαρέθ [—ρετ, — ραθ]; siro *Nâsrath;* árabe, en *Nâsira).* Linda localidad de Galilea, coronada por los montes decrecientes en la llanura de Esdrelón, a 37 Km. al este de Caifás y a 33 al oeste de Tiberíades. Es desconocida en el A. T. y en Fl. Josefo, y tiene poca importancia en los tiempos de Jesucristo *(Jn.* 1, 46), pero es el lugar elegido para la Anunciación y la milagrosa Encarnación del Verbo *(Lc.* 1, 26; 2, 4). En Nazaret se estableció definitivamente la Sagrada Familia al regresar de Egipto *(Mt.* 2, 23; v. *Infancia),* y allí permaneció Cristo hasta que dió comienzo a su actividad misionera hacia los 30 años. *(Lc.* 2, 51 ss.; cf. *Mt.* 21, 11; *Lc.* 4, 16; *Jn.* 1, 46; *Act.* 10, 38).

El origen y la estancia de Jesús en Nazaret daban cumplido *(Mt.* 2, 23) a las predicciones proféticas por el apelativo de «Nazareno» que se le aplicara. Trátase de *Is.* 11, 1, donde se llama al Mesías *néser* «retoño» (cf. *Jer.* 23, 5; 33, 15 en cuanto a la idea), ya que en Nazaret es idéntica la raíz (cf. el árabe *en-Nasira,* las versiones siríacas *Nasrah)* e idéntico el significado de «florecer», «flor».

A Nazaret volvió Jesús después del bautismo, pero para trasladarse definitivamente a Cafarnaúm, más a propósito para su actividad misionera *(Mt.* 4, 13-16). En una visita pasajera Cristo comentó allí a *Is.* 61, 1-2 en la asamblea sabatina de la sinagoga, afirmando que estaban cumpliéndose aquellas palabras en su misión; pero la admiración con que sus conciudadanos comenzaron se transformó en desprecio, y llegó a tal punto su exasperación, que intentaron matarlo precipitándolo por un barranco *(Mt.* 13, 53-58; *Mc.* 6, 1-6; *Lc.* 4, 16-30). Nazaret dió el epíteto a Cristo (Ναζωραῖος; *Mt.* 2, 23; 26, 59.71; *Lc.* 18, 37; *Ju.* 18, 5. 7; 19, 19; Ναζαρηνός *Mc.* 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; *Lc.* 4, 34; 24, 39) y a los cristianos *(Act.* 24, 5). En el lugar de la Anunciación se construyó una iglesia, que probablemente fué obra de Constantino, de la cual no se hace mención hasta el año 570. Fué destruída por las árabes, reconstruída por los Cruzados; y en 1730 el *protoevangelio de Jacobo* coloca la salutación angélica junto al camino de Tiberíades, al lado de la actual fuente de la Virgen. Dos kilómetros al sur, al Gebel-el-Zafze, que domina con sus 300 m. la llanura de Esdrelón, los peregrinos lo consideraron como representante del «precipicio» antes mencionado, por lo que fué llamado el «salto del Señor»; pero lo más probable es que el tal lugar sea un desnivel de unos diez metros que está situado junto a la actual iglesia de los Griegos Católicos.

[A. R.]

BIBL. — P. VIAUD, *Nazareth et ses deux églises*, París 1910; M. BRILLANT, *Le village de la Vierge. Nazareth*, París 1931; U. HOLZMEISTER, «*Mons saltus*», en VD, 17 (1937), 50-57; ID., «*Quoniam Nazarenus vocabitur*», en VD, 17 (1937), 21-26; H. SIMON - J. DONADO, *Novum Testamentum*, 7.ª ed., Turino 1951, 343 ss.

NEBO. — (LXX τὸ ὄρος Ναβαύ, cf. Nabû, dios de la escritura, hijo de Marduk en el mundo mesopotámico). Es el monte (Gebel en-Neba) de la sierra de Abarim, al este del mar Muerto, desde el cual contempló Moisés el país prometido a los israelitas y en el cual murió (*Dt.* 32, 48 ss.; 34, 1). Mide 835 m. de altura y dista de 3 a 4 kilómetros de Ras es-Liaga, en el que con razón se reconoce al Pasga (*Dt.* 3, 27; 4, 49; *Jos.* 12, 3; 13, 20). Neba y Liaga forman los dos yugos del mismo lomo que se perfila al oeste de los dos precipicios: Wadi'Ayun Mûsâ al norte, Wadi el-Gedeir al sur.

La ciudad de Neba, hoy comúnmente identificada con Mehaijet, está mencionada en *Núm.* 32, 3; 33, 47, en la estela de Mesa (nbh), en *Is.* 15, 2; *Jer.* 48, 1; I *Mac.* 9, 37, en el Onomasticon y en la vida de Pedro Ibérico (s. V) y no debía de estar lejos del monte Nebo. El lugar es rico de pavimentos de mosaico (s. VII), ejecutados por la escuela de Madaba, según se desprende de las excavaciones emprendidas por la Custodia de Tierra Santa (1931-1938). [F. V.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 379-84; II, 1938, p. 397 s.; S. SALLER - B. GIOATTI, *The Town of N. (Khirbet el-Mekaayyat)*, Jerusalén 1949; H. SCHNEIDER, *The Memorial of Moses on Mount Nebo*, ibíd. 1950.

NECAO. — v. *Judá (Reino de)*.

NEFILIM (NEPHILIM). — v. *Gigantes*.

NEFTALÍ. — Hijo de Jacob y de Bala, esclava de Raquel, y primer padre de la tribu de su nombre. Este nombre se explica por la raíz *pl* (forma *nifal*) con el significado de «contienda, lucha» (cf. *Gén.* 30, 8). Sólo se le nombra en las listas genealógicas (*Ibíd.* 35, 25; 46, 24; I *Par.* 2, 2). Incluso la tribu tuvo una parte relativamente secundaria en la historia hebrea (*Núm.* 1, 42; 13, 14; 34, 28; *Dt.* 27, 13). A los neftalitas, «cierva en libertad, que gusta de los buenos pastos» (*Gén.* 49, 21), se les adjudicó la región que limita con el lago de Tiberíades (*Dt.* 33, 23). Dedúcese de la descripción de *Jos.* 19, 32-39 que la tribu se extendía hasta el sur del Tabor, y tenía al occidente la tribu de Aser, al norte Fenicia, al este la Transjordania, y por el sur limitaba con Isacar y Zabulón, con quienes aparece en relaciones muy estrechas. En su zona había tres ciudades levíticas para los gersonitas (*Jos.* 21, 6.32). En *Jue.* 1, 33 se alude a las dificultades con que tropezaron por parte de las poblaciones locales. Neftalita era Barac, que bajo la dirección espiritual de la profetisa Débora luchó contra Jabín y Sísara (*Jue.* 4, 6 ss.) en los alrededores del monte Tabor. La gesta quedó eternizada de un modo exquisitamente poético en el cántico de Débora (*Ibíd.* 5, 2 - 31), donde se condena la indiferencia de varias tribus y se ensalza la actitud tomada por Neftalí, Zabulón e Isacar (*Ibíd.* 5, 15 - 18). En los libros posteriores se registra aún el eco de esta victoria (*Sal.* 68, 28; *Is.* 8, 23). Los neftalitas tomaron parte también en la empresa de Gedeón contra los madianitas (*Jue.* 6, 35; 7, 23).

En lo sucesivo la tribu participó en la suerte que tocó al reino de Israel, siendo objeto de no pocas invasiones extranjeras (cf. *I Re.* 15, 20) hasta la completa sumisión a los asirios (722 a. de J. C.), que deportaron parte de su población a Mesopotamia. Entre los neftalitas deportados a Nínive estuvo Tobías (*Tob.* 1, 1).

En el Nuevo Testamento se trae a la memoria el oráculo de Isaías (8, 23; 9, 1), haciendo alusión al hecho de que Cafarnaúm se hallaba junto a los límites entre Neftalí y Zabulón. [A. P.]

BIBL. — L. SZCZEPAŃSKI, *Geogr. historica Palaestinae antiquae*, Roma 1926, pp. 67, 140-44, 152, 159, 202.

NEHEMÍAS. — v. *Esdras y Nehemías*.

NICODEMUS. — Noble judío perteneciente al Sanedrín. Es célebre su entrevista nocturna con Jesús. La hora elegida revela el miedo que tenía a los judíos, y las palabras que pronuncia manifiestan la profunda impresión que Jesús le produjo. Nicodemus demuestra ser un fariseo observante, recto, ajeno a la mentalidad mezquina de muchos fariseos contemporáneos suyos, pero influenciado por el concepto corriente de un Mesías nacionalista. El Divino Redentor refuta en aquel coloquio los puntos de tal concepto erróneo. La naturaleza del reino de Dios es espiritual, y, por tanto, para entrar en él se requiere un nuevo nacimiento espiritual; no es un privilegio de la raza judía; el Mesías cumplirá su misión sufriendo y muriendo crucificado.

A Nicodemus se le da el título de «príncipe» o «jefe» (ἄρχων) de los judíos, sin duda en el significado de noble o de persona respetable.

Como miembro de la aristocracia, formaba parte del Sanedrín (*Ju.* 7, 50). Era asimismo conocido por su doctrina; era «maestro en Israel» (*Ibid.* 3, 10). Se mantuvo como simpatizante, pero no se atrevió a hacerse abiertamente discípulo de Jesús. No obstante, cuando más adelante se llegue a discutir entre fariseos y sacerdotes sobre el modo y la posibilidad de eliminar a Jesús, Nicodemus tendrá el valor de pronunciar una tímida defensa: «¿Acaso nuestra ley condena a un hombre antes de oírle y sin averiguar lo que dice?» Eso bastó para avergonzar a sus colegas, los cuales replicaron: «¿Acaso también tú eres de Galilea? Investiga y verás que de Galilea no ha salido profeta alguno.» (*Jn.* 7, 50 s.) Después de la muerte de Jesús, Nicodemus ayudó a José de Arimatea a sepultar el cadáver, y contribuyó con 100 libras (= 32 Kgs. aproximadamente) de mirra y de áloe (*Ibid.* 19, 39 s.).

Es cierto todo cuanto se lee en los apócrifos. Hay incluso un *Evangelio de Nicodemus* o *Actos de Pilatos y Descendimiento de Cristo a los infiernos* (cf. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2.ª ed., Leipzig, 1876, pp. 333-432). Según una tradición, Nicodemus se convirtió al cristianismo. Su nombre se lee en el *Martirologio Romano* (3 de agosto), porque se dice que su cuerpo fué hallado juntamente con el de San Esteban (cf. *Epistola Luciani ad omnem Ecclesiam:* PL 41, 807-15). [A. P.]

BIBL. — L. M. Vosté, *Studia Ioannea*, Roma 1930, pp. 101-128; U. Holzmeister, en *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 45 (1921), 527-48.

NICODEMUS (Evangelio de). — v. *Apócrifos.*

NICOLAÍTAS. — Secta o facción de la iglesia primitiva de carácter libertino gnóstico.

Clemente Alejandrino (PG. 8, 1061.1129-32), confirmado, en parte, por otros Padres (Ireneo, Hipólito, etc.), la relaciona con el diácono Nicolás, último de los siete primeros diáconos (*Act.* 6, 5), el cual, habiendo sido acusado de celos respecto de su propia mujer, declaró, para disculparse, que permitía que se casara con ella quien quisiera, pues «es preciso» παραχρῆσθαι τῇ σαρκί, «mortificar la carne», las malas tendencias de la naturaleza humana, «abandonar la carne», no darle importancia, abusar del propio cuerpo. Con estas palabras algunos cristianos, que después fueron llamados nicolaítas, justificaron toda clase de desórdenes morales, incluso el adulterio.

Ello no obstante, el diácono Nicolás llevó una vida ejemplar, al menos según Clemente Alejandrino (a quien contradice en esto San Epifanio). Otros niegan que hubiese nada de común entre él y los nicolaítas, y sería cuestión de un desconocido Nicolás (Casiano), o de la simple traducción griega (Νικόλαος, «vencedor del pueblo»), del hebreo Balam («dominador del pueblo»), nombre del profeta que indujo al pueblo de Dios a prevaricar (*Núm.* 31, 16), como hacían los nicolaítas (*Ap.* 2, 14); así J. C. Eichhorn, R. H. Charles, etcétera.

Los nicolaítas están nombrados expresamente en *Ap.* 2, 6.14 s.; cf. alusión a v. 20. Actuaban en Éfeso, donde los cristianos los contrarrestaban valerosamente, como no lo hacían los de Pérgamo y de Tiatira. San Juan caracteriza su doctrina como que tenía repercusiones en la vida práctica («doctrina» y «obras» de los nicolaítas), y la asemeja a la del profeta Balam y de Jezabel (pecado de idolatría).

Parece ser, según esto, que aquella secta enseñaba una excesiva libertad en el uso de los idolotitos y de los cultos paganos en general, y probablemente en la doctrina moral. Tal vez sean sus engañosos argumentos y embustes a lo que se llama «profundidades de Satanás» (*Ap.* 2, 24), enlazadas con las doctrinas gnósticas de aquel tiempo.

La secta tuvo una corta duración, y hacia fines del s. II se fusionó con otras sectas gnósticas. En la edad media se llamó nicolaítas a los que se oponían al celibato eclesiástico. [L. V.]

BIBL. — H. Lesêtre, en DB, IV, col. 1616-19; E. Amann, en DThC, XI, col. 499-506; E. B. Allo, *L'Apocalypse*, 3.ª ed., Paris 1933, p. 57 ss.

NÍNIVE. — v. *Asirios.*

NISÁN. — v. *Calendario hebreo.*

NO AMÓN. — v. *Tebas.*

NOÉ. — (Hebr. Nôah, LXX Νῶε, acad. Nuhija). Hijo de Lamec (*Gén.* 5, 28). El nombre se explica por la raíz uhm «consolar», aunque la consolación sólo provenga del vino que Noé probó por vez primera (*Jer.* 16, 7; *Prov.* 31, 6). Fué padre, a los 500 años, de Sem, Cam y Jafet (*Gén.* 5, 32; 6, 10; 10, 1): hombre justo (cf. *Ez.* 14, 14.20) entre sus contemporáneos, y anduvo con Dios (*Gén.* 6, 9), como Enoc (*Gén.* 5, 22). Es el héroe del *diluvio* (v.) bíblico. Recibe de Dios la orden de construir el arca según medidas detalladas. Noé ejecuta

el mandato, y tras el aviso de Dios entra en el arca, a la edad de 600 años, y con él su familia, para librarse de las aguas del diluvio. Al cumplirse un año solar desde la entrada en el arca (*Gén.* 8, 14: cf. 8, 13b), sale, por orden de Dios, construye un altar, ofrece holocaustos y recibe con la humanidad la bendición (cf. *Is.* 54, 9) de Dios, que estipula un pacto con él. La señal de la alianza es el arco iris que para los asiriobabilonios simboliza el favor o la oposición de los dioses, según la posición del arco. Noé cultiva la vid. Hallándose embriagado se desnuda en la tienda y se expone a la mofa de Cam, padre de Canán. Sem y Jafet lo respetan y ponen en su conocimiento lo ocurrido. En consecuencia, maldice a Cam y bendice a los otros dos.

Noé murió a la edad de 955 años. Elógiase su esperanza en el mundo por su confianza en Dios (*Sab.* 14, 16); es modelo de fe (*Heb.* 11, 17), heraldo de la justicia divina (*II Pe.* 11, 5). En la tradición judía Noé es el predicador que intenta en vano convertir a sus contemporáneos (Flavio Josefo, *Ant. I.* 3, 1; *Oráculos Sibilinos I*, 129.159 - 198; etc.).

Como héroe del diluvio, Noé ofrece afinidad (afinidad literaria, v. *Génesis*) con el protagonista del diluvio mesopotámico, que tiene diversos nombres en las diferentes recensiones: en la tabla XI del poema de Gilgameš, Utapištim (indagación o dueño de la vida) o Umnapištim ruqu (día lejano de la vida) equivalente a Ziudšudra, el héroe de la recensión de Nippur, o Ziudšudra, cuya lectura más aproximada sería Σισουδρος Ξισουδρος. Σισιδρος, etc., de la versión de Beroso (según Alejandro Polistero y los fragmentos de Abideno recogidos en la crónica de Eusebio), y Atrahasis (sapientísimo) de la recensión de Nínive, que es uno de los títulos de Utnapištim (DT, 42, lín. 11).

Noé figura en el décimo lugar en la lista de los patriarcas antediluvianos (*Gén.* 5, 28), como Ziudšuddu en las tablas de Larsa (WB, 62) y Σισουδρος en Beroso (según Sincello). Noé muere, en tanto que el héroe mesopotámico alcanza la inmortalidad. [F. V.]

BIBL. — R. H. Mottram, *Noah, Londres* 1937; G. Contenau, *Le Déluge Babylonien*, París 1941; E. Dhorme, *Le déluge babylonien (Recueil Dhorme)*, París 1951, pp. 561-84; íd., *L'aurore de l'histoire babylonienne*, ibíd., pp. 3-79; A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé*, Neuchâtel 1952.

NOEMÍ. — v. *Rut.*

NOESTÁN. — v. *Serpiente de bronce.*

NOMBRES TEÓFOROS. — Nombres propios compuestos del nombre de la divinidad y de un término de parentesco. Más que expresiones dogmáticas tales nombres son confiadas invocaciones a la divinidad, tanto más emotivas cuanto más íntimos son los apelativos: padre, hermano, etc. Al imponer los padres esos nombres a sus hijos, manifiestan sus creencias religiosas y su confianza en la divinidad.

Los nombres teóforos se hallan entre todos los pueblos semitas; entre los babilonios: Marduk-abi = Marduk es mi padre; Ištar-ummi = Ištar es mi madre, etc.; entre los arameos, Ba-ah-Li-AN = Dios es mi señor y Zi-im-ri-AN = Dios es mi protección, etc.; entre los cananeos, los fenicios, los árabes. Abundan sobre todo los nombres teóforos compuestos de 'el y un sustantivo o un verbo, ya que El es el nombre primitivo y más extendido del Ser Supremo entre los semitas.

Tales nombres expresan la relación directa de la divinidad con su adorador: por un lado la divinidad eminentemente buena, benéfica; por otro el fiel, lleno de confianza y de afecto hacia ella, y por eso multiplica de grado los apelativos de parentesco para expresar lo más intensamente que pueden éstos sus sentimientos.

Por consiguiente, nada hay tan cierto y demostrado como la existencia de esa costumbre entre los semitas de considerar a Dios como un pariente, e incluso como un padre, protector, para cada uno de los miembros de la familia, de la nación.

Idéntico fenómeno encontramos, naturalmente, en Israel. El uso de dar al niño el nombre del padre fué, por decirlo así, desconocido por largo tiempo, y los padres gustaban más bien de imponer a sus hijos nombres cuyos significados fuesen como una prenda de fortuna y de felicidad. Así se observa entre los semitas que el nombre no es ya un simple apelativo, sino que indica alguna característica especial, a veces la misión, la misma naturaleza de quien lo lleva: el nombre representa la misma personalidad. Por tanto, no nos sorprende el que se encuentren numerosos nombres teóforos. No se trata sólo de nombres como Abijjah = Yavé es mi padre, Ahijjah = Yavé es hermano (o mi hermano), etc., sino también de nombres en los que los términos significativos de padre y de hermano ocupan el puesto divino, como una especie de sinónimos usuales que todos entienden; los mismos verbos usados indican también una acción divina más bien que humana (Eliezer = Dios es mi socorro; Eli-

seo = Dios es mi salvación; etc.). Entre los más antiguos (*Núm.* 1) figuran: Amminadab = mi tío (es decir, Dios) ha dado; Ahiesser = mi hermano es socorro; Eliab = mi Dios es padre; Ammisaddai (=immiśaddaj) = Śaddai = (nombre de Dios) está conmigo; cf. Elíu = él es mi Dios (*1 Sam.* 1, 1), etc.

Estos nombres expresan, como para todos los otros semitas, la creencia en la paternal providencia de Yavé para cada uno de los fieles en particular y el amor de cada israelita a su Dios. Exhalan un perfume de piedad y de devoción hacia el Dios de Israel.

Es notable el hecho de que se hallen idénticos nombres teóforos en los papiros de Elefantina. Los judíos sincretistas de aquella colonia reflejan la *religión* (v.) popular, basada en el ritualismo, que estaba vigente incluso en la Judea, en la región de Bótel, antes de Josías. Incluso en aquella desviación de la religión legítima y del puro yaveísmo se sentía el alma de cada uno de los fieles en relación inmediata con la divinidad.

En los nombres teóforos se expresa o bien la alabanza a Dios, o bien la confianza en él, o el agradecimiento o el deseo y la oración, todo ello síntesis de la piedad individual.

[F. S.]

BIBL. — P. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Roviso 1953, pp. 322-28. 337-48; con exactas referencias y rica bibliografía.

NÚMEROS. — Cuarto libro del Pentateuco. El título es la traducción del griego (Ἀριθμοί), que en el caso presente no equivale a «números», sino a «*censos*». En hebr. el libro es conocido por la primera palabra wajedabbēr = y habló) o por la cuarta (*bemidbar* = en el desierto). De un modo general el de los Números marca la historia de los israelitas, desde los últimos días pasados en el Sinaí (cf. *Éxodo*), hasta poco antes de la entrada en Palestina. En la obra se van entremezclando perícopes legislativas de varios géneros y llevan un orden cronológico y geográfico. En relación con los lugares y los tiempos en que se desarrollaron los acontecimientos, *Números* puede dividirse en tres partes; en el Sinaí 1-10, 10; en el desierto, 10, 11-22, 1; en la región de Moab, 22, 2-36, 13; según la cronología, los hechos del primer período abarcan veinte días, los del segundo treinta y ocho años, los del tercero cinco meses.

I Parte. — Disposiciones para la marcha. Revista de los hombres aptos para las armas entre todas las tribus (1, 1-46); exención de los levitas, a quienes está encomendado el cuidado del tabernáculo (1, 47-54); orden con que las tribus deben colocarse al acampar, que será el mismo que habrán de observar en las marchas (2, 1-34). Cometido y número de los levitas en el culto, en el transporte del tabernáculo y objetos sagrados, distribuidos entre las tres grandes familias levíticas: Caat (4, 1-20), Gersón (4, 21-28), Merari (4, 29-33); el servicio de los levitas comienza a los treinta años y termina a los cincuenta (4, 34-39). *Sección legal:* contaminados e impuros (5, 1-4). Sacrificios de reparación (5, 5-10), prueba de la «celotipia» (5, 11-31), el nazareato (6, 1-21), fórmula de la bendición litúrgica sobre el pueblo (6, 22-27); ofertas de los jefes de tribus para el culto (7, 1-88); Dios habla a Moisés de los querubines del arca (7, 1-89); reglas para la disposición de las lámparas sobre candelabros de oro (8, 1-4); la instalación de los levitas (8, 5-22) y duración del servicio (8, 22-26). La celebración de la Pascua antes de partir (9, 1-5); providencias para quien no puede celebrarla como los otros (9, 15-23); las dos trompetas de plata para la convocación y el comienzo de la marcha (10, 1-10).

II Parte. — Peregrinación por el desierto. De este largo período no hay más que una narración episódica y limitada al primero y al último año. Marcha ordenada con el madianita Jobab, pariente de Moisés, como guía (10, 11-34); el «*cántico del arca*» (10, 35 s.). El pueblo se hastía de comer el maná (11, 11, 1-23); las codornices y los muertos por glotonería (11, 31-35); mal comportamiento de Arón y de María para con Moisés (12, 1-16). La acción exploradora de la tierra de Canán es causa de nuevos tumultos (13, 1-14, 25); recompensa a los conformadizos (Caleb y Josué) y castigo a los derrotistas y al pueblo: entrarán en la «tierra prometida» (14, 26-38); desobediencia a Moisés y derrota en Jorma en la lucha contra los amalecitas y los cananeos (14, 39-45). *Sección legislativa:* Oblaciones y sacrificios (15, 1-16), primicias (15, 17-21), expiaciones (15, 22-31); el violador del sábado (15, 32-36); los flecos del manto y el cordón azul (15, 37-41). Sedición de Coré, Datán y Abirón contra Moisés y Arón por el privilegio de la autoridad y del sacerdocio: primera prueba y castigo divino (16, 1-17, 5); segunda prueba: sólo florece la vara de Arón (17, 6-27). Sacerdotes y levitas: sus deberes y derechos (18, 1-32). El agua lustral: cómo se prepara y uso que de ella se hace (19, 1-32). En Cades: muerte de María, murmuraciones por la falta de agua, el agua de la roca (Me-

ribá = querella; 20, 1-13). Los edomitas niegan el paso por su territorio (20, 14-21); parten de Cades y muere Arón en el monte Or (20, 22-29); victoria sobre el rey cananeo de Arad en Jorma (21, 1 ss.); nuevas murmuraciones, el castigo de las serpientes, la serpiente de bronce (21, 4-9); viaje a Transjordania: el «*canto del pozo*», victoria sobre Seón, rey de los amorreos, el «*cántico de la ciudad de Hesebón*», victoria sobre Og, rey de Basán; acampan en la llanura de Moab, frente al Jordán (21, 10-22, 1).

III Parte. — La conclusión de la peregrinación. Balac, rey de Moab, trata de desconjurar el peligro de la invasión israelita mandando llamar al adivino Balam: componendas de Balam y percances en su camino (22, 2-35); encuentro con Balac, vaticinios y bendiciones para Israel (22, 36-24, 25). Desórdenes de Israel en el culto de Baal Fogor y castigo divino (25, 1-18). Segundo censo de los israelitas aptos para tomar las armas [disminución en 1820 respecto del primero] (26, 1-56); censo de los levitas [aumento en 1000 respecto del primero], para los cuales no habrá propiedad alguna territorial (26, 57-62); excluidos los levitas, en el nuevo censo no aparece ya ninguno de los que fueron empadronados en el primero, fuera de Caleb y Josué (26, 63 ss.). Un caso de herencia femenina discutida (27, 17-23); Moisés contempla la tierra prometida, mas no le será dado entrar en ella (27, 12 ss.); elección de Josué y su investidura (27, 15-23). *Parte legislativa:* sacrificios y fiestas (28, 1-30); leyes sobre los votos de las mujeres casadas (30, 4-17). Guerra contra los madianitas y reparto del botín (31, 1-54); división de los territorios ocupados entre las tribus de Gad, Rubén y mitad de Manasés (32, 1-42); resumen general de las etapas del viaje por el desierto [que en total son cuarenta] (33, 1-49). Órdenes sobre los futuros enemigos, determinación de las fronteras entre las tribus, institución de una comisión a propósito para dividir la tierra (33, 50-34, 29). Ciudades levíticas y ciudades de refugio (35, 1-34). La herencia de una mujer que se casa fuera de su tribu (36, 1-12).

Carácter y Doctrina. Cada una de las tres partes consta de un grupo de leyes y de un cuerpo histórico de episodios. Los pocos hechos narrados son verdaderamente notables por su significado religioso (cf. censos, la marcha por agrupaciones, la función del arca, los vaticinios de Balam, las murmuraciones y sediciones, la división de la tierra prometida, los privilegios de la tribu de Leví, etc.). Siguiendo el orden que les corresponde, en el centro de la narración figuran dos sediciones: la de los exploradores (14) y la de Meribá (20, 1 ss.). Uno y otro hecho dejaron profundas huellas en la literatura hebrea. Entre las secciones legales (cf. *Levítico*) hay varias disposiciones propias de *Números* (nazareato, la prueba de la «celotipia», la bendición litúrgica, relaciones entre sacerdotes y levitas, agua lustral, votos de las mujeres, ciudades levíticas y refugio, etcétera).

El libro de los *Números* presenta los caracteres de una narración histórica: las vicisitudes del desierto no son epopeyas de un pueblo vencedor. En ellas aparece Israel tal como era de prever: como un pueblo de medrosos, desanimados ante cualquier dificultad, fáciles para los revuelos, dispuestos a renunciar a la patria ya casi conquistada para volver a la esclavitud; más inclinados al culto materialista y grosero que al religiosamente profundo y moralmente elevante del único Dios de la revelación. Pero aún así los acontecimientos históricos son considerados y narrados, como siempre, desde un punto de vista y con una finalidad en que la religión ocupa el primer plano, lo cual no disminuye su valor histórico, sino que insinúa al lector el motivo por el que fueron elegidos y propuestos, y el aspecto que debe considerarse como primario. Los documentos extrabíblicos y la arqueología no proyectan luz alguna *directa* sobre los hechos de los *Números*, pero facilitan su comprensión y avaloran (indirectamente) la veracidad (cf. los reinos de la Transjordania). Yavé domina realmente en toda la narración, y es significativo el hecho de que las deficiencias más graves son tildadas de falta de confianza en Él (14, 20). Los hechos aquí narrados son continuamente objeto de reflexión y de ponderación en el Antiguo Testamento (cf. *Os.* 2, 17; 11, 1; 13, 5; *Jer.* 1, 3; *Sab.* 10, 15-12, 27; 16-19, etc.). Respecto del N. T. cf. *Ju.* 3, 14 s.; I *Cor.* 10, 1-11; *Heb.* 3, 12-4, 13, etcétera. [L. M.]

BIBL. — P. Heinisch, *Das Buch Numeri*. Bonn 1936; A. Vaccari, *La Sacra Bibbia*. 1. Firenze 1943, pp. 341-433; A. Clamer, *Les Nombres (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 2). Paris 1946, I, pp. 221-418; A. Bea, *La palestina preisraelitica*, en *Biblica*, 24 (1943), 231-60; R. De Vaux, *La préhistoire de la Syrie et de la Palestine d'après les recherches récentes*, en RB, 53 (1946), pp. 99-124.

NUNC DIMITTIS. — Es el cántico que *Simeón* (v.) pronunció cuando la Sma. Virgen, para cumplir con los ritos prescritos (*Lev.* 12, 1-8; *Ex.* 2, 12.15; *Núm.* 18, 15), a los cuarenta días del alumbramiento fué al Templo

para la purificación y la presentación del Niño Jesús (*Lc.* 2, 29 - 32). El *Nunc dimittis* puede dividirse en dos estrofas: a) en la primera el santo anciano, estrechando entre sus brazos al Mesías, expresa su humilde agradecimiento a Dios: ahora puede ya morir en paz, porque según una promesa que se le había hecho (*Lc.* 2, 25 - 26), ha contemplado con sus propios ojos a Aquél a quien tantos reyes y profetas habían deseado ver (*Mt.* 13, 36; *Lc.* 10, 24), es decir, al Salvador (29 - 30); en la segunda, mirando a lo lejos, afirma que la obra redentora del Mesías no quedaría circunscrita en las fronteras de Israel, sino que se extendería a los paganos igualmente, de suerte que para éstos, sumergidos como estaban en las tinieblas de la idolatría, Cristo será «luz», en cuanto les hará conocer la verdadera doctrina dogmática y moral, mientras que para los judíos, que ya tenían la ley mosaica, será principalmente «gloria», o sea ornato: honor nacional (31 - 32), puesto que, efectivamente, *de los judíos nació Cristo según la carne* (*Rom.* 9, 5) o sea que, *de los judíos viene* (al mundo) la salvación (*Jn.* 4, 22).

En la segunda parte es digna de especial atención la perspectiva universalista de la obra mesiánica por lo que contrasta con las ideas dominantes en el farisaísmo de la época.

El texto no dice expresamente que Simeón fuese anciano, pero puede, sin esfuerzo, deducirse del conjunto. Por la evidente analogía que existe entre el fin de la vida que Simeón esperaba y el fin de cada día, ya desde tiempos muy remotos está colocado en la liturgia para integrar las preces vespertinas, y principalmente en *Completas*, última de las «horas» del oficio divino. [B. P.]

BIBL. — L. C. Fillion, *Vita di N.S.G.C.*, trad. ital., 1, Torino-Roma 1934, pp. 271 s. 486 ss.; M.-J. Lagrange, *Ev. sel. St. Luc*, París 1927, pp. 86 ss.; P. Catrou, *Cantiques évangéliques*, en DACL, II, col. 1996.

NUZU. — Centro de civilización jorrea, situado a 13 kilómetros al suroeste de Kerkuk. Excavaciones iniciadas en 1925 y completadas en 1931 han revelado, en doce sedimentos, la existencia de elementos de gran importancia histórica. La ciudad existía con el nombre de Gasur ya en el tercer milenio, y centenares de tablillas se remontan, con certeza, a los tiempos de la dinastía de Asad (2360-2180 aproximadamente). El mayor interés se cierne en torno a la ciudad jorrea de Nuzu, a la que se realza en los dos primeros sedimentos superiores, en los cuales al lado de templos y casas bien construídas se hallaban unos millares de tablillas del s. XV aproximadamente, documentos de grandes archivos familiares, escritas en acadio. Mas la incorrección con que es tratada esa lengua revela que era extraña para el escritor. El análisis de los nombres propios y de la fonología muestran a las claras que la lengua propia de los habitantes de Nuzu en este período tenía que ser del grupo jorreomitanno. Los escritos acusan que había estrechas relaciones entre Nuzu y Mitanni.

El valor de las tablillas para el estudio del Antiguo Testamento se impone cada vez más. C. Gordon en *RB.* 44 (1935) 34-41, nos ofrece alguna muestra de ello. En una tablilla (1.19) se lee: «Si Gilimninu no concibe, Gilimninu deberá tomar una mujer del país de Nuzu. — Lullu, como esposa de Shennima y Gilimninu no tendrá derecho a echar fuera al hijo (de esta mujer)». Cf. *Gén.* 16, 1 ss.; 21, 10 (Abraham, Sara y Agar); 30, 3 Jacob, Raquel y Bala.

Otros ejemplos: Labán y sus hijas, en cuanto a la expresión de *Gén.* 31, 15 que ahora se traduce así: «Porque nos ha vendido (en matrimonio, dicen las hijas) y se ha aprovechado del usufructo de nuestra dote» (la antigua traducción = «y se ha comido nuestro precio»). El caso de las hijas de Zelofehad (*Núm.* 27, 3 - 6), con el art.: «Si ella (Gilimninu) no tiene un hijo, entonces la hija Gilimninu debe tener parte en la propiedad.»

Respecto del año sabático y del jubileo (*Lev.* 25, 10), tendríamos un paralelismo en los términos de las tablillas de Nuzu.

Y el autor citado concluye: «La documentación condensada en este artículo demuestra hasta qué punto resultaría erróneo nuestro conocimiento sobre el Antiguo Testamento de no tener en cuenta hasta cierto punto las cosas del antiguo Oriente; y, asimismo, nos advierte de lo muy cautos que hemos de ser al señalar fechas del Antiguo Testamento.» [G. D.]

BIBL. — H. Lewy, *The Nuzian Feudal System*, en *Orientalia*, 11 (1942), 1-40, 209-250, 297-349; G. Contenau, *Hourrites*, en DBs, IV, col. 218-38; R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Roma 1948, pp. 37-92; S. Moscati, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, página 59 s.

O

OBEDIENCIA. — (Hebr. jeqāhāh, šemo'a; griego: ἐπακρόασις, ὑπακοή). La virtud moral que inclina a la ejecución de las órdenes recibidas de la autoridad divina o humana.

1) *Obediencia a Dios.* Es premiada en Abraham con la promesa de una numerosa descendencia (*Gén.* 22, 18; 26, 5; *Heb.* 11, 8); prefiérela Dios a los sacrificios (I. *Sam.* 15, 22; *Eccl.* 4, 17); constituye el principio esencial de la religión del espíritu (*Os.* 6, 6; *Am.* 5, 21-24; *Is.* 1, 10-20; *Mi.* 6, 6-8; *Jer.* 7, 3-26; *Mt.* 12, 2-7; *Mc.* 12, 29-34), ya que supone la observancia de la ley divina (*Ex.* 15, 26; *Lv.* 26, 18; *Dt.* 11, 13.27; etc.). Se debe obedecer a Dios antes que a los hombres (*II Mac.* 2, 20; *II Mac.* 7, 30; *Act.* 5, 29). La obediencia a Dios será premiada (*Dt.* 30, 2.20), la desobediencia, no infrecuente en el pueblo hebreo (I *Sam.* 28, 18; *Jer.* 37, 2; *Act.* 7, 39, etc.),será severamente castigada (*Jer.* 43, 7). Cristo, a quien se predijo la obediencia de los pueblos (*Gén.* 49, 10), a quien durante su vida terrestre obedecen los elementos y los demonios (*Mt.* 8, 27; *Mc.* 1, 27; 4, 40; *Lc.* 8, 25), pone como condición para salvarse la absoluta obediencia a su palabra (*Rom.* 1, 5; 6, 17; 10, 16; 15, 18; *II Cor.* 9, 13, etc.), y por eso él mismo mostró en su obediencia a los decretos del Padre celestial (*Flp.* 2, 8; *Heb.* 5, 8) la causa primera de la redención, en perfecta antítesis con el rebelde Adán (*Rom.* 5, 19).

2) *Obediencia a los hombres.* En el Antiguo Testamento se pone como deber para con los sacerdotes y los jueces (*Dt.* 17, 12), y para con los padres (*Dt.* 21, 18; *Prov.* 30, 17), y se pondera la de Jacob a sus padres (*Gén.* 28, 7), la de los egipcios a José (*Gén.* 41, 40), la de los israelitas a Moisés (*Dt.* 34, 9; *Jos.* 1, 17), la de los recabitas a su antepasado Jonadab (*Jer.* 35, 8-18).

En el Nuevo Testamento se inculca la obediencia de los cristianos a los padres, a los amos (*Ef.* 6, 1-5; *Col.* 3, 20.22; *I Pe.* 2, 13 ss), a la autoridad civil (*Tit.* 3, 1); estigmatízase la desobediencia de los paganos a sus propios padres (*Rom.* 1, 30; *II Tim.* 3, 2) y alábase la de los fieles a la autoridad religiosa (II *Cor.* 2, 9; 7, 15; 10, 6; II *Tes.* 3, 14, etc.). [A. R.]

BIBL. — H. Lesêtre, en DB, IV, col. 1720 s.

OCOZÍAS, rey de Israel. — v. *Israel (Reino de).*

OCOZÍAS, rey de Judá. — v. *Judá (Reino de).*

ODAS DE SALOMÓN. — v. *Apócrifos.*

OFEL. — v. *Jerusalén.*

OFNI. — v. *Samuel.*

OLIVOS (Monte de los). — (Hebr. har hazzêthîm; hoy Gebel el Zeitun). Monte situado al oriente de Jerusalén (*Zac.* 14, 4; *Ez.* 11, 23), separado de la ciudad por el valle Cedrón (*II Sam.* 15, 23; *Jn.* 18, 1) a la distancia de un camino de sábado (cerca de un km.; *Act.* 1, 12). Presenta tres puntos culminantes: al norte el actual Kam el-Sajad, «viña del cazador» (818 m.), al que los antiguos peregrinos llamaban «mons viri Galilaei» en recuerdo de las palabras de los ángeles (*Act.* 1, 11); en el centro el actual Gebel et-Tur (812 m.); al sur el actual Gebel Bāṭn el Hawa (734 m.), al que los antiguos peregrinos llamaban «mons offensionis», «mons scandali», que es el nombre de que se sirve la Vulgata para designar la localidad idolátrica de Salomón (*II Re.* 23, 13). El monte estuvo poblado de olivos, que en parte subsisten aún; y está minado con cavernas, cisternas y grutas, ligadas con recuerdos bíblicos y tradicionales, y han sido utilizadas para sepulturas. En los tiempos de David había un lugar destinado al culto instalado en su cumbre (*II Sam.* 15, 32). A él subió David llorando, con la cabeza vela-

da y descalzo cuando iba huyendo del rebelde Absalón (*II. Sam.* 15, 30). En su cumbre meridional, que domina al valle de Siloé, Salomón erigió un lugar de culto a las divinidades idolátricas de las concubinas extranjeras, el cual fué destruído por el reformador Josías (*II Re.* 23, 13). Ezequiel vió en la cima del monte a Yavé, que abandonaba el templo de Jerusalén, al que por una ilusión se consideraba como intangible, para trasladarse y estar entre los hebreos de Babilonia (*Ez.* 11, 23); en su cumbre se asentará Yavé, el gran victorioso, que producirá una gran hendidura en la misma montaña (*Zac.* 14, 4).

El monte de los Olivos está especialmente ligado con Cristo, que lo cruzó en sus idas y venidas desde Jericó (*Mt.* 21, 1; *Mc.* 11, 1; *Lc.* 19, 29) y desde Betania, situada en la vertiente oriental. En su base está el *Cedrón* (v.) y *Getsemaní* (v.) con su gruta: hacia la cumbre hay otra gruta que recuerda las últimas enseñanzas de Cristo, entre las cuales el *Pater noster* (*Lc.* 22, 39; 21, 37; *Mt.* 24, 3; 26, 30; *Lc.* 11, 1-4); en la plataforma occidental se conserva el recuerdo de la Ascensión (*Act.* 1, 12; *Lc.* 24, 50 ss.), y, finalmente, en la vertiente oriental, el del llanto de Cristo sobre Jerusalén (*Lc.* 19, 41-44) y de la ovación con que lo aclamaron los discípulos y los simpatizantes izando ramos de olivo y palmas (*Mt.* 21, 1-11 y par.). En torno a los tres grandes santuarios erigidos en el s. IV en el monte de los Olivos (Ascensión, Getsemaní y Eleona, de Ἐλαιών) se intensificó la piedad cristiana en la edad bizantina y medieval, y hoy es más viva que nunca. [A. R.]

BIBL. — F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*. I, París 1933, pp. 64, 372 ss.; L. Pirot, en DBs. I. coll. 628-43.

OMRI. — v. *Israel (Reino de)*.

ONÁN. — Hijo de Judá y de Sue (*Gén.* 38, 4). A la muerte de su hermano primogénito Er, le obligó el padre (*Gén.* 38, 6-10), conforme a la ley del levirato, que también estaba vigente entre los jeteos y los asirios, a tomar por esposa a Tamar su cuñada, viuda y sin hijos, para asegurar la continuación del nombre del hermano muerto (*Dt.* 25, 5-10). Onán, ante el pensamiento de que el primogénito del matrimonio levirático es reconocido como hijo y heredero del hermano difunto (*Dt.* 25, 5 s.) frustra los fines de sus relaciones conyugales con Tamar, y Dios lo castiga con la muerte por el atentado contra la familia (v. *Levirato*). [F. V.]

ONÉSIMO. — v. *Filemón*.

ONÍAS. — Nombre de algunos sumos sacerdotes hebreos en la época de los Lágidas y de los Seléucidas.

Onías I, hijo de Jadua, fué sumo sacerdote desde el 320, aproximadamente, hasta el 300 de a. de J. C. Durante su pontificado Palestina se vió afligida por la guerra entre los Seléucidas y los Lágidas, y entonces numerosos judíos se dispersaron por Egipto, Cirenaica y Libia. La posición privilegiada que los judíos habían alcanzado en Alejandría de Egipto fué lo que provocó la alianza entre Ario (Areus), rey de Esparta (309-265), y Onías I, solicitada y confirmada por medio de cartas y mensajeros (*I. Mac.* 12, 7-8.20-23).

Onías II, nieto del anterior e hijo de Simón I el Justo, contemporáneo de Tolomeo III Evergetes (246-221 a. de J. C.), sólo es mencionado por Fl. Josefo (*Ant.* XII, 4, 2 ss.). Movido de la avaricia rehusó dar el tributo a Tolomeo III y quedó privado de toda ingerencia en los asuntos políticos y administrativos.

Onías III, hijo de Simón II, contemporáneo de Jesús, hijo de Sirac (*Eclo.* 50, 1 ss.), y nieto de Onías II. Fué contemporáneo de Tolomeo IV Filopator (187-175 a. de J. C.), y de Antíoco IV Epífanes (175-163). Como ferviente yaveísta se opuso a la rapiña del tesoro del Templo, que intentó Heliodoro, ministro de Hacienda de Seleuco IV. Con el corazón desgarrado, lo mismo que los fieles, por la profanación anunciada, imploró de Dios castigo del sacrilego, que fué fustigado por unos seres misteriosos y sólo salió con vida gracias a la intercesión del piadoso sumo sacerdote (*II Mac.* 3, 1-40).

Habiéndole acusado Simón, inspector del Templo y enemigo suyo por motivos administrativos, fué a disculparse a Antioquía (*II Mac.* 4, 1-6), y al ser suplantado en el sumo sacerdocio por su hermano Jasón, helenófilo, se acogió al derecho de asilo en el santuario de Apolo en Dafnes, suburbio de Antioquía; mas habiendo salido de allí con falsas promesas de incolumidad, fué muerto por Andrónico, instigado por Menelao, otro usurpador del sumo sacerdocio (*II Mac.* 4, 23 ss.). Se apareció en sueños a Judas Macabeo, el creador de la independencia nacional (*II Mac.* 15 12 ss.), en aptitud de gran intercesor en favor de la nación, juntamente con el profeta Jeremías. Onías III es el «Ungido» asesinado de quien habla *Daniel* (v.) en la profecía de las setenta semanas (*Dan.* 9, 26). [A. R.]

BIBL. — H. Lesêtre, en DB, IV, col. 1815; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1933, páginas 249-67.

ONKELOS. — v. *Targum*.

ORACIÓN. — En sentido riguroso, orar es pedir un bien a Dios. En sentido más general, orar es dirigirse a Dios con fe y con amor, ya sea con un acto externo, por ejemplo, un rito, ya con la palabra, ya en lo secreto del corazón, para así rendirle homenaje. La oración es un comercio efectivo del hombre con Dios. El culpable se halla ante la mirada de su Señor, el hijo ante la presencia de su padre. Nuestra condición de creaturas nos obliga a impregnar de humildad y de respeto nuestra oración, mas lo que el cristiano ha de tener presente ante todo en su oración es el aspecto de la filiación divina por la gracia de Cristo. «Así habéis de orar vosotros: Padre nuestro, que estás en los cielos» (*Mt.* 6, 9).

En el Antiguo Testamento la oración aparece por doquier en sus múltiples aspectos de simple petición (tefilhah), de súplica (*Jer.* 3, 21), para granjearse la benevolencia divina, de «grito» del corazón (*Salmos* 31, 23; 39, 13, etc.), de gemido, suspiro de uno que padece, de un afligido (*Salmos* 6, 7; 31, 11; *Lam.* 1, 22, etc.); de alabanza; tehillāh (cf. la fórmula litúrgica: hallelūjah, *Sal.* 104, 35 y muy frecuentemente) y de acción de gracias por el nombre (= majestad) de Dios: *Sal.* 113, 1, etc., por sus beneficios a la nación y al individuo, por sus diferentes atributos; oración de júbilo (rinnāh): *Is.* 52, 9; *Sal.* 98, 4, etc.; oración de culto y privada; en prosa o en verso, cf. la lírica de los *Salmos;* himnos y cánticos (*šir*) (*Ex.* 15, 1.21, cántico de María (*Jue.* 5 el de Débora).

Oración y alabanza son los dos términos que expresan por completo la gran colección de los *Salmos*, que por su abundancia y variedad, ofrecen modelos de oraciones para todas las circunstancias de la vida humana.

Así, pues, la oración aparece como expresión de toda la vida religiosa y de las ideas sobre Dios y sobre sus diferentes atributos, sobre las relaciones entre Dios y la nación, entre Dios y cada uno de los fieles. Por consiguiente, una monografía sobre la oración equivale a una teología del Antiguo Testamento.

La oración va dirigida únicamente a Dios: es un hecho natural ligado con el mismo ser, que fluye de nuestra naturaleza. Por lo mismo la hallamos, por todas partes, entre los pueblos primitivos, y más pura en el culto del Ser Supremo y en el vivo sentimiento de la propia fragilidad e impotencia; y también en todas las otras religiones.

La primera oración, que se nos ha conservado en el *Génesis*, es la expresión de confianza y de humilde agradecimiento de Eva por el nacimiento del primer hijo, inmediatamente después del castigo (*Gén.* 4, 1). Las primeras relaciones, tan familiares, de nuestros primeros padres inocentes con Dios, eran una oración perenne.

Israel creía en la omnipresencia y en la omniscencia de Dios, que podía escuchar las oraciones de sus fieles siempre y en todas partes, como lo prueba la oración de Eliezer en Mesopotamia (*Gén.* 24, 12), la de Moisés en Egipto (*Ex.* 8, 12), la de Sansón en medio de los filisteos (*Jue.* 16, 28). No obstante, fueron elegidos los lugares sagrados para las apariciones de Yavé (Bétel, etc.), y principalmente el Templo, morada de Dios (cf. *1. Re.* 8, 29; *Is.* 56, 7, etc.). Después de la cautividad, la sinagoga es esencialmente el lugar de la oración, de donde tomó su nombre (προσευχή). Se elegía la habitación más alta (*Dan.* 6, 10; *Tob.* 3, 10) o de cualquier modo alejada de todo bullicio (*Jdt.* 8, 5; 9, 1; cf. *Mt.* 6, 8).

La oración acompañó siempre al culto. Después de la cautividad, el israelita piadoso tomaba parte en la oración ritual establecida para la mañana y para las tres de la tarde (según nuestro cómputo actual), o sea agregada al sacrificio (holocausto perpetuo) de la mañana y tarde (cf. Fl. Josefo, *Ant.* IV, 8, 13; *Dan.* 6, 10.13; cf. *Act.* 3, 1; 10, 3), concretándose así la oración oficial, el *sema' israel*, que se lee en *Dt.* 6, 4-9; 11, 13-21; *Núm.* 15, 37-41.

No estaba prescrito un modo especial o ceremonial para la oración. Orábase ordinariamente en actitud propia del esclavo ante el Señor (cf. *Sal.* 1, 9 s. 26; *Jer.* 18, 20; cf. *Lc.* 18, 11). Las más de las veces en pie, con los brazos extendidos, abiertos hacia el cielo (cf. *Ex.* 9, 29; 17, 11, etc.); en voz baja (cf. *Sal.* 1, 13) o alta.

Eran objeto de la oración las grandes obras de Dios en la creación; oración de alabanza (*Salmos* 8; 18; 103; 107, etc.; *Job.* 26, 5-14; 35; 36-37, etc.); las admirables obras realizadas en favor del pueblo elegido (*Salmos* 67; 92; 104; 110); la exaltación de sus atributos (*Salmos* 113; 138, etc.). Son numerosísimas las oraciones de acción de gracias por la elección de Israel, por la *alianza* (v.) con él establecida (*Salmos* 99, 135, etc.), por la liberación de Jerusalén (*Sal.* 47).

Acciones de gracias personales por toda clase de beneficios espirituales y corporales (*Sal.* 64, etc.), por la liberación de toda clase de peligros (*Salmos* 114; 115; 123); invocación y agradecimiento por otros casos particulares (*Gén.* 32, 10 ss.; *Jdt.* 13, 6, etc.).

La oración está siempre fundada en la omnipotencia de Dios (*Salmos* 68; 20; 141, 6; *Est.* 13, 9 ss., etc.), en su fidelidad, en su bondad y misericordia (*Salmos* 24, 6 s.; 39, 12; 50, 3, etc.); y, por otra parte, en la conciencia de la propia indigencia y de la completa dependencia de Dios (*Est.* 14, 3; *Salmos* 70, 6; 108, 21 s., etc.).

La práctica de la justicia es condición indispensable para que la oración sea meritoria y aceptable; Dios no escucha la oración del impío (*Sal.* 33, 16.18; *Prov.* 1, 28; 15, 8; *Is.* 1, 15, etc.).

Toda la historia del A. T. está entretejida con oraciones. Abraham implora la misericordia divina en favor de Sodoma (*Gén.* 32, 10-13); Moisés es el mediador por excelencia y obtiene el perdón de las infidelidades de Israel (*Ex.* 32, 11-14.31 s.; 34, 8 s. y *Núm.* 14, 13-19). En el libro de los *Jueces:* las oraciones de Gedeón (6, 36-40), de los padres de Sansón (13, 8), de Sansón (15, 18; 16, 28).

La estéril Ana, oprimida por la humillación y la tristeza, se refugia solitariamente ante el santuario, y se explaya silenciosamente en la oración, dirigiéndose a Yavé (*I Sam.* 1, 10 ss.). La oración de David, inmediatamente después de la profecía de Natán, es una de las más bellas del A. T. (*II Sam.* 7, 18-29), prescindiendo de los *Salmos* que él compuso.

Salomón eleva en Gabaón una oración verdaderamente regia, en la que pide la sabiduría (I *Re.* 3, 6-9); y nos ha sido transmitida otra oración suya para la consagración del Templo (*I. Re.* 8, 23-53).

En la historia de Elías se destaca su oración en el Carmelo (*I Re.* 18, 36 s.), y en *Par.* se nos han conservado las oraciones de los piadosos reyes Asa, Josafat y del mismo Manasés después de su conversión (*II Par.* 14, 10; 20, 6-12; 33, 22 s.); en *Esdr.* (9) y *Neh.* (9) las de Esdras y Nehemías. Entre los profetas es notable el puesto que corresponde a las oraciones de Jeremías en favor del pueblo (*Jer.* 10, 23 ss.; 14, 7-22; cf. 7, 16; 11, 14); con motivo de persecuciones de que personalmente era objeto (11, 20; 12, 1 ss.; 15, 18) se dirige con inmensa confianza a Yavé (17, 12-18; 18, 19-23; 20, 7-13). Finalmente, los libros de *Tob., Jdt., Est., I-II Mac.* nos ofrecen ejemplos notables y continuos de oraciones personales, y de intercesión por la salvación de Israel.

En el Nuevo Testamento se inculca insistentemente la oración, dándonos ejemplo el mismo Jesús, cuya vida se manifiesta como una oración continuada. Ora en el bautismo (*Lc.* 3, 21); antes de la elección de los apóstoles (*Lc.* 6, 12); en la Transfiguración (*Lc.* 9, 28; *Heb.* 5, 7); antes de resucitar a Lázaro (*Jn.* 11, 41 s.); por la fe de Pedro (*Lc.* 22, 32); etc. Después de la Cena eleva su oración sacerdotal (*Jn.* 17); en el huerto de los Olivos dirige nuevamente al Padre una insistente plegaria (*Mt.* 26, 38 ss.), y finalmente en la Cruz ora por sus verdugos (*Lc.* 23, 34).

Dió a sus discípulos la fórmula más perfecta de oración en el «*Padre nuestro*» (v. *Pater noster*) (*Mt.* 6, 9-13; *Lc.* 11, 1-4), insistiendo en la plena confianza que debe animarnos al dirigirnos a Dios, como a nuestro Padre, con la seguridad de que nuestras oraciones serán bien acogidas (*Lc.* 11, 5-13; *Mt.* 6, 5-8; 7, 7-11). Jesús les dió repetidas veces directivas prácticas, exhaustivas, no meras teorías. Son varias las parábolas que insisten en la humildad necesaria para la oración; especialmente *Lc.* 18, 9-14, la parábola del fariseo y del publicano; en la insistencia en la oración, para vencer las tentaciones (cf. *Mt.* 26, 41; *Mc.* 14, 38; *Lc.* 22,46); para perseverar (cf. *Lc.* 21, 36; «Velad, pues, en todo tiempo y orad, para que podáis comparecer ante el Hijo del hombre»).

No hay, pues, que extrañarse de que los Apóstoles, además de ofrecernos su ejemplo (*Act.* 1, 14, 24; 2, 42.46 s.; 3, 1; 4, 24-31; 6, 4, etc.), insistan tanto en inculcar las enseñanzas de Cristo sobre la oración (cf. *I Tes.* 5, 17; *Rom.* 12, 12; *Col.* 4, 2 «orad sin cesar»). Pablo encabeza todas sus epístolas con ardientes plegarias: alabanza, agradecimiento a Dios por el bien espiritual de los fieles a quienes escribe: invocación al Padre y a Jesús pidiendo toda suerte de gracias y la paz para ellos. Santiago inculcará la confianza de que debemos estar animados en la oración (*Sant.* 1, 5-8) por medio de vivas imágenes; cf. *I Jn.* 5, 14 s.; *Flp.* 4, 6 s.

Como es natural, los cristianos, además de dirigir la oración al Padre celestial, la dirigen a Jesús. (*Act.* 7, 59 s.; Esteban, moribundo, implora el perdón para los que le están apedreando: *Rom.* 10, 12 nos exhorta a dirigirnos a Jesús «que es rico para todos los que le invocan»; cf. *I Cor.* 1, 2; *II Cor.* 12, 8; *I Tim.* 1, 12). Según esto, la eficacia de nuestra oración depende enteramente de nuestra unión con

Cristo (*Jn.* 14, 13 s.; 15, 7.16; 16, 23 s., 26 s.), y de la presencia del Espíritu Santo en nosotros (*Rom.* 8, 26 s.). La vida del cristiano debe ser una oración continua: oración de acción de gracias y de alabanza, en toda acción: «Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por él». *Col.* 3, 17; *Ef.* 5, 20. Si toda nuestra actividad tuviese por término la unión con Dios de un modo consciente (cf. *Col.* 3, 3), toda nuestra vida sería una oración continua. La oración es el único bien que permanece por toda la eternidad. [F. S.]

BIBL. — J. HERRMANN H. GREEVEN, en ThWNT, II, pp. 782-806; *J. BONSIRVEN. Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 309-312; ID., *Teologia del N. T.* (trad. it.) Torino 1950, pp. 257-66. J. FERNÁNDEZ y FERNÁNDEZ, *El suplicante en el antiguo Israel*, EstB. (1929-1930) 68-82 y 212-223. (1932) 202-217.

ORÁCULOS SIBILINOS. — v. *Apócrifos.*

OSEAS. — Hebr. hôšea' = imperativo «Salva», o también «Salvador». El primero de los profetas del canon hebreo, hijo de Beri (*Os.* 1, 1), oriundo del reino septentrional, cuya situación religiosa con sus santuarios conocía a fondo (1, 7; 4, 15; 5, 5, 10 s., etc.), y lo mismo la topografía (Bétel, Betavén, 10, 5; 12, 4, etc.; Gueba, 5, 8, etc.; Galad, 6, 8; 12, 11; Guilgal, 9, 15; 12, 11; Samaria, 7, 1; Siquem, 6, 9; Masfa, Tabor, 5, 1), etc.

Nunca nombra a Jerusalén. Su «rey» (7, 5), etcétera, su tierra son el reino de Israel (1, 2; 4, 1, 3, etc.). Mas no se olvida de los reyes teocráticos de Judá (1, 1).

Profetizó durante los reinados de Ozías (789-738), Jotam (751, 738-736, Ajaz (736-721) y Ezequías (721-693), y, por tanto, durante cerca de noventa años. Por eso y porque de Israel sólo nombra a Joroboam II (784-743), se duda de la autenticidad de los nombres de Ajaz y Ezequías en *Os.* 1, 1. Mas pudo profetizar hasta 723-722, pues no conoce la caída de Samaría (722-21). No nombra a los sucesores de Jeroboam II, tal vez por superfluos y efímeros.

Zacarías fué muerto seis meses después de Selum, quien a su vez fué asesinado un mes después de Manajem (743-732), que pagó tributo a Teglatfalasar (*II Re.* 15, 19). Sucedióle Pecajya, muerto por Pecaj (comienza la guerra sirioefraimita), a quien sucedió el rey Oseas, durante cuyo reinado fué Samaría asediada por Salmanasar (725-722), tomada por asalto por Sargón (722-21) y destruida.

Oseas supone una situación económica floreciente (2, 10 ss.: 10, 1, 11; 12, 9, etc.), pero pésima la religiosa y moral: santuarios paganos y bamoth por todas partes; inmoralidad, cultos impuros, taurolatría, injusticias sociales, codicias, violencias, etc.; política de alianza con Asiria y Egipto. La ley de Yavé era considerada cual si fuera de un extraño.

Oseas recibió de Dios la orden «de tomar por mujer una mujer de fornicación (prostituta); los hijos que de ella tendrá el profeta son llamados «hijos de fornicación», por razón de la procedencia materna. Tomó por esposa a Gomer (consumada, perfecta), hija de Diblaim (sarta de higos pasos), de la que tuvo dos hijos: Jezreel (= Dios siembra) y Lo-Ammi (= no más mi pueblo) y una hija, Lo-Rujama (= no más misericordia). El profeta representaba la causa de Dios, y la prostituta la parte de Israel por su idolatría y por la violación de la alianza del Sinaí.

Los nombres impuestos a los hijos anuncian la reprobación y el castigo. Jezreel prefiguraba la destrucción de la dinastía de Jehú por la sangre derramada en Jezreel (*II Re.* 21; *II Re.* 9); Lo-Rujama representaba el castigo irrevocable de Israel; Lo-Ammi su reprobación (*Os.* 1, 2-9). Más adelante recibió la orden de amar a otra mujer (3, 1-3), a una adúltera, y la compró por quince siclos de plata, un *jomer* de cebada y un *letec* de vino, e impuso a la nueva esposa la obligación de abstenerse de toda relación ilegítima. Yavé ama aún a su pueblo, no obstante las pasadas infidelidades, e Israel se abstendrá de toda idolatría en lo futuro (Buzy, pp. 89-93).

Oseas es un profeta teocrático, y por eso no puede prescindir de Judá, ni desligarlo de Israel, especialmente en la restauración mesiánica. Los vaticinios sobre Judá encajan bien en el contexto y son numerosos: 1, 1.7.11; 4, 15: 5, 5.10.12.14; 6, 4.11; 8, 14; 10, 11; 12 1.3.

En el libro se distinguen claramente dos partes:

I (cc. 1-3): Matrimonio de Oseas. Israel, que ahora es Lo-Ammi y Lo-Rujama en sus relaciones con Dios, en el lejano horizonte mesiánico será Ammi (pueblo mío) y Rujama (misericordia), y numeroso como la arena del mar.

La dinastía de Jehú será castigada, pues Israel ha hecho traición a su esposo Yavé adorando a los Baalim, atribuyéndoles la producción de los frutos de la tierra: mas Dios se hará sentir con sus castigos, los que le harán volver a juicio, lo admitirá a su eterno desposorio y lo colmará de bienes.

II (cc. 4-14): Oseas arremete contra la

apostasía y los desórdenes morales, políticos y sociales de Israel con las correspondientes amenazas de castigos, y mostrando un lejano horizonte de restauración, a la que asocia también a Judá. Una desvergonzada corrupción se extiende desde el rey hasta la corte y a los profetas, a los sacerdotes, a los magnates e incluso al pueblo de Judá; ya no existe verdad, misericordia (hesed) ni conocimiento de Dios. Idolatría por doquier, incluso con la prostitución sagrada, bamoth: alianzas antiteocráticas con Asiria y Egipto, luchas intestinas, conspiraciones políticas. Oseas, con una peroración angustiosa, estimula a Israel a volver a Yavé, su primer amor, desde Egipto, mostrándole la inminente catástrofe. Dios está dispuesto a recibir nuevamente a la infiel, pero ella no da prueba alguna de arrepentimiento. Dios quiere la misericordia (hesed), no el sacrificio. Su mal está en haber apostatado de su Dios. Por eso llegará la pena, la deportación a Asiria y a Egipto con la dispersión y la esterilidad. Samaria quedará aniquilada, los santuarios ilegítimos desvergonzados se verán desolados. Pero la indignación de Dios cederá ante su amor: no la aniquilará. Que vuelva al Dios de Jacob, de los profetas, que recuerde los azares del Éxodo. El profeta les pone la oración en los labios: Dios escucha a Israel y lo restaura. Epílogo 14, 9.

A Oseas se le cita frecuentemente en el Nuevo Testamento; *Mt.* 2, 15 = *Os.* 11, 1; *Mt.* 9, 13 (*cf.* 12, 7) = *Os.* 6, 6; *Lc.* 23, 30 = *Os.* 10, 8; *Rom.* 9, 25 s. = *Os.* 2, 24; 1, 10; *1 Cor.* 15, 55. = *Os.* 13, 14; *1 Pe.* 2, 10 = *Os.* 1, 6.9; 2, 3.25.

Oseas conoce la historia del pecado de Adán (6, 7), de Sodoma — Seboím (11, 8; *cf Gén.* 19; *Dt.* 29, 23), de Moisés, del Éxodo (12, 14), de los días de Gueba (9, 9; 10, 9; *cf. Jue.* 19), de Salmana (10, 14), de la petición del régimen monárquico (3, 10).

Tiene un elevado concepto del profetismo (el hombre del espíritu 9, 7; 12, 11).

Supone una alianza de tipo conyugal entre Dios e Israel, y, por tanto, el pacto sinaítico del Éxodo (11, 1; 9, 10; 13, 5) y la ley cultual y moral. Nombra muchas especies de sacrificios.

Las relaciones entre Dios y el pueblo son íntimas como las que median entre los esposos (1-3; 11, 4; *cf. Cantar de los Cantares*). Habla a menudo de la ley de Dios (4, 6; 8; 7, 1, 12); insiste en la santidad interior y en el conocimiento de Dios (4, 6; 6, 6; 10, 12; 13, 16).

El estilo es apasionado pero oscuro por la corrupción del texto, por la profundidad de los conceptos y la concisión de las expresiones (semejantes a San Pablo). Abundan en él las imágenes y las figuras retóricas.

Según San Jerónimo, «*commaticus est et quasi per sententias loquens*» (Praef. in 12 Proph.; PL 28, 1015). [B. M.]

BIBL. — D. Buzy, *Les symboles de l'A. T.* París 1923, pp. 33-93; J. Coppens, *L'histoire matrimoniale d'Osée*, en *Alttestamentliche Studien*, pp. 38-45; B. Osty, en *Cahiers Sioniens*, 5 (1951) 309-20.

OSEAS, rey de Israel. — v. *Israel (Reino de).*

OSTRACA. — Palabra griega con la que se significan los cascos de ánforas o vasos de barro cocido, empleados para escribir en su superficie. Tal material significa ya de por sí dos cosas: 1) que los textos no podían ser muy largos; 2) que la importancia de tales textos era limitada (al menos en época en que estaba en uso otro material de escritorio).

En Palestina son célebres los antiguos *ostraca* que se remontan a los tiempos de los primeros escritos con caracteres alfabéticos: los de Gazer, Siquen, Tell-el Hesy y Laquis (s. XVII-XIII a. de J. C.). Luego vienen los famosos ostraca de Samaria. Estos escritos contienen breves frases comprobantes de haberse hecho entrega de víveres al fisco. Hoy se atribuyen al reinado de Joacaz, que subió al trono de Samaria en el 814 y murió en el 798. Como tales ostraca mencionan el año nono y los siguientes hasta el decimoséptimo de ese reinado, parece que se debe pensar en el período en que al recobrar la libertad después de haber sido prisionero del rey de Damasco Jazael, y recobrada la libertad, merced a Adadnirari III (806-805), le fué posible organizar los impuestos en su reino, precisamente después del 805.

Otros importantísimos ostraca son los de Laquis, que se remontan al tiempo que precede inmediatamente a la caída de Jerusalén (587 a. de J. C.). Contienen textos más largos extrabíblicos de época antigua. Son cartas que fueron enviadas a un tal Ya'os, capitán de la guarnición de Laquis, informándole de los acontecimientos trágicos del día.

Están escritos con unos bellísimos caracteres cursivos fenicios, que eran los que estaban en uso antes de la cautividad. La lengua tiene una admirable conformidad con la bíblica de los tiempos de Jeremías. [P. B.]

BIBL. — A. Vaccari, *O. di Lachis*, en *Biblica* 20 (1939) 180-91; A. Dupont-Sommer, en *RHR* 128 (1944), 28-39; Id., en *RAss.* 40 (1945) 143-47; Id., en *Syr.* 24 (1945) 24-61.

OTONIEL. — v. *Jueces*.

OXIRRINCOS. — Antigua ciudad egipcia (la actual Bahnasá), en el límite del desierto de Libia, 180 km. al sur de El Cairo, famosa por las excavaciones efectuadas en el invierno de 1897-98, por B. P. Grenfell y A. S. Hunt, en las que se dieron a conocer millares de documentos de la época romana y bizantina y bellísimos fragmentos literarios, restos de una rica biblioteca. Los papiros de Oxírrinco, aparte la aportación filológica para la evaluación del griego bíblico y la aportación histórica arqueológica, han ofrecido varios fragmentos del Antiguo y del Nuevo Testamento, más antiguos que los códices hasta ahora conocidos, y fragmentos de textos apócrifos, gnósticos, litúrgicos y patrísticos.

Han suscitado especial interés ciertos dichos atribuídos a Jesús, que, en parte, están cortados sobre los Evangelios canónicos (v. *Agrapha*), el primero de los cuales inauguró, en 1898, la colección de los Oxyrhyncus Papyri (I, 1), y el segundo, descubierto en 1903 (*Ibid.* V, 654). Pueden añadirse (V, 665) el dicho que parafrasea a *Mt.* 6, 25-28 y evoca el diálogo entre Jesús y Salomé en el Evangelio según los egipcios, y el dicho (V, 840), que presenta a un fariseo, sumo sacerdote llamado Leví, que reprocha a Jesús el haber entrado en el Templo sin purificarse, y la respuesta de Jesús que evoca *Mt.* 23, 19.25.

En la euforia del descubrimiento, se les identificó con los escritos (*Lc.* 1, 1) que habrían precedido al tercer Evangelio, o con los Λόγια de Papías. Trátase de manifestaciones de carácter gnóstico, que se hicieron en el s. II desp. de J. C. sobre los Evangelios canónicos.

[A. R.]

BIBL. — B. P. GRENFELL-A. S. HUNT, *The Oxyrhynchos Papyri*, I-XVII, Oxford 1898-1927; E. LOBEL-C. H. ROBERTS-E. P. WEGENER, *Oxyrhinchos Papyri*, XVIII. Londres 1941.

OZÍAS (Azarías). — v. *Judá (Reino de)*

P

PABLO apóstol. — Nació en *Tarso*, capital de Cilicia, en los primeros años (1-6) de la era vulgar, y sufrió el *martirio* en Roma el año 67. Desde su nacimiento tuvo dos nombres, según costumbre de entonces; uno, judío, Saulo, y otro, romano, Pablo. Las fuentes para su biografía son los *Actos* y sus Epístolas.

Sus padres, celantes y ortodoxos (*Act.* 23, 6; *Fil.* 3, 5), dedicados al comercio de toscos tejidos, característicos de Cilicia, para la confección de tiendas y cobertores, etc., (cf. *Act.* 18, 3), tenían en Tarso, famosa por la cultura y el comercio, su ciudadanía romana (*Act.* 21, 39), codiciado privilegio al que más de una vez recurrió Pablo para defenderse contra los abusos de los judíos y de varias autoridades (*Ibid.* 16, 37; 22, 25; 25, 11). Su primera educación cultural y religiosa, en la sinagoga local, fué rigurosamente hebraica y orientada según el rígido legalismo farisaico (*Gál.* 1, 14). Luego la completó en Jerusalén bajo la dirección de Gamaliel el Anciano (*Act.* 22, 3), cuya religiosidad y rectitud morales son bien conocidas (*Ibid.* 5, 34 s.). La conducta de Pablo fué irreprensible según la ley (*Flp.* 3, 6), y toda su actitud, incluso cuando actuó como perseguidor, fué consecuencia de la errónea valoración del *mesianismo* (v.) entre los judíos; él estaba en la creencia de que servía a la gloria de Dios (*I Tim.* 1, 13). El rabino Pablo incitó a que se apedrease a Esteban, pero no tomó parte activa en aquella ejecución ilegítima, por no comprometerse (*Act.* 7, 58), pues la pena capital era de incumbencia del Procurador Romano. Siempre se le ve en contra de los cristianos (*Ibid.* 8, 60; 22, 4), e incluso dirige expediciones punitivas (*Ibid.* 9, 2; 22, 5).

La conversión. En el año 31 o en el 32, después de J. C., al dirigirse con tal finalidad a Damasco, con cartas del Sanedrín, se le apareció Jesús resucitado (*Act.* 9, 3-16; 22, 12-18), con lo cual se le ponía de manifiesto que el Mesías muerto había ciertamente resucitado, que era verdaderamente Dios y que sus fieles perseguidos constituían su verdadera Iglesia, estando místicamente unidos a Él como un solo cuerpo.

Habiendo entrado en Damasco, para recibir la comunicación de lo que debía hacer (*Act.* 9, 6), Pablo fué recibido por Ananías, probablemente el jefe de la pequeña comunidad local. Fué bautizado y recibió (9, 19) de aquellos fieles las primeras instrucciones sobre el cristianismo. En el acto del bautismo recuperó la vista que había perdido en el momento de la visión. Al poco tiempo se retiró a Arabia (*Gál.* 1, 17), es decir, a la zona desierta del sur de Damasco. Allí se entregó a un intenso trabajo interior para profundizar en las nuevas verdades que habían brillado en su mente y para prepararse para la futura misión. Luego volvió a Damasco, donde inició una intensa actividad misionera entre los judíos, quienes se enfurecieron contra él por considerarlo como apóstata; y trataron de apoderarse de él para hacerle desaparecer, contando con la ayuda del representante del rey Aretas. Pablo se vió forzado a abandonar la ciudad durante la noche, consiguiendo que lo descolgaran, metido en una espuerta, desde la ventana de la muralla (*II Cor.* 11, 32 s.).

De aquí se dirigió a Jerusalén, para ponerse en contacto con Pedro (*Gal.* 1, 18) y con la comunidad cristiana, cuyo perseguidor era cuando se ausentara. Habían entre tanto pasado unos tres años, pero, en tanto no salió por él Bernabé (*Act.* 9, 26 s.), presentándolo a los Apóstoles, todos se mostraron desconfiados respecto del convertido, que quisiera reparar ahora con un intenso apostolado la culpa de su actividad perseguidora de unos años atrás. En Jerusalén, los judíos helenistas, ordinariamente menos intransigentes que los palestinenses, se le mostraron hostiles, e incluso se dieron intentos de violencia contra él. En vista de lo cual, los cristianos le aconsejaron que se ausentase (*Ibid.* 9, 29 s.), y avisado, en una visión en el Templo, de que ésa era la voluntad

de Dios, Pablo se retiró a Tarso con la esperanza de un fructuoso apostolado entre los gentiles (*Ibid.* 22, 17.21).

Desarrolló su actividad misionera en la ciudad natal y alrededores, y con ello intensificó la preparación interior para la misión a la que Dios le destinaba. Hacia el año 43 se fué Bernabé en busca suya para tenerlo como precioso colaborador en la evangelización de Antioquía, donde resultaba imponente la conversión de los gentiles al cristianismo (*Act.* 11, 26). En Antioquía Pablo es el cooperador inseparable y fiel de Bernabé; ambos fueron elegidos, como oficialmente encargados, para llevar a Jerusalén los socorros colectados entre la comunidad, previendo una terrible carestía (*Ibid.* 11, 30). La cuna del cristianismo atravesaba por unos días tristes a causa de la persecución del rey Herodes Agripa. Bernabé y Saulo se entrevistaron con los «Ancianos»; los Apóstoles se habían ausentado, tal vez para evitar el caer en manos del rey. Volvieron los dos con el joven Marcos, primo de Bernabé y autor del segundo Evangelio (*Ibid.* 12, 25).

Primer viaje apostólico. En el otoño del 45 después de J. C., o en la primavera del siguiente, durante una reunión litúrgica, manifestó el Espíritu Santo la voluntad de que Bernabé y Pablo se fuesen como misioneros de la Buena Nueva (*Act.* 13, 2). Entonces se dió una especie de investidura oficial por parte de los dirigentes de la Iglesia que «después de orar y ayunar les impusieron las manos y los despidieron». A los dos se agregó el joven Marcos. En Chipre, primera meta, que probablemente fué elegida por el chipriota Bernabé, que figura en primera línea, la predicación comenzó por la ciudad de Salamina, y en primer lugar se dirige a los judíos de las sinagogas (*Ibid.* 13, 5). En Pafos, el procónsul Sergio Pablo se interesó mucho por la actividad de los dos misioneros, con quienes gustaba de conversar. Un mago judío, Barjesús, intentaba apartarlo de aquella afición. Pablo —ésta es la primera vez que Lucas emplea este segundo nombre— lo apostrofó anunciándole como castigo una ceguera, que sobrevino instantáneamente. Tal milagro desvaneció todas las dificultades de la mente de Sergio Pablo, el cual creyó en la doctrina de Jesús (*Ibid.* 13, 7-12).

Desde la isla de Chipre, Pablo, que había tomado la iniciativa, se dirigió a la próxima Asia Menor. La primera etapa fué hasta Perge, en Panfilia, y desde aquí el valeroso Apóstol quiso avanzar hacia el interior, atravesando zonas pantanosas, para saltar por la sierra del Tauro y llegar a Antioquía Pisidia, capital de la región. Marcos tuvo miedo ante estas dificultades y regresó a Jerusalén (*Act.* 13, 13). Pablo y Bernabé se presentaron en Antioquía, como de costumbre, en la sinagoga el sábado, y Pablo expuso, en un magnífico discurso, su catequesis (*Ibid.* 13, 16-41). El efecto fué impresionante: acabaron por invitar a Pablo a que continuara su enseñanza el próximo sábado, lo que hizo con gran éxito, especialmente entre los numerosos prosélitos. Los judíos se resintieron por ello, y, mediante unas mujeres influyentes, obtuvieron de las autoridades que expulsaran a los dos misioneros (*Ibid.* 13, 44-52).

Éstos pasaron a Licaonia, donde desplegaron una actividad algo prolongada en Iconio, su capital, hasta que fueron arrojados de allí (*Act.* 14, 1-6). En Listra se repite la misma escena de un buen éxito inicial y de un epílogo doloroso (*Ibid.* 14, 6-20), que esta vez obedeció al intento de apoteosis de los dos misioneros, a quienes querían ofrecer un sacrificio de toros por considerarlos como dos divinidades a causa del milagro obrado por Pablo en favor de un tullido. Al desilusionarse el pueblo cambió en aversión el primer entusiasmo, y Pablo fué apedreado y dejado por muerto fuera de la ciudad. Habiéndolo recogido algunos fieles durante la noche, lo curaron y al día siguiente lo encaminaron con Bernabé hacia Derbe, ciudad distante de Listra unos cuarenta kilómetros al sudeste. Aquí ejerció un apostolado tranquilo y eficaz hasta que decidieron volver a Antioquía de Siria, pasando de nuevo por las diferentes comunidades que habían fundado en el Asia Menor, para ocuparse de la organización interna de las mismas (*Ibid.* 14, 22 s.).

Segundo viaje apostólico. En Antioquía algunos cristianos convertidos del judaísmo afirmaban que la fe de Jesucristo no dispensaba de la observancia de la Ley mosaica. Era éste el gran problema de las relaciones entre la Nueva Economía y la Antigua, problema que se agudizó después del audaz apostolado de Pablo y de Bernabé en Chipre y en el Asia Menor. Los ancianos se preocupaban, y con razón, por hallar una solución autorizada y definitiva, por lo cual enviaron a los dos misioneros a Jerusalén a entrevistarse con los Apóstoles. En la asamblea de Jerusalén (v. *Concilio de los Apóstoles*) (49-50), Pedro sancionó la plena autonomía de los gentiles convertidos respecto de la antigua Ley. San Pablo se negó de un modo enérgico a someter a Tito, gentil convertido que tenía consigo, al

rito de la circuncisión (*Gál.* 2, 3). A consecuencia de esto, San Pedro se fué a Antioquía, y para demostrar prácticamente la abolición de las antiguas prescripciones judaicas, cuando le invitaban los gentiles convertidos, comía con ellos. Pero al observar el descontento de los exjudíos, pensó en dar marcha atrás no aceptando todas las invitaciones de aquellos fervorosos convertidos, por evitar choques, y en la creencia de que así contentaría a aquellos indiscretos sin disgustar a los otros. Pero esa conducta, dictada por la prudencia (e imitada incluso por Bernabé), mortificó a los gentiles convertidos. Así se lo advierte Pablo al príncipe de los Apóstoles con la franqueza que le dicta su celo, o impone silencio públicamente a aquellos obstinados judaizantes (*Ibid.* 2, 11-14).

Partiendo de Antioquía, muy probablemente en el año 50, Pablo emprende su segundo viaje apostólico. Bernabé quería llevarse de nuevo a Marcos, pero San Pablo no lo quiso, y prefirió separarse de Bernabé, quien volvió a Chipre con Marcos, en tanto que Pablo se fué con Silas (*Act.* 15, 36-40) a visitar las comunidades de Licaonia. En Listra tomó consigo también al joven Timoteo, hijo de la hebrea Eunice y de un pagano (*II Tim.* 1, 5), a quien circuncidó para evitar los reproches de los judíos a quienes intentaba ganar.

Desde Licaonia se dirigieron los tres hacia el norte, pasando tal vez por Pesinunte y Dorileo. Pablo se proponía bajar al oeste hacia el Mediterráneo, pero una comunicación del Espíritu se opuso a tal propósito, lo mismo que al otro de dirigirse al norte hacia Bitinia y el Ponto (*Act.* 16, 6 s.). Se llegaron al puerto de Alejandría Tróade, donde se unió a ellos el historiador y *médico carísimo* (*Col.* 4, 14) Lucas. El Señor indicó a Pablo en una visión que pasara a Europa. La primera etapa misionera fué hasta Filipos, de la colonia romana de Macedonia (*Ibid.* 16, 12-40). La conversión de una rica traficante de púrpura marcó el comienzo de un notable acontecimiento apostólico, interrumpido por el episodio de la joven obsesa milagrosamente libertada por Pablo, con el correspondiente encarcelamiento de Pablo y Silas. Los magistrados que les habían mandado flagelar, apenas supieron que eran ciudadanos romanos, tuvieron miedo a causa de su arbitrariedad y dieron orden de devolverles la libertad. Los dos abandonaron la ciudad, dejando allí a Timoteo y a Lucas, y predicaron con mucho fruto en Tesalónica. Los judíos obligaron a Pablo a alejarse (cf. *Tesalonicenses*), y se fué dejando allí una comunidad de fieles muy numerosa, a la que poco después dirigió dos epístolas desde Corinto.

Tras una breve estancia en Berea (*Ibid.* 17, 10-14), Pablo se separó de Silas y de Timoteo y se fué a Atenas. Lleno de preocupación por la suerte de los fieles, a quienes en tantas partes se veía obligado a abandonar, Pablo experimentó en Atenas la tristeza de la soledad y la angustia por las diferentes comunidades. Intentó evangelizar a la ciudad, pero con resultado pobrísimo. El famoso discurso que pronunció en el Areópago (*Ibid.* 17, 22-31) es una pequeña obra maestra, pero su resultado fué una desilusión. Fué mucho más eficaz la predicación en la ciudad comercial de Corinto, donde Pablo moró un par de años, cuando menos, y obtuvo diversas conversiones, especialmente entre el pueblo bajo, compuesto de esclavos y de humildes operarios del puerto. Como siempre, Pablo se atrajo la odiosidad de los judíos, que en vano intentaron fuese condenado por el gobernador romano Junio Galión (*Ibid.* 18, 12-17). Por las dos epístolas que el Apóstol envió a la comunidad de Corinto échase de ver cuán grande fué la preocupación que esta comunidad causó a Pablo, que tanto la amaba.

Tercer viaje apostólico. Desde Corinto, haciendo una brevísima parada en Éfeso, Pablo se fué a Jerusalén, y de aquí inmediatamente a Antioquía (*Ibid.* 18, 19 s.), donde inició en el 53 o tal vez en el 54, el tercer viaje de gran radio. El itinerario hasta Galacia, y probablemente hasta Dorileo, coincidió de arriba abajo con el del segundo viaje. Luego Pablo se dirigió a Éfeso, donde constituyó el centro de su actividad durante más de dos años (*Ibid.* 19, 8.10; 20, 31), ya que no se limitó a evangelizar a la gran metrópoli, sino que, directa o indirectamente, se preocupó de todas las ciudades próximas, y de un modo especial de las del valle del Lico. Habla de una *gran puerta* que se le había abierto para el Evangelio (*I Cor.* 16, 9). El incidente provocado por el gremio de los plateros, que veían perecer su comercio de estatuas idolátricas y de exvotos es una prueba de la eficacia de la predicación de Pablo y de sus colaboradores (*Act.* 19, 23-40). Es muy probable que fuese en Éfeso donde el Apóstol escribió la epístola a los *Gálatas* (v.) y la *I a los Corintios* (v.).

De Éfeso Pablo pasó a Macedonia donde vió de nuevo las diferentes comunidades, pero no logró librarse de la angustia por los acontecimientos de Corinto, donde muy probablemente poco antes había estado en breve vi-

sita señalada por un triste recuerdo. La llegada de Tito con noticias un tanto halagüeñas (*II Cor.* 7, 6 s.) lo consoló y fué causa del envío de la *II a los Corintios*. Según los *Actos* (20, 3), Pablo pasó «tres meses» en Grecia, es decir, en su mayor parte en Corinto, donde compuso la grandiosa epístola a los *Romanos*, y de donde partió, tal vez en la primavera del 50, para Jerusalén, con el fin de llevar la ofrenda recogida en favor de aquella iglesia pobre (*Rom.* 15, 30 s.). El viaje, que en su mayor parte fué por tierra, fué rico de entrevistas conmovedoras con las diferentes comunidades de Macedonia y de la costa de Asia, y rico también en prevenciones del Espíritu Santo, que intentaba disponer al Apóstol para todo cuanto le esperaba en Jerusalén (*Act.* 20, 3-21, 16).

Pablo prisionero. En Jerusalén fué acogido con deferencia el Apóstol por la iglesia, y de un modo especial por Santiago y las otras autoridades. Pero pronto se manifestó contra él el viejo rencor. Los judíos le odiaban como a un renegado, mientras que los judeocristianos desconfiaban de él por su apostolado entre los gentiles y por su oposición a las teorías judaizantes. Con la esperanza de desvanecer tal prevención, siguiendo el consejo de Santiago, se sometió a cargar con los gastos de varios sacrificios que cuatro nazareos tenían que ofrecer por haber expirado su voto (*Act.* 21, 20-26). Los judíos, y particularmente algunos llegados de Asia como peregrinos con motivo de la fiesta de Pentecostés, aprovecharon la ocasión de tales funciones litúrgicas para acusarle de haber profanado el Templo introduciendo en él al cristiano Trofimo, que no era de raza judía (*Ibid.* 21, 27-29). Inmediatamente se suscitó un tumulto, y Pablo corrió peligro de muerte, de la cual sólo se libró gracias al tribuno de guardia de la Antonia, que acudió por creer que se trataba de un perturbador del orden. Con el permiso del tribuno Pablo explicó a la turba, desde la escalinata, su vida y su inocencia. Habiéndose enardecido más y más el tumulto, el tribuno Lisias, que temía complicaciones, porque el perseguido tenía derecho de ciudadanía romana, trató de que se le interrogara en presencia del Sanedrín (*Ibid.* 22, 30-23, 10), pero todo fué en vano; y al tener conocimiento de una conspiración que se tramaba contra él, lo envió a Cesarea, entregándolo al procurador Antonio Félix (*Ibid.* 23, 16-35), que mandó custodiarlo en el pretorio de Herodes. Tras un debate en que los judíos defendieron sus acusaciones por medio del abogado Tertulio, Félix se persuadió de la inocencia del acusado, pero lo mantuvo durante dos años bajo vigilancia militar con la esperanza de que los enemigos del Apóstol le darían dinero (*Ibid.* 24, 1-27). Al suceder a Félix el procurador Porcio Festo, se volvió a examinar el caso del prisionero, y para congraciarse con los judíos el nuevo representante de Roma propuso que se llevase nuevamente a Pablo a Jerusalén para juzgarlo ante el Sanedrín, y el Apóstol, usando de su derecho de ciudadano romano, apeló al tribunal del César (*Ibid.* 25, 1-12).

Es muy probable que fuera en otoño del 60 cuando enviaron a Pablo a Roma. La travesía está minuciosamente descrita por Lucas con una rara precisión de terminología náutica (*Ibid.* 27, 1-28, 13). En el naufragio ocurrido junto a la isla de Malta, perdióse la nave con su cargamento, pero no sufrieron detrimento sus muchos pasajeros, según lo había predicho Pablo. El Apóstol, que durante el borrascoso viaje había revelado todo su extraordinario carácter, en la primavera del 61 llegó a Roma, meta de sus aspiraciones desde hacía mucho tiempo (cf. *Act.* 19, 21; 23, 11; 27, 24; *Rom.* 1, 11, 15, 23). Allí se le permitió alojarse en una casa tomada en arriendo (*Act.* 28, 16), que no nos es dado localizar. En tales condiciones permaneció durante dos años completos, continuando, en cuanto le era posible, la obra de evangelizador, según se ve por la última noticia de los *Actos* (28, 30 s.), y por las epístolas de la cautividad (*Ef.*, *Col.*, *Fil.*, *Filem.*)

Los últimos años. El martirio. En el año 63 se terminó con la liberación el primer encarcelamiento de Pablo. En cuanto al martirio reina cierta uniformidad entre los historiadores, que siguiendo a Eusebio de Cesarea (*Chronicon*, Olimpiada 211), lo fijan en el año 67. Es muy verosímil que el viaje a España se realizara inmediatamente después de la liberación (63-64), a la que siguió una breve estancia en Italia. Por los años 64-66 hizo Pablo un largo viaje por Oriente, llegando hasta Éfeso y Mileto (*II Tim.* 4, 20). Estuvo en Tróade (*Ibid.* 4, 13) y en la isla de Creta (*Tit.* 1, 5). Parece que fué detenido nuevamente en Nicópolis, en el Epiro (cf. *Tit.* 3, 12). Llevado a Roma, soportó allí un breve encarcelamiento muy duro, al que se hace referencia en *II Tim.* Con toda verosimilitud, fué martirizado en Tres Tabernas, según afirma una tradición antiquísima, y sepultado en la Basílica que lleva su nombre en la Vía Ostiense.

Pablo no se entrega enteramente a la acción hasta el punto de descuidar la propia ascesis

interior. En primer lugar él es un gran místico, no sólo por los carismas excepcionales que acompañan a su ministerio (cf. *Act.* 13, 10 s.; etc.; *I Cor.* 14, 18; *II Cor.* 12, 1-6, etc.), sino porque su vida es un continuo ejercicio ascético (*I Cor.* 9, 26 s.) en el desprendimiento absoluto de las cosas terrenas (cf. *Act.* 20, 33-35; *I Tes.* 2, 6-8; *II Cor.* 12, 14) para reproducir cada vez mejor el modelo divino (*I Cor.* 11, 1; *Gál.* 2, 20; 6, 14), del que se sintió como agarrado en el camino de Damasco (*Fil.* 3, 12).

En su apostolado, que él consideró como inexcusable colaboración a la obra de Dios (*I Cor.* 3, 6.9; 4, 1-2; 9, 16), Pablo obró con un gran sentido realista. Se propuso hacerse todo para todos (*Ibid.* 9, 22); supo acomodar con habilidad sus enseñanzas a la mentalidad y a las necesidades de los oyentes y de los lectores, y esto lo hizo siempre con ardor y con una profunda convicción, de suerte que a un lector superficial podrá parecerle estar siempre tropezándose con el elemento fundamental de la doctrina paulina; por eso conviene no olvidar nunca el ardor oratorio del Apóstol y el motivo concreto que le impulsaba a insistir más en un argumento que en otro. Ante un auditorio compuesto de judíos, Pablo predicará a Cristo fundándose en citas y referencias escriturísticas (cf. *Act.* 13, 16-41; 17, 10 s.; 24, 14; 28, 17-29), mientras que en asambleas paganas recurrirá a argumentos de un género totalmente diferente (*Ibid.* 14, 15-18; 17, 22-31). Eso mismo notamos en las epístolas. Siempre revela una originalidad de expresión, en el modo de concatenar los argumentos, en la manera tajante de afirmar una cosa, etc.; pero no hay que confundir tales características personales de forma con una supuesta particularidad doctrinal. Es indudable que ninguno de los escritores del Nuevo Testamento desarrolla con la profundidad y competencia de San Pablo ciertos temas, como el de la actitud del cristiano frente a la ley mosaica, el de la justificación, el del pecado original, el de la íntima unión entre Cristo y los fieles, el de la Iglesia, etc.; pero si se examinan los diferentes elementos no es difícil notar su perfecta coincidencia con alusiones y afirmaciones, a veces brevísimas, de los cuatro Evangelios.

Con toda exactitud puede decirse de San Pablo que es el repetidor y comentador de las enseñanzas de Jesús.

La catequesis paulina es eminentemente cristológica, como la de San Juan; pero no carece de elementos trinitarios, pues su evangelio de Cristo considera principalmente la relación de Éste con el Padre, como único Mediador y Redentor. Hállase una clara fórmula trinitaria en la terminación de la *II Cor.* (13, 13); pero también en otros lugares (cf. *Rom.* 8, 9-11; 14-17; 15, 15 s.; *I Cor.* 6, 11; 12, 4-6; *II Cor.* 3, 3; *Gál.* 4, 6; *Ef.* 1, 3-4; *Tit.* 3, 4-6), reaparece frecuentemente este elemento verdaderamente nuevo respecto del Antiguo Testamento. Al describir la actividad del Hijo de Dios insiste Pablo de un modo especial en su obra redentora, haciendo resaltar su carácter universalista respecto de hebreos y gentiles (cf. *Ef.* 3, 8 s.).

El principio fundamental de la doctrina de Pablo es la idea de «Cristo Redentor», que vive en la persona de los creyentes. Para él la novedad del cristianismo es el *misterio de Dios, Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia* (*Col.* 2, 2 s.). Cristo, que ya fué principio de todas las cosas en la creación (*Ibid.* 1, 16), centra y recapitula todo en sí mismo, como principio de la elevación a un orden sobrenatural (*Ef.* 1, 10); como Redentor paga con creces el mal causado por el pecado de Adán, ofreciéndonos la vida de la Gracia (*Rom.* 5, 12-21), haciendo que en el reino del pecado y de la ley mosaica se compenetrase el dominio de la Gracia mediante la realidad inefable del Cuerpo Místico. Y el centro de todo es Cristo, único y eterno sacerdote y único Mediador entre Dios y los hombres (cf. *Heb.* 2, 17; 4, 14; 5, 5, etc., *I Tim.* 2, 5).

Para convertirse en miembro activo de ese maravilloso organismo es un elemento indispensable la *fe*, entendida como adhesión total, de todo el hombre, a Cristo y a su doctrina (*Rom.*; *Gál.*). El bautismo es presentado como rito de iniciación. La Eucaristía, que alimenta y da crecimiento a la vida sobrenatural, es considerada por Pablo como un sacramento que une íntimamente con Cristo víctima (*I Cor.* 11, 26). El concepto de esta íntima unión figura constantemente a manera de estribillo en las epístolas paulinas. Recuérdese su fórmula favorita «*in Christo*» y en las acrobacias a que somete la flexibilidad de la lengua griega para recalcar la intimidad de la unión. La vida en la gloria la concibe San Pablo como simple manifestación e intensificación de la *vida escondida con Cristo en Dios* (*Col.* 3, 3).

Como alma vivificante de esta unión es presentado frecuentemente el Espíritu Santo (cf. *I Cor.* 6, 19; *Rom.* 8, 2.11; *II Tim.* 1, 14). A Él se atribuyen la revelación de los misterios

divinos (*I Cor.* 2, 10) y los carismas (*Ibid.* 12 4). El fiel debe considerarse como templo del Espíritu Santo (*Ibid.* 6, 19). Alguna vez se atribuyen a Cristo las mismas prerrogativas, lo cual se explica en cuanto Cristo está en disposición de comunicar la plenitud del Espíritu Santo (*Ibid.* 15, 14). Prácticamente la santificación es atribuída al Espíritu Santo, enviado por el Hijo de Dios.

La Iglesia (cf. especialmente *Ef.* y *Heb.*) es presentada como esposa de Cristo, como cuerpo constantemente alimentado en su vida sobrenatural por la Cabeza, que es Cristo.

La idea cristocéntrica de su teología sigue dominando incluso en la ética fragmentaria de Pablo, que gusta de hablar de «muerte» y de «resurrección» (*Rom.* 6, 4.6.11; *Col.* 2, 20-3, 8), de la necesidad de «despojarse» de la antigua personalidad (= Adán) para «revestirse» de la nueva (= Cristo; cf. *Rom.* 13, 14; *Ef.* 4, 20-24; *Col.* 3, 9-11) y de repudiar las obras de la carne para seguir los impulsos del Espíritu, que habita en el corazón de los fieles (*Gál.* 5, 16-26; *Rom.* 8, 4-10). Con un gran sentido práctico desciende también a casos concretos, como a las relaciones entre miembros de una misma familia o de una comunidad cristiana, y a las relaciones con las autoridades paganas. Sus consejos llevan siempre la impronta del respeto por la autoridad, de la que tiene un elevadísimo concepto, considerándola como participación de la divina soberanía (*Rom.* 13, 1-7; *1 Tim.* 2, 2; *Tit.* 3, 1).

La misma doctrina escatológica está dominada por la idea de la íntima unión entre los fieles y Cristo; cf. la estrecha relación entre la resurrección final de los justos y la de Cristo, ya realizada (*Rom.* 4, 25; *I Cor.* 15, 12 s.); en ella predomina siempre la figura de Cristo, que termina su obra entregando el reino a Dios Padre (*Ibid.* 15, 24-28).

[A. P.]

BIBL. — J. HOLZNER, *S. Pablo, Heraldo de Cristo*, tr. esp. Barcelona 1956; G. RICCIOTTI, *S. Pablo Apóstol, biografía*, tr. esp., Madrid 1950; A. PENNA, *S. Paolo*, 2 ed., Alba 1951; F. PRAT, *La teología de San Pablo*, 2 vols., tr. esp. México 1947; J. M. BOVER, *Teología de S. Pablo*, Madrid 1946; L. TONDELLI, *Il pensiero di S. Paolo*, 2 ed., Torino 1948; J. BONSIRVEN, *Il vangelo di Paolo*, trad. it., Roma 1951; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1951; J. GONZÁLEZ RUIZ, *Cartas de la cautividad*, Roma-Madrid 1956; G. PALOMERO DÍAZ, *Los viajes apostólicos de S. Pablo*, en EstB (1934), pp. 195-213; J. M. BOVER, *Las crisis espirituales en S. Pablo*, en EstB (1950), número 3; R. RÁBANOS, *La vocación misionera de S. Pablo*, en CB (1944), número 2).

PABLO (Actos de). — v. *Apócrifos.*

PABLO (Apocalipsis de). — v. *Apócrifos.*

PACTO (berith). — v. *Alianza.*

PADRE. — El término significa generador, conservador, educador amoroso y firme, entregado de lleno al verdadero bien de su prole. Por lo mismo forma parte de la terminología religiosa de todos los tiempos y de todos los países (Egipto, Asiria-Babilonia, pueblos primitivos).

I. Antiguo Testamento. En la antigua economía, el pacto de Dios se estableció en primer lugar con la nación, y sólo de un modo secundario con los individuos en particular... 1. De Israel en cuanto nación, Dios mismo se proclama Padre: «Mi hijo, mi primogénito es Israel» (*Ex.* 4, 22): «Cuando Israel era niño, lo amé tanto, que llamé desde Egipto a mi hijo... Yo soy quien enseñé a Efraím a andar, lo tomé en mis brazos... Lo acerqué a mis mejillas como se hace con una criatura, me incliné para darle de comer» (*Os.* 11, 1-4). Dios engendró a Israel (*Dt.* 32, 6), lo sostuvo como a un hijo pequeñito, durante el éxodo (*Ibid.* 1, 31), pero no omitió el darle la necesaria corrección (*Ibid.* 8, 5). Por eso Israel se dirige frecuentemente a Dios como a su Padre. «¡Tú eres nuestro Padre! Abraham no sabe quiénes somos, Israel no nos reconoce, pero tú, Señor, eres Nuestro Padre... Nosotros somos barro, tú el que nos formas, y nosotros todos obra de tus manos» (*Is.* 63, 16; 64, 8; cf. *Jer.* 3, 4.19; *Sab.* 2, 16; *Eclo.* 23, 1). 2. Que el israelita personalmente llame a Dios su Padre es cosa bastante menos frecuente. Recuérdese, no obstante, el uso frecuente, incluso en épocas muy remotas, de nombres teofóricos con el componente «Padre», como Abisu («mi Padre [= Dios] es salvación»), Absalóm («el Padre es paz»), Abijjah («mi Padre es Yavé»), Ellab («mi Dios es Padre»), etc. Pero las expresiones más explícitas son de los últimos siglos precristianos: «Señor, tú eres mi Padre» (*Eclo.* 51, 10); los impíos dicen del justo que «se jacta de tener a Dios por Padre» (*Sab.* 2, 16 s. cf. 5, 5). Se dice incluso, por otra parte que Dios prometió hacer de padre de un modo muy especial para con los descendientes de la línea davídica (*II Sam.* 7, 14; *Salmo* 89, 27).

II. Nuevo Testamento. 1. Es única la paternidad de Dios respecto de Jesús, Verbo de Dios encarnado: la Persona del Verbo, que toma en el tiempo la humana naturaleza naciendo de mujer, fué engendrada *ab aeterno* por el Padre. Nunca dice Jesús «Padre nuestro», sino «Padre mío» (*Jn.* 5, 17 s.: *Mt.* 26, 29.39, etc.); y en los escritos apostólicos hay

una larga serie de textos en los que se habla de Dios como de «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (*Rom.* 15, 6; *II Cor.* 1, 3; *I Pe.* 1, 3, etc.), y otra serie en la que la palabra Padre es término trinitario correlativo de Hijo (*I Jn.* 1, 3.23 s.; *I Pe.* 1, 2, etc.; cf. también *Mt.* 28, 19). 2. «Padre nuestro que estás en los cielos» aparece en el judaísmo de la época de Cristo (refiriéndose exclusivamente a Israel), pero Jesús hizo de este concepto el centro de su doctrina, extendiéndolo a toda la humanidad (*Mt.* 5, 45). Era la inmediata consecuencia de la encarnación y de la redención: si cada uno de los redimidos forma con Cristo una unidad real mística, como la que se da entre la cabeza y los miembros (*Ef.* 1, 22 s.), entre la vid y los sarmientos (*Jn.* 15, 1-8), todos los redimidos, cualquiera que sea la raza a que pertenezcan, se convierten en hijos adoptivos de Dios (*Rom.* 8, 15 ss.), «partícipes de la divina naturaleza» (*II Pe.* 1, 3 s.). Con eso, el que es de Cristo no tiene ya por qué afanarse por la comida y el vestido, teniendo como tiene un Padre en el cielo (*Mt.* 6, 26-34); podrá pedirlo con confianza a un tal Padre (*Mt.* 7, 11), seguro de que el Padre le ama (*Jn.* 16, 26 s.), ya que ejerce su providencia incluso sobre cada uno de los cabellos de su cabeza (*Mt.* 10, 29 s.). Con la misma frecuencia se inculca esta doctrina en los escritos apostólicos (*I Tes.* 1, 3; 3, 11.13; *II Cor.* 1, 2; *Gál.* 1, 3.4; 4.5 s.; *Rom.* 1, 7; 8, 15 s.; *I Pe.* 1, 17, etc.). Por aquí ha aprendido el cristiano a hablar de Dios como del «Padre» sin otra determinación (*Sant.* 1, 27; 3, 9; *I Jn.* 2, 15 s.; 3, 1.; *II Jn.* 4; *Jue.* 1, etcétera). 3. De esta realidad fluyen múltiples deberes para los «hijos del Padre celestial»: cumplir su voluntad (*Mt.* 7, 21), celar su honor y cooperar a la realización de sus designios sobre la tierra, amar y perdonar a los hermanos, porque también ellos son hijos del mismo Padre (*Mt.* 6, 9-12). [G. B.]

BIBL. — J. M. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, en RB, 1938, p. 481-99; ID., *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, pp. 459-63; P. HEINISCH, *Teología del V. T.*, Torino 1950, pp. 103-107; J. BONSIRVEN, *Teología del N. T.*, ibid. 1952, pp. 30-35, 95-103, 166-95.

PALABRA DE DIOS. — v. *Logos*.

PALESTINA. — Región asiática que limita al norte con el Nahr el-Kasimiijje y con las faldas del monte Hermón; al este con el desierto sirioarábigo; al sur con el río Arnón, la orilla meridional del mar Muerto, Cades y Wadi el 'Aris, y al oeste con el mar Mediterráneo. Su longitud máxima es de 300 kilómetros, por 90 de latitud máxima, y su superficie total 25.124 kilómetros (tiene Sicilia 25.738 kilómetros y Cerdeña 24.090). Son múltiples las denominaciones con que se ha conocido: las egipcias H'rw (por los habitantes jorreos), Retnw hjrt y Dahi; la egipcia acádica y hebrea «tierra de Canán»; la acádico-bíblica «tierra de Amurru»; las bíblicas «tierra de Israel», «tierra de los hebreos», «la Tierra», la «Tierra Santa»; las posbíblicas «Siria-Palestina», «Judea». La que ha prevalecido, «Palestina», fué transmitida por los griegos y procede de los filisteos, que se instalaron en la zona costera en el siglo XII.

1. Geografía física. A) *Morfología.* Palestina en la era paleozoica estaba unida a Siria, Arabia y África, y en la mesozoica (período cretáceo), quedó cubierta por el mar, a lo cual se deben los sedimentos calcáreos cenómano, turonense y senonense, constitutivos de las superficies palestinotransjordánica. La gran meseta que se extendía desde el África septentrional hasta el desierto sirioarábigo, y que se formó al retirarse el mar cretáceo, y nuevamente fué en parte invadida por el mar eocénico (cf. los sedimentos eocénicos de Galilea y Samaria), sufrió en la era cenozoica profundas transformaciones que determinaron sinuosidades terrestres en dirección suroeste a nordeste o sursureste o norte-nordeste (1.ª fase orogenética), fracturas en dirección sur a norte (2.ª fase) y en dirección sudeste a noroeste, con la formación de la llanura de Esdrelón (3.ª fase). Las modificaciones más importantes se efectuaron en el principio de la era neozoica o cuaternaria: la formación de la cuenca del Jordán, que se extendía desde el monte Amano hasta el África oriental, por los valles del Orontes, Nahr Litani, Jordán, el Araba, golfo Elanítico y mar Rojo; y el hundimiento en el mar Mediterráneo de la parte occidental de la meseta. Estos dos fenómenos redujeron la meseta a núcleo montañoso constituido por el Líbono, los montes de Galilea, de Samaría y de Judea. La zona costera se ha debido al creciente retroceso del mar, a la elevación de la tierra y a los aluviones fluviales y marinos. La gran meseta conservó su fisonomía en la Palestina transjordánica, cuyas modificaciones se redujeron a las que fueron causadas por las erupciones volcánicas con el epicentro en el Jolán y en el Haurán, a los cuales se deben los sedimentos de lava y de basalto de la región este del lago de Genesaret y las fuentes termales ricas en tales minerales y de azufre por toda la cuenca del Jordán.

B). *Clima*. Estando situada Palestina en zona subtropical, no hay en ella más que dos estaciones: la del invierno, lluviosa (nov.-abril) y la del verano, seca (mayo-oct.) *(Gén.* 8, 22; *Salmo* 74, 17; *Zac.* 14, 8). En cuanto a la temperatura, como ésta depende de la posición geográfica, de la proximidad al mar y al desierto y de la altura, se dan en ella tres zonas: la costera (38,5° : 3,5°), la región montañosa (36,4° ; 1,7°); Gor del Jordán (43,6°, 3,6°). La diferencia media entre el día y la noche es de 10-12 grados *(Gén.* 31, 40; *Jer.* 36, 40). En el verano predominan los vientos secos del noroeste; en invierno, los lluviosos del oeste *(1 Re.* 18, 44 s.; *Lc.* 12, 54). En el período de transición, los vientos del este, provenientes del desierto, secos y tormentosos (ruah qādîm) *Ez.* 17, 10; *Jn.* 4, 8; *Jer.* 18, 17; *Job.* 1, 19; *Gén.* 41, 6; *Ex.* 14, 21; *Jer.* 4, 11; 13, 24; *Ez.* 19, 12; *Os.* 13, 15). Son raros los vientos invernales del norte, portadores de frío y de hielo *(Eclo.* 43, 20; *Job.* 37, 9; *Prov.* 25, 23) y los vientos cálidos y desecantes del sur *(Lc.* 12, 55; *Job.* 37, 17). Las lluvias se concentran en la estación de invierno con carácter regional y con densidad decreciente de norte a sur y de oeste a este. Aparecen distribuídas en tres períodos: lluvia precoz (îôreh o môreh) en los meses de octubre y noviembre, en la sementera; lluvia estacional (gešāmîn) en los meses de diciembre, enero y febrero; y en fin, la lluvia tardía (malqôs) en los meses de marzo y abril, tiempo de la madurez de las mieses *(Dt.* 11, 14; *Sant.* 5, 7; *Lev.* 26, 3 ss.; *Dt.* 28, 12; *Jl.* 2 23; *Sal.* 84, 7; *Esd.* 10, 9.13; *Am.* 4, 7). Es rara e irregular la nieve, precisamente en el mes de enero *(II Sam.* 23, 20; *I Mac.* 13, 22; *Prov.* 31, 21; *Is.* 55, 10). Lo que es más frecuente es el granizo *(Is.* 28, 2; 30, 30; 32, 19; *Ag.* 2, 17; *Sal.* 18, 13, 78, 47.48; *Job.* 38, 22). Es un verdadero beneficio el rocío sobre los montes, durante el verano y, sobre todo, en el mes de octubre («rocío del cielo»: *Gén.* 27, 28; *Dt.* 33, 13.28; *Zac.* 8, 12).

II. *Flora y fauna*. Son fertilísimos: el ligero sedimento de *humus* de la zona montañosa, protegida con terrazas contra los arrastres fluviales y regada artificialmente: la tierra de aluvión de la zona marítima y la volcánica del este del Tabor en el Basán y en el Haurán. Entre los frutos de Palestina *(Dt.* 8 ,8; *Jl.* 1, 10, s.), abundan el trigo y la cebada; la oliva, la higuera y la vid *(Jue.* 9, 8-13; *Mc.* 4, 4; *I Re.* 5, 5: *Zac.* 3, 10); el granado *(Núm.* 13, 23; 20, 5; *Jl.* 1, 17; *Ag.* 2, 20; *Cant.* 6, 11; 7, 13; 8, 2; diecisiete nombres de localidades con el componente «granado»); el sicómoro (I *Par.* 27, 28; *Am.* 7, 14; *Lc.* 19, 4); la palmera (Jericó, «ciudad de las palmas»; *Dt.* 34, 3; *Jue.* 1, 16; 3, 13; *II Par.* 28, 15; *Cant.* 7, 8; *Jn.* 12, 13). Entre los mamíferos domésticos, el asno está muy extendido y es de uso habitual; el mulo es el animal de carga de la montaña; el camello lo emplean sobre todo los beduínos del sur y del este. El carnero y la cabra son criados en todo el país. Los mamíferos silvestres están representados en el jabalí (hansîr). El ciervo y el león han desaparecido *(Jue.* 14, 5; *I Sam.* 17, 34; *II Sam.* 23, 20). Abundan las hienas y los chacales; el oso se halla en el Antilíbano y está llamado a desaparecer del Hermón. La riqueza de las aves, casi todas emigrantes, se explica por el hecho de que Palestina está situada en el paso de las emigraciones y ofrece una estancia confortable a las aves del norte durante el verano y a las del sur durante el invierno.

III. *Geografía histórica*. A) Zona costera. El litoral desde Beirut hasta el Carmelo está recortado con puertos naturales protegidos por promontorios («râs»). En cambio, desde el Carmelo es uniforme y está sembrado de escollos peligrosos para la navegación: los puertos son artificiales. La llanura del litoral, estrecha (3 kms.), en la parte fenicia, a causa de los montes que avanzan hasta el mar (Râs el-Abjad y Râs en Naqera = Escalera de Tiro: *I Mac.* 11, 59), se ensancha hasta unirse con la llanura de Esdrelón, y después del Carmelo alcanza una anchura de 20 km., formando primero la llanura de Sarón *(Is.* 35, 2; 65, 10; 33, 9) y luego la de los filisteos. Los ríos, sólo en el último tramo perennes, son el Narh el Kâsimijje, que forma el límite septentrional de Palestina; el Narh el Mukatta (el Cisón bíblico), que vierte en el mar las aguas de la llanura de Esdrelón *(Jue.* 5, 21; I *Re.* 18, 40); el Nahr ez-Zerka, que desemboca en el mar, al norte de Cesarea; el Nahr Iskanderûne, que nace en Nabulus; Nahr el Augia; Nahr Rubin; Nahr Sukret; Wadi Gazze; Wadi el'Arîš, «Torrente de Egipto» *(Núm.* 34, 5; *Jos.* 15, 4; I *Re.* 8, 65). Las principales ciudades, aparte las fenicias Beirut, Saidâ (Sidón), Sûr (Tiro), Acre (Akko), son Tell el Burg (Dor.: I *Mac.* 15, 11), Qaisarije (Cesarea marítima), Râš el 'Ain (Antípatris: *Act.* 23, 31), Ludd (Lida; *Act.* 9, 32-38), Jaffa (Joppe. II *Par.* 2, 15; *Esd.* 3, 7; *Jon.* 1, 3; *Act.* 9, 36: 10, 5: 11, 12) Jebna (Jamnia, Jabneel: I *Mac.* 5, 28; 10, 69; 15, 40). La Pentápolis filistea comprende: Ghazzeh

(Gaza; *Jue.* 15-16; *Act.* 8, 26), Khirbet 'Asqalân (Ascalón; *Am.* 1, 8; *Sof.* 2, 4; *Zac.* 9, 5), Esdûd (Asdod; I *Sam.* 5; *Neh.* 4, 1; 13, 24; Azoto; *Act.* 8, 40), Tell 'Araq el Menšije (Gat, Get: *I Sam.* 17, 4.23; *II Sam.* 15, 18; 18, 2), 'Agir (Acarón, Ekron: *II Re.* 1, 1-16).

B) *Zona montañosa central.* Es una verdadera divisoria de aguas que se precipita desde una altura media de 900 m. en una extensión de 25 kilómetros por la vertiente oriental, y está surcada por valles barrancosos, profundos y pelados que constituyen el desierto de Judá. En cambio, en la vertiente occidental va descendiendo gradualmente y está surcada por numerosos valles que en la zona costera confluyen en los ríos. Tuvo una población más densa en la antigüedad, y los actuales centros habitados se hallan diseminados junto a las numerosas vías de comunicación que entrecortan la región.

Al lado del camino central de la montaña (Hebrón - Beisán) se hallan, comenzando por el sur: Râmet el Halîl (Mambre: *Gén.* 13-14; 18), Khirbet et Tubêka (Bêth Sûr: *II Par.* 11, 7; *I Mac.* 4, 60), *Belén* (v.), *Jerusalén* (v.), monte Scopus (Nob: *I Sam.* 21 ss.; *Is.* 10, 32), a la izquierda Sa'af (Gebim: *Is.* 10, 31), a la derecha Tell el Fûl (Gueba de Benjamín o de Saúl: *Jue.* 19-20; *I Sam.* 13, 14; *I Re.* 15, 22), Er Râm (Rama: *I Re.* 15, 17-22; *Is.* 10, 29), Tell el Nasbe (Masfa: *I Sam.* 7; *I Re.* 15, 17-22 o Atarot), Beitin (Bétel: *Gén.* 12-13; 28; *Jue.* 1, 22, etc.), Tell (Hai: *Jos.* 7-8); Ain Sinja (?) al este de Seilûn (*Silo:* v.) el Lubban (Lebona: *Jue.* 21, 19).

Junto al camino de Jerusalén a Jericó (cf. *Lc.* 10, 30-37), se halla Kefr et-Tûr (Betfage; *Mc.* 11, 1), el Azarije (Betania: *Jn.* 11, 1-18; *Lc.* 10, 38; 19, 29; 24, 50; 12, 1). Por el camino de Jerusalén a Engaddi se tropieza, desviándose a Belén, con Gebel Furêdis (Herodium; Fl. Josefo; *Ant.* XVII, 8, 3; *Bell.* I, 33, 9), Khirbet Tekû'a (Tecua, patria del profeta *Amós; II Sam.* 14, 2; *II Par.* 11, 6), 'Ain Gidî (Engaddi: I *Sam.* 24, 1; *Cant.* 1, 14; 4, 13; *Ez.* 47, 10; *Eclo.* 24, 13 ss.).

En el camino de Jerusalén a Efraím se encuentra Anata (Anatot: *Jer.* 1, 1; 11, 21; 36, 2-15), Geba' (Gueba de Benjamín), paso del W. Sumwenit (Roca de Boseş y Sene: I *Sam.* 14), Mikmas (*I Sam.* 13 ss.; *Is.* 10, 28 ss.) el-Teijibe (Efraím: *Jn.* 11, 5; Ofra, *Jos.* 18, 23).

En el camino de Jerusalén a Lida, en el trazado antiguo que se ramifica hacia Tell el Fûl, se hallan Bêt 'Ur el Fôqa (Betorón inferior, 400 ms.), Yalo (Gabaón); y si se sigue otro trazado se encuentran Nebi Samwil (*I Re.* 3, 4), El Qubeibe, Khirbet Keffireh (Cafirá: *Jos.* 9, 17), Gabaón. El trazado moderno para el Wadi Hanina y el Wadi 'Alî cruza por Lifta (Neftoá: *Jos.* 15, 9; 18, 15), deja a la izquierda Ain Karim (lugar que la tradición señala como el del nacimiento de San Juan Bautista), Abû Goš (Quiriat-Jearim: *Jos.* 9, 17; *I Sam.* 6 ss.) Sâris (Sores: *Jos.* 15, 59 LXX), el Hatrûn (aldea del buen ladrón!), Amwâs (v. *Emaús).*

C) *Šefela* (de šafal: estar bajo). Es la región de las colinas (200-300 m.), interpuesta entre los montes de Judea y la llanura del litoral, entrecortada por valles, las más de las veces estrechos, ricos de olivares y de trigo, de muy grande importancia estratégica e histórica por ser camino de acceso a Judea.

El valle de Gabaón es famoso por la victoria de Josué (*Jos.* 10) y la invasión de los filisteos (*I Sam.* 13 ss.; *I. Par.* 14, 16) y está bajo el dominio de la ciudad de Guezer, siempre muy disputada (Cartas de El Amarna 292, 300; *Jos.* 12, 12; *II Sam.* 5, 25; *I Re.* 9, 17, 15, 27). El Wadi es-Sarâr (valle de Sorec: *Jue.* 16, 4) es el acceso más rápido a Jerusalén desde las ciudades filisteas Ecron y Asdod, y está dominado por la ciudad de Tell er Rumeileh (Bet Semes), Sora, Eswa (Estaol) y Khirbet Tibna (Timna: *Jue.* 13, 16). El Wadi eş-Sant (valle de Elah: *I Sam.* 17, 19) está formado por la confluencia de los Wadi el Gindi y Wadi eş-Sur con Kh. Suweike (Soco: *I Sam.* 17, 1-3), Teller Zakarija (Azeca: *I Sam.* 17, 1-13; en el Wadi eş-Sur se hallan Khirbet 'Idlet-Ma (Odulam: *I Sam.* 22, 1) y H. Qila (Queila: *II Sam.* 23, 1-8.10.13). El Wadi Afrang, camino directo de Ascalón y Asdod por Hebrón, está protegido por Tell Sandahanna (Mareša) y Beit Gibrin (Eleuterópolis). El valle paralelo al sur está dominado por Tell ed-Duweir (Laquis), y finalmente el Wadi el-Hesi comprende Tell el Hesi (Eglón).

D) *Samaria.* Está naturalmente separada de Judea por una línea que pasa por Nahr el 'Augia, W. Dêr, Balîût, W. Nimr, Tell el 'Asur, W. Sâmije, llanura de Esdrelón, montes de Gélboe y Carmelo.

El sistema de montañas de Judea se orienta hacia el nordeste desde Tell el 'Asur (1011 metros), hasta Tuwanik (868); luego se dirige hacia el oeste hasta Garizim (868), y de aquí al nordeste a través de Ebal (938). Râš Ibzig (733), y al final se bifurca hacia el nordeste con los montes Gélboe y hacia el noroeste con el monte Carmelo. Otros dos sistemas menores se extienden el uno por el nordeste y el

otro paralelamente al Jordán. Estos montes, que van decreciendo lentamente en la llanura occidental, están separados por profundos valles, ricos en agua y que en los más de los casos confluyen en los ríos de la región (Nahr el 'Augia, Nahr Iskandernne, Nahr el Mufgir, Nahr ez-Zerqa, Wadi el Maghara). Hállanse varias llanuras: Sahel Arrabe (10 x 3 km.), Merg el Garad (4 x 2 km.), el Mahna (9 x 2 kilómetros).

Por el camino central de la montaña, siguiendo de Judea, se encuentran: Tell Balata *(Siquem:* v.), *Sebastije* (Samaria: v.), Tell Dôtan (Dotain: *Gén.* 37, 14-17; *II Re.* 6, 13 ss.). Otro camino procedente de Beisan pasaba por Khirbet Ibzig (Bezec: *I Sam.* 11, 8); de Tell Balata (Siquem), pasando por Wadi Nabulus, iba a Cesarea de Palestina; otro, pasando por Wadi Qana iba a Jaffa (Joppe); y un tercero, pasando por Khirbet Fasâ'il iba a Jericó. El «camino del mar», procedente de Tell el Mutesselin y pasando por Wadi 'Ara, Tell el Asawir y Tell er-Raš el Ain hasta llegar a Jaffa.

E) *Llanura de Esdrelón.* Es centro y cuna del comercio y de la estrategia oriental, rica en aguas y fértil en su terreno de origen volcánico. Al lado del Carmelo tiene las localidades de Haritje (Jaroset Goim: *Jue.* 4, 2.13.16), Tell Qaimûm (Jacucam: *Jos.* 12, 11: catálogo de Tutmosis III), Tell Mutesselim (Maggeddo), Tell Ta'annek (Tanac; *I Re.* 4, 12; catálogo de Tutmosis III), Genin ('Engannim). Al este se hallan: Zer'in (Jezrael: *I Sam.* 29, 1; *I Re.* 9-10). Tell el Hoşn (Betsan, Escitópolis), Solem (Sunam: *Cant.* 7, 1; *I Re.* 1, 3; *II Re.* 4, 8-36; *Cat.* de Tutmosis III; El Amarna 1, 250), Neim (Naím: *Lc.* 7, 11), Endor *(Sal.* 83, 10; *I Sam.* 28, 7). Entre Nazaret y el Haritje se encuentran: Bêth Lahm (Belén de Galilea: *Jos.* 19, 15; *Jue.* 12, 8), Seih Abreik (Beth She'arim: Besara).

F) *Galilea* (v.). Tiene por límite al norte el Nahr el Kasimije, al sur la llanura de Esdrelón y al este el Jordán. Es rica en caminos y en aguas. Orográficamente está unida con el Líbano. En su parte superior tiene montes que alcanzan la altura de 1.200 m. (G. Germak) y van decreciendo lentamente hacia el Mediterráneo; en cambio, en la parte inferior era antiguamente una llanura elevada a unos 40 m. con muchas depresiones lacustres: Sahl el Battôf (14 x 3 km.), Sahl Tûran, Genesaret (5 x 2 km.). Los montes principales son: Gebel Tûran (541 m.), Gebel el-Sih (nordeste de Nazaret, 560 mts.), Gebel el-Tôr (Tabor), Gebel Dahi (Hermón menor: *Sal.* 42, 7; 515 m.), con los dos lagos de Hule y de *Genesaret* (v.).

Las localidades de la Galilea inferior son: en Nasira *(Nazaret:* v.). Saffûrije (Seforis), Khirbet Gefat (Iotapata), Khirbet Irbid (Arbela), Khirbet Qâná. Junto al lago de Genesaret se hallan: Mejdel (Taiquea, Magdala), el Hâmman (Jamat *Jos.* 19, 35; Ammathus), Tabarijja (Tiberíades), Tell Hûm *(Cafarnaûm:* v.), Khirbet Kerâzeh (Corazain). En la Galilea superior: Meirôn (Meron: *Jos.* 11, 5, 7), el Giš (Guiscala), Tell Waqqas (Jasor: *Jos.* 11, 1; 10 ss.).

G) *Cuenca del Jordán* (v. *Jordán y mar Muerto).*

H) *El 'Arabah.* Es la continuación de la cuenca del Jordán desde el mar Muerto hasta el golfo Elanítico, con 180 m. de longitud por 9-20 de latitud y que va elevándose gradualmente hasta 250 m. Es una gran llanura calcárea y arenosa, sin agua ni vegetación, rodeada de altos montes al oeste y al este (Gebel sera', 1.600 m.). Tuvo una gran importancia histórica, porque fué el camino de tránsito del comercio de la Palestina al golfo Elanítico y a Ofir (*I Re.* 9, 26; 10, 11; 22, 49) y centro minero principalmente en Fênân (Punon: *Gén.* 36, 41; *Núm.* 33, 42) y en eš-Shôbak en el Wadi el Mene'ijje. El centro de la región, ocupada por los edomitas y luego por los árabes nabateos, era Petra (ha-sela'; II *Re.* 14, 17). En el golfo Elanítico se encuentra Tell el Heleîeh (Elat y Asiongaber, puertos construídos por reyes israelitas).

I) *Región transjordánica.* Alta llanura surcada por profundos valles de los ríos Sher'at y Menâdire (Yarmuc) y Nahr ez-Zerca (Yaboc), que limita al este con el desierto siriacarábigo, al norte con las estribaciones del Hermón hasta Damasco, al sur con el Wadi el Hesâ y al oeste con el Jordán y con el mar Muerto. Es divisible en tres partes:

1) La región septentrional, desde el Hermón hasta el Yarmuc, comprende: el Jolán (Gaulanítide), el Basán (Batanea), el Hurán (Auranítide) hacia el oeste, la región volcánica Gebel ed Druz (antiguo Selmón: *Sal.* 68, 15), el Legiâ (Traconítide) y la fértil llanura occidental En Nukra. Las pocas localidades que permanecieron después de la invasión arábiga (636 desp. de J. C.) y el terremoto (746 desp. de J. C.) son: junto a las fuentes del Jordán, Banjas *(Cesarea de Filipo;* v.), Tell el Kâdi (Dan - Lais: *Jue.* 18, 27-31; *I Re.* 13, 29; 15, 20); en el Jolán et-Tell *(Betsaida o Julia:* v.), Kursi (Gergesa: *Mt.* 8, 28), Kal'at el Hoşn (Hippos), Kefar Semah

(Samâh), el Hammi (Emmatha, fuentes termales), Fiq (Afec: *I Re.* 20, 26-30; *II Re.* 13, 17), Hisfín (Casfor: *I Mac.* 5, 26); en el Basán, Tell 'Aštarah (Astarot: *Jos.* 9, 10; 12, 4, etcétera. Catál. de Tutmosis III); en el Haurán, Buṣra-Eski Shâm (Bostra, Bozrah), el Quanawat (Cantha).

2) El Galad (hoy Aglun el Bolqa), entre el Yarmuc y el Wadi Hesban, es una meseta que se eleva hacia el Jordán, con una serie de montañas que se dirige hacia el sur-suroeste y que alcanza la altura de 1261 metros (Umm y Dereg) y es interrumpida por el profundísimo valle del Jaboc: sigue hacia el sur hasta Nebi Osa junto a es Salt (795 metros), y de aquí se dirige por el este-sudeste hacia 'Ammân (Gebel 'Amman, 1052 m.). Abundan sobremanera las fuentes y los torrentes, está poblada de espesos bosques (*II Sam.* 18, 6) y cuenta con abundantes pastos para los rebaños (*Cant.* 4, 1; *Núm.* 32, 1); en los valles abundan los olivares y las viñas; en los campos el trigo. Eran célebres los bálsamos y los ungüentos (*Gén.* 37, 25; *Jer.* 8, 22; 46; 11). Principales localidades: Umm Qeis (Gadara), Tell Abil (Abîla), Tell Ramith (Ramot Galad: *I Re.* 4, 13; *II Re.* 8, 28-9, 16), Khirbet el Fahil (Pella), Tell Abu Kharaz (Jabes Galad: *I Sam.* 11, 1-10; 31, 11.13), Khirbet el Istib (Tišbe: *I Re.* 17, 1), H. Mahneh (Majanaím: *II Sam.* 2, 8, Geraš (Gerasa), 'Amman (Rabbat 'Amman: *II Sam.* 11-12: Filadelfia).

3) Moab. Meseta ondulada, entre el Wadi Hesban y el Wadi Hesa, árida a causa de la escasez de fuentes y porque sus numerosos ríos corren por valles profundos y barrancosos. La altura media del Moab septentrional es de 700-800 m.; la del Moab meridional de 1000 metros. La sierra de los Abarim tiene su más alta cumbre en el pico de Neba (Nebo: *Núm.* 27, 12; *Dt.* 3, 27; 34, 1) y Râš Siâgâ (Fisga, Fasga, *Núm.* 21, 20; 23, 14-25; *Dt.* 3, 27). Moab, hoy nómada, en la antigüedad tenía numerosas ciudades: en el valle del Jordán, Kh. Kefrin (Abel ha-Sittim: *Núm.* 25, 1; 34-36; *Jos.* 2, 1), Telêilat Ghassul, Tell el 'Azeimeh (Bet Jesimot: *Núm.* 33, 49; *Jos.* 12, 3; 13, 20); en el camino Ammon-Armón, Hesbân (Hesebón: *Núm.* 21, 25-30; *Cant.* 7, 5; *Is.* 15, 4; 16, 8), Mâdâba (Mâdebâ), Mâ'in (Balmeón: *Núm.* 32, 28; stela de Mesa), Dibân (*Dibón*; *Is.* 15, 2; stela de Mesa).

[A. R.]

BIBL. — F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I-II, París 1933-1938; L. Szczepanski, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1926; *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Londres 1945, pp. 107-112; * Villuendas Polo, *Ilustraciones evangélicas y documentales de los Santos Lugares*, CB, 1953.

PALMIRA. — Centro de caravanas situado en el desierto siriocarábigo a medio camino, aproximadamente, entre el Mediterráneo y el Éufrates. Se le exploró arqueológicamente y se obtuvo una abundante cosecha de hallazgos arqueológicos: cientos de inscripciones palmirenses utilísimas desde el punto de vista filológico e histórico, una calle con unas 135 columnas, tetrapilos, arcos erigidos en las inscripciones de las calles transversales y un templo dedicado en el 39 desp. de J. C. al dios Bel. Hácese mención de ella con el nombre de Tadmar en una inscripción de Teglatfalasar I (1114-1076) en la que se alude a una victoria sobre los arameos (Ahlamu), (J. Pritchard, *Anet* p. 275). La Biblia la recuerda entre las construcciones y fortificaciones de Salomón con el nombre de Tadmor (II *Par.* 8, 4; en I *Re.* 8, 18 se lee en el texto Tamor, pero en el margen Tadmor).

Después de haber llevado una vida lánguida durante la edad helenista, y después de haber entrado en la esfera de la influencia de los partos, sin perder su fundamental independencia, Palmira se aprovechó de la paz que reinó en Oriente en los siglos I-II para establecer e incrementar las relaciones comerciales en todo el Oriente e incluso en Roma, en Panonia, en Galia y en España. Siendo colonia romana en tiempo de Septimio Severo, fué elegida para centro de operaciones en la guerra contra los partos. Habiéndose rebelado contra Roma y separado de ella, fué derrotada por el emperador Aureliano. Así comenzó el declinar de su prosperidad hasta el saqueo y destrucción total a mediados del siglo VIII después de J. C.

La población fija de Palmira, de origen árabe, ofrece elementos arameos en la lengua y en la religión, y también elementos griegos introducidos por los seléucidas en la organización social y política. La lengua, que ha sido conocida por las inscripciones, tiene notable semejanza en los caracteres con la lengua cuadrada hebrea, y estructura aramea, no obstante la presencia de términos griegos, más afín al grupo occidental que al oriental. La religión palmirense, conocida igualmente a través de las inscripciones, es sincretista; el dios supremo semítico Baal, denominado Bel o Bal en Babilonia, cuyo templo ha sido descubierto, tiene como divinidades asociadas Aglibol, Irakhibol y Malakbel; el dios del

cielo, Baalsamen, siriofenicio; la diosa madre siria Atar'âte; la diosa árabe Allat y el dios árabe Arḥû; el dios de la fortuna con la doble denominación de Semeías y Gad. [A. R.]

BIBL. — G. L. DELLA VIDA, en *Enc. Ital.* XXVI. coll. 144 ss.; J. STARCKY, *Palmyre (L'Orient ancien illustré, 7)* Paris 1952.

PANES de presentación. — La más importante de las ofrendas de pan era la de los leḥem happānîn, griego ἄρτοι τοῦ προσώπου, «panes de la faz» o de presentación (en cuanto eran presentados o estaban destinados a permanecer en la presencia de Yavé). La Vulgata = «panes propositionis», de donde proviene la expresión impropia «panes de proposición». Son también llamados «panes sagrados», «pan perpetuo» (*1 Sam.* 21, 5 s.; *Núm.* 4, 7) y posteriormente «panes dispuestos en serie y sobrepuestos» (leḥem ma'areketh: *1 Par.* 9, 32; 23, 29; *Neh.* 10, 34). Los doce panes (= las doce tribus de Israel), hechos de flor de harina (siete litros aproximadamente cada uno = dos décimas de efa: *Lev.* 24, 5) por los cantitas (*Núm.* 9, 31), eran colocados en dos filas (tal vez los unos sobre los otros; *1 Par.* 9, 32) sobre la mesa de acacia (primeramente en el tabernáculo o tienda) o de cedro (en el templo), cubierta de oro, de un metro de longitud por medio metro de latitud, aproximadamente (*Ex.* 25, 23-30; la reproducción en el arco de Constantino), puesta en el Santo frente al candelabro de oro, y precisamente a la izquierda (= al norte) del altar de los perfumes. Renovábanse todos los sábados, y los panes retirados pertenecían a Arón y a sus hijos (y, por tanto, a los sacerdotes), que habían de comerlos en el lugar santo, por ser cosa santa ofrecida antes a Yavé.

La oblación renovada semanalmente era símbolo de la renovación de la alianza de Israel con Dios (*Lev.* 24, 5-9). Este rito de los panes de presentación se estuvo observando siempre hasta la destrucción del Templo (cf. *1 Mac.* 4, 51; *II Mac.* 1, 8; 10, 3; *Heb.* 9, 2).

Hácese mención de ellos en *1 Sam.* 21, 1-6, cuando David, perseguido por Saúl y fugitivo, pasa por Nob, donde estaba entonces la Tienda sagrada, y obtiene del sumo sacerdote Ajimelec para comer los panes de la presentación, tomados de la mesa del santuario, por no disponer de otra cosa.

Ajimelec se muestra razonable en pensar que la necesidad justificaba semejante concesión, y solamente pide que David y sus hombres observen las condiciones de pureza que se exigen a los mismos sacerdotes, al menos la más importante, cual es la continencia en las relaciones sexuales (*Lev.* 22, 2-7; 15-6). David responde que sobre ese punto están en regla, porque así acostumbraban en las expediciones militares, conformándose a la Ley (*Dt.* 23, 10 ss.; cf. Desnoyers, *Hist. II*, Paris 1930, p. 98 ss.). El divino Redentor cita este ejemplo para demostrar a los obstinados fariseos que toda ley positiva (y en aquel caso la ley del descanso del sábado) puede dejar de obligar si está en pugna con la ley natural en caso de necesidad (*Mt.* 12, 3 s.; *Mc.* 2, 23-28; *Lc.* 6, 1-5).

Los mismos términos de la Ley que atribuyen a los sacerdotes los panes de la presentación tomados de la mesa, para que ellos los coman, hacen caso omiso de aquel imperfecto concepto primitivo que aparece a veces entre los semitas, y según el cual el pan, lo mismo que cualquier otro sacrificio, era considerado como verdadero alimento de que se nutría la divinidad. Aquí, como en otras cuestiones afines, es conveniente no aferrarse a las analogías externas, que no dicen nada. La ofrenda del pan, por ejemplo, se encuentra por todas partes, pues es el medio más necesario y más común para el sustento; pero hay que tener presente la idea que se tiene sobre la divinidad y el concepto religioso que inspira e informa toda ceremonia externa. En el Antiguo Testamento, el ofrecimiento del pan es una oblación de propiciación y de acción de gracias a Yavé, el Ser Supremo, el de absoluta trascendencia, que no puede ser representado por imagen alguna, y de cuya inefable presencia el arca invisible y vacía no es más que una figura. [F. S.]

BIBL. — A. CLAMER, *Lévitique* (la Ste. Bible, ed., Pirot, 2) Paris 1940, p. 177; A. MÉDEBIELLE, *Rois (ibid., 3)*, 1949, p. 434; A. VACCARI, *La S. Bibbia*. II. Firenze 1947, p. 219 s.; VIII, 1950 pp. 64 s. 144.

PANIÓN, PANIAS. — v. *Cesarea de Filipo.*

PAPIROS. — El papiro estuvo en uso como material para escribir ya en tiempos muy remotos. La invención y el proceso de fabricación deben atribuirse a los egipcios. El papiro más antiguo que conservamos se remonta a la Quinta Dinastía (hacia 2750-2625). De Egipto había pasado a otras regiones ya en el siglo XI, según atestigua la narración de Wen-Amon, quien describiendo su viaje por Fenicia nos informa que se transportaron de Egipto a aquella región quinientos papiros. El papiro fué usado ya en muy remotos tiempos para la transcripción de textos sagrados. De esto nos habla el *II Jn.*, 12.

No se ve bastante claro si en ciertos lugares de la Biblia se habla de membranas o de papiros. Jeremías (36, 2) pide que le den el rollo del libro, que después manda el rey hacer pedazos con el cuchillo. Y si para cortarlo se emplea el cuchillo o cortaplumas parece más acertado pensar en una membrana, ya que al papiro se aplica preferentemente la combustión.

El único papiro hebreo existente (v. *Manuscritos del Mar Muerto*) es el conocido con el nombre de su propietario: Nash. Éste contiene el Decálogo (*Ex.* 20, 2-17; *Dt.* 5, 6-26) y el comienzo de la perícope Shema'. Albright lo atribuye a los años 165-136 a. de J. C.

De la versión griega tenemos dos papiros que se remontan al s. II a. de J. C. El primero contiene los fragmentos: *Dt.* 23, 24-24, 3; 25, 1-3; 26, 12.17-19; 28, 31-33; y el segundo: *Dt.* 31, 28-32, 7.

Se conservan fragmentos de los profetas menores, de *Ez.* y *Gén.* 1-35, que pueden adjudicarse a los siglos II-IV a. de J. C. Los papiros de Chester Beatty, que contienen fragmentos del Pentateuco, de los Profetas, de *Est.*, del *Eclo.*, son adjudicables a los siglos II-IV desp. de J. C.

Respecto del Nuevo Testamento conservamos muchos papiros, entre los que hay dos más importantes. El primero, publicado por H. Idris Bell-T. G. Skeat, se remonta al siglo II y nos ofrece muchas citas de los Sinópticos y del IV Evangelio; el segundo, editado por C. H. Roberts, contiene fragmentos del IV Evangelio (*Jn.* 12, 31-33; 37.38) y se remonta a la primera mitad del s. II. Estos descubrimientos confirman la tesis tradicional de que el Evangelio de Juan es del fin del s. I.

Además de estos papiros, bien está mencionar el papiro 46 de 86 folios, del s. III, que contienen las Epístolas de San Pablo casi íntegramente, aunque con un orden del todo particular (*Rom.*, *Heb.*, *I Cor.*...).

Al lado de este hallazgo de papiros sagrados, importantes, sobre todo en orden a la crítica textual, hay que recordar el de los papiros profanos que, en este caso, aparte su valor absoluto, tienen el de que mediante su lectura podemos entender mejor la lengua del Nuevo Testamento. [B. N. W.]

BIBL. — *Papiro di Nash:* S. A. Cooke, en RB. n. s., 1 (1904) 242-50; W. F. Albright, en IbL. 56 (1937); *Papiri biblici del II sec.:* C. H. Roberts. *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library*, Manchester 1936, pp. 9-46; A. Vaccari, en *Biblica*. 17 (1936) 501-504; Fr. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, fasc. IV-VII. Londres 1934-37; A. C. Johnson-H. S. Gehman-E. H. Kase, *The John N. Scheide Papyr-Biblical Papyri Ezekiel*. Princeton 1938. — *Papiri del N. T. del sec. II:* J. M. Lagrange, en RB, 44 (1935) 327-43; C. H. Roberts, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935; P. Benoit, en RB, 46 (1937) 58-82; *Kirsopp and Silva Lake*, en RB. 48 (1939) 497-505; G. Mairfeld, *New Testament Manuscript Studies*, Chicago 1942.- *Papiri profani:* A. Deissmann, *Licht von Osten*, 4 ed., Tubinga 1923; J. H. Moulton-G. Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyr and other non Literary Sources*, Londres, 1914-1929; W. Desonaux, en NRTh, 62 (1935) 810-43. T. Ayuso, *El texto Cesariense el Papiro de Chester Beatty en el evangelio de S. Marcos*, en EstB. 1934 268-281.

PARÁBOLA. — Παραβολή (de παραβάλλειν, «poner junto a», «confrontar»), es un parangón. Toda parábola puede reducirse a la siguiente forma: «Así como el anciano padre recogió conmovido al hijo pródigo, así el Padre celestial acoge al pecador que a Él retorna». (cf. *Lc.* 15, 11-32).

Los términos de la comparación son: a) un relato completo tomado del curso normal de la vida humana: el sembrador; el caminante agredido por los ladrones en el camino de Jericó, etc. b) una verdad (sobrenatural en las parábolas evangélicas), que se trata de inculcar; en el precepto de la caridad, el prójimo es todo hombre que necesita de nosotros, aunque sea enemigo, etc.

La exposición del relato (primer término de la comparación) ha de entenderse y explicarse en su sentido literal. No así la alegoría que no es más que una metáfora continuada, en la que la verdad que se propone se entiende directamente en los términos metafóricos que la expresan.

La parábola no es desconocida entre los clásicos (Aristóteles, *Rethoricorum lib.* II, 20; Cicerón, *De inventione* I, 30; *Epist. ad Lucil*, 59, 6), y también los rabinos la usaron; pero Cristo la empleó de un modo insuperable en sus enseñanzas evangélicas, desarrollando el simple mašal hebreo, una especie de proverbio o dicho nómico, usado en los libros sapienciales para inculcar una máxima moral.

Cuando se emplea la parábola en su estado puro, lo cual raras veces sucede en los Evangelios, porque con frecuencia toma elementos alegóricos, entonces sólo debe aplicarse al campo moral o ideal la idea central del relato, pasando por alto los diferentes elementos accesorios, que sólo se emplean para redondear el relato. Esa idea fundamental debe ser individuada mediante el examen del fin propuesto, que se manifiesta en la Introducción o en la aplicación de la misma parábola o en las circunstancias históricas del contexto.

Las parábolas evangélicas pueden clasificarse entre dogmáticas, morales y proféticas. Las

dogmáticas ilustran la naturaleza y las leyes del Reino de Dios, fundado por Cristo: su fundación (el sembrador: *Mt.* 13, 3-9.18.23 paral.), su desarrollo (la semilla que por sí misma se multiplica: *Mc.* 4, 26-29; el grano de mostaza: *Mt.* 13, 31-32 paral.; el fermento; *Mt.* 13, 33 paral.), su elevado valor (tesoro y perla: *Mt.* 13, 44-46), los elementos que lo componen (semilla y cizaña: *Mt.* 13, 24-43; red: *Mt.* 13, 47-50). Las morales insisten en el comportamiento para con Dios (los deudores: *Lc.* 7, 39-47; el amigo importuno: *Lc.* 11, 5-8; la higuera estéril: *Lc.* 13, 6-9; el juez inicuo: *Lc.* 18, 1-8; el fariseo y el publicano: *Lc.* 18, 9-14), para con el prójimo (el siervo despiadado: *Mt.* 18, 23-35; el samaritano compasivo: *Lc.* 10, 25-37; la oveja extraviada: *Mt.* 18, 12-14; *Lc.* 15, 4-7; la dracma perdida: *Lc.* 15, 8-10; el hijo pródigo: *Lc.* 15, 11-32; el puesto en el banquete nupcial: *Lc.* 14, 7-11), y en fin, para con las cosas de este mundo (el mayordomo infiel: *Lc.* 16, 1-13; el rico necio; *Lc.* 12, 16-21; el rico Epulón y el mendigo Lázaro: *Lc.* 16, 19-31; el constructor de la torre y el rey: *Lc.* 14, 28-36). Las parábolas proféticas describen el futuro destino de Israel (los niños en el juego: *Mt.* 11, 16-19 y *Lc.* 7, 31-35; los operarios de la viña: *Mt.* 20, 1-16; los dos hijos en la viña: *Mt.* 21, 33-46 paral.; la gran cena: *Lc.* 14, 15-24; el banquete nupcial: *Mt.* 22, 1-14; la puerta cerrada: *Lc.* 13, 23-30) o también el destino final del hombre (los siervos vigilantes: *Lc.* 12, 35-38; el ladrón durante la noche: *Mt.* 24, 42-55 y *Lc.* 12, 39; el siervo fiel y el infiel: *Mt.* 24, 45-51; *Lc.* 12, 41-48; las diez vírgenes: *Mt.* 25, 1-13; las minas y los talentos: *Lc.* 19, 11-27 y *Mt.* 25, 14-30).

La diferente valoración del fin intentado por Cristo en el abundante uso de las parábolas está fundada en la diferente interpretación de un texto (*Mt.* 13, 11-15; *Mc.* 4, 10-12; *Lc.* 8, 9 ss.). Algunos (Maldonado, Knabenbauer, Durand, Fonk, etc.), ven en él la voluntad de Cristo (ἵνα final en *Mc.* y *Lc.*) de castigar con una ceguera moral e intelectual la incredulidad culpable de los oyentes hebreos, según el sentido que ellos daban a *Is.* 6, 9 ss. aquí citado. Pero el carácter intrínseco de la parábola, que se encamina a simplificar y aclarar un concepto, y la benévola intención de Cristo de iluminar y convertir, connatural a su misión salvadora, nos inducen a preferir sin vacilar la exégesis de aquellos (Lagrange, Prats, Huby, Vosté, Holzmeister, Pirot, etc.) que ven en la parábola un medio dictado por la bondad y por la intuición síquica para iluminar la mente de los oyentes. Al citar a *Is.* 6, 9 ss., sólo dice que entonces se realiza una situación idéntica a la que se dió entre Isaías y sus contemporáneos; y así como los judíos opusieron a Isaías su endurecimiento, así también los contemporáneos de Jesús se resistían a prestar acogida a sus enseñanzas: se endurecerán; es la amarga conclusión de un médico que se ve imposibilitado para curar a un enfermo reacio contra todo intento de curación. Sólo incidentalmente la alusión por parte de Cristo a nuevas verdades, y frecuentemente sobrenaturales, requería alguna explicación, que Cristo daba de buen grado a los espíritus dóciles y deseosos de aprender (cf. *Mt.* 13, 36 ss., *Mc.* 4, 10 ss.); pero que siempre negó a los que estaban mal dispuestos, lo cual provocaba en ellos una obcecación intelectual culpable.

[A. R.]

BIBL. — L. Fonck, *Le parabole del Signore nel Vangelo*, trad. it., Roma 1925; J. M. Vosté, *Parabolæ selectæ Domini nostri Jesu Christi*, 2 vol., Roma-Paris 1933; J. Pirot, *Allégories et paraboles dans la vie et l'enseignement de Jésus-Christ*, Marsella 1943; M. Hermaniuk, *La parabole évangélique. Enquête exégétique et critique*, Lorraine 1947; J. Pirot, *Paraboles et allégories évangéliques. La Pensée de Jésus et les commentaires patristiques*, Paris 1949. • A. Colunga, *Las parábolas evangélicas*, CB, 1956; Luque, *Las parábolas de Jesucristo*, CB, 1947; A. Herranz, *Las parábolas. Un problema y una solución*, CB, 1955; T. Antolín, *El problema de las conclusiones finales apremiantes en las parábolas evangélicas*, EstB, vol II, 1943; J. M. Bover, *Las parábolas del Evangelio*, EstB, vol. III, 1944; Fernández Gutiérrez, *El libro de las parábolas*, ESC, Madrid; J. Ramos García, *Las parábolas evangélicas*, IC, 1951; J. Enciso, *La parábola del reino*, Ecc., 1946; S. Pinero, *El fin de las parábolas de Cristo en el salmo 77*, MCOM, 1953.

PARÁCLITO. — El griego παράκλητος significa «el que es llamado en auxilio» (παρακαλέω = llamo cerca), principalmente en juicio: de ahí el llamarlo abogado, defensor, patrocinador; en sentido derivado = «consolador» (los adjetivos verbales en τος pueden ser también activos), y en tal sentido traducen las versiones siriopalestinas, armenia, georgiana y eslava, en tanto que la siriaca, la copta, la etíope y la gótica transcriben simplemente el término griego, y la antigua latina lo traduce por «advocatus».

El significado preciso parece ser el más general, resultante de todas las diferentes acepciones. Al prometer y preanunciar Jesús la misión del Espíritu Santo, lo llama varias veces Paráclito, no obstante el atribuirse a sí mismo también ese título: «Rogaré al Padre y os dará *otro* Paráclito para que permanezca con vosotros para siempre, el Espíritu de verdad» (*Jn.* 14, 16). El Paráclito tendrá el cometido de evocar a la mente de los Apóstoles

todo cuanto Jesús les haya enseñado (14, 16), el de dar testimonio de Cristo (15, 26), y el de convencer al mundo de pecado (16, 8-14), después de que Jesús se haya ido (16, 7).

San Juan llama también a Jesús Paráclito *(I Jn.* 2, 1), que la Vulgata traduce por «advocatus», y parece acertado, pues, efectivamente, él es el patrocinador respecto de nuestros pecados. [S. C.]

BIBL. — F. ZORELL, *Lexicon Graecum N. T.*, Paris 1931, col. 991 ss.

PARAISO terrenal. — *Jardín ameno* plantado por Dios y entregado por Él a nuestros primeros padres para que fuera su feliz morada *(Gén.* 2, 8-3, 24). En el texto hebreo se emplea, para designarlo, el término súmero *gan*, que significa «vergel», terreno rico de aguas y de vegetación. Los Setenta, pensando en los bellos parques de los señores persas, lo tradujeron por παράδεισος *(Gén.* 2, 8, etc.), y después de ellos las antiguas versiones latinas y San Jerónimo «*paradisus*», de donde ha pasado, como nombre propio, a nuestras lenguas. Esa palabra procede de la persa «*pairi daeza*», que significa recinto, y, por tanto, «huerto con muro de cerca». En la literatura hebrea no aparece hasta bastante tarde el término «*pardés*» = jardín *(Neh.* 2, 8; *Cant.* 4, 13; *Eclo.* 2, 5).

La Biblia nos dice que Dios había plantado «al oriente» (de Palestina), en una región llamada «*Edhen*» (del acadio *edinu* = campo abierto, que a su vez procede del súmero *edin* = campo fértil y de regadío), rica de espléndida vegetación, en medio de la cual estaban los dos árboles de la vida (por el efecto de sus frutos) y de la ciencia del bien y del mal (por el efecto que siguió al pecado), y refrescada por abundancia de aguas *(Gén.* 2, 8-14; 3, 5. 22). Estas aguas, al salir del paraíso terrenal, se dividían en tres cauces o ríos cuyos nombres eran *Phison* (Pisón), que recorre la tierra de Evila, rica de oro; *Gedhon* (Guijón), que cruza el país de Cus; *Tigris* (Jidequel) y Éufrates *(Perat)*. Después del *pecado* (v.), Adán y Eva fueron arrojados del paraíso terrenal, en cuya puerta puso Dios querubines con espada desenvainada para impedir la entrada en él *(Gén.* 3, 22-24). El recuerdo de este delicioso jardín, en el que Dios se comunicaba familiarmente con nuestros primeros padres *(Gén.* 3, 8), aparece muchas veces en la Biblia como término de comparación para significar la gran felicidad y abundancia *(Gén.* 13, 10; *Cant.* 4, 13; *Eclo.* 24, 41; 40, 17.28; *Ez.* 28, 13; 31, 8; 36, 35; *Jl.* 2, 3) que sobrevendrá en los tiempos mesiánicos *(Is.* 31, 3; 51, 3; *Ez.* 47, 12; *Zac.* 14, 8).

Localización del paraíso terrenal. Es difícil, por no decir imposible, resolver tal problema, porque los datos geográficos que nos proporciona Moisés son vagos y en parte equívocos (por ejemplo, respecto de la región de Cus, con cuyo nombre hay una en Asia y otra en África; *Gén.* 11, 7.8.29), y no siempre identificables, al menos para los que vivimos en los tiempos modernos. Así no hay que extrañarse de que existan cerca de ochenta opiniones sobre ello. Hoy hay la tendencia a ver en la descripción de Moisés (dado el que el hombre fué creado al menos 100.000 años a. de J. C.), la *idealización* de un lugar que realmente existió, con un cuadro geográfico entonces conocido (A. Bea, P. Heinisch, J. Coppens, F. Ceuppens, J. Chaine, etc.). Sería, pues, trabajo duro y poco útil el empleado en señalar con exactitud el emplazamiento del paraíso terrenal basándose en elementos del texto, el cual nos autoriza a pensar en la *región mesopotámica:* o la septentrional (E. Kalt, A. Sanda, H. Gressmann, etc.) en la región de los lagos Wan y Urmia, donde nacen el Tigris y el Éufrates; y en tal caso el Pisón podría ser el Fasis o el Tsoroch en la Cólquida; el Guijón sería el Araxes, y el Cus la acadia Kas; o bien la centromeridional, y entonces los dos ríos desconocidos serían dos canales (Fr. Delitzsch, J. Theis, K. Jensen, A. Deimel). Hay quien piensa en Arabia (I. Feldmann), y hasta en Germania, etcétera.

Historicidad. Por más que se admita en la narración la presencia de innegables elementos literarios, no puede menos de admitirse como *histórico*, es decir, real, el hecho de la primitiva felicidad de los primeros padres elevados al estado sobrenatural (representado en la familiaridad con Dios) y dotados de dones preternaturales (inmortalidad, inmunidad de error, de concupiscencia y de dolor); y siendo como eran de carne, tuvieron que habitar en algún lugar afortunado de esta tierra, al que llamamos paraíso terrenal. El texto y el contexto (creación, caída, etc.), y la Biblia entera *(Sab.* 2, 23-24; *Prov.* 3, 18; 11, 30; *Rom.* 5, 12.14, etc.), nos obligan a pensar de este modo. Las explicaciones simbólicas (Filón, Clemente Al., Orígenes, K. Barth, etc.), o expresamente míticas (Kant, Schiller, B. Marr, etcétera), no pasan de ser un parto de la fantasía. [S. C.]

BIBL. — J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, Münster 1913; A. DEIMEL, en *Orientalia*, 15 (1925) 44-54; A. BEA, *De Pentateucho*, 2 ed., Roma 1933.

pp. 149-52; B. Brodmann, en *Antonianum*, 12 (1937) 125-64, 213-36, 327-56; F. Ceuppens, *Quaestiones... ex historia primaeva*, 2 ed., Torino 1948, pp. 100 ss. 111-17, 175-79, 228-31; J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, París 1948, pp. 33-38; P. Heinisch, *Problemi di storia primordiale biblica* (trad. it.), Brescia 1950, pp. 67-77, 91-95. * J. Pérez de Urbel, *Leyendo la Biblia. El paraíso terrenal*, Cons. 1953; Id., *Leyendo la Biblia. De los árboles del paraíso*, Cons. 1953.

PARALELISMO. — v. *Poesía*.

PARALIPÓMENOS. (I-II). — Primitivamente sólo constaba de un libro (cf. Baba Bathra, fol. 14 a; Orígenes, en Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 25; Jerónimo, *Prol. Galeat.*), que en hebreo se denominaba «dibbrê haljamîm» (San Jerónimo, *Liber Verborum dierum*) en el sentido de «anales» (cf. *Est.* 2, 23; 6, 1; *Neh.* 12, 23). En los LXX y en las versiones latinas se llama «παραλειπομένων (βίβλος)», «Paralipomenas», en cuanto representa elementos omitidos en *Sam.* y *Re.* Actualmente se prefiere llamarlo «Crónicas» (cf. *Prol. Galeat.* de San Jerónimo). La división en dos libros figura ya en los códices A y B y ha sido adoptada por todas las ediciones.

Contiene las genealogías (I, 1-9) de las tribus que tuvieron relaciones muy estrechas con David y con el Templo; la historia de David, y particularmente su diligencia en restablecer y fomentar el culto; los casos particulares de individuos que se mostraron muy solícitos respecto del culto y del Templo (Salomón, Asa, Josafat, Ezequías, Josías; cf. *I Par.* 10; 11, 36, 21). El epílogo contiene el decreto de Ciro referente a la reedificación del Templo (II *Par.* 36, 22.23).

Del examen interno resulta que hay que poner su composición, con mucha probabilidad, por los años 300-250. En *I Par.* 29, 7 se habla de la moneda de oro ('ádarkonîm) que introdujo Darío (521-486). Por consiguiente, ya tenía que haber comenzado el dominio de ese rey. Cuando se habla del reino persa (*II Par.* 36, 20) hay que entenderlo de un reino ya fenecido al que ya había sucedido otro, el griego. Si además se admite que también los libros de Esdras y Nehemías pertenecían primitivamente a los paralipómenos, hay que añadir, según testimonio de Flavio Josefo (*Ant.* XI, 8.7) que el sumo sacerdote Jaddûa' fué contemporáneo de Alejandro Magno. Es cierto que el libro es anterior al *Eclo.* (cf. 47, 11; *I Par.* 16, 4; 23, 30-32; 25, 1-7).

El autor cita muchas fuentes. Podechard (cf. RB, núm. 8, 12 (1915) 236-47) enumera veintitrés. Pero hay quien piensa que sólo se trata de dos fuentes, una que contiene la historia de los reyes de Judá y de Israel, y otra la historia de los otros profetas desde Samuel hasta Isaías, citadas bajo diferentes formas. Otros reducen las fuentes a una sola que comprendía juntamente la historia de los profetas y de los reyes. Aparte de estas fuentes explícitamente citadas, el autor se sirve de otras sin nombrarlas (*Gén.-Jos.*). Pero no sabemos si directamente o de reproducciones. Otro tanto hay que decir de los libros de *Sam.* y *Re.* (cf. H. Van Den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique*, en EthL, 24 [1948] 354-394).

Actualmente hasta los mismos críticos reconocen el valor histórico de los hechos narrados en *I-II Par.* (cf. Bea, *art. cit.*). Es cierto que muchas veces refiere el cronista ciertos acontecimientos de un modo diferente de como lo tratan los otros autores. Pero eso depende del hecho de que él trata de poner de relieve que el asunto religioso es esencial y perseverante, de donde proviene que, si no prescinde de los acontecimientos, los considera, no obstante, bajo el aspecto religioso, o sea que la historia teocrática de Israel no comenzó en las faldas del Sinaí, sino con el pacto de Abraham; que en el reino de Israel no es el sumo sacerdote quien ocupa el primer puesto, sino el rey, que se sienta sobre el trono de Yavé (*I Par.* 28, 5); que entre todos los reyes sobresale con mucho David; y como sus sucesores, con pocas excepciones, no siguieron sus ejemplos ni pudieron fundar el gobierno teocrático, no queda otro recurso que el de esperar la venida del David ideal, el Mesías (cf. A. Noordtzy, *art. cit.*). [B. N. W.]

BIBL. — J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik oder Parolipomenon*, Bonn 1939; A. Bea, *Neuere Arbeiten zum Problem der Chronikbücher*, en *Biblica*, 22 (1941) 46-58; A. Noordtzy, *Les Intentions du Chroniste*, en RB, 49 (1940) 161-68; W. Rudolph, *Chronikbücher* (Handb. z. A. T., 21), Tübingen 1955; cf. *Rivista Biblica*, 4 (1956) 185-191.

PARASCEVE. — Día de preparación para el sábado (del griego παρασκευή, «preparación», que la Vulgata transcribe sin traducir). Según *Ex.* 16, 15 en él había que preparar cuanto pudiera necesitarse para el sábado, recogiendo doble ración de maná (16, 22). Igual significado tiene en los Evangelios. José de Arimatea pide a Pilato el cuerpo de Cristo Crucificado en *parasceve*, o sea *prosábado* (προσάββατον), día que precede al sábado (*Mc.* 15, 42; cf. *Jdt.* 8, 6; Fl. Josefo, *Ant.* XVI, 6, 2).

Lc. 23, 54 dice que «era el día de parasceve y comenzaba el sábado», teniendo en cuenta que para los hebreos la puesta del sol era el comienzo del nuevo día. *Mt.* 27, 62: «en el

día después de la parasceve (en el sábado), se presentaron los príncipes de los sacerdotes y los fariseos ante Pilato».

En *Jn.* 19, 14: «era la parasceve de la Pascua», víspera de la solemnidad pascual, que en aquel año caía en sábado (19, 31; 19, 42). [A. R.]

PARUSÍA. — Es el griego παρουσία (=παρ-ών = presente), «presencia», como en I *Cor.* 2, 12. En la acepción popular helenista (s. III a. de J. C.-s. II desp. de J. C.) se emplea como nombre de acción «el presentarse» (del verbo παραγενέσθαι), «venida» o «visita» solemne de un rey o de un emperador (cf. II *Cor.* 7, 6 ss.). Así Corinto y Patrás acuñaron monedas en recuerdo de la visita (= parusía) de Nerón, con la inscripción: «Adventus (= parusía) Augusti». Y por derivación equivale a «retorno» (cf. ἡ πάλιν π., *Fil.* 1, 26). La misma Encarnación o primera venida de Cristo, es llamada parusía en II *Pe.* 1, 16.

Así, pues, en el Nuevo Testamento aparece el término con todos estos significados, y lo confirma el uso notable y aclarativo de las siguientes expresiones equivalentes al mismo: «día del Señor» (17 veces en San Pablo; *Act.* 2, 20; I *Pe.* 3, 10.12; *Ap.* 16, 14); «manifestación» (ἐπιφάνεια, 5 veces en las epístolas pastorales: II *Tim.* 1, 10, de la primera venida de Cristo, etc.); «revelación» (ἀποκάλυψις: I *Cor.* 1, 7; II *Tes.* 1, 7; I *Pe.* 1, 7.13; 4, 13); o simplemente «visita» (ἐπισκοπή: *Lc.* 19, 44; I *Pe.* 2, 12), según la expresión profética peqúddāh: *Is.* 10, 3; *Os.* 9, 7; *Núm.* 16, 29 = la muerte que a todos espera.

Por desconocer tan evidentes significados, durante el predominio del escatologismo se llegó a considerar el término parusía como técnico y privativo de la venida y retorno físico de Jesús al fin del mundo.

En la II *Tes.* 2, 9, la parusía del *anticristo* (v.) es la manifestación o explosión violenta del odio o de la ferocidad de los zelotes.

En los otros textos (como en unos veinte) se habla de la parusía del Señor. Un cuidadoso examen nos da como resultado que sólo dos veces equivale con certeza a la venida física de Cristo, al fin de los tiempos (I *Tes.* 4, 15: I *Cor.* 15, 23: «Todos resucitaremos: los que pertenecen a Cristo, en su parusía»).

En *Mt.* 24, 3.27.37.39, parusía del Señor es la intervención de Jesús para castigar a Jerusalén, es la manifestación del poder y de la suprema justicia del Mesías contra el judaísmo deicida; v. *Escatología* (cf. *Mt.* 10, 23; 26, 64; Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*. Rovigo 1950, pp. 24-28); es el mismo sentido que tiene la expresión «día del Señor» tantas veces empleada por los profetas cuando se trata de la intervención del Señor para castigar e incluso para premiar (cf. *Lc.* 17, 22: «desearéis ver un solo día de los del Hijo del hombre»; Spadafora, *op. cit.*, pp. 62-63).

Idéntico significado tiene en I *Tes.* 5, 23; II *Tes.* 2, 1.8 (v. *Tesalonicenses*, y en *Rivista Biblica*, I [1953] 5-24), y probablemente igual en I *Tes.* 3, 13; II *Pe.* 3, 4.12 (v. *Regeneración*).

En I *Tes.* 2, 19, parusía del Señor expresa el juicio particular, a la muerte de cada uno (v. *Escatología*); «el juez a las puertas», «viene continuamente» o «se acerca», según se expresa Santiago (5, 7 ss., donde emplea la palabra parusía en tal sentido). Así también con igual claridad en I *Jn.* 2, 28 (v. *Muerte*).

«La parusía es, pues, la teofanía renovadora que llena el «día del Señor», que es el «día de Yavé» de los profetas (*Is.* 2, 12; 13, 6.10, etcétera).»

Es la intervención de Dios en la historia, en la vida de cada uno: intervención que se va perpetuando.

«También a la Encarnación se la llamaba parusía (S. Ignacio, *ad Philad.* 9, 2). La parusía de Cristo es el comienzo y el epílogo, la inauguración y la conclusión, la fe y la *bienaventurada esperanza* (*Tit.* 2, 11; *Col.* 3, 1-4); no se limita al episodio final del drama humano; por eso «esperar la parusía» (I *Cor.* 1, 7; *Fil.* 3, 20; *Rom.* 8, 19-25) no equivale a esperar el fin del mundo» (A. Romeo).

Diariamente rogamos: «venga a nosotros tu reino»; diariamente ansiamos esta intervención de Dios en la historia, en la sociedad, para establecer «su reino». Y en el mismo sentido empleaban los primeros cristianos las exclamaciones «Maranatha» (I *Cor.* 16, 22; *Ap.* 22, 20; *Didaqué* 10, 6), «ven oh Señor Jesús», muestra tu poder y tu gloria en favor de tu Iglesia; ven a unirnos a ti en tu gloria (cf. *Flp.* 1, 23; 3, 20).

La parusía final, la última venida o manifestación, cuando Cristo selle su triunfo incluso sobre la muerte, resucitando a los muertos y presentando los elegidos al Padre, clausurará la fase terrestre del reino de Dios (I *Tes.* 4, 14-17; I *Cor.* 15, 22-28.50-57); eso será la solemne confirmación y epílogo de todas sus parusías precedentes, como juez a la muerte de cada uno, como vengador y protector de su Iglesia y de la justicia en el mundo a través de todos los tiempos. [F. S.]

BIBL. — A. Romeo, en *Enc. Cat. It.*, IX, col. 875-82; L. Tondelli, *Gesù Cristo*, Torino 1936, pp. 309-13.328-39.350-402. * I. Murillo, *La Parusía en el apóstol S. Pablo*, EstB (1936), (264-282).

PASCUA. — La primera de las tres fiestas anuales de los hebreos (*Ex.* 23, 14 ss.); v. *Pentecostés* y *Fiesta de los Tabernáculos*. Es la fiesta nacional por excelencia, conmemoración de la liberación de la esclavitud egipcia. La Pascua propiamente dicha, según se desprende de la etimología «paso», está constituida por la inmolación y consunción de un cordero, con cuya sangre se rociaban los postes y las fachadas de todas las casas, con lo que se conmemoraba el «paso» del cordero de Yavé en la noche aquella famosa que presenció la matanza de los primogénitos egipcios, mientras que las viviendas de los israelitas, cuyas fachadas estaban rociadas con la sangre de un cordero, eran respetadas. La Pascua fué celebrada por vez primera en la misma noche en que la última plaga doblegó definitivamente al faraón, de suerte que ya entonces fué posible a los hebreos emprender la marcha, bajo la dirección de Moisés, hacia la península del Sinaí, hacia la libertad y la independencia (*Ex.* 12, 1-14.21-28.43-49).

Ya desde el principio se unió a tal celebración la fiesta de los ácimos, «massôth». En aquella cena pascual se prohibía toda clase de pan fermentado.

La inmolación del cordero debía efectuarse «entre las dos tardes», es decir, entre la puesta del sol y el anochecer, o entre el declinar del sol y su ocaso; la cena, en cambio, tenía lugar dentro de la misma noche; y como el día se completaba de ocaso a ocaso, simultáneamente con la cena se daba comienzo a la fiesta de los ácimos que duraba siete días; el 15 y el 21 eran días festivos, en los cuales se prohibía todo trabajo manual (*Ex.* 12, 15-20. 34; 13, 3-10; 23, 4 s.; 34, 18).

En la noche de la liberación, el pueblo hebreo «tomó la masa antes de que fermentara, y envolviendo en sus mantos las artesas que la contenían, se las echaron al hombro...»; «y cogieron la masa... de la que hicieron panes ácimos» (*Ex.* 12, 34.39). La fiesta de los ácimos se refería, por tanto, a la misma liberación, a la salida de Egipto (*Ex.* 13, 3.8 s.).

En *Ex.* 12 al ordenarse la institución de las dos fiestas y darse explicación del significado de las mismas, se exponen asimismo las particularidades fundamentales. Para el atardecer del día 14 del primer mes, llamado más tarde nisán (término babilónico), se establecía la inmolación del cordero, elegido ya el 10 del mismo mes (*Ex.* 12, 3). En el mes de abib fué precisamente cuando se dió el Éxodo (*Ex.* 13, 4; 23; 15; 34, 18). El cordero (o cabrito: *Ex.* 12, 5) debía estar sin defecto; había de ser de aquel año, y debían asarlo al fuego íntegramente, e inmediatamente consumirlo: la cabeza, patas, vísceras; todo de una vez; uno para cada casa, de donde nacía la necesidad de agruparse, dado el caso de que una familia fuese poco numerosa. Debían comerlo con ácimos y yerbas amargas, endibia o achicoria (*Ex.* 12, 8), para recordar las amarguras de la esclavitud en Egipto. No debía rompérsele ni un solo hueso (*Ex.* 12, 46; cf. *Jn.* 19, 36: el cordero pascual, tipo de Jesús, nuestra víctima pascual: *I Cor.* 5, 7). Si sobraba algo, debía quemarse inmediatamente. Los comensales debían estar en pie, ceñidos los lomos, calzados los pies, y el báculo en la mano y comiendo de prisa.

El padre de familia debía explicar el significado de la cena, cuya celebración queda fijada para siempre (*Ex.* 12, 11-14). Deberán celebrarla todos los israelitas de un modo estable, con tal que estén circuncidados: los demás son excluídos (*Ex.* 12, 43-49). Se amenaza con pena de muerte al que durante la fiesta de los ácimos coma pan fermentado (*Ex.* 12, 19).

En el año segundo después del Éxodo, por no haber podido algunos celebrar la Pascua en la fecha ordinaria, a causa de una impureza contraída, estableció Moisés una Pascua suplementaria, que había de celebrarse con las mismas formalidades en la tarde del día 14 del segundo mes (*Núm.* 9, 1-14, donde se mencionan las tres principales prescripciones de la Pascua: obligación de comer el cordero con panes ácimos y yerbas amargas, sin dejar nada del cordero para el día siguiente; de asar íntegramente el cordero sin romperle ningún hueso). Y aquí añade la pena de que se haría acreedor quien omitiere la celebración de la Pascua: es una especie de excomunión («será borrado de su pueblo» *Núm.* 9, 13).

En *Núm.* 28, 16-25 se prescriben determinados sacrificios que han de ofrecerse durante los siete días de los ácimos. Para la tarde del 14 sólo se prescribe la inmolación del cordero pascual. El día 15 (primero de la semana de los ácimos) hay reunión en el santuario y es día festivo, con abstención de todo trabajo manual. Lo mismo se establece para el día último, el 21. Para cada uno de los días de la semana se prescribe la ofrenda en holocausto de dos toros nuevos, un carnero y siete corderos de un año, y la inmolación de un macho cabrío en sacrificio de expiación; a todo esto acom-

pañaban las correspondientes oblaciones de flor de harina, etcétera.

El *Lev.* 23, 9-14 añade la ofrenda de la primera gavilla de espigas de cebada (cuya siega en Palestina y en el sur venía en el mes de abril, mientras que el trigo venía unas semanas más tarde). Esta ofrenda tenía lugar el día siguiente al sábado que venía dentro de la semana de los ácimos, y en ese día debía comenzarse el cómputo de los 49 días para la fiesta de Pentecostés.

La expresión «cuando hayáis entrado en el país», etc. *(Lev.* 13, 10) no permite afirmar que tal ofrenda se comenzase cuando entraron los hebreos en Palestina, ya que la hallamos asimismo en *Ex.* 13, 5 para la fiesta de los ácimos, celebrada indudablemente todos los años desde el *Exodo* (cf. *Núm.* 9, 1-14). La sobredicha frase puede calificarse de lapidaria, y se propone inculcar la obligación permanente de tales instituciones mosaicas, que el pueblo no deberá olvidar nunca en el futuro, cuando haya recibido de Dios la tierra prometida.

Por último, *Dt.* 16, 1-8 determina la obligación de celebrar en el único Santuario las tres grandes fiestas anuales, obligación que ya figura en el código de la alianza *(Ex.* 23, 14-17; cf. 34, 23 s.) cuando se prescribe a los israelitas que se presenten tres veces durante el año «ante Yavé». En el *Dt.* se hace extensivo el nombre de Pascua incluso a la fiesta de los ácimos; símbolo de la liberación, es decir, del «paso» de la esclavitud a la libertad (cf. *Dt.* 16, 1): Pascua; mientras que en los versículos siguientes (2 ss. 6) se habla de los ácimos, y sólo en el v. 5 se habla del cordero pascual que debe inmolarse y consumirse en el único Santuario. Por eso a continuación se dirá simplemente Pascua y semana pascual refiriéndose a las dos fiestas, cf. *Lc.* 22, 1: «la fiesta de los ácimos, llamada Pascua, estaba próxima».

En estas múltiples prescripciones tenemos un ejemplo del desarrollo, de puntualización y adaptación a las circunstancias del ambiente, naturales en toda legislación y tenidas en cuenta en la mosaica. Estos elementos esenciales, del tiempo de Moisés, permanecerán intactos, pero se agregarán a ellos otros secundarios. Así, por ejemplo, a la vuelta de la cautividad se introducirá el canto del gran Hallel: antes de la cena los Salmos 113-114 (112-113), y después de la cena los Salmos 115-118 (114-117); cf. *Mt.* 26, 30; y así se llegó hasta la sistematización minuciosa de los detalles que se hizo en el tratado de los Pesahim del Talmud.

En el tiempo de Nuestro Señor se celebraba así la cena pascual: el padre de familia, después de haber pronunciado la bendición sobre el vino, lo probaba y lo pasaba a los otros: luego lo bebían todos a un tiempo. A continuación se distribuía el pan ácimo y tomándolo con los dedos cada uno empapaba su pedazo en un plato común que contenía un moje llamado *haroset*: cocción de miel, a veces con añadidura de almendras, canela y un poco de vino: su color recuerda los ladrillos que los hebreos fabricaban durante la esclavitud de Egipto. Este era el *haroset* en que Jesús mojó el pan que dió al traidor para señalarle como tal *(Jn.* 13, 26). Luego se pasaba una segunda copa.

Después del discurso de edificación que pronunciaba el padre de familia sobre los beneficios de Dios y en el que se hacía mención de la liberación de Egipto, se servía el cordero pascual que comían con el pan ácimo y las yerbas amargas. Con esto se terminaba la cena propiamente dicha (cf. *Lc.* 22, 20; «después de la cena»). El padre tomaba un poco de pan ácimo, lo partía (he aquí el pan que Jesús transformó en su cuerpo: *Lc.* 22, 19 s.) y lo distribuía. Luego se servía la tercera copa de vino (la copa cuyo vino consagró Jesús transformándolo en su sangre).

La reunión podía prolongarse hasta una hora avanzada, y se concluía con la recitación del Hallel.

El divino Redentor celebró la cena pascual con sus apóstoles la víspera de su muerte. Después de haber despedido al traidor (cf. *Jn.* 13, 26-30), instituyó la Sagrada Eucaristía, y con su institución la Pascua judía quedó reemplazada por la Pascua cristiana que hace que esté presente la víctima inmolada en el Calvario, y permite a los fieles alimentarse con ella para participar de los frutos del gran sacrificio (v. *Eucaristía*). «Cristo, nuestra víctima pascual, ha sido inmolado» *(I Cor.* 5, 7).

[F. S.]

BIBL. — L. Pirot, en DBs, 1, col. 153-59; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, páginas 355-58; A. Clamer, *La Ste. Bible* (ed. L. Pirot), Paris 1940, pp. 167-71. 287-90, 426 s. 615-19; H. Cazelles, *Etudes sur le Code de l'Alliance*. Ibid. 1954, p. 97 ss.; P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.), Torino 1950, p. 253 s.; A. Romeo, *Il Giudaismo* (en N. Turchi, *Le religioni nel mondo*), Roma 1948, p. 372 s. — J. María Granero, *Novum pascha*, EstB, 1954; Muñoz Iglesias, *Una opinión de Fr. Luis de León sobre la cronología de Pascua*, EstB, 1944.

PASTOR. — (Hebr. rō'eh = gr. ποιμήν). Aplícase a una persona elevada a dignidad con el cometido específico de gobernar a una mul-

titud y de dirigirla a determinados fines. Incluso en el mundo extrabíblico es bastante común esta acepción en sentido metafórico. Homero *(Il.* I, 263, etc.) llama a reyes y caudillos «pastores de pueblos»; igualmente Jenofonte compara a Ciro con un valiente pastor *(Cir.* I, 1, 2-3).

En el A. T. Dios es el verdadero Pastor del pueblo de Israel, no sólo en su conjunto *(Neh.* 9, 21; *Is.* 40, 10), sino también respecto de cada israelita en particular *(Gén.* 48, 16; *Salmo* 23, 1). Moisés, los Jueces, los Reyes y los Profetas son ministros y cooperadores de Yavé, que por medio de ellos dirige a su pueblo a la tierra prometida y lo alimenta con la justicia, la verdad y la paz. La expresión más elevada del concepto y del oficio de pastor está en *Ez.* 34, 2-31.

En el N. T. Dios realiza por medio de su Hijo todo cuanto había prometido en *Ez.* 34, 15: «Yo mismo apacentaré mis ovejas»; el Mesías-Pastor, «Princeps Pastorum» *(1 Pe.* 5, 4) proclama un nuevo Código pastoral para sus colaboradores *(Jn.* 10, 1-18.26-29), y se propone a sí mismo como modelo de ellos. La dulce figura del Buen Pastor que vuelve con la oveja extraviada en sus espaldas *(Lc.* 15, 4 ss.), siempre dispuesto a dar la vida por su grey, domina todo el N. T. y ejerce una influencia preponderante en el arte de la Iglesia primitiva. [N. C.]

BIBL. — E. Spadafora, *Ezechiele*, 2 ed., Torino 1951, pp. 254-61; N. Cavatassi, en VD, 29 (1951) 215-27. 275-85. ° J. María Bover, *El ideal del Buen Pastor*, EstB, 1955.

PASTORALES (Epístolas). — *Son I-II Tim.* y *Tit.* (v.), así llamadas, porque en ellas da San Pablo instrucciones prácticas acerca del gobierno de la Iglesia a sus dos jóvenes sustitutos, colocados por él para dirigir, respectivamente, las Iglesias de Éfeso y Creta.

La misma crítica interna viene actualmente a consolidar la tesis en favor de su autenticidad. [N. C.]

BIBL. — C. Spicq, *Les Epîtres pastorales*, París 1947; P. Ambroggi, *Le epistole pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito*, Torino 1953.

PATER NOSTER. — *(Mt.* 6, 9-13; *Lc.* 11, 2-4): la oración que enseñó Jesús a sus discípulos.

Las recensiones de *Mt.* y *Lc.* no sólo ofrecen diferencias parciales, sino que incluso parecen haber sido enseñadas por Cristo en diferentes circunstancias históricas. *Mt.* la pone en el sermón de la montaña, *Lc.* más tarde y fuera de este discurso. Parece más probable que *Mt.*, conforme a su manera de ordenar los hechos y los discursos de Cristo, la trasladase al sermón de la montaña, a lo cual se prestaba el hecho de que ya en él se hablaba de la oración (6, 5-8).

Es tradicional distinguir siete peticiones según el texto de *Mt.*, que es el que entró en la liturgia ya en los primeros tiempos (cf. *Didaché*, 8, 2 con una doxología añadida, no evangélica, pero admitida incluso en algunos códices del Evangelio). En realidad la sexta y la séptima podrían reducirse a una sola. Pero *Lc.* omite la tercera y la séptima, según el texto crítico, pues en algunos códices se dan fácilmente los saltos de un evangelista a otro.

Lc. nos ha conservado mejor la circunstancia histórica (después del episodio de Betania) y pone por delante la petición de los discípulos (11, 1), que deseaban tener una enseñanza respecto de la oración, a semejanza de la que había dado Juan Bautista.

Las tres primeras peticiones tienen por objeto más directo la gloria de Dios; las cuatro últimas se refieren a las necesidades del hombre. En las tres primeras, de carácter más abiertamente hebreo y evangélico, se pide el reino de Dios (tema central de la predicación sinóptica) bajo tres diferentes formas, que vienen a ser una expresión del deseo de propagación del reino de Dios, con tres fórmulas casi equivalentes.

En la triple invocación reconocemos a Dios como Padre, Rey y Señor supremo de la humanidad, y al mismo tiempo queremos colaborar para que se convierta en realidad esa triple prerrogativa.

«Santificado sea tu nombre», es decir, que sea bendecido, estimado como santo por todas partes; y diciendo «nombre» por «persona», según el uso semita, rogamos que Dios sea conocido y amado de todos.

En la segunda petición, «venga a nosotros tu reino», deseamos que la soberanía de Dios se extienda por todas partes con la verdadera unión de los hombres en la justicia y en la paz. En la tercera, «hágase tu voluntad», queremos para los hombres la misma prontitud con que en el cielo ejecutan los ángeles el beneplácito divino.

Las cuatro últimas están erizadas de dificultades exegéticas. En la cuarta pedimos el pan ἐπιούσιον, que la Vulgata ha traducido en Lucas por «*quotidianum*» y en Mateo por «*supersubstantialem*» —que quizá sería mejor traducir por «necesario para subsistir»—, en tanto que otros han traducido por «del día siguiente», y otros han pensado en el «supersubs-

tantiulem» de San Jerónimo como alusión a la Eucaristía.

La quinta invocación reclama de Cristo un comentario más amplio, que se nos ha conservado en *Mt.* (v. 14-15) después de la misma fórmula.

Las peticiones sexta y séptima, íntimamente relacionadas entre sí, tienen la expresión ambigua ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, que si se entiende en género neutro pide la liberación de todos los males (cf. *Didaché* 10, 5), y si en masculino el vernos libres del diablo o del maligno (cf. *Mt.* 13, 19.38; *I Jn.* 5, 18-19).

El *Amén* del texto latino (que falta en el griego) es una añadidura introducida en la Vulgata por el uso litúrgico.

Así entendida la oración dominical, es un «compendio de celestial doctrina» (San Cipriano, *De orat. dominica:* PL 4, 535-562) y una síntesis o «breviario de todo el Evangelio» (Tertuliano, *De orat.;* PL 1, 1255); oración por excelencia del cristianismo, modelo de toda oración. [F. P.]

BIBL. — S. Agustín, *Serm. de monte* II 15-17; V. N. Del Grudice, *Il P. N. commentato dai SS. Padri...*, Roma 1934; J. B. Frey, *Le Pater est-il juif ou chrétien?* en RB, 1915, 556-563; A. Harnack, *Die Ursprungl. Gestalt des Vaterunsers*, en *Sitzungsber. der königl. preuss. Akademie der Wiss.* Berlín 1904, p. 202-208; J. P. Van Kasteren, *Was Jesus predigte. Eine Erklärung des Vaterunsers*, Friburgo, en Br. 1920; J. Hensler, *Das Vaterunser, text- und literarkritische Untersuchungen*, en *Neutt. Abhandl.* IV, 5, Münster 1914; H. Leclerq, *Oraison dominicale*-DACL, XII col. 2244-2255; G. Dalmann, *Die Worte Jesu*, 2 ed., Leipzig 1930, p. 283 ss.

PATMOS. — v. *Apocalipsis*.

PATRIARCAS. — Descendientes de Adán hasta Noé (patriarcas antediluvianos) y de Sem hasta Teraj (patriarcas posdiluvianos). Llámase también patriarcas a *Abraham, Isaac, Jacob, José* (v. cada una de las voces).

Los patriarcas antediluvianos son presentados en dos listas genealógicas: *Gén.* 4, 17-24 (línea de Caín) y *Gén.* 5, 3-32 (línea de Set). La semejanza entre los nombres de ambas listas (Enoc, Lamec, Jared, Matusalén) inclina a algunos escritores a pronunciarse por una sola genealogía representada por dos tradiciones diferentes: la sacerdotal (*Gén.* 5, 3-32) y la yavefsta (*Gén.* 4, 17 ss.) (cf. R. de Vaux, *op. cit*). La genealogía de los *setitas* (*Gén.* 5, 3-32) anota para cada uno de los diez patriarcas la edad en que engendró a su sucesor, los sucesivos años de su vida, la suma total de los años, la procreación de otros hijos e hijas y la muerte, a excepción de la de Enoc. La genealogía de los *cainitas* (*Gén.* 4, 17-24) presenta a los patriarcas como iniciadores de una progresiva cultura neolítica contrastante con un acentuado retroceso moral (poligamia y precoz preponderancia de Lamec). Los *patriarcas posdiluvianos*, semitas por la línea de Arfacsad (*Gén.* 11, 10-26; cf. 10, 21), traídos con las mismas fórmulas que los setitas, fuera de la indicación de la edad del conjunto y de la muerte de cada uno, en el texto hebreo masorético son nueve, en los LXX y en *Lc.* 3, 36 son diez por la añadidura de Cainán (cf. *I Par.* 1, 24-27).

La primera dificultad contra la objetividad de estas listas es la discordancia cronológica entre los textos masorético (TM), samaritano (*Sam.*) y griego (LXX) desde Adán hasta el diluvio: TM 1656 años, *Sam.* 1307, LXX 2262; desde el diluvio hasta Abraham: TM 390 años, *Sam.* 1040, LXX 2262; y, sobre todo, la enorme desproporción entre los datos de la Biblia y los de la ciencia paleontológica (desde 50.000 hasta 200.000 años) relativos a la edad del género humano.

Una segunda dificultad es la longevidad de los patriarcas, que alcanza un máximo de 969 años con Matusalén para disminuir sin regularidad al acercarse a la edad histórica, y que es notablemente inferior a la propuesta en las listas de los reyes súmeros antediluvianos y posdiluvianos, los cuales no tienen relación con las listas bíblicas, ni por su carácter, ni por sus nombres, ni tampoco por el número de años.

La solución de estas dificultades debe buscarse en el género literario de la genealogía, que no se propone un fin rigurosamente histórico o cronológico sino más bien religioso y jurídico: la genealogía bíblica intenta documentar la pertenencia de un individuo a un determinado grupo, lo que es necesario de un modo especial en una sociedad patriarcal, en la que el individuo no tiene determinados sus derechos sino en cuanto es descendiente de un tronco genealógico determinado. En estas genealogías los términos *engendrar* e *hijo* toman un significado amplio y significan un lazo genealógico que puede ser incluso bastante lejano (como, por ejemplo, el Mesías es llamado hijo de David). Otro de los fines de la genealogía es el de recapitular un período histórico sin pretensiones cronológicas (cf. las genealogías de I-II *Par.*). Además, con el fin de facilitar la transmisión oral de estos genealogías se recurre a menudo a una ejemplificación sistemática (cf. *Mt.* 1, 17), omitiendo eslabones intermedios (cf. *Mt.* 1, 8 y II *Re.* 9, 16; 11, 2-21; 14, 1).

Las genealogías de los patriarcas llenan los

intervalos de tiempo que median entre la creación y el diluvio y entre el diluvio y Abraham, con lo cual nos confirman cómo es legítima la creencia de que Israel desciende de Adán por rama de Set-Noé-Sem-Teraj-Abraham, y cómo es legítimo su derecho a las promesas divinas que se les fueron comunicando progresivamente.

La historicidad de algunos nombres de la genealogía de los semitas (Sarug, Teraj) está comprobada con la aparición de tales nombres en la Mesopotamia del norte, cuna de los antepasados de Abraham (R. De Vaux, *art.... cit.*: N. Schneider, *art .cit.*

La cultura patriarcal *(Gén.* 1-11), bajo el aspecto intelectual y religioso, está de acuerdo con la que se nos da a conocer a través de la etnología respecto de los pueblos nómadas dedicados a la cría de ganados (entre los cuales los semitas), en cuanto se caracterizan por su elevado grado intelectual y moral (monoteísmo, monogamia, ausencia de sacrificios de víctimas humanas, concepto de Providencia). Pero hay desacuerdo entre ellas en el aspecto técnico: mientras que la cultura conocida por la ciencia presenta alternativas y variaciones en el tiempo y en el espacio (paleolítico, mesolítico y neolítico con sus subdivisiones), donde aparecen y desaparecen por completo numerosos tipos y razas, la cultura patriarcal se presenta muy simplificada y unitaria, y casi toda ella reducible al ambiente *neolítico* (agricultura; Adán y Caín, *Gén.* 2, 15; 3, 17-18; cría de ganados; Abel, *Gén.* 9, 20), en el marco geográfico de Mesopotamia y Palestina con una duración del género humano increíblemente breve (v. *Génesis).*

El aspecto neolítico de la prehistoria bíblica es interpretado como una proyección de la cultura neolítica contenida en las fuentes más antiguas utilizadas por el autor (P. Heinisch, *op. cit.*; G. Castellino, *op. cit.).* La noticia de la elaboración metalúrgica de los cainitas *(Gén.* 4, 22) parece ser una añadidura del autor o de un glosador (A. Bea, *art. cit.).* [A. R.]

BIBL. — J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the O. T.*, Princeton 1950, p. 265 s.; listas sumeras reales; J. de Fraine, en VD, 25 (1947) 43-53; P. Heinisch, *Problemi di storia primordiale biblica.* trad. it. Brescia 1950, pp. 119-32; 177-96; E. Galbiati-G. Piazza, *Pagine difficili del V. T.*, Génova 1951, pp. 163-68; B. Couroyer, en RB, 58 (1951) 75-91; R. De Vaux, *La Genèse (La Bible de Jérusalem).* Paris 1951; Id., *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en RB, 53 (1946) 321-368; 55 (1948) 321-368; 56 (1949) 5-36; N. Schneiden, en *Biblica*, 33 (1952) 516-22; A. Bea, *Praehistoria et exegesis libri Genesis*, en VD, 17 (1937) 344-47, 360-6; 18 (1938) 14-20; G. Castellino, en *Questioni bibliche alla luce dell'enc. «Divino afflante Spiritu».* Roma 1949, pp. 31-61.

PAZ. — El sentido fundamental del hebreo *šālôm*, que suele traducirse por paz, es el de «bienestar», con diferentes matices: sanidad («Visitarás a tus hermanos para informarte acerca de su šālôm», I *Sam.* 17, 18; cf. *Is.* 38, 17), seguridad («Rogar la šālôm de Jerusalén: vivan en seguridad los que te aman»; *Sal.* 122, 6 ss.; *Jer.* 29, 7), incolumidad («despedir a un enemigo en *šālôm*», II Sam. 3, 21.23), prosperidad («La *šālôm* sea contigo, con tu casa y con cuanto tienes», I *Sam.* 25, 6), buen éxito («La *šālôm* de la guerra», II *Sam.* 11, 7; cf. 18, 28). Por eso se comienzan las cartas con la expresión de «A él la *šālôm* en su totalidad» *(Esdr.* 5, 7), o también: «Que vuestra *šālôm* se multiplique» *(Dan.* 3, 31; cf. Cartas de Laquis y de Elefantina). La fórmula de saludo es «*šālôm* a ti» *(Jue.* 19, 20), y la de despedida «Vete en *šālôm*» (I *Sam.* 1, 17). Lo contrario de la *šālôm* es, pues, el mal en general *(Is.* 45, 7), y sólo secundariamente la guerra y las contiendas en especial *(Eclo.* 3, 8), ya que la idea de bienestar las excluye; si dos personas o dos pueblos están concordes, «hay šālôm entre ellos» *(Jue.* 4, 17; I *Sam.* 7, 14); uno de quien no hay nada que temer es «el hombre de mi *šālôm*» *(Sal.* 41, 10). Esta *šālôm* es un don de Dios *(Is.* 45, 7; *Job.* 25, 2; *Sal.* 147, 14); lo merece el justo *(Is.* 32, 17; *Sal.* 119, 165; *Prov.* 3, 2); el pecado es el enemigo de la *šālôm (Is.* 48, 18); ya que no hay *šālôm* para los impíos *(Is.* 48, 22).

Mediante la actuación del Mesías se dará un restablecimiento de la *šālôm* en toda la humanidad, que se perdió por el pecado *(Is.* 53, 5; 57, 19): el pacto mesiánico será esencialmente «un pacto de *šālôm*» *(Is.* 54, 10), de *šālôm* abundante *(Sal.* 72, 3.7, sin fin *(Is.* 9, 7), y el Mesías será «príncipe de *šālôm*» *(Is.* 9, 6), y hasta la misma *šālôm (Mi.* 5, 5); y Dios «hablará de *šālôm*» incluso a los gentiles *(Zac.* 9, 19).

En el Nuevo Testamento se emplea el término εἰρήνη, que para los griegos equivalía a tranquilidad pública, inmune de reyertas, concordia entre las naciones por la ausencia de guerras (así también en *Mt.* 10, 34; *Act.* 12, 40; *Ap.* 6, 4). Pero habitualmente se traduce por εἰρήνη el conjunto de significados de *šālôm* (respecto del bienestar en general cf. las fórmulas de despedida: *Act.* 15, 33; 16, 36; I *Cor.* 16, 11), con absoluta preponderancia del sentido mesiánico, entendido de ese bien de orden sobrenatural que el Mesías Jesús ha realizado en la tierra y en el cielo *(Lc.* 2, 14; 19, 38), quitando para siempre toda enemistad entre Dios y los hombres («Justificados, pues,

por la fe, tengamos paz con Dios», *Rom.* 5, 1), entre los israelitas y los gentiles (*Ef.* 2, 14), mereciéndonos toda clase de bienes celestiales (*Ef.* 1, 3-14). Esta «paz», que Jesús dejó a sus Apóstoles (*Jn.* 14, 27), éstos la anuncian a todos (*Mt.* 10, 12 s.), la desean al comenzar cada una de sus epístolas, juntamente con la «gracia» de Dios (*1 Tes.* 1, 1; *Rom.* 1, 7; *1 Pe.* 1, 2, etc.), pues en ella consiste todo el «evangelio» (*Ef.* 6, 15). La paz «reina en los corazones» de todos los cristianos (*Col.* 3, 15), y es una dulce certeza de salvación, fuente de gozo interior que puede ir continuamente en aumento (*Rom.* 15, 13). [G. B.]

BIBL. — G. VON RAD-FORSTER, en ThWNT. II, pp. 398-418; L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de s. Paul*, Paris 1951, p. 110 s.; J. BONSIRVEN: *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951; p. 308; ° J. PRADO, *La paz del reino mesiánico*, CB, 1951; M. BALAGUÉ, *¿Dónde está la paz de Cristo?* CB, 1952; S. DEL PÁRAMO, *La paz de Cristo en el N. T.*, EstE, 1953.

PECADO. — Ya los babilonios consideraban al pecado como algo que «es más que una simple impureza ritual: es una infracción de esa ley moral que debería regular las relaciones entre los hombres y los dioses, y entre los hombres y sus hermanos» (Dhorme).

Para los egipcios, véase en el c. 125 del *Libro de los muertos*, la llamada «confesión negativa», como índice elocuentísimo de su sentimiento moral (L. Speleers), que corresponde a cuanto nos muestra la etnografía sobre el elevado concepto de moral entre los pueblos primitivos (Cathrein, Schmidt).

En el *Antiguo Testamento* sobresale la superioridad incomparable de la doctrina moral del yavehismo por encima de la de todas las otras religiones del Antiguo Oriente.

Si extendemos el concepto de culpa, tanto si se trata de las relaciones de la colectividad con Yavé, como si nos referimos a las del israelita como individuo, el pecado es siempre una transgresión de un dato positivo de la ley religiosa. El concepto de pecado y de castigo es adecuado al purísimo concepto de la justicia absoluta de Yavé; infracción moral con plena responsabilidad del culpable.

Los mismos términos empleados para significar el pecado parecen suponer y confirmar tal noción: ḥāṭā', más genérico = «pecado», «culpa», es cualquier acción que se salo del recto camino, que no es según la regla del bien: es errar en el propósito, no dar en el blanco; peša' = «infracción», deshacer, romper una barrera; 'awôn = «delito», «violación», obrar torcidamente (Bonsirven).

Además de las transgresiones de la ley religiosa, Yavé castigó con no menos rigor las culpas morales de sus fieles, sin distinguir las que le atañen personalmente de las que suponen algún daño al prójimo. Basta recordar el castigo del pecado de David (II *Sam.* 11-13. 16.18).

En los *Salmos*, principalmente en los más antiguos, se canta frecuentemente la suprema justicia de Yavé, como vengador de las culpas morales (cf. *Sal.* 4, 3.5.6), que son presentadas así, por ejemplo, en el *Sal.* 7, 4 s. «Si hay crimen en mis manos, si pagué con mal a quien estaba en paz conmigo, si aun al enemigo le despojé sin razón, que persiga el enemigo mi alma... etc.» Los *Salmos* se pronuncian frecuentemente contra la soberbia del impío, contra las asechanzas puestas al justo y al afligido, contra la desvergonzada injusticia del inicuo, contra la boca de la que brota la maldición y el engaño. «Júzgame, Señor... Tú confirmas al justo, Tú que eres justo y escudriñador del corazón y de los riñones... Justo Juez» (*Sal.* 7, 7-12; *Sal.* 10, etc.).

En el *Sal.* 51 tenemos una prueba indiscutible de una vida interior elevadísima: «Crea en mí ¡oh Dios! un corazón puro, renueva dentro de mí un espíritu recto; dame un espíritu nuevo que sea estable.» El salmista ruega a Dios que le purifique de sus culpas y, ante el temor de la recaída, le suplica que obre en él una transformación radical, que equivale a una creación (Van Imschoot).

Pero no tenemos más que recordar la misma carta constitucional del yavehismo, el *Decálogo* (v.), cuyo valor religioso y moral todos tienen que reconocer. Todos los escritos proféticos y didácticos tienen constantes referencias al primer precepto del monoteísmo y a los otros nueve preceptos morales.

El pecado debe ser expiado: lo exige la justicia de Dios, tanto por parte de la nación como por cada individuo; y la pena, aun cuando se manifiesta aquí abajo, trasciende a la vida presente. «*Muerte* (v.) y vida, según puede comprobarse especialmente en *Ez.* 18, están en relación con la conducta moral de cada uno. Mas la misericordia de Dios espera: «No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva»; y el hombre puede pasar del pecado a la justicia, lo mismo que de la justicia a la iniquidad; *Dios* ajusta su sanción a la conducta del hombre.

El pecado es, pues, fuente de todo dolor, de desgracias: sólo la justicia o sabiduría (práctica de los preceptos morales o de la religión) es fuente de nuestra alegría y de todo bien, como inculcan con frecuencia los libros

sapienciales (desde los *Salmos* a los *Prov. Ecl., Sab.*).

Entre las múltiples distinciones del pecado, de pensamiento, de palabra, de obra, de acción y de omisión (cf. el pecado de Helí, 1 *Sam.* 3, 13), el A. T. pone también la de los pecados cometidos por error e involuntariamente contra alguno de los preceptos de Yavé, haciendo alguna cosa prohibida, y pecados cometidos «con mano altiva» (cf. *Núm.* 15, 30 s.), es decir, pecados audaces y escandalosos que atacan directamente a la autoridad divina. El pecado por error, involuntario, comprende el vasto campo de las culpas más o menos graves, más o menos voluntarias, que tienen su fuente en la humana flaqueza. Por ellos se ofrecía el sacrificio de expiación (Vulg. «pro peccato»): *Lev.* 4, 1-5, 13; mas por los anteriores estaba establecida la pena de muerte (*Dt.* 13, 6; 22, 21-24 etc.).

Cuatro pecados «claman venganza en presencia de Dios»: el homicidio (*Gén.* 4, 10; *Ex.* 20, 10); el pecado de sodomía (*Gén.* 18, 20; *Lev.* 18, 22); la opresión de los pobres, de las viudas, de los huérfanos (*Ex.* 22, 21 ss. 25); el defraudar el justo salario (*Dt.* 24, 14; *Lev.* 19, 13; cf. *Sant.* 5, 4).

En el *Nuevo Testamento* se emplea el rico vocabulario de la versión griega del A. T. para significar el pecado: violación de la ley, impureza, impiedad, error, desobediencia, transgresión, frustrar el fin (diez términos, ἀνομία, ἀσέβεια, παράβασις ἁμαρτία, etc.). Este último término es el más frecuente, cf. el hebr. hātā: en el plural indica los pecados personales; en el singular expresa frecuentísimamente ora el poder del pecado, ora la noción genérica del mismo.

De estos términos se deduce la definición del pecado: falta contra Dios (contra su voluntad), que produce una deuda y provoca la ira divina. Jesús precisa diciendo que el pecado procede del corazón, es decir, de la facultad espiritual del hombre, sede de sus pensamientos, de sus deseos, fuente de sus decisiones conscientes (*Mt.* 15, 10-20; *Mc.* 7, 14-23). Pero advierte que es Satanás el autor del pecado (*Jn.* 8, 41.44; *Mc.* 1, 13; 8, 33).

La liberación del pecado es obra exclusiva del Redentor; sólo él puede hacerlo (v. *Romanos*, epístola a los) y lo hizo (*Rom.* 6, etc.), rescatándonos con su muerte (*Mt.* 20, 28; «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida para rescate de todos»; cf. *Flp.* 2, 5-1; 1 *Cor.* 6, 20; 7, 23; *Rom.* 3, 24 s., etc.). Vino a traer la salvación a todos cuantos se habían perdido (*Mt.* 9, 13; 10, 6; 15, 24; *Lc.* 19, 9.10; *Jn.* 10, 9; 12, 47, etc.). Es cordero que quita el pecado del mundo (*Jn.* 1, 19.33).

No hay página en que tan profunda y adecuadamente como en la parábola del hijo pródigo (*Lc.* 15, 11-32) se presente, por una parte la sicología del pecador, los caminos y los efectos del pecado en nosotros, y por otra el acceso a la vuelta, al arrepentimiento, la acción, la respuesta de Dios. «Será en el cielo mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia» (*Lc.* 15, 7).

La primera condición para alcanzar el perdón es el reconocimiento de la propia miseria (*Lc.* 18, 13 s.), la propia indignidad; el deseo de una nueva vida, el amor (*Lc.* 7, 42.47-50). Jesús ha encomendado y comunicado a los Apóstoles, a la Iglesia, su sentido de misericordia y el poder de perdonar los pecados (*Jn.* 20, 22 s.). Incluso en el bautizado queda el estímulo al pecado en la concupiscencia, en los malos instintos de nuestra carne que nos llevan a la muerte eterna. De ahí la necesidad de la mortificación, de la oración (*Rom.* 7; *Gál.* 5, 16-6, 10; 1 *Cor.* 9-10; *Lc.* 13, 5; I *Cor.* 9, 27 «castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado»; *Mt.* 26, 41; *Lc.* 21, 36; I *Tes.* 5, 17 «orad sin cesar»).

[F. S.]

BIBL. — V. ἁμαρτία, en ThWNT, I, pp. 267-336; *Ibid.*, III, pp. 302-311; P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 273-94; J. Guillet, *Thèmes Bibliques*, París 1951, pp. 94-129. 141-49. 151-58; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, ibid. 1951, pp. 105-117; J. Bonsirven, *Teologia del N. T.* (trad. it.), Torino 1952, pp. 54-59; Id., *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 113 ss. 121-28; F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel V. T.*, Rovigo 1951, pp. 331 s. 347-50. 94 s. 222-30. * F. Asensio, *El primer pecado en el relato del Génesis*, EstB. 1950; J. Pérez de Urbel, *Leyendo la Biblia. El pecado de nuestros primeros padres*. Cons. 1953.

PECADO original. — Es la privación de la gracia o la carencia de la amistad de Dios en todo hombre al nacer, como consecuencia del pecado de nuestros primeros padres. Lo mismo que un capitán, desheredado por rebelión contra su rey, perdería el título y la dignidad para sí y para su posteridad, de igual modo Adán al pecar perdió todos los dones sobrenaturales y preternaturales que había recibido. Desde entonces transmitirá a sus hijos, a toda la humanidad, la vida física íntegra, naturalmente perfecta, pero sin la gracia y los demás dones, y, por encima de esto, con las malas inclinaciones que irán en aumento con los pecados (v. *Adán*).

El Antiguo Testamento es explícito al presentar la *muerte* (v.) como la pena más expresiva del pecado original (*Eclo.* 25, 23; *Sab.* 2, 23 s.: Dios creó al hombre para la inmortalidad...; por la envidia del diablo entró en el mundo la muerte, como lo experimentan los de su partido). No se trata de la muerte física como tal, sino y principalmente como separación completa de Dios, con la bajada del alma al še'ôl, lejos de Él, separación que sólo será definitiva para los mulos. El Antiguo Testamento afirma la idea general de un cambio sufrido por la humanidad en sus relaciones con Dios; la expulsión del Paraíso decide la muerte del género humano. Habla de penas hereditarias: padecimientos, *concupiscencia* (v.). *Sal.* 51 (50), 7; 56 (53); *Job*, 13, 25 s.; 14, 4 suponen un estado de corrupción original, de miseria moral congénita. Pero no se halla en todo el Antiguo Testamento ni en la literatura judaica la afirmación, siquiera implícita, de que todo hombre nace en estado de enemistad con Dios. Tal doctrina es enseñada explícitamente por San Pablo (*Rom.* 5, 12-21).

Para demostrar la universalidad y la eficacia de la redención de Cristo, única fuente de vida, establece el Apóstol un paralelismo entre la obra de Adán pecador, cabeza e iniciador de la humanidad decaída (*Gén., Eclo., Sab.*), y la obra de Cristo, el antitipo, cabeza y fundador de la humanidad rescatada. Se contraponen dos relaciones de solidaridad eficaz: Adán y todos los hombres; Cristo y todos los hombres. La primera establece el reino del pecado y de la muerte; la segunda el de la gracia y de la vida. «Así por un sólo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, *por cuanto todos habían pecado*». El pecado queda personificado: es una potencia maléfica que tiene esclavo al hombre contra Dios (cf. *Rom.* 6-7). Entra en el mundo (= en las conciencias) por la rebelión de Adán, y por el pecado la muerte, y no ya sólo muerte física, sino completa separación de Dios (*Sab.* 2, 23 s.), con todas las consecuencias físicas y morales. San Pablo pasa a Eva por alto, porque la cabeza de la humanidad es Adán y quiere oponerlo a Cristo.

La muerte reina *porque todos han pecado*. No se aplica una pena sino después de que se ha amenazado con ella, explica San Pablo en los versículos 13 ss. Por lo mismo, si no es de Adán, no puede decirse que la muerte sea impuesta por los pecados personales, ya que no existe orden divina sobre el caso. La promulgación auténtica de la Ley divina se efectuó con Moisés, pues la Ley natural, grabada en los corazones, no estaba suficientemente clara y determinada en cuanto a sus prescripciones y sanciones. Además, habían muerto igualmente muchos hombres que no eran culpables de pecados personales. Por consiguiente, su muerte, que llevaba consigo la separación de Dios, no puede explicarse sino por la solidaridad con Adán en la pena e incluso en la culpa que habían heredado. Así lo dice expresamente el v. 19: «Por la desobediencia de uno se hicieron todos los otros pecadores, y así también por la obediencia de Cristo todos serán hechos justos.»

Todos, pues, pecaron *en Adán*, por más que no se halle tal expresión en el texto. El de la Vulgata: *in quo omnes peccaverunt*, puede interpretarse «porque todos pecaron»; y, efectivamente, el griego φφ'ᾧ es solamente causal (*II Cor.* 5, 4, etc.). San Pablo no dice cómo se realizó esta infección: sólo pone el principio; y en realidad no es el pecado original el objeto directo de su argumentación. Ni tampoco habla de él en otra parte; en *Ef.* 2, 3 éramos por natura (φύσει), igual que los otros, sujetos a la ira», se trata de los pecados actuales, inherentes al hombre privado de la gracia (φύσει).

La Redención destruye el pecado, comunica fuerza para vencer la concupiscencia que permanece (*Rom.* 7), y triunfará definitivamente sobre la muerte con la resurrección final de los cuerpos (*Rom.* 8). [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*; J. M. LAGRANGE, *Epître aux Romains*, París 1931, pp. 104-18; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 113-28; TH. MAERTENS, *La mort a régné depuis Adam (Gén. 2, 4-3, 24)*, Brujes 1951; S. LYONNET, *Le péché originel et l'exégèse de Rom. 5, 12-14*, en RScR, 44 (1956) 63-84.

PECAJ. — v. *Israel (Reino de)*.

PECAJYA. — v. *Israel (Reino de)*.

PECTORAL. — Probablemente de origen egipcio, por el nombre y por el uso (hebr. hošen; LXX: λόγιον, λογεῖον, que significa oráculo o lo que forma parte de él; Vulgata: *rationale* o *rationale iudicii*, según la forma plena hebrea hošen [rationale] ham-mišpat [iudicii]), porque lo llevaba el Sumo Sacerdote pendiente sobre el pecho cuando entraba en el santuario y cuando tenía que decidir sobre asuntos de gran monta. Era un tejido finamente bordado, cuadrangular (de arriba abajo como las bolsas de nuestros cálices, con el engarce simétrico de doce piedras preciosas de colores diferentes y dispuestas del modo siguiente: primera fila:

esmeralda, topacio, rojo claro; segunda fila: agua marina, zafiro, carbúnculo; tercera fila: amatista, ágata, jacinto; última: diaspro, alabastro, crisólito. Cada una llevaba grabado uno de los nombres de las doce tribus (*Ex.* 28, 15 ss.).

Había de ser del mismo tejido que el superhumeral (cf. efod; *Ex.* 28, 15; 39, 8-21; *Lev.* 8, 8). Cada una de sus cuatro esquinas debía estar provista de un anillo con la correspondiente cadenilla, y cuando se le colocaba sobre el pecho a manera de bolsa, las cadenillas se ensartaban por la parte superior en las hebillas del efod; la parte inferior se aseguraba con cintas de jacinto. En el centro, en la parte interior y doblada se colocaban los *Tummim* y los *Urim* (*Ex.* 28, 30), que tal vez fuesen otras dos piedras preciosas, por donde, al parecer, se obtenían las divinas respuestas, lo cual explicaría la traducción de los LXX; λογεῖον = oráculo, respuesta.

El Sumo Sacerdote no podía entrar en el santuario sino después de haber puesto así sobre el corazón los nombres de las doce tribus de Israel (*Ex.* 28, 15; 39, 8-21; *Lev.* 8, 8) para mostrar que Dios era el soberano Señor a quien todo el pueblo se consagraba y de quien esperaba los divinos oráculos. [A. R.]

BIBL. — F. X. KORTLEITNER, *Archaeologia Biblica*, Innsbruck 1917, p. 197 s.; DR. GABRIEL, *Untersuchungen über alttestamentliche Hohepriestertum*, Viena 1933, pp. 71-90.

PEDRO apóstol. — Uno de los que primero siguieron a Jesús, y jefe del colegio apostólico. El nombre de Pedro le fué impuesto por Jesús (*Jn.* 1, 42), en vez del de Simón o Simeón con que se había llamado al nacer. En el famoso texto de *Mt.* 16, 17 se le llama hijo de Jonás (cf. *Jn.* 1, 42; 21, 15-17). Era oriundo de Betsaida Julia, al nordeste del lago de Genesaret. Consta que Pedro era casado (cf. *Mt.* 8, 14), mas como no se había nunca de su mujer en las fuentes auténticas, puede pensarse que ya había muerto antes de la primera entrevista de Pedro con Jesús. En los Evangelios brillan la adhesión de Pedro a Jesús, su generosidad, su prontitud para intervenir y su impetuosidad, pero resaltan igualmente sus defectos. Hay que excluir de él toda preparación intelectual (cf. *Act.* 4, 13).

Habiendo sido antes discípulo de Juan Bautista, según grandes probabilidades, Pedro tuvo saludables contactos con Jesús (*Jn.* 1, 40 ss.; 3, 2-12), hasta que, terminada la pesca milagrosa, lo abandonó todo para seguir con su hermano Andrés al Maestro (*Lc.* 5, 11; *Mc.* 1, 18; *Mt.* 4, 22). Aparece de repente junto con Santiago y con Juan entre los predilectos de Jesús, como testigo de hechos extraordinarios (*Mc.* 5, 37; 9, 2; 14, 33). Incluso en ese reducido grupo es tratado Pedro con especial atención por Jesús, que gustaba de ser su huésped en Cafarnaúm (*Mc.* 1, 29; 2, 1; 3, 20; 9, 32 ss.), de servirse de su barca para instruir a las turbas (*Lc.* 5, 3). Tales señales de distinción se multiplican hacia el fin de la vida de Jesús (*Mt.* 17, 24-27; *Lc.* 22, 8-13; *Jn.* 13, 6-10) e inmediatamente después de la resurrección (*I Cor.* 15, 5; *Mc.* 16, 7). Pero de un modo especial se muestra la preeminencia de Pedro por voluntad expresa de Jesús que le encomienda un cometido fundamental en la dirección de su Iglesia (*Mt.* 16, 17-19), y tal promesa es confirmada y explicada después de la resurrección (*Jn.* 21, 15-19), para que no quedara duda alguna sobre las posibles consecuencias que pudieran surgir en contra con motivo de la triple negación en el atrio del Sumo Sacerdote (*Mc.* 14, 66-72).

Inmediatamente después de la ascensión Pedro ocupa sin discusión el primer puesto entre los Apóstoles. Preside la elección de Matías (*Act.* 1, 15-26) y habla en nombre de todos así ante el pueblo en el día de Pentecostés (*Ibid.* 2, 14-40) como ante el Sanedrín (3, 1-4, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32); él es quien condena a Ananías y a su mujer Safira (5, 1-11) y a Simón Mago (8, 20-24), quien interviene en la nueva misión de Samaria (8, 14), y quien acoge oficialmente a Cornelio en la Iglesia (10, 1 ss.). Su posición preeminente aparece más claramente aún en el propósito de Herodes Agripa, que con la eliminación de Pedro entiende infligir un golpe mortal a la Iglesia que estaba preocupada por el riesgo del primero de los Apóstoles (12, 5). En la asamblea de Jerusalén aparece Pedro en la misma preeminencia (15, 7-11), que en manera alguna se niega, antes bien se confirma con el conocido incidente de Antioquía con Pablo (*Gal.* 2, 11-14).

La precedencia que se da a los hechos que atañen a Pedro en los *Actos* desaparece de improviso en *Act.* 12, 17 —estamos hacia los años 42-43—, porque Lucas abandona a su personaje principal para sustituirlo por Pablo, el apóstol de los gentiles, y sólo mencionará a Pedro en la breve pericope sobre el Concilio de los Apóstoles.

Por los otros escritos neotestamentarios consta evidentemente la presencia —pasajera, sin duda— de Pedro en Antioquía (*Gál.* 2, 11-14); no con tanta claridad se puede deducir de la I *Pe.* (5, 13) la presencia del Apóstol

en Roma = Babilonia. Tampoco es apodíctica la prueba deducida de I *Cor.* I, 12; 3, 22 en favor de un ministerio de Pedro en Corinto, si bien no puede negarse con seguridad.

La venida de Pedro a Roma en los primeros años del imperio de Claudio (41-54 desp. de J. C.) no está respaldada por una verdadera tradición, si bien se aducen algunos nombres más recientes que, a semejanza de Jerónimo y Orosio, se hacen eco de la determinación de Eusebio que en la *Crónica* habla del segundo año de Claudio, pero en otra parte *(Hist. eccl.* II, 14, 6; 17, 1) se expresa de un modo muy genérico, y en la misma *Crónica*, en la traducción armenia, ofrece una fecha muy diferente (tercer año de Calígula, o sea 39-40 desp. de J. C.). El mismo famoso fragmento de Suetonio *(Divus Claudius* 25, 4), sobre Claudio, que promulgó un edicto contra los judíos, al parecer en el año 49, porque estaban continuamente en tumultos polémicos con los cristianos, tampoco puede arrogarse un valor apodíctico sobre si Pedro se hallaba entonces en Roma o no.

Puede considerarse como necesaria la presencia de Pedro en Roma antes de la composición de la epístola a los Romanos (57), si se tiene en cuenta el desarrollo del cristianismo del que informa *Rom.* 1, 15, poco explicable sin la actividad de algún misionero de primer orden, excluído San Pablo *(Ibid.* 15, 20-24).

Con todo, es poco probable la presencia del Apóstol durante la composición de la epístola, por razón de la omisión de los saludos para él en la larga lista de las personas a quienes quería saludar. Parece que también debe excluirse su presencia en Roma, durante el encarcelamiento (61-63) de Pablo, pues de otra suerte no sería explicable un silencio tan absoluto en el relato de los *Actos* y en las epístolas de la cautividad.

Aun admitiendo como segurísimo —según lo reconocen en número siempre creciente incluso escritores acatólicos— el que Pedro viniese a Roma y aquí muriese, hay que reconocer que los documentos de que disponemos no nos permiten suponer una estancia continuada durante un largo período. Pero es posible que aquí estuviese en breves estancias, separadas por intervalos más o menos largos, debidos a exigencias misioneras. Lo único cierto es que el Apóstol vió cumplirse en Roma la profecía que le había hecho Jesús *(Jn.* 21, 18-19).

En torno al año de la muerte reina la misma incertidumbre, aun estando fuera de duda que Pedro cayó víctima de la persecución neroniana. Según San Dionisio de Corinto (cf. Eusebio, *Hist. eccl.* II, 25, 8), Pedro y Pablo se juntaron en Corinto, de donde fueron llevados a Roma y sufrieron juntos el martirio. Tal contemporaneidad, excluída ya por Prudencio *(Peristephanum* XII, 5-6), que habla de un intervalo de un año, es negada por muchos modernos. Generalmente, hay la tendencia a poner el martirio de Pedro el 64, tiempo de la feroz persecución neroniana después del incendio de Roma, y a dejar para el año 67 el martirio de Pablo.

El sepulcro en el Vaticano está refrendado por una tradición antiquísima, así literaria como arqueológica. Entre todos los testimonios es de primerísimo orden el del presbítero Gayo del s. II (Eusebio, *Op. cit.* 25, 7) que habla de un trofeo erigido sobre la tumba del Apóstol, identificado, seguramente, en las excavaciones de 1940-1950 bajo la confesión de la Basílica Vaticana.

La tradición nos ha trasmitido dos epístolas con el nombre del príncipe de los Apóstoles.

I *Pedro*. No se ve clara su división lógica, dado su carácter eminentemente parenético, en razón del cual a menudo se suceden los diferentes pensamientos sin trabazón, a lo que se añade la repetición de ideas básicas. Además de un exordio (1, 1-12) y un epílogo (5, 12-14), pueden señalarse tres secciones en las cuales predominan, respectivamente, consejos y exhortaciones de carácter general (1, 13-2, 10), apremiantes avisos con referencias constantes a la situación de los destinatarios (12, 11-4, 6), y normas pertinentes de un modo especial a la vida social y a la organización eclesiástica (4, 7-5, 11).

Este escrito pretende ante todo *exhortar* y *testificar* (5, 12), es decir, consolar a los lectores que se encuentran entre graves dificultades, recordando cuando la ocasión se presenta, pero a menudo, los principios doctrinales de orden sobrenatural que justifican y exigen la línea de conducta propuesta. Adviértense referencias trinitarias (1, 1-3; 4, 14) y cristológicas (1, 2.18-21; 2, 3.13.22; etc.). Se insiste particularmente en la doctrina de la salvación. Nótanse elementos eclesiológicos (3, 20 s.) y escatológicos (1, 4.13.17; 2, 11; 4, 5.7; 5, 6.8). Entre las partes doctrinales es digna de notarse la descripción del profetismo (1, 11 s.), considerado como carisma del Espíritu Santo.

Los destinatarios de la epístola son los fieles del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia (*Ibid.* 1, 1), los más de ellos procedentes del paganismo (cf. 1, 14; 3, 6; 4, 3), evangelizados en parte por San Pablo y sus colaboradores (Asia y Galacia), y en parte por judíos o prosélitos convertidos el día de Pentecostés *(Act.*

2, 9) o también por misioneros más calificados, sin que nos haya sido dado conocer el modo. El tono del escrito parece excluir la evangelización directa de Pedro. Las múltiples alusiones a padecimientos y pruebas de todo género sufridas por los destinatarios: calumnias (2, 12-15), insultos (4, 4), ha inducido a creerlos víctimas de la persecución neroniana; pero el examen hace pensar en las vejaciones y abusos locales que no es más fácil identificar actualmente a causa de lo fragmentario de la documentación que poseemos.

Ya los antiguos exegetas consideraron el escrito como compuesto en Roma fundándose en la expresión metafórica de 5, 13 (Babilonia).

La fecha de la composición puede fijarse en los años 63-64 con una notable verosimilitud. El escrito no ofrece alusiones seguras a la gran persecución que se desencadenó después de julio del 64. Por otra parte, la evangelización de aquellas lejanas regiones presupone al menos la misión de Pablo en Éfeso (54-57). La mención de la presencia de Marcos (5, 13) favorece la hipótesis de que la epístola fué escrita inmediatamente después de la liberación de Pablo (cf. *Col.* 4, 10; *Flm.* 24). Una fecha anterior no parece posible, desde el momento en que se descarta como improbable la presencia de Pedro en Roma durante el primer encarcelamiento de Pablo en Roma (61-63).

La epístola fué escrita por medio de Silvano (5, 12), que aparece como compañero de Pablo con el nombre de Silas (cf. *Act.* 15, 22). La forma literaria es digna, pero se mantiene siempre en el ámbito del lenguaje y del estilo del Nuevo Testamento. Se han notado múltiples y considerables coincidencias con los discursos de Pablo que se exponen en los *Actos*.

La autenticidad de la epístola tiene la garantía de una tradición constante y antiquísima. No figura en el fragmento Muratoriano, pero se debe muy probablemente a una corrupción del texto del catálogo. El examen intrínseco no sólo la atribuye explícitamente a Pedro Apóstol (1, 1), sino que contiene varias referencias biográficas de tal personaje (cf. 2, 6-8; 3, 14; 5, 1.13). No puede esgrimirse el argumento de la elegancia lingüística contra la autenticidad, porque tal elegancia es relativa y no es posible discernir con seguridad lo que puede atribuirse en este sentido a San Pedro de lo que sería efecto de la cultura de Silvano, compañero de apostolado de Pablo y ciudadano romano (*Act.* 16, 37).

II *Pedro*. Tras un brevísimo exordio, que contiene la dirección y los saludos (1, 1 s.), se lee una exhortación un tanto genérica a la santidad de vida (1,3-21). Insiste en la perseverancia en la fe recordando la dignidad del cristiano, llamado a un perfecto conocimiento de Dios y a la participación de la naturaleza divina (1, 3 s.). Y a manera de corolario, el venerable anciano, que presiente como inminente su fin (1, 12-15), recomienda la práctica de la virtud (1,5-11) y recuerda las bases de sus enseñanzas (1, 16-21). A continuación viene el aviso de que se esté alerta contra los falsos doctores (2, 1-3), cuyos vicios se delatan al par que se predice el tremendo castigo que les espera (2, 1-22). Que los fieles conserven las genuinas enseñanzas de los profetas y de los apóstoles respecto de la parusía (3, 1-13), esperando con paciencia que se realicen los divinos designios y preparándose convenientemente para el juicio de Dios, sin dejarse seducir por doctrinas de falsos doctores. Ciérrase el escrito con una nueva exhortación a la santidad, recordando las epístolas paulinas, y una breve doxología (3, 14-17).

No se trata de una obra dogmática. No obstante, hay en ella maravillosos temas doctrinales. Baste recordar el que se refiere a la participación de la naturaleza divina (1, 4) y aquel otro sobre la inspiración de las Escrituras (1, 19-21).

No se nombran destinatarios, pero parece lógico deducir del nombre del Apóstol y de la referencia de 3, 1 que se trata de los mismos individuos que habían recibido ya la primera epístola de Pedro. El tema desarrollado presupone un fondo algún tanto diferente pero no contradictorio: se insiste en el peligro que corren de naufragar en la fe a causa de la obra socavona de falsos doctores aureolados con epítetos rebumbantes. Desde este punto de vista, el escrito viene a completar el cuadro, más bien pesimista, que pudiera reconstruirse con las epístolas pastorales de Pablo, con el *Apocalipsis*, y de un modo especial con la epístola de Judas. Las numerosas alusiones a la actividad de los falsos doctores no justifican en manera alguna la identificación de éstos con ninguno de los diferentes sistemas de gnosticismo que aparecen en el s. II.

Han surgido graves dificultades acerca de la autenticidad de esta epístola, que niegan la mayoría de los exegetas acatólicos e incluso algún católico. La tradición antigua se muestra innegablemente insegura, lo mismo que respecto de alguna de las otras epístolas católicas (v. *Canon*). Mas el examen interno exige la autenticidad en favor de Pedro (cf. 1, 1.13-18; 3, 1.9.15), a no ser que se demuestre que se trata

de una ficción o de un artificio literario. Son también muy de tenerse en cuenta las semejanzas estilísticas y lingüísticas con la I *Pe.* y con los discursos de la primera parte de los *Actos*.

Es evidente la profunda semejanza que tiene con la epístola de *Judas* (v.) — probablemente anterior —, con la cual coincide a menudo hasta en la expresión verbal.

Admitida la autenticidad en favor de San Pedro, se cree que el escrito fué compuesto en Roma después que la I *Pe.* Los que ponen la muerte del Apóstol en el año 64, piensan en el comienzo de este año, pero los que sostienen que su martirio fué en el 67 tienen la posibilidad de una fecha más elástica y más verosímil de suyo (hacia el 67). [A. P.]

BIBL. — G. M. ZAMPINI, *S. Pietro*, Milano 1922; P. DE AMBROGGI, *S. Pietro Apostolo*, Milano 1944; U. HOLEMEISTER, *Epistula prima Petri*, Paris 1937; J. CHAINE, *Les épîtres catholiques - La seconde épître de Saint Pierre, les épîtres de Saint Jean, l'épître de Saint Jude*, 2 ed., Paris 1939, pp. 1-96; P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro; Giovanni e Giuda (La Sacra Bibbia, S. Garofalo)*, 2 ed. Torino 1949, pp. 87-121. ° J. VILLAR, *La Cristología de S. Pedro*, EstB (1932), 27-42. 119-132; J. MARÍA BOVER, *El nombre de Simón Pedro*, CB, 1950; T. AYUSO, *Tu es Petrus*, CB, 1944; M. BALAGUÉ, *Las negaciones de Pedro*, CB, 1951; I. MARÍA BOVER, *El catálogo de las virtudes en la segunda epístola de S. Pedro* 1, 5-7. (Mayr. 1945. marzo); BOGEL Y BOGEL, *Algunas escenas de la vida de S. Pedro y de la Iglesia primitiva reveladas con los actos de los Apóstoles*, Cristiandad (1944); G. CHEVROT, *Simón Pedro*, Madrid 1956.

PEDRO (Actos de). — v. *Apócrifos*.

PEDRO (Apocalipsis). — v. *Apócrifos*.

PEDRO (Evangelio de). — v. *Apócrifos*.

PEDRO (Predicación de). — v. *Apócrifos*.

PEDRO Y PABLO (Actos de). — v. *Apócrifos*.

PENITENCIA. — v. *Confesión*.

PENITENCIALES. — v. *Salmos*.

PENTÁPOLIS. — Región y confederación de cinco ciudades *(Sab.* 10, 6): Sodoma (Sedōm), Gomorra (ʿAmōrāh; Γόμορρα), Adama (Admah), Seboím (Sebōïm), Segor (Belaʿ). Los datos bíblicos *(Gén.* 14, 3; 13, 10-12), las condiciones del ambiente (depósito de sal, de azufre y asfalto, vestigios de terremoto) y la exploración arqueológica realizada por los americanos en Bab y Draʿa localizan la Pentápolis en la parte meridional del mar Muerto, entre la península El Lisan y Gebel Usdam (Sodoma), donde debía hallarse el valle Sidim *(Gén.* 14, 3. 8.10).

Su emplazamiento en la parte septentrional, en Telleilat Ghassul, hoy queda excluido desde el momento en que se atribuyen estas ruinas a la fase calcolítica (4000-3200 a. de J. C.), que abunda en Palestina, y no al tiempo de Abraham (1900 a. de J. C.).

Contra los reyes de la Pentápolis se coliga la fuerte cuadrilla de los cuatro reyes septentrionales *(Gén.* 14), que se proponía asegurar el control de la gran vía comercial entre Siria y Arabia y que probablemente causó la brusca interrupción de la cultura en Transjordania hacia el 1900 a. de J. C. que ha sido hallada en la exploración de N. Glueck.

Cuatro ciudades de la Pentápolis *(Dt.* 29, 23; *Gén.* 19, 28) fueron destruidas hasta el aniquilamiento por la intervención divina con el concurso de elementos naturales del lugar (betún, exhalaciones sulfurosas), como castigo de su perversión sexual, que amenazó ofender la rectitud de los patriarcas hebreos *(Gén.* 18, 16-19, 29). Solamente fué respetada Belaʿ (Segor), por ser refugio de Lot, que había huído de Sodoma bajo la divina protección *(Gén.* 19, 15-29). [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, en RB, 40 (1931) 388 ss.; P. DHORME, *ibid.*, p. 503 ss.; J. M. LAGRANGE, en RB, 41 (1932) 489-514; L. H. VINCENT, en RB, 44 (1953) 69-104, 212-44; R. DE VAUX, en RB, 55 (1948) 326 s.

PENTATEUCO. — (ἡ πεντάτευχος, sobreentendido βίβλος; de πέντε «cinco» y τεῦχος «estuche», para la conservación de un «rollo»).

El conjunto de los cinco primeros libros de la Biblia que contiene elementos históricos y legislativos, por lo que los hebreos lo llamaron ya desde la edad bíblica «La Ley» (hattôrah), el «Libro de la Ley», etc. *(Núm.* 8, 1-3; *Lc.* 10, 26). Los cinco libros son llamados corrientemente *Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio* (v. cada una de las voces).

Contenido. El trazado de la obra está formado por la parte narrativa, en la que se hallan inscritas las partes legislativas. Por consiguiente, la disposición es cronológica. El argumento general es la teocracia del Antiguo Testamento, de la que en el *Génesis* se expone el origen, en el *Exodo* la fundación y la legislación fundamental, y en los otros libros la legislación complementaria y la recapitulación. La idea central del *Génesis*, que es el origen del pueblo elegido, presenta un criterio de elección entre los diferentes hechos que se narran sobre la historia primordial de la hu-

manidad y de la vida de los *patriarcas* (v.); en los otros libros van insertándose entre la historia de Israel, desde la salida de Egipto hasta la entrada en Canán, que se sigue paso a paso, las diferentes leyes que el legislador Moisés iba promulgando. Así resultan varios bloques, entre los que se distinguen el «Código de la Alianza» con el Decálogo *(Ex.* 20-23), la «Ley del Santuario» (el pequeño templo móvil para el culto: *Ex.* 25-31), las «Leyes de santidad» *(Lev.* 17, 23) y todo el *Deuteronomio,* de carácter legal y parenético..

Las mismas historias examinadas de cerca revelan pasajes de contornos diferentes y de carácter de documentos incorporados, pero con una fisonomía literaria propia, como la obra de los seis días de la creación *(Gén.* 1, 1-2, 4) y, en otro sentido, las tablas genealógicas, como las de los descendientes de Adán *(Gén.* 5), de Noé *(Ibid.* 10; la «Tabla de los pueblos»), etcétera.

Del análisis del contenido resulta que, desde el punto de vista histórico y doctrinal religioso, ningún libro es comparable con el Pentateuco, que dentro de la misma Biblia está a la altura de los Evangelios, a los que ofrece un fundamento histórico y teológico con la idea central de la elección del hombre, la promesa de la restauración *(Gén.* 3) y otras profecías mesiánicas *(Gén.* 3, 15; 12, 2 s.; 49, 10; *Núm.* 24, 17 s.; *Dt.* 18, 15-18; *Cf. Rom.* 9, 43), a las que el mismo Jesús se refiere *(Jn.* 5, 39.46).

Origen. Pasaron siglos sin que el origen del libro constituyese un «problema». Entiéndase de una cuestión que ordinariamente no fuera resultante de datos de fe, sino de suyo independiente de la que atañe al carácter inspirado del libro, por muy ligada que estuviera con él, y que, por tanto, tuviera que resolverse con la ayuda de criterios teológicos, de suerte que se considerase cuando menos temeraria una opinión contraria a la que es común en la Iglesia.

La denominación del Pentateuco como «el Libro» o «La Ley de Moisés», empleada ya en la Biblia y acogida en las declaraciones patrísticas y de los concilios, expresó siempre una opinión pacífica.

En el libro mismo aparece de vez en cuando explícitamente atribuida a Moisés alguna parte. Después de la victoria sobre los amalecitas recibió Moisés de Dios la orden de «poner eso por escrito para recuerdo» *(Ex.* 17, 14). Más tarde «escribió» *(Ibid.* 24, 4) las leyes del «código del pacto» y las «condiciones del pacto» *(Ibid.* 34, 27), «registró» las etapas de la marcha hasta Transjordania *(Núm.* 33, 2), «escribió» y «entregó a los levitas» una «Ley» que, según el contexto, parece ser el Deuteronomio *(Dt.* 31, 9.24), «escribió» el «cántico» que lleva su nombre *(Ibid.* 31, 22). La mencionada denominación del libro como obra de Moisés, con variedad de formas, es de toda la tradición bíblica (*cf. Jos.* 8, 31, etc.; II *Re.* 14, 6; *Esd.* 6, 18, etc.).

Idéntica situación se refleja en el Nuevo Testamento: Jesús habla del «Libro de Moisés», *(Mc.* 12, 26), de la «Ley de Moisés», etc.; se refiere a las prescripciones del Pentateuco como preceptos de Moisés *(Mc.* 8, 4; 19, 8); declara que Moisés «escribió de él», pero que los judíos no creen en El, porque tampoco creen en los «escritos» de Moisés *(Jn.* 5, 46 s.). A prescripciones del Pentateuco como de Moisés se refieren también los contemporáneos de Cristo *(Mt.* 19, 7; *Jn.* 8, 5; *Mt.* 22, 24, etc.), así como los Apóstoles y los primeros fieles *(Act.* 3, 22; 7, 37; etc.).

En la tradición patrística no hay ni sombra de duda acerca de la atribución tradicional del Pentateuco a Moisés, lo mismo que en las actas eclesiásticas, en las que se habla de «Libros de Moisés» en el sentido que se había venido dando anteriormente a la expresión (Clemente de Roma, *I Cor.* 43, 1; Orígenes, *In Gen. hom.* 13, 2; Jerónimo, *Praef. in Jos.*, etc.; Inocencio I, *Ep. ad Exsup.*; Eugenio IV, Bula «*Cantate Domino*», etcétera.

El conjunto de estos testimonios tiene principalmente un valor histórico-crítico, en cuanto sirven de prueba de la continuidad de una tradición que se remonta hasta el tiempo al que se atribuye el libro que los contiene, por lo que se les debe una seria consideración, incluso en el terreno de la metodología histórica. Es de notar el carácter categórico y pacífico de la convicción común, exenta de titubeos y sin afirmaciones en contra, por más que se supiese que algunas pequeñas partes, y especialmente el fin del *Deuteronomio* en donde se relata la muerte del mismo Moisés, tienen que ser de otro autor inspirado.

Respecto de aquellos lugares en los que se expresa directamente la convicción de que ciertos pasos del Pentateuco fueron escritos por Moisés (como *Ex.* 17, 14; 24, 4; *Núm.* 33, 2, etc.), no parece que pueda decirse que se trata únicamente de adaptación del escritor sagrado a modos corrientes de decir: el valor dogmático de la afirmación en tales casos parece innegable. Por lo demás no existen razones para negar valor incluso al sentido que

se desprende lógicamente de todo el conjunto de la proposición: «El Pentateuco es obra de Moisés». Tal proposición es susceptible, como veremos, de precisiones y aclaraciones, que, en parte, son atenuantes del sentido material de la expresión, pero en todo caso implicará la atribución de la composición del Pentateuco a Moisés.

Desde el primer momento en que surgieron las teorías críticas se mostró su contraste con la tesis «católica», expresada en conformidad con el sentido que ordinariamente se atribuía a los testimonios mencionados; pero este conflicto se mostró patente y grave principalmente al aparecer los libros de J. Wellhausen (muerto en 1918), en los que se ampliaban y se sistematizaban los estudios precedentes.

El fondo ideológico de estos estudios, de carácter críticotextualhistórico, procedía del hegelianismo, enseñado entonces como cosa verdadera en todas las cátedras de Alemania: Israel, como todos los otros pueblos, en virtud del principio del evolucionismo cultural y religioso, aceptado como dogma indiscutible, «ciertamente» (o bien «naturalmente», pero siempre en sentido aseverativo), según pasó de la fase nómada a la agrícola, etc., así también, por lo que atañe a la religión, pasó de un conjunto de prácticas animistas y fetichistas al politeísmo, luego a una verdadera monolatría que más tarde aún fué reducida a teoría en el verdadero y propio monoteísmo.

Esta representación del antiguo Israel, enteramente contraria a la tradicional, se extendió al campo literario y cultural en general. No era posible que Moisés, figura semilegendaria, hubiese escrito el Pentateuco, en el que hay ideas —se decía— que no pueden remontarse más allá de la era de los profetas (a partir del s. IX a. de J. C.).

Por medio del análisis de los textos en que se revelaban diferencias en el empleo de los nombres divinos, en el lenguaje y en varios hechos literarios, especialmente las «repeticiones», Wellhausen, al Pentateuco (más bien al Exateuco, pues envolvía al libro de Josué también en la misma suerte), lo dividía en otras tantas secciones, unas pequeñas, otras grandes, que decía haber sido tomadas de otros escritos primero independientes y en sí mismos orgánicos, y luego entretejidos para formar el Pentateuco actual.

Estos escritos o «documentos» eran especialmente cuatro: el *Yaveista*, el *Elohista*, así llamados por el nombre de Yavé o Elohim que en ellos se empleaba para nombrar a Dios, escritos por autores desconocidos hacia el 850 ó el 770 a. de J. C.; el *Deuteronomio* escrito a fines del s. VII, pero promulgado como «descubierto» en el año 620 (cf. II *Re.* 22, 3-23, 24), y el *Código sacerdotal*, con relatos y leyes de carácter cultual, escrito en la época de la cautividad.

Los cuatro documentos se habían ido fusionando sucesivamente: la terminación del trabajo, de donde nació la «Ley», el actual Pentateuco, no fué anterior a la reforma de Nehemías, hacia el 445 a. de J. C.

Nadie profesa hoy este sistema en tal forma, ni siquiera en el campo acatólico, ya que se le han dado muchísimos retoques, incluso de importancia *sustancial*. Pero se ha retenido el fraccionamiento del Pentateuco en trozos de origen y carácter diferentes, cuya unión para formar el libro se busca en parte por un procedimiento de documentos que coinciden con los de Wellhausen, y en parte por otros procedimientos. Han influído especialmente el progreso de la arqueología, y en general los estudios sobre el antiguo Oriente y los métodos exegéticos llamados de la «historia de las formas», más sensibles —lo contrario al *frío* wellhausenismo— a los factores espirituales de la historia.

Nuevos sistemas hoy cultivados, principalmente en países nórdicos, han escogido nuevos conceptos, y especialmente indagaciones sobre los cultos, sobre las tradiciones orales, creencias o usanzas populares.

A la postre, también resultaron ventajas de todos estos influjos. Es sintomático el hecho de que, abandonando muchas ideas wellhausianas, aun sin retornar a la tradición pura y simple, nadie haya propuesto una nueva reconstrucción orgánica del desarrollo histórico de la religión y de la literatura de Israel. Se reconoce la delicadeza del problema y se quiere dar cabida en la visión de ese desarrollo a elementos que la tradición afirma enérgicamente.

La obra de W. F. Albright sobre el monoteísmo desde la edad de la piedra hasta el cristianismo (1940) es indicio de una revolución profunda que se ha obrado en la conciencia de muchos sabios.

Se ha abierto un amplio camino respecto de las leyes, sobre las cuales se admite que son el resultado de una elaboración de escritos fundamentales antiguos, y muchas prescripciones se hacen eco de un «código» o de «códigos» reconocidos como anteriores al mismo Moisés, aunque no estuviesen escritos, lo cual no tiene importancia. En cambio, respecto de las partes narrativas se continúa generalmente la hipótesis de varios hilos paralelos que serían

los más a propósito para dar cuenta de la estructura del Pentateuco.

El juicio sobre todo este trabajo lo van dando los mismos estudios en curso, según se va examinando de nuevo la materia y se van precisando o refutando las conclusiones: el resultado general ha sido un acercamiento a las tesis opuestas, tradicionalista y liberalista. Los criterios wellhausianos sobre la distinción de las fuentes, han sido en parte abandonados y en parte precisados en la documentación y especialmente interpretados en otros sentidos.

Así van reconociendo cada vez más los críticos independientes el puesto sustancial de Moisés como autor del Pentateuco: y aplicando con competencia la crítica literaria los exegetas católicos disciernen, especialmente en la legislación, las partes no estrictamente mosaicas. Algunos de ellos admiten la existencia de alguna fuente cuando menos, si bien en esto no se sale nunca del campo de las meras posibilidades. Al mismo tiempo demuestran científicamente la falsedad, la falacia de toda evolución *natural* y de las supuestas oposiciones entre las diferentes prescripciones, incluso de las que atañen al mismo rito, etc.

Disposiciones de la Iglesia. La interpretación de la Iglesia en la cuestión, tomando una postura oficial, se dió cuando la participación de los católicos en el estudio del problema alcanzó tales proporciones que requerían una guía. Entonces vinieron el decreto de la Pontificia Comisión Bíblica de 1906 y la Carta de la misma Comisión al Card. Suhard en 1948.

El decreto de 1906 contiene cuatro puntos que pueden resumirse en dos:

1) afirmación de la autoridad mosaica del Pentateuco, y negación de que esté demostrada la tesis crítica según la cual el libro, en su conjunto, sería una unificación de escritos posteriores a Moisés;

2) aclaración del concepto de autenticidad mosaica, diciendo de ella que no implica el desarrollo personal y directo de todas sus partes por parte del autor, no excluye el empleo de fuentes de información escritas y orales, ni modificaciones posteriores ni siquiera añadiduras.

En la carta de 1948, la Pontificia Comisión Bíblica repite más explícitamente que está fuera de duda la existencia en la obra mosaica, sea de fuentes de que se sirvió Moisés, sea de un acrecentamiento de las leyes «debido a condiciones sociales y religiosas de tiempos posteriores, que no dejan de tener su eco en los relatos históricos»; pero al mismo tiempo manifiesta su confianza en que ulteriores estudios sobre los procedimientos literarios antiguos «lograrán confirmar la gran parte que cupo a Moisés y su profunda influencia como autor y legislador».

Principios católicos. Sobre la base de estos sapientísimos principios, que han librado a los investigadores católicos de ciertos vaivenes que se han dado en el campo acatólico, pueden hacerse las siguientes reflexiones:

a) La crítica interna es un instrumento valioso y útil para el exegeta, con una sola condición: que se la utilice con seriedad y sin arbitrariedad. Muchas veces los detalles, los testigos particulares, al ser reconstruidos en relación con sus propias circunstancias histórico-sociales, se comprenden adecuadamente volviéndose vivos y de actualidad. La Iglesia exige que el exegeta establezca el sentido literal utilizando todos los medios que nos ofrece el actual progreso de las ciencias auxiliares, entre las cuales están en primer lugar la filología y la arqueología.

b) Los estudios arqueológicos y etnográficos han desmentido plenamente la tesis, expresada o sobreentendida en los escritos críticos, del evolucionismo histórico-religioso de Israel desde una fase primordial animista y polidemonista hasta la forma legalístico-cultural. No es verdadero que en el punto de partida se dé siempre una forma religiosa atrasada, antes bien es verdadero lo contrario, o sea que todas las culturas religiosas muestran en el principio más o menos claramente la idea de un Dios supremo. Por lo demás, los hebreos en sus orígenes históricos no eran primitivos, pues provenían del tronco semítico, y en asunto de religión eran incomparablemente superiores a las condiciones de su ambiente. Así lo confiesan hoy hasta los investigadores «independientes» y concluyen remitiendo con toda reserva a *Ex.* 3, 14 s. y 19, 5-22. Así, por ejemplo, nadie podría, después de los trabajos de H. Gunkel sobre los profetas, atribuir al profetismo la «invención» del monoteísmo hebreo.

En conclusión, el mejor partido que se puede tomar, incluso sobre el terreno de la crítica, es el de aceptar plenamente el concepto del desarrollo interno de la historia religiosa israelita dentro del marco de la historia antigua tal como está descrita en la Biblia.

c) El exegeta católico reconoce la existencia de fuentes empleadas por Moisés y considera como extravagantes las atribuídas a redactores y a tiempos posteriores (cf. por ej. el comentario de A. Clamer, en la *Ste. Bible* de Pirot, 2, a *Lev., Núm., Dt.*

d) En la parte legislativa no hay dificultad

en reconocer el origen posterior a Moisés de algunos elementos; pero cuanto más progresa el conocimiento de la antigüedad, mayor es la antigüedad que se comprueba en las disposiciones que se hallan codificadas en el Pentateuco y que ya venían observándose desde fecha muy remota como comprendidas en un conjunto jurídico que cada día se nos muestra más claramente haber sido producto congénito de aquellas razas de las que tuvieron los hebreos su origen, y de las que recibieron elementos de civilización, y que durante unos milenios fueron diseminando la sabiduría legislativa de códigos como los de Hammurabí y los anteriores, por no decir que principales, de Lipit-Ištar y Bilalama.

e) Para la parte histórica la documentación comparativa ofrece menor cantidad de paralelos. La fuerza del tradicionalismo, con prolongado ejercicio de transmisión por la memoria, muestra cierta tendencia al aislamiento desconfiado y altivo del que nace un celoso cuidado por la conservación de lo que es de casa o de la tribu, hechos de los que consta ser muy propios de los semitas, ofrecen un seguro apoyo a la *integridad* de transmisión oral hasta Moisés, el cual, especialmente durante los 38 años, aproximadamente, que pasó en Cades, la recogió y la fijó por escrito (v. *Génesis*), añadiendo la historia en la que él tomó tanta parte (especialmente *Ex.* ...), y redactando juntamente para los levitas la esencia de las partes legislativas y cultuales. Ciertos hechos que se apostrofaban en el Pentateuco como indicio de apostillas procedentes de redactores, se van ahora observando en textos orientales, respecto de los cuales es, cuando menos, incierto hablar de «redacción».

El católico que lee el Pentateuco siguiendo las directivas de la Iglesia puede buscar en las venerandas páginas la más antigua palabra de verdad que ha llegado hasta nosotros escrita, que contiene los antecedentes históricos de la revelación cristiana, y que Dios entregó al fundador de la teocracia hebrea, intermediario del pacto entre Dios y la humanidad, que se perfeccionó y se hizo eterno con la venida del cristianismo. [G. R.]

BIBL. — Decreto de la P.C.B. de 1906, en EB, nn. 181-84; E. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, París 1907; A. BEA, *De Pentateucho* (en Inst. bibl., II, 1). Roma 1933; U. CASSUTO, *La questione della Genesi*, Firenze 1934; M. J. LAGRANGE, *L'authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents*, en RB, 47 (1938) 162-83; J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'Anc. Test.*, Lovaina 1942; Carta de la P.C.B. al Card. Suhard de 1948, en EB, nn. 577-581, referencia a ella en *Humani generis*, ibíd., n. 618; y discusión, F. SPADAFORA, en *Rivista Biblica*, 2 (1954) 10-42, 119-54. * A. COLUNGA O. P., *El problema del Pentateuco y los últimos documentos pontificios*. EsB (1951) 313-331; J. PÉREZ DE URBEL, *La intervención de Moisés en el Pentateuco. Deficiencias del método analítico*, Cons. 1952.

PENTATEUCO SAMARITANO.—v. *Samaria*.

PENTECOSTÉS. — Transcurridas siete semanas desde el día en que al celebrar la Pascua había sido ofrecida la primera gavilla (*Lev.* 23, 15; *Dt.* 16, 9), se festejaba la llegada del quincuagésimo día: ἡ πεντηκοστή (*Tob.* 2, 1; II *Mac.* 12, 32; *Act.* 2, 1; ἡ πεντηκοστὴ ἡμέρα).

Esta fecha se define en el Antiguo Testamento con las expresiones de «solemnidad de las semanas» (hag šābhu'ôt: *Ex.* 34, 22; *Dt.* 16, 10; II *Par.* 8, 13), porque era celebrada como conclusión de las semanas; «solemnidad de la mies» (hag haqqāsīr: *Ex.* 23, 16) porque se celebraba como acción de gracias por la recolección; «día de las primicias» (jōm habbikkūrīm: *Núm.* 28, 26; cf. *Ex.* 23, 16; ἑορτὴ πρωτογενημάτων; Filón, *De Vict.* V, 44), porque en aquel día se ofrecían al Señor, como primicias, dos panes de dos décimas partes de flor de harina fermentados, como símbolo del pan con que solían alimentarse los israelitas (*Lev.* 23, 16 ss.). Estos panes son llamados «minḥah hadāshāh», es decir, «oblación nueva» (*Lev.* 23, 16); «leḥem habbikkūrīm», o sea «pan de las primicias» (*Lev.* 23, 20). La Pentecostés, como fiesta de la terminación de la recolección, está en conexión con Pascua, fiesta del comienzo de la siega y de ahí por qué los judíos posteriores la llamaban «conclusión de la Pascua»: 'aṣéret šelpesaḥ (cf. Strack Billerbeck, II, 598).

Además de estos panes, se ofrecían tres clases de sacrificios: *a*) holocausto: siete corderos de un año, un ternero, la oblación (minḥah) y las libaciones; *b*) sacrificio expiatorio: un macho cabrío; *c*) sacrificio pacífico: dos corderos de un año (*Lev.* 23, 18 s.). Los panes y las víctimas pacíficas eran agitadas delante el Señor por el sacerdote, por lo que se les llamó «leḥem tenūfāh», panes de la agitación (*Lev.* 23, 1).

Había, además, el sacrificio festivo que se realizaba ofreciendo en holocausto dos terneros, un carnero y siete corderos de un año, la correspondiente oblación (minḥah) y la matanza expiatoria de un macho cabrío. En el mismo sacrificio cotidiano no debía faltar nunca la ofrenda de la oblación (minḥah; cf. *Núm.* 28, 27-31). Las oblaciones voluntarias se hacían en relación con las propias posibilidades. La jornada se deslizaba entre alegres banquetes sagrados en los que tomaba parte la

comitiva completa de padres, hijos, siervos, huéspedes (*Dt.* 16, 10 ss.) y libre de todo trabajo servil (*Lev.* 23, 21; *Núm.* 28, 26). Si bien era anual, con la obligación para los varones de comparecer ante el Señor (*Dt.* 16, 16; cf. *Ex.* 23, 17; 34, 23), esta fiesta nunca se celebró durante ocho días seguidos.

La legislación mosaica establecía la Pentecostés para dar gracias a Dios por la buena cosecha. Hasta la época de los rabinos no tuvo acogida esa otra explicación, que no fué aceptada por todos (por ej. Abarbanel, *Com. ad Leg.* fol. 262: «Está fuera de duda que la ley fué dada en el día de la fiesta de las semanas, pero también es cierto que no fué instituída ni siquiera como recuerdo suyo»), ni siquiera por los Santos Padres, a excepción, según parece, de San Jerónimo. Según tal opinión, la Pentecostés fué instituída para recordar el día de la entrega de la ley a Moisés en el Sinaí. Si eso fuese cierto, en vista de que en el día quincuagésimo después de la resurrección de Cristo se dió a los hombres aquella ley que no está escrita en las tablas de piedra, sino en el mismo corazón de los hombres (cf. II *Cor.* 3, 3), más bien deberíamos ver en la Pentecostés la imagen de todos aquellos beneficios espirituales que se esparcieron por el mundo con el nacimiento de la iglesia cristiana y la venida del Espíritu Santo (la Pentecostés cristiana) y que los Apóstoles comunicaron a todas las naciones como primicias de la iglesia (*Act.* 2, 1-42). [B. N. W.]

BIBL. — F. X. Kortleitner, *Archaeologia Biblica*. Innsbruck 1917, pp. 267-70; Strack-Billerbeck, II, 597-692; U. Holzmeister, en VD, 20 (1940) 129-38.

PEREA. — Parte de la región transjordánica, separada políticamente de Judea y Samaria en tiempo de Herodes Antipas (4 desp. de J. C.). Fl. Josefo (*Bell.* III, 33) la nombra con el término técnico (*περέα*): mas el Nuevo Testamento siempre se refiere a ella con el término genérico que abarca toda la región transjordánica (*Mt.* 4, 15; *Mc.* 3, 8; *Jn.* 1, 28; 10, 40, etcétera: *la región del lado de allá del Jordán*, que es traducción del hebreo *ʿeber hajjardēn*). Los límites están indicados por Fl. Josefo (*loc. cit.*) sin mucho precisar, sobre todo por el este y por el norte: al sur la fortaleza de Maqueronte, al norte las cercanías de Pella, tal vez hasta el Wadi el Iabis; al oeste el Jordán y el mar Muerto; al este los territorios de la decápolis de Cesarea y Filadelfia.

Aunque más extensa que Galilea, es más silvestre y está menos poblada. Sus habitantes ofrecen una variedad grandísima: moabitas, amonitas, nabateos, arameos, idumeos. Los judíos penetraron en ella en gran número después de las guerras de Alejandro Janneo (103-76 antes de J. C.) y se impusieron a los otros elementos hasta el punto de ser mayoría en el tiempo de Jesucristo. La religión judaica y la lengua aramaicopalestinense amalgamaron definitivamente los elementos racialmente dispares. En una de las ciudades de Perea, Betania Transjordánica, todavía no identificada definitivamente, Juan Bautista dió testimonio de la mesianicidad de Cristo a los sanedritas (*Jn.* 1, 35 ss.) y a las turbas (*Jn.* 1, 29-34) y Cristo llamó provisionalmente a los primeros apóstoles (*Jn.* 1, 35 ss.). En la fortaleza de Maqueronte fué encarcelado Juan Bautista (*Mt.* 14, 3-12 y paral.; Fl. Josefo, *Ant.* XVIII, 5, 2). Perea debió de ser teatro de varios de los milagros, instrucciones y parábolas que San Lucas cuenta como ocurridos durante su «viaje a Jerusalén» (9, 51-18, 14), según testimonios de los otros evangelistas (*Mt.* 19, 1; *Mc.* 10, 1; *Jn.* 10, 40 ss.). [A. R.]

BIBL. — L. Szczepansky, *Geographia historica Palaestinae antiquae*. Roma 1928, pp. 208-211, 219 s.; H. Simon-G. Dorado, *Novum Testamentum*, Torino 1951, p. 189 s.

PÉRGAMO. — Antigua ciudad de Misia, a 120 estadios del mar, sobre una colina de forma cónica, alta y barrancosa (350 metros sobre el nivel del mar, y 300 sobre la llanura que la rodea). Pérgamo en un principio sólo ocupó la cima de la colina; en la edad de los Atálidas se extendió por las faldas de la misma, y en la edad romana llegó hasta la llanura. En los comienzos del s. III a. de J. C. Pérgamo alcanzó una gran celebridad en el Asia Menor, debida a Filetero, fundador de los Atálidas, y a sus sucesores (principalmente a Atalo I y Eumeno I) que la convirtieron en centro comercial y artístico, y la aseguraron un territorio muy extenso que arrebataron a Antíoco de Siria y a los gálatas invasores. Las ambiciones artísticas de los Atálidas fueron encaminadas hacia la acrópolis, explorada arqueológicamente por los alemanes comenzando en el año 1879, sobre la cual dominaba un gigantesco altar en honor de Júpiter y de Atenea, con un poyo (37,70 × 34,60 m.) decorado con un alto friso historiado, una escalinata de 20 m. de longitud y el altar coronado con una doble serie de columnas jónicas.

El reino de Pérgamo, que, al morir sin sucesión en el 133 a. de J. C., dejó Atalo III en herencia a los romanos, fué incorporado a la provincia romana del Asia.

Pérgamo, iniciada en el cristianismo ya en

el s. I, sufrió «inmediatamente la infiltración de los *nicolaítas* (v.) (*Ap.* 2, 12 ss.), laxistas teoricoprácticos, hostiles al decreto de los Apóstoles y a las prohibiciones relativas a los idolotitos y a los matrimonios vedados por la ley judaica (*Act.* 15, 28-29). En Pérgamo se hallaba el trono de Satanás (*Act.* 2, 13), constituido probablemente por un altar de Júpiter que dominaba sobre la acrópolis (Deismann, Allo); o por el culto al emperador (templo de Augusto) (Ramsay, Gelin); o por la colina de la acrópolis, que en virtud de su configuración natural, es un trono en el que habitan los ciudadanos infieles (Satanás) (R. North). [A. R.]

BIBL. — G. BENDINELLI-C. CARDINALI, en *Enc. It.*, XXVI, col. 732-39; R. NORTH, *Troinii Satanae Pergamum*, en VD, 28 (1950) 65-76.

PERSAS. — Los persas (hebr. pāras; en *Ez.* 27, 10; 38, 5 se trata de los *perorsos* o *farusios*, población del norte de África: F. Spadafora, *Ezechiele*, 2 ed., Torino 1951, p. 210 s.) juntamente con los medos constituyen el grupo iránico, los más orientales de los indoeuropeos, que en el 2.° milenio a. de J. C. se estableció en la meseta que lleva su nombre.

Se les nombra por primera vez por el asirio Salmanasar III con ocasión de una expedición (837 a. de J. C.): los *Parsua*, en los montes de Kurdistán, distintos de los amadaos (= medos) establecidos en la llanura. Éstos constituyeron un reino (705-550) que venció a Asiria (614-610) y ejerció la supremacía sobre los persas.

En el s. VI Ciro recobró la independencia y con brillantes conquistas sucesivas funda el imperio persa (558-330), que se extiende desde el Indo hasta el Mediterráneo, y desde las estepas de Siberia hasta Egipto, y sucumbirá ante el imperio de Alejandro Magno (cf. *Dan.* 8, 3-7.20; 11, 2 ss.).

Con este período persa está enlazada la restauración del nuevo Israel: regreso de la cautividad, sistematización en Jerusalén y cercanías, construcción del Templo y de las murallas.

Los dominadores persas fueron siempre benévolos para los judíos, por razón — prescindiendo de todo lo demás — del puesto delicado de su país, fronterizo con Egipto, el tradicional enemigo de quienquiera que ocupase Siria y Palestina. *Ciro* (v.) dió el decreto (538) relativo al regreso y reconstrucción del Templo. El duro Cambises (529-522) devasta templos en Egipto y da muerte a sacerdotes, pero favorece a los judíos de Elefantina.

Darío I (521-486) en el decreto (520) en que autoriza la reanudación y terminación de la construcción del Templo, interrumpida durante cerca de dieciséis años, toma por su cuenta los gastos para las obras y para la ofrenda del sacrificio cotidiano (*Esd.* 6, 1-12; *Ag.* 1; y hace lo mismo en Egipto para el templo de Amón).

Artajerjes I (Longimano, 461-424) da a Nehemías los poderes para reconstruir las murallas de Jerusalén (*Neh.* 2, 1-9).

Las intrigas tramadas por los samaritanos, amonitas, etc., para impedir la reconstrucción del Templo, y por consiguiente la de las murallas, coinciden con todo lo que sabemos por Herodoto (VI-IX) acerca de la corte persa. Sobre Jerjes I (485-466), el Asuero de la Biblia, v. *Ester*.

Algunos críticos (W. Bousset - H. Gressman) han intentado probar la existencia de una influencia de la religión persa sobre Israel, asentando que de la mescolanza con los conceptos iránicos y caldaicos que se dieron en el momento de la conquista, resultó el judaísmo cuyo centro de tradición era Babel. Según ellos, los persas tomaron la idea del juicio general al fin del mundo; la resurrección de los cuerpos; el dualismo entre Satanás y Dios; el nuevo concepto escatológico y espiritual del Mesías.

Pero en realidad, el Avesta, colección heterogénea de los escritos religiosos persas, es de formación muy reciente. Son cinco los libros en que actualmente está dividida toda la colección: *Jasna* «oración», con himnos y oraciones del ceremonial oficial; *Vispered*, apéndice del precedente; *Vendidad* «ley contra los demonios», el único que ha llegado entero hasta nosotros, de contenido jurídicolegal, con prescripciones ceremoniales, ritos de expiación, etc.; *Jasht* «adoración, sacrificio», himnos en honor de determinadas divinidades; *Khorda Avesta* «la pequeña Avesta», manual de oraciones para los laicos. El primero, que es el más importante, contiene diecisiete himnos que constituyen el núcleo más antiguo (h. el s. VI a. de J. C.) de toda la colección las Gāthā. Lo restante es mucho más reciente, hasta el s. IV-V desp. de J. C. La doctrina de las Gatha, frecuentemente en contraste con las otras partes del Avesta, tiene por autor a Zaratustra, «el hombre de los viejos camellos», en griego Zoroastro, reformador religioso de gran energía, que luchó contra la antigua y primitiva religión persa, basada en la observación de los astros, y contra el antiguo culto politeísta, una y otro estrechamente enlazados con fenómenos físicos, perfectamente descritos por Herodoto (I, 132 ss.). Zaratustra no admite más que una sola divinidad: Mazda, «el sabio» o Ahura «Señor»,

o Mazda Ahura, «el sabio Señor». En las inscripciones de Darío I en Behistún (s. VI a. de J. C.) se encuentra la forma de Ahuramazda que después quedó fija. Este dios es creador, legislador, juez y vengador de las acciones humanas; infunde en el hombre dotes de benevolencia, rectitud, docilidad. Junto a él aparece *aka mainjush*, «el espíritu destructor», principio eterno y malo, al que más adelante se llamó Ahrimán, que promueve el mal entre los hombres. De ahí proviene el que haya dos ejércitos en lucha hasta el fin del mundo, cuando el bien triunfará sobre el mal en el encuentro decisivo.

Zaratustra combate enérgicamente el culto; el matar, el sólo maltratar al buey es cosa diabólica. El mismo culto del fuego, que luego había de convertirse en un elemento característico de la religión mazdea, sólo es mencionado una vez como de escapada. Cualquier otro rito es considerado como práctica perversa y es condenado explícitamente. Esta doctrina de Zaratustra es más que una religión. Fué conservada por los magos (= *maguš*, de *maga* «don» = la doctrina que acabamos de exponer, significa «participante del don», es decir, partidario de la doctrina de Zaratustra) y no pasó a ser religión oficial hasta la dinastía sasánida (s. III a. de J. C.). Antes de esto, aunque precedió a los aqueménides, no ejerció influencia alguna en el pueblo, ni tuvo muchos partidarios, dada su naturaleza.

Ciro, Darío I y Jerjes I son politeístas, y añaden a Ahuramazda otras divinidades: Tistria, Mitra (dios de la guerra), las aguas, el fuego, cuyo culto estaba floreciente, como lo prueban las escrituras de los sepulcros de los aqueménides. En las escrituras más antiguas no se hace mención de espíritus malignos; sólo en una inscripción de Jerjes I, recientemente publicada, hace su aparición con el nombre de *daeva*, como en el Avesta.

Por consiguiente, en el paralelismo con las fuentes bíblicas hay que limitarse a las Gatha. Pero resulta que el examen crítico demuestra que los cuatro puntos adoptados como prueba, o no son característicos del Irán, como la idea del fin del mundo y la de la retribución — idea corriente en el s. VI a. de J. C. — o no figuran en absoluto en las *Gatha*, como la resurrección de los cuerpos y el concepto de un Mesías; o no tienen más que una semejanza meramente externa mientras que substancialmente difieren de los datos bíblicos, como sucede con la idea de juicio, que en el Irán es algo puramente mecánico. En el judaísmo no se habla de fin del mundo físico, sino de transformación de las cosas en un mundo mejor; no se da el contraste ni la lucha entre los dos principios opuestos, lo que es incompatible con la idea de un Dios único (como en el dualismo iránico), sino lucha, en la tierra, contra el reino de Dios, por parte de Satanás y sus satélites incluso humanos, todos los cuales están dominados de un modo absoluto por el único Dios omnipotente.

Por otra parte, la angelología, Satanás y los demonios son mencionados en Israel desde su más remota antigüedad. El mesianismo es un fenómeno único, típicamente israelita, que llega a su cumbre con los profetas de los siglos VIII-IX a. de J. C. (v. *Mesías*). El propio nombre de demonio Asmodeo, elemento del matiz local del libro de Tobías (3, 8), a duras penas puede aproximarse al persa Aešma-dāeva, en cuanto no es fácil hacer derivar al hebr. *daj* del persa *aeva*.

Como quiera que se resuelva el problema de la antigüedad del zoroastrismo, las Gatha representan un movimiento limitado, no influyente, que aun considerado en sí mismo, no puede inspirar al judaísmo ninguno de los temas examinados. Los textos posteriores (hasta el Bundahišn, s. IX desp. de J. C.) no pueden ser tomados en consideración.

Los judíos, con justo título ufanos por su monoteísmo, tuvieron que considerar la religión de los persas como una religión de politeístas, de adoradores de demonios, de supersticiosos, y mantenerse alejados de todo compromiso extraño, como hicieron con los samaritanos apenas llegados de vuelta de la cautividad. El único hogar de la religión judaica fué Jerusalén y el Templo (I-II *Par.*; *Esd.*; *Neh.*).

El original sistema de R. Reitzenstein (que habla de influencia persa sobre el Nuevo Testamento) gira en torno al misterio de la Redención por obra del Hijo del hombre. Este hombre, en la manera de concebir de los persas, sería el renovador del mundo, el depositario del mensaje y del poder de Dios, el salvador, pero al mismo tiempo salvado, que debe subir al cielo como primera cabeza luminosa, etcétera. Tal sería el concepto que, según dicho sistema, habría dado origen, pasando a través del Asia Menor y del helenismo, a la formulación del misterio cristiano, especialmente por parte de San Pablo en sus epístolas.

El sistema carece de todo fundamento, y no pasa de ser una paradójica mistificación. Se basa en textos mandeos y maniqueos, todos ellos posteriores al cristianismo. Por otra parte, los investigadores competentes no hallan en él nada que sea específicamente iránico. Otra

base en que estriba es el postulado de que el cristianismo procede del helenismo; postulado incompatible con la crítica histórica y literaria. [F. S.]

BIBL. — P. DHORME, en RB, 21 (1912) 22-49; *M. J. LAGRANGE, Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 3 ed., París 1931, pp. 368-409; R. DE VAUX, en RB, 44 (1935) 29-57; P. MASSON-DURSEL, *Les religions de l'Iran (Histoire générale des Religions*, M. GORCE-R. MORTIER), París 1945, pp. 31-44, 439-42; O. MESSINA, *Le religioni dell'Iran (Le religioni del mondo*, N. Turchi), Roma 1946, pp. 141-68.

PESSITA. — v. *Siriacas* (versiones).

PILATO (Poncio). — Procurador romano de la Judea desde el 26 hasta el 36 desp. de J. C., conocido por el proceso y la condenación de Jesús. De él hablan brevemente Tácito (*Annales* XV, 44), los Evangelios, Filón y Fl. Josefo, Escritores rabínicos y escritos apócrifos muestran una gran viveza ensartando episodios a cuenta de él. Filón lo acusa de inflexibilidad de carácter, de crueldad y vanagloria (*Legatio ad Gaium* 38, 301 s.). Casi igualmente severo es el juicio de Fl. Josefo (*Ant.* XVIII, 55-89).

Pilato provocó por dos veces el resentimiento popular. Expuso al público insignias militares con la efigie del Emperador, cosa contraria a los usos judaicos (Fl. Josefo, *Ant.* XVIII, 55-59; *Bell.* II, 169-74); otra vez mandó colgar en el palacio de Herodes escudos de oro guarnecidos con el nombre del Emperador (Filón, *Legatio ad Gaium*, 38, 299-305). La primera vez el mismo Pilato se conmovió por la protesta muda de numerosos judíos que declaraban preferir la muerte a tal profanación; en la segunda hubo una denuncia al emperador Tiberio, que obligó al procurador a trasladar los escudos al templo de Augusto en Cesarea. Otra fuente de descontento fué la decisión de ponerse a construir un acueducto con el tesoro del Templo, que era considerado como intangible. Esta vez Pilato recurrió abiertamente a la violencia contra los judíos, que protestaban, y mandó dar muerte a un considerable número de ellos (*Ant.* XXVIII, 60-62). Un nuevo acto de violencia contra los samaritanos, que se habían mantenido fieles súbditos al Imperio, provocó su deposición por parte del legado Vitelio (*ibid.* XVIII, 85-89).

En el proceso de Jesús se transparenta el sentido del derecho casi innato en todo romano, y más aún la debilidad de Pilato en ceder ante los odiados judíos. Es digno de notarse su escepticismo (cf. *Jn.* 18, 38). Las diferentes leyendas cristianas fantasearon también en torno al dato evangélico relativo a la postura aconsejada por la esposa de Pilato, víctima de angustias motivadas por sueños inquietantes (cf. *Mt.* 27, 19). [A. P.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, *Storia del tempo del Nuovo Testamento* (trad. it., *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 82-86.

PILATO (Apócrifos de). — v. *Apócrifos*.

PINÁCULO del Templo. — v. *Templo de Jerusalén*.

PLAGAS de Egipto. — Así se llama a los castigos que cayeron sobre Egipto tras la repetida negativa del faraón a Moisés que en nombre de Dios pedía la libertad para su pueblo (*Ex.* 5, 1-8; 10, 24 ss.). Cuando Dios mandó salir de la presencia del faraón a Moisés, anunció a éste que el monarca no se decidiría sino después de que hubiera «*señales*» y «*prodigios*» (7, 3 ss.). El faraón replicó a Moisés y Arón: «*¿Quién es Yavé, para que yo le obedezca, dejando ir a Israel? No conozco a Yavé, y no dejaré ir a Israel*» (5, 2); y Yavé se dió a conocer.

Las plagas de Egipto son diez, y las expone el *Éxodo* bastante por extenso.

I* *El agua* del Nilo cambiada en sangre (7, 14-25); mortífera para los peces. El hecho es imitado en cierto modo por los magos de la corte.

II* *Las ranas* (7, 26-8, 11) que saliendo de los canales y de los estanques invaden el país: el hecho es imitado por los magos de la corte.

III* *Los cínifes* (o insectos del mismo género) (8, 12-15) se esparcen por todo Egipto: los magos no logran imitar esta señal.

IV* *Las moscas* (o insectos del mismo género) (8, 16-28) invaden a las personas y las casas.

V* *La peste* (9, 1-7) epizoótica que acaba con los ganados: «*pereció todo el ganado de los egipcios*».

VI* *Las pústulas ulcerosas* (9, 8-12) atacan a los animales y a los hombres.

VII* *El granizo* (9, 13-35), con truenos y lluvia, destruye cuanto halla en los campos: hombres, animales, mieses, hortalizas, lino.

VIII* *Las langostas* (10, 1-20) en número tal, que llenarán de oscuridad la superficie de la tierra: en los campos no quedó nada de verde.

IX* *Las tinieblas* (10, 21-29) cubren toda la tierra de Egipto durante tres días.

X* *La muerte de los primogénitos* (amenaza 11, 1-10; ejecución 12, 29-36): a eso de la medianoche, Dios hiere de muerto a todos los primogénitos de las familias egipcias, desde el

primogénito de Faraón hasta el del último esclavo.

Al fin, el faraón suplica a los hebreos que se vayan, y los egipcios los colman de regalos para que salgan pronto

Las plagas no van dirigidas únicamente contra el faraón, sino contra todo Egipto (probablemente contra la región del Delta donde estaban así el faraón como los hebreos). El faraón debía reconocer el extraordinario poder del Dios de Moisés y mortificar su propia altanería; los egipcios debían ser castigados por las vejaciones de que habían hecho objeto a los hebreos protegidos ahora por Dios (6, 1 ss.; 10, 2); y los hebreos (eximidos de las plagas) debían corroborar su fe en Yavé y en la divina misión de Moisés.

Las plagas se hacen eco de una característica natural de Egipto (al menos respecto de la región del Delta), en cuanto casi todos los años, entre los meses de julio y abril, a causa principalmente de las inundaciones del Nilo, se renuevan esos mismos fenómenos — con intensidad y extensión varias — incluso el de las tinieblas (los vientos llamados «khamsin»). Con todo, las plagas no son fenómenos *puramente* naturales, como lo prueba el que son predichas por Moisés, sobrevienen tras una señal que él hace, terminan cuando él quiere, y su intensidad excede a toda otra experiencia, y la décima plaga se halla fuera de todo fenómeno natural. La conexión de los fenómenos de las plagas con los que más o menos se realizan todos los años hace resaltar más y más su carácter sobrenatural—*quad modum*— por el hecho de que se las encuadra en la normalidad de las vicisitudes de las estaciones egipcias. También el modo de obrar de Moisés y Arón, al desencadenarse las plagas, aparece modulado conforme al modo de obrar de los magos y adivinos, muy en honor en Egipto.

El aspecto literario de la narración de las plagas demuestra unidad, cierto artificio estilístico y un clima ascendente: las dos primeras son imitadas por los magos, quienes a la tercera reconocen el poder divino, y a la sexta son heridos con las pústulas ulcerosas: de cinco plagas se dice expresamente que fueron exentos los israelitas o la tierra de Gosen (donde ellos se hallaban); ante la primera plaga el faraón permanece insensible: pide a Moisés que haga cesar la segunda, y a la cuarta le da su consentimiento para que los hebreos vayan a sacrificar — pero sin pasar el desierto inmediato —; a la séptima reconoce que ha faltado; autoriza la salida únicamente a los hombres después de la octava, y a la nona permite la de todos los hebreos, pero no la de sus rebaños, y finalmente a la décima él mismo los llama y los invita a irse (hombres, mujeres, niños, rebaños): el mismo clima ascendente se nota igualmente en los requerimientos de Moisés al faraón.

Entre los varios textos bíblicos que hacen alusión a las plagas, tienen particular importancia por el desarrollo doctrinal: *Sal.* 78 (77), 43-53; 105 (104), 28-38; *Sab.* 11, 6-20; 16, 1-19; 17-18. [L. M.]

BIBL. — A. MALLON, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921. 138-47.

POBREZA Y RIQUEZA. — En el Antiguo Testamento, respecto de la retribución colectiva de la nación, en cuanto tal, la prosperidad temporal era considerada como bendición de Dios y premio de la observancia de los divinos preceptos: cf. *Lev.* 26; *Dt.* 28, y en diferentes lugares de los libros proféticos.

Trátase de una sanción proporcionada al sujeto. Así, de un modo análogo, para cada individuo en particular se consideraba la riqueza como bendición y premio de Dios, la pobreza como castigo. La razón está en que los hebreos, como los antiguos semitas, tenían una idea elevadísima de la justicia divina, y querían comprobar, tocar con la mano las correspondientes sanciones, entre las cuales la miseria para el pecador o sus descendientes, la riqueza para el justo (cf. *Sal.* 109 [108]).

Pero era notoria la prosperidad del impío, por lo que a la retribución personal de aquí abajo la literatura sagrada de los hebreos — único ejemplo entre los semitas — añade la retribución de ultratumba, que compensa y subsana todo desequilibrio (cf. *Sal.* 49; 73 (48; 72); en *Rivista Biblica* 1 [1953] 207-215).

El problema general se trata en *Job* (v.) con la tajante afirmación de que los padecimientos (y por lo mismo también la pobreza) pueden afectar al justo, para probarlo, para purificarlo. Y en los *Salmos*, en los libros *Sapienciales*, se alaba al pobre que se mantiene fiel a Dios, en oposición con el rico necio: cf. *Prov.* 19, 1.22; 28, 6; *Ecl.* 4, 13; 6.8; 9, 15, etc. Muchas veces en los *Salmos* el pobre perseguido no es otro que el justo que sufre por permanecer fiel al Señor, en cuya protección y Providencia confía.

En la nueva Economía, en el reino espiritual del amor fundado en el Redentor, los valores humanos ceden resueltamente el puesto al único valor inmutable y real, el del alma adornada de la gracia, hija de Dios, heredera del cielo. En las *Bienaventuranzas* (v.), preludio

de la carta magna del Reino, Jesús fijó con acentos sublimes este trastrueque: «Bienaventurados los pobres.» «Ay de los que anhelan las riquezas, de los que ponen en ellas su consuelo.» Los desfavorecidos de la fortuna, los «hambrientos y sedientos», que aceptan tal estado como venido de manos del Señor, están en situación ventajosa para acoger su invitación: «El que quiera venir en pos de mí, tome su cruz asiduamente y sígame» (*Mt.* 16, 26; *Lc.* 9, 23). Y Jesús precisa su enseñanza (*Mt.* 5; 6).

Lejos de ser un estado privilegiado, las riquezas constituyen un peligro. No hay obligación alguna de deshacerse de ellas, pero sí el deber de emplearlas bien, subordinándolas al precepto fundamental y único, el del amor de Dios y del prójimo (cf. *Mc.* 10, 17-25). En efecto, si la riqueza es un peligro, una tentación, hay otra cosa que es más fuerte, más poderosa, que ayuda al hombre, siempre que éste lo quiera, a vencer incluso ese obstáculo: esa cosa es la *gracia* (v.) de Dios.

La *limosna* (v.) es el medio que se nos ofrece para la reparación, cuando se trate de riquezas mal adquiridas. «Vosotros limpiáis la copa y el plato por de fuera, pero vuestro interior está lleno de rapiña y de maldad. Dad el contenido en limosnas, y todo será limpio para vosotros» (*Lc.* 11, 39.41).

La parábola del pobre Lázaro y del rico, cuyo corazón estaba cerrado a la caridad y era insensible para los bienes del espíritu (*Lc.* 16, 19-31), confirma y sintetiza los diferentes elementos ahora expuestos.

En I *Tim.* 6, 5-17, San Pablo se hace eco de las enseñanzas de Jesús: «En cuanto a aquellos que quieren enriquecerse... y por la intensidad de su deseo muestran cuán apegados están a las riquezas, caen en tentaciones, en lazos y en muchas codicias locas y perniciosas que hunden a los hombres en la perdición y en la ruina, porque la raíz de todos los males es la avaricia, y muchos, por dejarse llevar de ella, se extraviaron en la fe..., y a los ricos encárgales que no sean altivos ni pongan su confianza en la incertidumbre de las riquezas, sino en Dios, que abundantemente nos provee de todo, para que lo disfrutemos, practicando el bien, enriqueciéndonos de buenas obras, siendo liberales y dadivosos y atesorando para lo futuro con qué alcanzar la vida eterna».

En la graduación que va desde lo estrictamente necesario para la eterna salvación hasta el más alto grado de la perfección cristiana hallamos estas dos máximas evangélicas: «No podéis servir a Dios y a las riquezas», es preciso elegir; la justicia y la práctica de la caridad (*Mt.* 6, 24; cf. *Col.* 3, 5), y la otra: «Si quieres ser perfecto, vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y ven, y sígueme llevando la cruz» (*Mc.* 10, 21). [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, *Temi d'esegesi*, Rovigo 1953, pp. 320-44; A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (Testimonios de Dios, 14), París 1953.

POESIA (hebrea). — *Contenido.* Aun sin querer atenerse a ninguna definición filosófica cualquiera de la poesía, es cierto que la literatura bíblica contiene numerosos fragmentos de altísima poesía. Efectivamente, puede asegurarse que toda la creación física (tal como entonces era conocida) y espiritual ha sido objeto de la estática contemplación del poeta hebreo que todo lo ha ponderado con la luz del Ser Supremo, tal como era conocido no sólo con la razón, sino y sobre todo, por la revelación. La poesía es, por tanto, *esencialmente religiosa*. Las poesías hebreas están contenidas principalmente en el libro de los Salmos, en muchísimos trozos de los profetas, y en los libros sapienciales, llamados también poéticos. Es imposible catalogar estos cantos, que van desde la sublime contemplación de los atributos de Dios (por ejemplo *Sal.* 103 (102) las alabanzas de la misericordia divina: *Sal.* 139 (138) la omnipotencia y la omnisciencia de Dios) y de sus obras (por ejemplo, *Sal.* 104 (103) grandioso canto de la creación), hasta la expresión de los gemidos de quien, sintiéndose afligido por males físicos o morales o por el arrepentimiento de los pecados, se vuelve confiadamente a Dios para implorar su auxilio.

Otras veces se cantan las alegrías y las glorias (por ejemplo: el cántico de Moisés después del paso del mar Rojo; el cántico de Débora después de la victoria sobre Sísara) o las calamidades de todo el pueblo (cf. las *Lamentaciones* de Jeremías); e incluso la historia del pueblo, que se desarrolla bajo la vigilancia de la Providencia divina (por ejemplo, el grandioso cántico de Moisés antes de morir, *Dt.* 32). Los enemigos de la nación son muchas veces objeto de vibrante poesía con la descripción de su confiada situación del momento del triunfo y la predicción detallada de su ruina.

En la teología hebraica toda la historia del pueblo giraba en torno a la idea de la venida del Mesías, a quien los vates poetas describen con los más encantadores colores y determinan con los más poéticos nombres. También la época mesiánica se presta a las brillantes

descripciones que dan origen a célebres trozos poéticos.

Cuando la poesía se ocupa de instruir, entonces corre tranquila y serena, y emplea con un gusto especial el paralelismo, tan a propósito para grabar profundamente en el alma las verdades enseñadas.

Expresión. Lo mismo que en todas las literaturas, la expresión es audaz y rebuscada. El *vocabulario* es más selecto y variado. Se ha observado el interesante detalle que, cuando en hebreo están en uso dos sinónimos, el empleado en la poesía puede hallarse a menudo en cualquier dialecto arameo. De ahí han deducido algunos la nota de aramaísmo; pero observa muy acertadamente R. Driver que muchas de estas palabras pueden no ser típicamente arameas, sino comunes al antiguo semita, usadas por los poetas tal vez sólo por el gusto de tener un vocabulario más «abundante y recóndito» (G. R. Driver, *Hebrew poetic Diction*, en *Congress Volume 1953 Supplements to Vetus Testamentum* I, pp. 6-39).

Morfología. La tendencia al arcaísmo induce a elegir a menudo formas más raras, por ejemplo las preposiciones ʾel, ʿal, ʿad, que se hallan en sus formas alargadas: ʾela(j), ʿala(j), ʿada(j). Se conserva el llamado *yod y waw compaginis*, la forma *mo* en vez de *m* en el pronombre sufijo de la 3 p. pl. m. etc.

Sintaxis. Existe la máxima libertad en el uso de los tiempos y de las formas invertidas, uso que probablemente es eco de una fase más antigua del valor de las formas verbales. Se nota un uso más raro del artículo, del pronombre relativo, etc.

Forma. Aquí es donde tropezamos con las más graves incertidumbres. No obstante, hoy se aceptan algunos puntos.

a) La ley del paralelismo: dos incisos están de tal modo conformes, que el concepto del primero es *repetido con palabras semejantes* en el segundo (paralelismo sinónimo), o *es ilustrado* con la exposición de su contrario (paralelismo antitético). El paralelismo progresivo (= el segundo inciso añade algo: la definición, la causa, la consecuencia, etc., de lo que se afirma en el primero) es más bien un seudo paralelismo.

b) Síguese de ahí que hay un *ritmo del sentido*, en cuanto el enunciado del primer inciso, normalmente acabado ya en cuanto al sentido, es repetido en el segundo como un motivo lógico que debe quedar firmemente impreso en la mente. Es, pues, natural la existencia de una pausa o cesura entre dos incisos, que produce en cierto modo la espera del segundo inciso.

c) La forma más simple y primitiva de todo inciso es aquella en la que se da un sujeto y un predicado, o sea dos palabras significativas y por tanto tónicas. Pasando luego del sentido al sonido, se dan dos palabras con acento fuerte, o sea dos acentos principales. Partiendo de esta sencillísima expresión se desarrollan los otros ritmos más largos. Parece que ningún inciso tiene más de cuatro acentos principales.

d) Según esto, la métrica hebrea no conoce un ritmo cuantitativo (la sucesión de las sílabas breves y largas), como afirmaron Flavio Josefo, Eusebio de Cesarea y San Jerónimo, que aplicaron a la poesía hebrea los esquemas clásicos.

e) Pero en realidad sólo tiene un ritmo basado en el acento, que no está ligado a un número determinado de sílabas, sino de acentos tónicos. La determinación de estos acentos tónicos es a menudo bastante difícil, pues puede darse el caso de que un grupo de palabras tenga un solo acento tónico principal (como en las construcciones de genitivos), o bien que una palabra importante y larga posea en realidad dos acentos tónicos.

f) Los versos pueden ser agrupados en estrofas según se ve claramente en los textos en que hay un estribillo. [P. Bo.]

BIBL. — A. Vaccari, *De libris didacticis*, Romae 1929, pp. 5-12; T. Piatti, *I canoni a'fabetici della Bibbia ebraica e della matrice ebraica*, en Biblica, 31 (1950) 281-315, 427-58; H. Robinson, *Hebrew poetic Form: the English Tradition*, en *Congress Volume*, Copenhague 1953, pp. 128-49 (*Supplements to Vetus Testamentum*, I). — P. Romualdo Galdós, *Las cien mejores poesías de la Biblia*, Madrid, ed. Luz y Vida 1942.

POLIGLOTA. — v. *Biblia*.

PORCIO FESTO. — v. *Procuradores romanos*.

PREDESTINACIÓN. — La parte que pone Dios en la salvación eterna de los hombres. La expresa formalmente San Pablo en *Rom.* 8, 28 ss. «Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados.

»Porque los que *antes eligió con amor* (apraedilectit»; conocer con providencial cuidado), a ésos los predestinó también para ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos: y a los que predestinó, a ésos también llamó, y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó.»

Los que aman a Dios no forman una cate-

goría especial entre los cristianos. Todos los cristianos de Roma, a quienes escribe San Pablo, están, por derecho, en Cristo. Eso mismo hay que decir de «los que son llamados según sus designios» (de Dios; πρόθεσις, cf. *Ef.* 1, 11; 3, 11). No intenta San Pablo significar una categoría aparte en la comunidad cristiana, sino recordar a los fieles, *a todos los fieles*, que su vocación a la fe ha tenido como principio el designio divino de comunicarles este beneficio sobrenatural. En el punto de partida de su conversión al cristianismo hubo por parte de Dios una libre iniciativa de gracia.

La distinción entre dos clases de llamados al cristianismo, los unos predestinados a la gloria y los otros no, admitida por San Agustín, no tiene fundamento alguno en el texto, y es contraria a todo el contexto (todos los exegetas modernos); y además no se la ve por ninguna parte en el Nuevo Testamento.

Para San Pablo, *el llamado* es todo bautizado, todo fiel que ha abrazado el cristianismo. Y en una exhortación en la que el Apóstol se propone demostrar que es seguro el último efecto de la Redención (glorificación de nuestro cuerpo, mediante la resurrección), ¿vendría al caso el animarlos diciendo: tened *todos* confianza, porque *algunos de entre vosotros* están predestinados? Sería de veras imposible hallar otro argumento más desprovisto de lógica.

Los vv. 29 s. explican el precedente, y nos muestran la concatenación de los actos divinos que deben llevar a la comunidad de los cristianos a la vida gloriosa, mediante la conformidad con Cristo resucitado.

No se trata de simple presciencia, «*quos praescivit*», sino de «conocimiento amoroso», benévolo y bienhechor. La finalidad del plan divino es que también los bautizados tengan el cuerpo glorioso, como el de Jesús resucitado. Esta es la imagen del Hijo, de la que habla aquí San Pablo. Cristo tomó nuestro cuerpo para que nosotros podamos participar de la gloria del suyo resucitado, de suerte que él sea como el primogénito (cf. *Col.* 1, 15) de una muchedumbre de hermanos.

Por consiguiente, conformes con el cuerpo glorioso de Cristo.

Está dispuesta una cadena de gracias que se extiende desde el llamamiento hasta la justificación e incluso hasta la glorificación de nuestro cuerpo. Por parte de Dios todo está dispuesto: la forma verbal, pasado remoto, es una anticipación de seguridad.

En mano del hombre está el no interrumpir tal cadena con el pecado; pero aquí faltaba en el contexto el argumento de la cooperación humana. San Pablo vuelve con mucha frecuencia sobre esto, aquí (*Rom.*) en la parte moral (cc. 12-15), y ya antes en el c. 6, y en las otras epístolas (cf. I *Cor.* 9-10; *Gál.* 5, 16-6, 10, etc.).

Asimismo, el término *elegidos*, empleado a menudo en el Nuevo Testamento (*Rom.* 8, 33; *Col.* 3, 12, etc.); I *Pe.* 1, 1; 2, 4.6.9, etc., se refiere a todos los bautizados y nunca expresa una clase aparte entre los fieles. Los Apóstoles llaman elegidos a todos los fieles a quienes escriben; son los hombres que han recibido la gracia de la fe.

De los mismos *elegidos* se dice que son «*llamados*»; se les reprende; pueden decaer del estado de gracia (I *Cor.* 9-10; *Rom.* 11, 20-23); deben asegurar su elección con las buenas obras (II *Pe.* 1, 10). Jesús exhorta a todos sus discípulos a que oren sin cesar y a que no vuelvan atrás (*Lc.* 18, 1-7).

Los únicos pasajes que pudieran parecer favorables para servir de fundamento a la distinción entre llamados y *elegidos*, e identificar a éstos con una clase especial de fieles, «los predestinados infaliblemente a la salvación», serían *Mt.* 22, 14; 24, 22. «Muchos son los llamados, pero pocos los escogidos». En realidad, los elegidos son los que efectivamente toman parte en el banquete; llamados, aquellos que Dios quisiera que hubiesen tomado parte en el banquete, aquellos para quienes estaba preparada la comida, es decir, el pueblo elegido, todos los israelitas.

La expresión no debe ser desligada del contexto. Jesús dice que «ha invitado a todos los judíos, pero que pocos han respondido a su palabra»; tal es la situación histórica que se creó frente a la misión del Salvador (Brunec).

Igualmente es erróneo alegar, *Rom.* 9-11. En estos capítulos San Pablo demuestra cómo el hecho de que Israel haya quedado fuera de la salvación no supone una defección, ni siquiera parcial, del designio divino expresado en la alianza con Abraham.

Se trata de que Dios nunca ha vinculado la salvación con una cuestión racial, con toda la descendencia según la carne. Y demuestra esto citando únicamente los casos de Isac, preelegido como heredero de la promesa, con la exclusión de los otros hijos de Abraham.

Dios elegía libremente a Isac, y luego a Jacob, etc.; pero así Jacob como Esaú no son considerados como personas tanto como cabezas y símbolos de dos pueblos, israelita y edomita: Israel debía sus privilegios únicamente a la libre y misericordiosa elección de Yavé. Así quedaba excluido el hecho racial. La cuestión de la salvación personal no aparece aquí

para nada: se trata de la participación en el evangelio; que es como si se nos propusiera la pregunta de cómo Dios puede permitir que todavía no se haya predicado el evangelio en algunos pueblos de la tierra, mientras que otros, tal vez más lejanos, etc., tienen ya sus misioneros.

En conclusión: se afirman dos conceptos: el designio divino de salvación es fruto exclusivo de su misericordia; Dios nos previene con su gracia siempre, desde el comienzo hasta el perfeccionamiento glorioso de nuestra vida espiritual. Esto responde al carácter universal de la Redención (*Mt.* 28, 19) y a la divina voluntad claramente manifestada por San Pablo: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 *Tim.* 2, 4). [F. S.]

BIBL. — M. J. Lagrange, *Epître aux Romains*. París 1931. pp. 213-18. 224-48; J. Huby, *La vie dans l'Esprit (Rom.)* en RScR. 30 (1940) 32-35; M. Brunec, *Multi vocati, pauci electi*, en VD. 26 (1948) 88-97. 129-43. 277-90.

PRESBÍTEROS. — Colaboradores subordinados de los Apóstoles en el gobierno de las comunidades cristianas primitivas, que corresponden al actual grado segundo (sacerdocio) de la jerarquía del Orden. Se los denomina con los dos términos πρεσβύτεροι y ἐπίσκοποι, que son sinónimos, como se deduce del uso intervertible (*Act.* 20, 17.28; 1 *Tim.* 3, 2 y 5, 7; *Tit.* 1, 5.7; 1 *Pe.* 5, 1.5), de la identidad de oficio (*Act.* 20, 17.28; *Fil.* 1, 1; 1 *Tim.* 3, 5.7; 5, 17) y del hecho de que no se usan simultáneamente.

Los πρεσβύτεροι, «ancianos», que ya figuran entre los judíos siendo las personas más insignes de cada una de las ciudades (1 *Mac.* 11, 23; 12, 35; *Lc.* 7, 3; cf. *Dt.* 19, 12; *Jos.* 20, 4; *Rut.* 4, 2, etc.) y especialmente como miembros del Sanedrín de Jerusalén (*Mt.* 16, 21; 27, 41; *Mc.* 8, 31, etc.), existen en la iglesia de Jerusalén (*Act.* 11, 30), en las comunidades judeocristianas (*Sant.* 5, 14), en las fundadas por San Pablo (*Act.* 14, 23; *Tit.* 1, 5; *Act.* 20, 17; 1 *Tim.* 5, 17.19; 4, 14), en las de Asia Menor (1 *Pe.* 5, 1.5; II y III *Jn.* v. 1) en las iglesias de Corinto y de Filipos (Clemente Romano: I *Cor.* 1, 3; III, 3; XXI, 6; etc.) y por analogía también en el Cielo (*Ap.* 4, 4.10; 5, 5-14, etc.).

Los ἐπίσκοποι (de ἐπι-σκοπεῖν, que en los LXX traduce al hebreo *pāqad* con idea dominante de vigilancia ejercida por hombres, o de poder supremo ejercido directamente por Dios) figuraban ya entre los griegos como intermediarios (vigilante, gobernador, jefe de tropa) entre el poder supremo y el pueblo. Aparecen en la Iglesia de Éfeso (*Act.* 20, 28; 1 *Tim.* 3, 1-7), en la de Filipos (*Flp.* 1, 1), en la de Creta (*Tit.* 1, 5-9) en la de Asia (1 *Pe.* 5, 2), en la de Corinto (Clemente Romano: I *Cor.* XLII, 4; XLIV, 4.6) y en la de Palestina o Siria (*Didaqué*, XV, 1 ss.).

Los presbíteros son elegidos por los Apóstoles o por sus delegados, después de su dispersión fuera de Palestina (cf. *Act.* 11, 30) con ayunos y oraciones (*Act.* 14, 23), bajo la dirección del Espíritu Santo (*Act.* 20, 28; cf. *Act.* 14, 23; 1 *Tim.* 3, 1 ss.; 5, 22; *Tit.* 1, 5; Clemente Romano, I *Cor.* XLIV, 1-3), y si son elegidos por la comunidad, los Apóstoles los confirman (*Didaqué*, XV). El rito de institución consiste en la imposición de las manos (*Act.* 14, 23; 1 *Tim.* 5, 22). No tienen la plenitud del sacerdocio porque están imposibilitados para comunicar a otros el sacerdocio con la imposición de manos (1 *Tim.* 4, 14 aclarado por II *Tim.* 1, 6) y hay varios en cada comunidad (*Act.* 14, 23; 20, 17.28; *Fil.* 1, 1; *Tit.* 1, 5; 1 *Pe.* 5, 1; *Sant.* 5, 14; 1 *Tim.* 4, 14; *Didaqué* XV, 1), que no cabe duda están subordinados a los Apóstoles como ayudantes de ellos (*Act.* 15, 2.4.6.22.23; 16, 4; 21, 18).

Los presbíteros son los *pastores* (*Act.* 20, 28; cf. *Jn.* 21, 6; 1 *Pe.* 5, 2); directores administrativos y espirituales de la comunidad con una sabia administración (*Tit.* 1, 6-9; 1 *Tim.* 3, 1-7), con la enseñanza (*Act.* 20, 28-32; 21, 25; 1 *Tim.* 5, 17; *Tit.* 1, 9; 1 *Tim.* 3, 2; *Didaqué* XV, 1-2), con el ejercicio de una perfección moral (*Tit.* 1, 6-9; 1 *Tim.* 3, 1-7) y la posición de determinados ritos litúrgicos (*Sant.* 5, 14: extrema Unción; Clemente Romano, I *Cor.* XLIV, 6: λειτουργία; XLIV, 4: presentación del sacrificio eucarístico: τὰ δῶρα; *Didaqué* XV, 1: λειτουργία). Los presbíteros son los superintendentes de Dios (1 *Tim.* 3, 5; *Tit.* 1, 7).

Las *dotes* sacerdotales son expuestas sucintamente por San Pablo en dos listas, con algunas variantes que no carecen de interés (1 *Tim.* 3, 1-7; *Tit.* 1, 6-9): tres dotes son propias de la primera lista: digno en su porte externo, no neófito, en buena reputación ante los paganos; otras tres son propias de la segunda: amigo del bien, justo, piadoso; las otras doce son comunes a las dos listas, pero siete de ellas están expresadas con sinónimos; casado una sola vez, prudente, hospitalario, no dado al vino, no violento, no arrogante, no litigioso, no avaro, sobrio, irreprensible, capaz de instruir y de bien gobernar su propia casa. Las condiciones principales son tres: aptitud para la enseñanza, buena administración y morali-

dad de su casa, y fidelidad al primer vínculo matrimonial; las disposiciones internas están resumidas en una palabra: irreprensibilidad, que excluye los vicios groseros que serían la ruina de su autoridad — avaricia, ira, arrogancia, brutalidad, embriaguez — e incluye la posesión de las virtudes conservadoras de la autoridad: sobriedad, prudencia, modestia, espíritu de hospitalidad, justicia, pureza de costumbres.

La necesidad de esta sublime perfección, que hace semejante a Cristo (I *Pe.* 2, 25), e impone el máximo respeto (I *Tim.* 5, 17), exige circunspección y prudencia en la ordenación de los presbíteros (I *Tim.* 5, 22). [A. R.]

BIBL. — L. Marécnal, *Evêque*, en DBs, II, Col. 1297-1318; F. Prat, *La teología de San Pablo*, México 1947; J. Colson, *L'Evêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition johannique de l'Episcopat, des origines à S. Irénée*, París 1951.

PRIMICIAS. — En prueba de agradecimiento y de sumisión, los hebreos deben ofrecer a Dios los primeros frutos, sean naturales, como de las mieses, de la vendimia, etc. (bikkurîm, rē'šîth bikkurê hā'ădāmāh, LXX ἀπαρχαὶ τῶν πρωτογενημάτων τῆς γῆς) sean artificiales (terumāh, de donde procede el tratado Terumôth de la Mišna, LXX ἀφαίρεμα, ἀπαρχή) como el pan, harina, aceite, esquileo de las ovejas. El tema del desarrollo legislativo aparece por primera vez en *Ex.* 22, 28 que los LXX traducen: «No dilatarás el ofrecerme el diezmo de tu era y de tu lagar». Más explícitamente en *Ex.* 23, 19 (= *Ex.* 34, 26): «Llevarás a la casa de Yavé, tu Dios, las primicias de los frutos de tu suelo», donde rē'šîth (acádico rēštu) puede tener significado cronológico (primero en el tiempo) y calificativo (primero por su calidad). Textos como I *Sam.* 2, 29; 15, 21; *Am.* 6, 1.6 inducen a adoptar el sentido calificativo, quedando siempre en pie el otro significado, puesto que para los israelitas lo primero es lo mejor. Así ocurre con los primogénitos. *Dt.* 26, 1-5, 10 s. fija las modalidades de la presentación de las primicias, cuyos detalles se irán determinando mejor con el tiempo. La cantidad de las primicias no está determinada. *Ez.* 45, 13 s. supone la proporción de 1/60 para el trigo y la cebada, 1/100 para el aceite. Generalmente se apunta al 1/50, y los menos generosos al 1/60. Los discípulos de Hillel se inclinan por el 1/40, los de Sammai por el 1/30.

Hay dos ofrendas de primicias especialmente solemnes: la de la cebada en Pascua (*Lev.* 23, 10 s.: ofrecimiento de la primera gavilla de cebada, según Fl. Josefo y la Mišna), y la del trigo y de los dos panes en Pentecostés (*Ex.* 34, 22; *Lev.* 23, 17), llamada también por eso «Fiesta de los primicias» (*Ex.* 23, 16). El uso de la ofrenda de las primicias es conocido entre los egipcios, entre los babilonios y entre los griegos (*Iliada*, 10, 529; Aristófanes, *Ranas* 1272, etc.) y entre los latinos (Ovidio, *Metam.* 8, 273, 10, 431, etc.). [F. V.]

BIBL. — E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, p. 36; H. Cazelles, *Etudes sur le code de l'alliance*, París 1946, pp. 82-98 s. 101; A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, — II, Ibid. 1953, p. 410 s.

PRIMOGÉNITOS. — (Hebr. bekôr; ugarítico, bkr; I Krt, 144 «nacer primero»; o bien peter rehem «apertura del seno» o peter.) Primogénito es el primero que nace en una familia. El término se aplica también a los animales.

El primogénito humano goza de ciertos derechos (*cf. Esaú y Jacob*); a él pertenecen dos porciones de la herencia paterna (*Dt.* 21, 15-17), costumbre de la que se halla constancia incluso en Mesopotamia a través de los textos de Nippur, de dos trozos de la serie *ana ittîšu*, de los contratos de Nuzu y de las leyes asirias (B § 1).

El primogénito es objeto de una atención especial por ser el continuador de la familia. Israel es llamado primogénito de Dios (*Ex* 4, 22 s.: *Ecl.* 36, 14). Al que muere sin primogénito se le debe facilitar mediante la ley del levirato. El más grave castigo es la privación de la primogenitura (*Ex.* 11, 5; 12, 29 s.; 13, 15; *Sal.* 88, 51; etc.).

Los primogénitos están consagrados a Dios (*Ex.* 22, 28 s.); por lo mismo se impone su rescate (*Ex* 34, 19 s.). El motivo de la consagración y del rescate es la preservación de los primogénitos hebreos de la muerte cuando perecieron los de los egipcios (*Ex* 13, 22-26). Los detalles del rescate están enumerados en *Núm.* 18, 15-18.

En cuanto a la inmolación cruenta de los primogénitos, aun en lo tocante a los mismos cananeos, el descubrimiento de sepulturas de niños sin carácter sacrificial aconseja prudencia en admitirla. Los dos hijos de Jiel (I *Re.* 16, 34) sirven de víctimas por una fundación. Las inmolaciones de los hijos de Mesa (II *Re.* 3, 27), de Ajaz (II *Re.* 16, 3), de Manasés (21, 6), y tal vez de otros (23, 10; cf. *Jer.* 7, 31; 19, 5; 32, 35) son severamente condenadas a título de rito pagano (*Dt.* 12, 31; 18, 10 ss.; *Lev.* 18, 21; 20, 2 s.; cf. *Mi.* 6, 7). Los relatos de la edad patriarcal (Yavé impide el sacrificio de Isac), el reducido número de sacrificios comprobados por la arqueología, la ausencia de

datos literarios sobre la práctica de estos sacrificios, la poca frecuencia de los sacrificios humanos en general (el infanticidio es desconocido de los beduínos) y de las víctimas de la tribu confirman la antigüedad del uso del rescate, ya desde los mismos orígenes de Israel. [F. V.]

BIBL. — O. EISSFELDT, *Molk als Opfergriff im Punischen und Hebräischen...*, Halle 1935, pp. 46-65; cf. RB, 1936, pp. 278-82; *Syria* 1935, p. 407 ss.; H. CAZELLES, *Études sur le code de l'alliance*, París 1946, p. 83 s.; A. GUILLOS, *Le sacrifice d'Abraham*, Lyón 1948, p. 104 s.; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pp. 28 s. 336.410.

PROBÁTICA (puerta y piscina). — v. *Betesda*.

PROCURADORES romanos. — Al ser depuesto Arquelao (6 desp. de J. C.; v. *Herodes, familia*), el territorio que él gobernaba pasó a estar bajo la inmediata dependencia de Roma. En el año 27 a. de J. C. había dividido Augusto las provincias del imperio en provincias cuya superintendencia pertenecía al Senado (provincias senatoriales: las del interior, tranquilas y seguras, ligeramente guarnecidas) cuyo gobernador era un procónsul y no tenía legiones (de ciudadanos romanos) a su disposición, sino solamente tropas auxiliares; y provincias reservadas al emperador (imperiales: las fronterizas y poco seguras, fuertemente guarnecidas), cuyo gobernador, legado de Augusto propretor, tenía a sus órdenes varias legiones.

En casos especiales el emperador se reservaba la administración de alguna región, no como procónsul, sino como príncipe. En ella nombraba un prefecto (ἔπαρχος: título que se convirtió en oficial y se perpetuó en Egipto) o un procurador (ἐπίτροπος: nombre que prevaleció para todos los otros casos) del rango de los caballeros. El término ἡγεμών (= *praeses*) en el Nuevo Testamento es una indicación vaga, como la de gobernador.

Así las cosas, no pareció oportuno anexionar Judea a Siria, provincia imperial. Entre los dos países estaba Galilea (tetrarquía de Antipas), y en Roma no se desconocía la muy delicada situación creada por la religión y las costumbres judías. Los judíos eran únicos en el imperio en cuanto a su repugnancia a toda transacción; bien los había conocido ya César, y el mismo Augusto, quienes les concedieron muchos privilegios, y entre otros el de la exención del servicio militar y del culto al emperador, la prohibición a los militares de entrar en Palestina con las insignias desplegadas.

En las pequeñas provincias se tenía como norma el que el procurador ostentase el poder soberano, sólo que bajo la dependencia del emperador. Como no tenía legiones a su disposición, necesariamente tenía que recurrir en casos difíciles al procónsul más cercano, que en este caso era el de Siria. Éste podía intervenir cuando lo juzgaba oportuno, tomándolo todo por su cuenta, pero no tenía el derecho de deponer al procurador, a no ser que mediara autorización especial del príncipe.

Puede, pues, decirse que en cierto modo Judea estaba ligada, unida con Siria. El procurador, revestido del *imperium*, tenía poder legislativo y judicial, hasta la misma pena de muerte (Fl. Josefo, *Bell.* II, c. 8, 1), y el mando de las fuerzas armadas, que estaban constituídas por cinco cohortes de infantería y un ala de caballería, por tropas auxiliares reclutadas entre los samaritanos y los habitantes de Cesarea, como consecuencia de la exención de los judíos en orden al reclutamiento militar (Fl. Josefo, *Antiq.*, XIV, 10, 1). La cohorte (σπεῖρα), lo mismo que el ala, estaba integrada por unos 500 hombres, mandados por un tribuno o quiliarca. Una cohorte tenía su estancia en la Antonia, para responder del orden público en el Templo y en Jerusalén. De ella se hace mención en el Nuevo Testamento con ocasión de la detención de N. Señor y de San Pablo (*Jn.* 18, 12; *Mc.* 15, 44 s.; *Mt.* 27, 2; *Act.* 21, 31). El procurador residía en Cesarea, ciudad ampliamente pagana, y se desplazaba a Jerusalén (donde se instalaba en el palacio de Herodes y en la Antonia) cuando llegaban las grandes fiestas para responder del orden público. Entre los soldados había unos denominados *speculatores* que ejecutaban las sentencias de muerte pronunciadas por el procurador, y a ellos se adjudicaba la posesión de la ropa y otros enseres personales del condenado (*Mt.* 27, 27.35; *Jn.* 19, 23 s.). El procurador debía respetar los privilegios concedidos a los judíos por los emperadores, y demás derechos reconocidos, y especialmente no ofender la susceptibilidad de los judíos en materia religiosa. De acuerdo con ello, para las causas ordinarias actuaban los diferentes tribunales judíos, y en primer lugar el *Sanedrín* (v.), que podía condenar a la pena de flagelación, pero no a la de muerte, y mandar ejecutar la sentencia. El *ius gladii* era derecho reservado al procurador (*Jn.* 18, 31). Lo único que podía hacer el Sanedrín era manifestar su parecer al procurador pidiendo la sentencia capital para un reo. En el año 62 desp. de J. C. el sumo sacerdote Anás, aprovechando la demora en la llegada del nuevo procurador Albino, reunió al Sanedrín para condenar a muerte a Santiago de

Jerusalén. El juicio fué considerado como ilegal, y Anás fué depuesto.

El procurador, según significa su propio nombre, velaba por la recaudación de los impuestos, que en las provincias imperiales iban a parar a la caja del emperador. Todo ciudadano pagaba el impuesto personal o directo, y además otros impuestos indirectos, por ejemplo los derechos de aduanas. La recaudación de estas últimas estaba concedida a publicanos, a quienes se retribuía con una cantidad fijada. Los puestos de aduanas estaban colocados en los límites de los estados, por ejemplo entre la tetrarquía de Antipas y Judea (*Lc.* 13, 12 s.; 19, 1-10). A los judíos competía el derecho de exigir el impuesto sagrado del didracma para el Templo (*Mt.* 17, 24), y también tenían, por privilegio excepcional, el derecho de matar al gentil que hubiese traspasado la barrera sagrada, penetrando en el interior del Templo (Fl. Josefo, *Bell.*, VI, 2, 4; Clermont-Ganneau ha hallado una de las tablillas de mármol con el aviso sobredicho). Esto no obstante, fueron perpetuos los equívocos entre gobernantes y gobernados, porque los judíos gobernados por los fariseos, ponían mucho empeño en ciertos puntos cuya importancia no llegaban a comprender los magistrados. Era, pues, imposible a los judíos entrar en aquel movimiento creciente de simpatía, de mutuas relaciones pacíficas y de buena inteligencia que ligó a los otros pueblos con el amor a Roma.

Los procuradores elegidos por Augusto. Coponio (6-9 desp. de J. C.), con P. Sulpicio Quirino, legado de Siria (6-11 después de J. C.), llevó a efecto el empadronamiento de Judea (v. *Quirino*), distinto del que hizo cuando nació Jesús. Entonces Judas Galileo empujó a la resistencia y a la revuelta contra Roma, pero fué muerto, y sus secuaces se dispersaron (Fl. Josefo XVII, 10, 5; XVIII, 1, 1-6; cf. *Act.* 5, 37); éstos fueron los *zelotes* que tanta parte tomaron posteriormente en la insurrección del 66. Siguen: Marco Ambivio (9-12) y Annio Rufo (12-15).

El emperador Tiberio quiso dejarles en el cargo por más tiempo, con el intento de permitir respirar a las poblaciones que eran ávidamente exprimidas por cada nuevo funcionario. Nombró a Valerio Grato (12-15, aproximadamente, desp. de J. C.), quien depuso al sumo sacerdote Anás y a sus tres sucesores, separados entre sí por el breve intervalo de un año, aproximadamente. El cuarto que él eligió fué Josefo, llamado Caifás (*Lc.* 3, 2; *Jn.* 18, 13, etc.).

Poncio Pilato (26-36; v.). Vitelio, por encargo de Tiberio († 16 de marzo del 37 desp. de J. C.) suspendió a Pilato y lo envió a Roma a comparecer ante el emperador; luego nombró procurador a Marcelo (36-37) que fué confirmado por Calígula. A Marcelo sucedió Mérulo (37-41), si es que no se trata de un solo procurador. Después del paréntesis del rey Agripa I (41-44; v. *Herodes, familia*) que reunió bajo su mando toda Palestina, como la había tenido Herodes el Grande, el emperador Claudio († 13 de octubre del 54 desp. de J. C.) nombró procurador de Judea (en el sentido romano equivalía a Palestina), a Cuspio Fado (44-46). Funcionario digno: justo y enérgico. Reprimió el libertinaje, que sobre todo se había extendido por Idumea. Claudio había establecido que los paramentos solemnes del sumo sacerdote, encomendados al Templo por Vitelio, se guardasen nuevamente en la Antonia, y Fado permitió que se llegase a Roma una comisión judía para obtener la revocación de la orden. Finalmente, dispersó una tentativa de inspiración mesiánica capitaneada por un tal Teudas, que había prometido a muchos secuaces hacerles pasar el Jordán después de haber dividido milagrosamente las aguas. La caballería mató a unos e hizo prisioneros a los restantes secuaces del seudoprofeta, a quien fué cortada la cabeza (Fl. Josefo, *Ant.* XX, 5, 1).

Con ocasión del segundo encarcelamiento de Pedro y de otros Apóstoles algunos meses (31 desp. de J. C.) después de la muerte del Redentor, Gamaliel habló de una sedición fomentada por Teudas, después de cuya muerte sus partidarios «se disolvieron y quedaron reducidos a nada» (*Act.* 5, 36). Es evidente que se trata de dos sediciones distintas y distantes en el tiempo, cuyos cabecillas sólo tienen de común el nombre, que estaba bastante extendido por Palestina (J. Renié, *Actes. La Ste. Bible* (ed. Pirot, 11), París 1949, p. 97 ss.).

Tiberio Alejandro (46-48), de familia judía, nieto de Filón, pero apóstata de la religión de sus padres. En su tiempo se dió la gran carestía que había predicho el profeta cristiano Agabo, y a consecuencia de la cual la comunidad cristiana de Antioquía socorrió a la de Jerusalén.

Hizo crucificar a Jacobo y a Simón, hijos de Judas el Galileo, ajusticiado por Coponio. Durante el mando de Vendidio Cumano (48-52) se dieron varios motines y una guerra civil entre samaritanos y judíos. Ummidio Cuadrado, legado de Siria, mandó al procurador y representante de ambos bandos a Roma, donde, por intervención de Agripa II (v. *Herodes, fa-*

milia) ante Agripina, esposa de Claudio, los legados samaritanos fueron ajusticiados, Cumano desterrado (Tácito, *An.* 12-54), el tribuno Célere, favorable a los samaritanos, devuelto a Palestina y muerto.

El último procurador nombrado por Claudio fué A. Félix (52-60). Era liberto de Antonia, madre del emperador, y en los honores de que su condición de origen servil deberían excluirlo conservó el ánimo de un esclavo, mucho más que su hermano Palante, el omnipotente favorito de Nerón (Tácito, *Hist.* 5, 9; *An.* 12, 54). Apoyado en la protección de éste, se creía que todo le estaba permitido, y su brutalidad fué una de las causas remotas de la insurrección judía. Se hizo famoso por sus exacciones, por su venalidad y por la licencia de sus costumbres. Una de sus tres mujeres era nieta de Marco Antonio y de Cleopatra, y otra fué la joven de diecinueve años Drusila, hija de Herodes Agripa I, esposa de Aziz, rey de Emesa. Félix se entrevistó con San Pablo, detenido en Jerusalén hacia el 57 y enviado con una escolta a Cesarea. El tribuno informaba al procurador en su relato acerca de los acusaciones y de las insidias del Sanedrín, y como sólo era cuestión de litigios doctrinales, nada pesaba sobre el acusado que mereciese la pena de muerte o el encarcelamiento. A idéntica conclusión llegó Félix después de haber escuchado a los judíos y la defensa de Pablo. Y aun así, en vez de ponerle en libertad, dilató la causa bajo el pretexto de un suplemento de información. Esperaba que San Pablo le compraría la libertad a un precio elevado. El Apóstol habló a Félix y a Drusila de la fe en Jesús, de la justicia y del juicio futuro, pero en vano. Al ser llamado por Nerón, Félix dejó a Pablo en la cárcel por complacer a los judíos (*Act.* 23-24).

Su sucesor Porcio Festo fué un excelente funcionario, pero estuvo muy poco tiempo († 62) para que su rectitud y su habilidad lograsen resultados duraderos. Efectuó una fuerte expedición contra un exaltado que se llevaba las turbas al desierto con la acostumbrada ilusión de la insurrección mesiánica. A San Pablo, que seguía siendo requerido por el Sanedrín, le propuso la reanudación del juicio en su presencia, pero en Jerusalén, por dar contento a los judíos. Entonces el Apóstol apeló al César, y el procurador lo envió a Roma, pero antes de redactar su relación quiso oír también el parecer de Agripa II (*Act.* 24-26).

La actuación del venal Albino (62-64) echó por tierra todo lo bueno que Festo había logrado hacer, y resultó un verdadero desastre. Fué sustituido por Gesio Floro, sin duda el peor de todos los procuradores romanos en Judea, que lo fué desde el 64 hasta que estalló la rebelión judía (a mediados del 66), que él deseó y con varias ruindades y barbaridades aceleró, provocando los ánimos a resarcirse de las injusticias y rapiñas de todo género que había perpetrado. Llegó hasta conceder inmunidad a los ladrones, con la condición de compartir con él el botín (Fl. Josefo, *Bell.* II, 14, 2-3).

Después de la destrucción de Jerusalén y del asalto a Masada, Judea se convirtió en provincia imperial enteramente independiente, al frente de la cual había un legado de la institución de los senadores, que tenía a su disposición la restaurada X legión «Fretensis», siempre con su sede en Cesarea. [F. S.]

BIBL. — M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 3 ed., París 1931, pp. 215-24; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 2 ed., Torino 1935, pp. 431-72; U. Holzmeister, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it., *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 60-89, 105-22; F. M. Abel, *Histoire de la Palestine*, I, París 1925, pp. 424-90.

PROFETA. Profetismo. — Profeta es el que por divina misión transmite, a aquellos a quienes es enviado, las órdenes, las revelaciones que Dios le ha comunicado mediante una acción sobrenatural (*Dt.* 18, 18 s.; II *Re.* 3, 9, etcétera; cf. *Ex.* 7, 1 s.).

El comienzo y el elemento esencial de la misión profética es la vocación por parte de Dios; libre elección, imprevista e improvisada, que inspira un nuevo rumbo a la existencia del llamado (*Ex.* 3-4, 18; *Am.* 7, 12-15; *Is.* 6; *Jer.* 1, 4-9; 20, 7-18, etc.).

El término hebreo más usado, nābhî, procede del verbo acádico nabû, «llamar», en el participio pasivo «llamado», que ha recibido de Dios una misión especial (cf. Código Hammurabí, *Pról.* 1, 52; 1, 49; *Epil.* 24, R. 40; W. F. Albrigth, *Von Steinzeit zum Christentum*, trad. alem., Berna 1949, p. 301 s.), y del nombre propio nabi-iliŝu, «el llamado por su Dios». Está en la forma pasiva, como nazir, «consagrado», maŝîah, «ungido», como pasivas son también las formas verbales que de él se derivan, nifal e ithpael, «obrar como nābhî». El griego προφήτης, «el que habla en nombre de Dios», expresa bien la idea (de πρό, «delante», y φάναι, «hablar»: Esquilo, *Eum.* 19; Platón, *Republ.* 366, etc.). El sentido de «predecir lo futuro» es sólo secundario, en cuanto el profeta anuncia también lo futuro; pero la etimología de S. Isidoro de Sevilla (πρό, «delante», y φαίνειν, «aparecer»; Santo Tomás, 2a 2ae. q. 171, a. 1) es errónea.

Otros términos usados: rō'ēh, «vidente» (que se dice de Samuel, I *Sam.* 9; I *Par.* 9, 22; 26, 28; de Hanani, II *Par.* 16, 7-10, y en *Is.* 30, 10), y el equivalente hōzēh, «el que contempla», las más de las veces en la poesía, expresan el medio o el modo de las comunicaciones divinas, que por otra parte se expresa frecuentemente con el verbo rā'āh, «ver». Ya en *Am.* 7, 1-15, aparecen como enteramente sinónimos del antiguo término nābhī, que en tiempo de Samuel prevaleció sobre los otros (I *Sam.* 9, 9).

Ebhed Yavé, «adorador» (siervo) de Yavé, 'īš 'elohīm, «hombre de Dios», consideran a los profetas en sus relaciones con Dios, dedicados a su servicio, asertores y celosos custodios de sus soberanos derechos. En orden al pueblo son llamados rō'eh, «pastor»; šōmer, «custodios»; 'ōfeh, «escolta vigilante», etc., subrayando los diferentes aspectos de su misión (cf. *Ez.* 33, 1-9; *Biblica*, 6 [1925] 294-311. 406-17).

Institución. Los semitas, con un sentido vivísimo de lo sobrenatural, en todos los acontecimientos veían la acción divina; por eso era angustioso en ellos el deseo de conocer la voluntad del Señor, y naturalmente acudían a su intérprete para toda circunstancia o contingencia que escapaba a su percepción o capacidad inmediata. En consecuencia, acudían a la adivinación y a la magia, que tan difundidas estaban, y para mantener a Israel alejado de tales prácticas supersticiosas, ya desde los comienzos de la nación instituyó Yavé los profetas como únicos portavoces e intérpretes suyos (*Dt.* 18, 9-22; *Núm.* 23, 23; lo afirman *Am.* 2, 10 s.; *Jer.* 7, 25; *Zac.* 7, 12; *Neh.* 9, 30), dándoles como señal inconfundible para que los reconocieran, aparte el valor moral (fidelidad a Yavé, a sus preceptos), el carisma de predecir lo futuro (*Dt.* 18, 22; *Is.* 41, 22 s.; 44, 7 s.) y a veces el de obrar otros milagros.

Sólo por extensión del término llama el *Salmo* 105 (104), 15, profetas a los Patriarcas, como depositarios de la revelación divina.

Historia. Las fuentes bíblicas mencionan, después de Moisés, el gran profeta (*Os.* 12, 14 [Vulg. 12, 13]; *Núm.* 11, 25; 12, 6, etc.), a María su hermana (*Ex.* 15, 20; *Núm.* 12, 2), a Josué (*Eclo.* 46, 1), y en el período de los Jueces, a Débora (*Jue.* 4, 4), a un nabhi' anónimo (*Ibid.* 6, 8), a un «hombre de Dios» que pronostica a Helí el desmoronamiento de su familia (I *Sam.* 2, 27), a Samuel (*Ibid.* 3, 20, etcétera). Después de Samuel, dados los graves peligros que amenazan la existencia misma de la religión monoteísta, y a causa de los tristes acontecimientos que de ahí provienen, van siguiéndose sin interrupción los profetas como un ministerio constante (I *Sam.* 3, 1; en el mismo sentido *Act.* 3, 24; *Hebr.* 11, 32). Durante el reinado de David, Gad (I *Sam.* 22, 5, etc.) y Natán (II *Sam.* 7, 2, etc.); durante el de Salomón, Ajías (I *Re.* 11, 29, etc.); durante el de Roboam, Semeyas (*Ibid.* 12, 22, etcétera), Ido (II *Par.* 12, 25); durante el de Jeroboam, un «hombre de Dios» (I *Re.* 13); durante el de Basa, Jehú (*Ibid.* 16, 1); durante el de Asa, Jananí (II *Par.* 19, 2; 20, 14; 37), *Elías* (v.), Miqueas hijo de Yemla (I *Re.* 22), *Eliseo* (v.); durante el de Jeroboam II, Jonás (II *Re.* 14, 25). Siguen los profetas cuyos escritos poseemos (profetas escritores, por contraposición con los precedentes, llamados profetas de acción), cuyo orden cronológico es este: Amós, Oseas, Isaías, Miqueas, Nahum, Sofonías, Habacuc, Jeremías, Baruc (además de la profetisa Jolda durante el reinado de Josías: II *Re.* 22, 14-20); durante la cautividad de Babilonia: Ezequiel, Daniel; después del retorno de la cautividad: Ageo, Zacarías, Abdías, Joel, Malaquías.

A Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel se les llama profetas mayores, por la magnitud de sus respectivos libros; a los otros se les llama menores.

No hay noticia de otros profetas (cf. I *Mac.* 14, 41) hasta Juan Bautista (*Mt.* 11, 9 s.; *Lc.* 7, 26 s.), precursor del profeta por excelencia, Jesús, el Mesías (*Act.* 3, 20 ss. = *Dt.* 18, 15-19; *Jn.* 1, 21.45, etc.). En la Iglesia primitiva, entre los dones especiales otorgados por el Espíritu Santo (v. *Carismas*), los profetas tienen el puesto de honor, inmediatamente después de los Apóstoles (I *Cor.* 12, 28 s.; 14; *Ef.* 2, 20, etc.), y varias veces aparecen en el Nuevo Testamento estos intérpretes de Dios con predicciones, leyendo los secretos de los corazones (*Act.* 11, 27; 19, 6; 21, 9 ss.); edifican, exhortan, alientan (cf. *Didaqué* 11, 7.12; Hermas, *Mand.* 11; San Justino, *Dial.* 39, 2).

Semejante don no ha dejado de darse nunca en la Iglesia, con misiones particulares (por ejemplo, Santa Catalina de Siena, Santa Margarita Alacoque), pero si prescindimos de la literatura monástica de los siglos IV-V que lo extendió mucho, el término profeta estuvo reservado ya desde la antigüedad a los hombres del Antiguo Testamento, como transmisores de la revelación formal pública.

Las fuentes bíblicas emplean el término nābhī' y las formas verbales derivadas al presentar las manifestaciones muy especiales de

éxtasis colectivos en Israel, otras de los pueblos limítrofes, especialmente las de los siriofenicios, y las de los falsos profetas que se presentan como enviados de Dios.

Los ancianos elegidos por Moisés para ayudarle en el gobierno del pueblo recibieron el Espíritu de Yavé, como señal de aprobación y confirmación, y se «pusieron a profetizar». Éstos no anuncian nada, sino que se agitan de un modo característico, y tal fenómeno no se repitió. Moisés lo consideró como un don divino: «Ojalá que todo el pueblo participase de semejante don» (*Núm.* 11, 25-29). En tiempo de Samuel (s. XI a. de J. C.) volvió a aparecer un análogo *profetismo colectivo extático* (I *Sam.* 10, 5 s., 9-12; 19, 18-24) que llega a su punto culminante en los de Elías y Eliseo (s. IX) y se extingue casi inmediatamente después. En el s. XI se reúnen catervas de israelitas para tomar parte en el culto, van andando juntamente y se sirven del canto y de la música para preparar y secundar sus manifestaciones extáticas. Y es verosímil que manifestasen su vivo sentimiento por la religión de su único Dios, transportados por el entusiasmo religioso, dominados por una excitación incontenible, con los ojos ardientes, con el rostro encendido, con movimientos alternos más o menos rítmicos de todo el cuerpo, con gestos desordenados, tal vez con expresiones inflamadas.

La exaltación se comunicaba a veces a los circunstantes, por predisposición o por una particular intervención divina (cf. I *Sam.* 19, 20-24). Probablemente no hay que excluir en estas manifestaciones todo carácter sobrenatural.

En tiempos de Elías y Eliseo (I *Re.* 17 ss.; II *Re.* 1 ss.), estos profetas («hijos de los profetas» = miembros de tales asociaciones: I *Re.* 20, 35; I *Re.* 2, 3, etc.) forman colonias en diferentes localidades (Gálgala, Bétel, Jericó), donde llevan vida común con cierta moderación (II *Re.* 2; 4, 38 ss.; 6, 1-5). Es un profetismo de profesión, al que falta toda vocación sobrenatural. Ante el influjo demoledor del culto idolátrico y licencioso de Canán, que amenazaba incluso a la existencia del monoteísmo revelado, y ante la invasión oficial, especialmente en el reino de Samaria, del baalismo fenicio abiertamente favorecido e impuesto por la fenicia Jezabel, esposa del rey Ajab, estas piadosas asociaciones, bajo la guía y la dirección de los grandes inspirados, Samuel (que probablemente fué su fundador), Elías y Eliseo, figuraron entre las fuerzas vivas del yaveísmo, que incitaron al pueblo a mantenerse fiel a Yavé. Así eran aprovechadas para el bien estas manifestaciones entonces difundidas y que tanto impresionaban al pueblo.

Muchos de ellos perecieron en la persecución de Jezabel (I *Re.* 18, 23). Los grandes profetas los emplean también para cumplimentar ciertas misiones recibidas de Dios (I *Re.* 20, 35-43; II *Re.* 9, 1.4-11); están a veces presentes en sus manifestaciones extáticas, pero nunca toman parte en ellas profetizando como ellos (cf. I *Sam.* 19, 20).

Hállanse testimonios de fenómenos afines de éxtasis en las religiones antiguas, en el mundo grecorromano e incluso en nuestros tiempos (cuáqueros, pentecostales, por ejemplo). La Biblia describe los falsos profetas de Baal (profetismo siriofenicio) en el célebre desafío de Elías en el monte Carmelo (I *Re.* 18, 26-29), y con ella coinciden las fuentes profanas: el relato del egipcio Wenamon (h 1100 a. de J. C.; papiro de Golénischeff) y el escritor Heliodoro, de origen sirio (*Aethiopica* IV, 17).

En la atmósfera ardiente y provocativa del culto cananeo se adueñaba de algunos un extraño frenesí, y principalmente de estos nābhī' profesionales, que pronto se comunicaba a otros. «Al son de las cítaras danzaban, ora levantándose en saltos ligeros, ora doblando repetidas veces las rodillas hasta el suelo y girando luego sobre sí mismos como poseídos de un espíritu» (Heliodoro). Heríanse con espadas o cuchillos en los brazos, en el pecho, en las mejillas, y al mismo tiempo emitían, por momentos, ciertos sonidos apenas articulados, en los cuales los fieles atraídos por el espectáculo reconocían las palabras de Dios. La excitación iba en aumento hasta convertirse en furibunda; formábase como una cargada atmósfera de locura y de opresión, y algunos llegaban a perder por completo el dominio sobre sí mismos. Producíanse mutilaciones en honor de Baal, dios de la fecundidad, y consagrábanse temporalmente mujeres jóvenes a la prostitución sagrada (L. Desnoyers, I, p. 246 s.).

Hacia el fin del s. VII atestigua Jeremías (27, 3.9) que había de estos nābhī' en Edom, en Moab, en Ammón y en Fenicia, y a ellos acudían los reyes para sus consultas. Virgilio (*Aen.* VI. 45-51.77-80), Lucano (*Phars.* V, 161 ss.) y otros describen tales exhibiciones extáticas, extendidas por el mundo grecolatino al surgir el cristianismo (*Biblica*, 32 [1951] 237-62).

Finalmente hallamos en Israel, en oposición y en lucha con los auténticos profetas, a aquellos que se presentaban con el título de enviados de Yavé, adaptándose a los deseos de

los reyes a quienes adulaban y secundando las ilusiones de la turba, en busca de dinero y de popularidad (I *Re.* 22, 6-28; *Mi.* 2, 7-11; 3, 5 ss.; *Jer.* 23.23.29; *Ez.* 13). «Aparentan ser nābhi' en Israel (se presentan como llamados por Dios) estos profetas que andan en su propio capricho, o sea que todo lo amañan por su cuenta. Dan adivinaciones mentirosas y dicen: Oráculo del Señor, cuando el Señor no ha hablado. Engañan al pueblo diciendo: Todo va bien, cuando todo va mal, dispuestos a confirmar toda esperanza imaginaria». Y de las «profetisas del propio capricho» se lamenta Yavé de este modo: «Por unos puñados de cebada y unos pedazos de pan me deshonráis ante mi pueblo» (*Ez.* 13). Pronto desmentirán los hechos sus pretendidos vaticinios, y el pueblo verá el castigo ejemplar que sobre ellos se cernirá (cf. I *Re.* 22; *Jer.* 28).

Valoración. Es corriente que entre los racionalistas (desde A. Kuenen hasta R. Kittel, A. Causse) se fusionen y se confundan estos diferentes elementos bíblicos, para negar la característica de institución divina al profetismo único y exclusivo del Antiguo y Nuevo Testamento.

Según esos críticos, en el tiempo de Samuel solamente habría surgido el profetismo extático, y luego a través de la acostumbrada evolución, condicionada por el ambiente, tendríamos con Amós el comienzo de los profetas aislados, pensadores y escritores; a los extáticos y visionarios sucederían los intelectuales y realistas. Dios no entraría para nada en tales fenómenos, y tendríamos un fenómeno idéntico al que nos ofrecen las otras religiones. Pero, ¿cómo explicar entonces la predicción exacta y detallada que hacen los verdaderos profetas de acontecimientos distanciados de ellos por años y siglos? Son múltiples las tentativas que se han hecho, y son una prueba de su vanidad. Dos de esas explicaciones son aún repetidas por los modernos; la primera, sicológica: el subconsciente elaboraría lentamente las impresiones y las ideas, que en un momento dado irrumpirían en la conciencia del profeta que las enunciaría convencido; la segunda lo reduce todo a la intuición de esos perspicaces sujetos y su profundo conocimiento del corazón humano (A. Causse).

En todo esto no tenemos una valoración de los datos que nos ofrecen las fuentes bíblicas, sino una reconstrucción imaginaria, en abierta oposición con ellos. El mismo profetismo colectivo extático de Israel (ss. XI-IX) ofrece diferencias notables con los fenómenos afines cananeofenicios al lado de puntos innegables de contacto, implícitos ya en el motivo de emplear para el culto del verdadero Dios aquellas manifestaciones que tanto impresionaban a las masas. Falta en él, por ejemplo, la característica de las incisiones (en I *Re.* 20, 35-43, el miembro de la asociación profética que sale al encuentro de Ajab hace que le hieran en el rostro para presentarse como un soldado que ha tomado parte en la batalla apenas terminada); se desconoce toda señal de orgías y de prácticas lascivas.

Pero, cualquiera que sea el juicio formulado por el historiador sobre el particular, no puede afectar al profetismo como institución divina. Las fuentes distinguen indiscutiblemente, de un modo claro y tajante, entre manifestaciones del profetismo extático colectivo profesional y profetas «llamados por Dios», desde Moisés hasta Malaquías. Ninguno de éstos salió de las asociaciones dichas ni perteneció a ellas. Éstas, por otra parte, constituyeron un fenómeno muy circunscrito en el tiempo. En cambio, no puede ponerse en duda la existencia de los profetas desde los orígenes del yavеísmo (*Am.* 2, 10 s.; *Os.* 12, 14; *Jer.* 7, 25, y todas las fuentes anteriores a Samuel).

El profetismo extático y voluntario tuvo derivaciones malsanas: muchos «hijos de los profetas», después de haber estado esperando en vano el llamamiento divino, se convertían en falsos profetas; rastrera falsificación de los profetas inspirados que la combaten enérgicamente y son inconfundibles con ella.

Amasías, el sacerdote de Bétel, incondicional de la dinastía de Jehú, dice a Amós: «Vidente, ve y escapa a la tierra de Judá, y come allí tu pan haciendo el profeta». Y Amós le replica: «Yo no soy nābhi' ni hijo de profeta; soy cosechero y cortador de sicómoros. Y Yavé me tomó detrás del rebaño y me dijo: Ve y sé nābhi' (o profeta) para mi pueblo Israel (*Am.* 7, 14). No hay aquí disposición o preparación natural; ninguna confusión y ningún punto de contacto con los nābhi' profesionales — y dígase otro tanto de todos los otros profetas —; se trata de una inesperada acción de Dios sobre este acomodado propietario y criador de ganados, que es «tomado» por Yavé, arrancado de sus ocupaciones normales de su Judea, para ser enviado como portavoz de la divina justicia al reino de Israel, al mismo santuario «real» de Bétel, servido por un sacerdote partidario de la dinastía. Amós, como todos los otros profetas, es siempre consciente de sí, incluso cuando se siente bajo la acción de Dios. Queda una identidad, y es la del término; por lo que Amós puede afir-

mar que no es un nābhī', e inmediatamente después proferir el aserto categórico de que lo es. Es fácil comprender la extensión del antiguo término (cf. *Gén.* 20, 7; *Dt.* 13, 2, etc.) a casos que, al menos en apariencia, parecían suponer cierta vocación y la misión por parte de Yavé (*Núm.* 11, 25 ss.; *Dt.* 18, 15, etc.).

«Tú me sedujiste, oh Yavé, y yo me dejé seducir — dice Jeremías al Señor —, tú eres el más fuerte, y fui vencido. Siempre que les hablo tengo que proclamar la opresión y la ruina, y todo el día la palabra de Yavé es oprobio y vergüenza para mí. Y aunque me dije: No pensaré más en ello, no volveré a hablar en su nombre, es dentro de mí como fuego abrasador, que siento dentro de mis huesos. Pongo empeño en contenerlo y no lo logro» (*Jer.* 20, 7 ss.). Es la acción poderosa, sobrenatural, de Yavé (*Am.* 3, 8: «Rugiendo el león ¿quién no temerá? Hablando el Señor, Yavé, ¿quién no profetizará?»), que repetidas veces expresa Ezequiel («Fué sobre mí la mano del Señor, y me fué devuelta su palabra»: 1, 3; 3, 22, etc.); ser tomado, agarrado por Dios, que habla a la mente del profeta. El niño Samuel duerme al lado del arca en el Templo de Silo, y en otra estancia se halla el anciano Helí; durante la noche lo llama una voz. «Corrió a Helí: Aquí estoy; me has llamado. Helí contestó: No te he llamado, vuelve a acostarte.» Por segunda vez se renueva la llamada y la prontitud del niño en acudir. El texto hace notar: «Samuel no conocía todavía a Yavé, pues todavía no se le había revelado la palabra de Yavé». A la tercera vez Helí comprendió que se trataba de Dios, y dijo al joven: «Anda, acuéstate, y si vuelve a llamarte, di: Habla, Señor, que tu siervo escucha». Vuelve Samuel a dormir, y a la llamada que se renueva, repite las palabras que se le habían sugerido y recibe la primera comunicación profética, que tenía por objeto el castigo a la casa de Helí (I *Sam.* 3).

Nada, pues, tiene que ver el profetismo extático y profesional con el gran profetismo, fenómeno único en la historia de las religiones. Y efectivamente, no es posible hallar afinidad alguna en Egipto, donde las supuestas profecías de Ipuwer no son más que descripciones del pasado (A. H. Gardiner, A. Wiedemann), ni en Babilonia, ya que el acádico bārū es un astrólogo, un adivino solamente; ni en otra parte, con la actividad y la misión de Moisés, Elías, Amós, hasta Malaquías. La profecía, predicción exacta de los acontecimientos futuros, interpretación del pensamiento de Dios en la historia, es el efecto inimitable e inconfundible de la acción divina sobre su portavoz (E. König, *Theologie des A. T.*, 3-4 ed. Stuttgart, 1923, pp. 55-62).

Cualquier explicación natural contrasta rudamente con los datos bíblicos. La acción de Dios es improvisada e inesperada; se repite para cada comunicación profética: no hay lugar para una lenta elaboración sicológica. Natán aprueba, alienta a David en su proyecto de construir el Templo, y a la mañana siguiente se le comunica una orden contraria de parte de Yavé (II *Sam.* 7). Isaías anuncia a Ezequías la muerte inminente, e inmediatamente después vuelve a comunicarle de parte de Yavé su curación (*II Re.* 20, 1-5). El genio, la intuición, el profundo conocimiento del corazón humano, se encuentran un poco en todas partes en la historia de la humanidad; pero el profetismo es siempre un fenómeno único. Los profetas no son ordinariamente ni siquiera eruditos. Eliseo es un rico labrador, Amós un pastor, Jeremías y Ezequiel tímidos sacerdotes. Pronostican acontecimientos imprevisibles que contrastan con todas las perspectivas histórico-políticas. Amós, por ejemplo, predice la ruina del reino de Samaria cuando éste se hallaba en el culmen del poder y de la prosperidad en tiempo de Jeroboam II. Ezequiel, en Babilonia, predice con sus detalles el principio y el fin del asedio de Jerusalén (21.24); y después de la ruina, describe el regreso de los desterrados, la restauración del nuevo Israel (37) y la victoria que éste alcanzará sobre el asalto de los gentiles (Antíoco Epífanes, cc. 38-39). No es cuestión de meditaciones o intuiciones geniales, sino de revelaciones de Dios, que el profeta recibe y comunica a los demás como sagrado depósito que no le pertenece.

Naturaleza de la acción divina. Las comunicaciones divinas se efectúan por visión: 1) puramente intelectual, sin la ayuda de ninguna imagen sensible, y es la más frecuente; «fué sobre mí la palabra de Dios y me dijo» (*Ez.* passim); 2) sensible; mientras habla al entendimiento, Dios obra sobre la fantasía, sobre los sentidos internos en general, con imágenes sensibles (*Is.* 6, 1; *Jer.* 1, 1; *Ez.* 1-3, etc.); rara vez sobre los sentidos externos (cf. *Ex.* 3, 4).

Mientras los sentidos externos no perciben nada de lo que está en torno de ellos, las facultades mentales y los sentidos internos siguen extraordinariamente activos bajo la acción del Señor. Tal estado (*Ez.* 8, 1; coment. F. Spadafora, pp. 27.75 s. 271) constituye el éxtasis profético, que no tiene nada de común, fuera

del término, con la excitación morbosa y coribántica, voluntariamente procurada con medios externos. A veces se vale Dios del sueño para sus comunicaciones (por ej. San José, *Mt.* 1, 20; 3, 13). En todo caso Dios se adapta a la mentalidad del profeta, de cuyas facultades se sirve aplicándolas y elevándolas, nunca mudándolas, y mucho menos destruyéndolas, eligiendo imágenes que le son familiares. Las sugestiones divinas se asocian a las ideas y a los sentimientos propios de cada uno de los profetas, y tales sentimientos varían, naturalmente, según los individuos, el tiempo, el ambiente, de suerte que cada profeta conserva su carácter e impronta personal.

Finalmente, el Señor deja al profeta una certeza indiscutible, más fuerte que cualquier evidencia, sobre la naturaleza divina de la comunicación recibida, e infunde en él un impulso irresistible (*Jer.* 20, 9) para transmitirla a los destinatarios. Los Padres, y especialmente los primeros apologetas, partiendo de las imágenes usadas por la Sagrada Escritura, describieron la acción de Dios sobre el profeta con la terminología que Platón y Lucano emplean refiriéndose al fenómeno del éxtasis; el profeta es instrumento, órgano de Dios. Pero contra los montanistas, quienes, además de la coincidencia en los términos con los paganos, sostenían igualmente la completa inconsciencia en el inspirado, precisaban diciendo que los profetas son absolutamente conscientes y libres.

Santo Tomás (2a 2ae, q. 171-174) ordenó sistemáticamente los elementos bíblicos y patrísticos, ilustrando la naturaleza de esta acción divina, que es esencialmente una iluminación sobrenatural de la inteligencia: luz que fortalece al entendimiento y se convierte para el profeta en un principio activo de conocimiento. Trátese de visión o de comunicación puramente intelectual; de imágenes infusas ilustradas con la luz divina, o de la sola luz divina dada para juzgar de los conocimientos naturales, el profeta reacciona vitalmente con el juicio que formula, y a veces también con la elaboración previa de las especies inteligibles. De tal suerte el conocimiento profético, fruto de la luz que Dios le comunica, está juntamente proporcionado en medida congruente con el espíritu del profeta. Esa luz se le da de un modo transitorio; no es una dote o habitual disposición del profeta, el cual, por consiguiente, recibe una nueva luz cada vez que Dios le comunica alguna cosa. Así resulta que su visión es fragmentaria, intermitente; cesa cuando cesa la luz de lo alto (cf. los ejemplos de Natán, Isaías; Jeremías [47, 10] está esperando durante diez días la respuesta de Yavé; Eliseo II *Re.* 4, 27).

Si *Am.* 3, 8; II *Pe.* 1, 21 parecen hacer pensar en cierta falta de libertad, *Is.* 6, 5-8, 11; *Jer.* 20, 9 con 1,6; *Ez.* 1, 3; 3, 22 con 3, 17-21, etc., atestiguan claramente la plena conciencia, la vital correspondencia, y diría incluso la autonomía de la mente y de la voluntad del profeta bajo la acción divina (v. *Inspiración*; Synave-Benoit, pp. 286-93; A. Bea, en *Studia Anselmiana*, 27-28, Roma 1951, pp. 47-65).

Actividad de los profetas. Los profetas amplían su misión de diferentes modos. Principalmente mediante la palabra viva: los profetas son ante todo predicadores. Muy a menudo, con el fin de hacer más vivo, más eficaz y comprensivo el mensaje que transmitían, realizaban acciones simbólicas. Ya Ajías de Silo, para vaticinar la escisión del reino de Salomón, dividió su manto nuevo en doce partes, de las que dió diez a Jeroboam (I *Re.* 11, 29 ss.). En Jeremías, Ezequiel (cuatro visiones en once acciones simbólicas) y Zacarías, son frecuentes tales gestos, verdaderamente parangones en acto, adaptados al genio oriental, al carácter realista y grosero de los israelitas.

Los discursos de los profetas, al menos parte de ellos, los ponían inmediatamente después por escrito, o bien los mismos profetas o sus discípulos, y a veces (*Jer.* 36; *Is.* 30, 8) por orden formal de Yavé. Algunas profecías no comunicadas de palabra a los contemporáneos sólo se transmitían por escrito, con destino a generaciones posteriores y con miras a determinadas situaciones futuras. Así *Is.* 40-46 y *Dan.* 2.7.12, según referencia explícita de *Dan.* 8, 26; 12, 9.

Los libros proféticos, las más de las veces en forma poética, son ricos de imágenes, a veces audaces, de metáforas y de símbolos. Es un estilo, un género literario aparte. A menudo el anuncio de la salvación relativamente inminente de los enemigos, de la opresión política, parece confundirse con el anuncio de la salvación mesiánica, o cuando menos precederle. Se ha pensado en una simple falta de precisión cronológica. En realidad el profeta intenta muchas veces expresar el nexo de causa y efecto que media entre la segunda y la primera: la salvación temporal se da en vista de la mesiánica y por causa de ella (*Is.* 7-9). La misión profética es esencialmente religiosa: hacer volver a Israel a los lazos de la *alianza* (v.), libremente contraída en el Sinaí; o, lo que es lo mismo, defender los soberanos derechos de Yavé. Y como la alianza abarca toda la vida de la nación, los profetas intervienen en ella comunicando el pensamiento de Dios.

El período culminante de su actividad, desde el s. VIII al VI, es un período de transición, en el que se opera el atormentado paso del antiguo yaveísmo al Israel renovado después de la cautividad. La infidelidad del pueblo elegido, su apartamiento de las obligaciones de la alianza, llega al propio apogeo (v. *Religión popular*) en el reino del norte y luego en Judá. Dios aplica la grave sanción del pacto (*Ex.* 20, 5): el reino de Judá es destruído (586) después del de Samaria (722), y los supervivientes desterrados.

Los profetas se levantan contra el sincretismo-idólatra, contra las injusticias sociales, contra los desórdenes morales, y en el terreno de lo positivo ilustran la esencia de la alianza, las verdades constitutivas del antiguo yaveísmo. Era preciso dar a entender a los israelitas que la destrucción inminente era debida a su infidelidad y que era impuesta por Yavé como exigencia de su justicia. La alianza debida a la iniciativa y a la libre elección de Yavé era fruto exclusivamente de su misericordia infinita. Israel la ha violado, y en consecuencia sufrirá el tremendo castigo. Yavé lo aniquila porque su existencia es absolutamente independiente de la existencia de la nación y del culto material que ella puede ofrecerle. Pero tal castigo no constituye de suyo un fin; trátase de una pena vindicativa y, al mismo tiempo, medicinal; porque la alianza es eterna, y Dios con su omnipotencia la restablecerá con el nuevo Israel purificado, en consideración al Mesías y su reino, que constituye la última meta de la alianza, el designio divino de salvación anunciado ya en *Gén.* 3, 15; designio descrito por los profetas que lo ponen como nota culminante de sus escritos (cf. *Os.* 2; especialmente *Ez.* 11.14.16.20.24.34.36.37.40-48, el profeta teólogo, sistemático y detallista). Los profetas posteriores a la cautividad ilustran especialmente la relación que media entre el Israel renacido y el reino mesiánico.

Según esto, los profetas ponen especial interés en que sobresalgan los atributos de Yavé, Ser Supremo y único Dios, sus exigencias morales que determinan la naturaleza de sus relaciones con la nación. El profetismo es el elemento más elevado de la religión del Antiguo Testamento y uno de los más grandes movimientos de la humanidad entera. Sin exageración se ha podido decir que todos los filósofos, todos los legisladores, todos los fundadores de religiones de la antigüedad, sumados, no emitieron tantas ideas elevadas y sublimes como los pocos profetas de Israel (L. Dennefeld).

En política, los profetas combaten las alianzas con otros pueblos, las cuales llevan consigo el reconocimiento, cuando menos oficialmente, de las divinidades del país con quien se entablaba amistad, y esas divinidades eran frecuentemente asociadas al culto. Había en ello un peligro inmediato de contagio, de sincretismo e idolatría contra el puro monoteísmo revelado; violación de la alianza con Yavé y falta de confianza en El, que se había comprometido a dar a los hebreos la tierra de Canán y a conservarlos en la posesión de la misma. Por tanto, nada debe temer la nación, ni debe poner su confianza en potencias extranjeras, sino únicamente poner cuidado en cumplir las condiciones del pacto. Es una condición privilegiada y única: el reino de Israel no puede ser teocrático. He ahí por qué se levantan los profetas contra aquellos reyes que, aunque bien dotados y expertos, como Omri, por ejemplo, cimientan sobre criterios naturales su política meramente humana, o, lo que es peor, sacrifican en aras de su política la fidelidad a los preceptos de la alianza (como sucedió con Roboam y en general con los reyes de Samaria: cf. *Os.* 7, 3-7: 8, 10.16, etc.).

Respecto de la vida social, los profetas no tienen programas revolucionarios; no atacan a la cultura. *Os.* 2, 23 s. enumera los frutos principales de la agricultura palestinense entre los bienes que Dios concederá a Israel cuando haya vuelto a serle fiel. Elogian los cuarenta años pasados en el desierto, después de la salida de Egipto, como el período más bello de la nación, entonces fiel a Yavé y a los compromisos de la alianza. Pero se trata de pureza de yaveísmo y no de cuestión social: es una invitación a considerar la pureza de la vida religiosa inicial (*Jer.* 2, 2 s.; *Ez.* 16, 6-9.43). Fustigan el lujo, la riqueza y el orden social (cf. *Amós*), por ser fruto de injusticias, obtenido a cuenta de los oprimidos, y fuente de vida licenciosa e inmoral. Y en fin, en orden al culto, los profetas condenan la religión que se para en lo externo del rito, y la supersticiosa confianza que depositan en tales prácticas, sin preocupación alguna de los preceptos morales: condenan toda clase de contagio sincretista e idolátra.

El elemento esencial (v. *Decálogo*) de la religión mosaica está en la piedad del fondo, en la obediencia a la voz de Dios, en los preceptos morales (*Os.* 6, 6: I *Sam.* 15, 22; *Mi.* 6, 6 ss.). El culto externo tiene su valor supuesta la piedad y si se funda en ella (*Is.* 1, 10-17; *Jer.* 7, 16-1). No hay oposición alguna entre profetismo y sacerdocio: pero se condena (*Am.* 7) el sacerdocio señorial, atento única-

mente a las ganancias materiales. Los profetas son los continuadores del levitismo respecto de la pureza y de la conservación de la religión revelada (A. Ncher). El profetismo, con la predicción exacta del castigo nacional, con la visión del futuro renacimiento, descubriendo los planes divinos sobre Israel, en orden a la salvación mesiánica, impidió la desaparición del pueblo elegido, preparó su retorno a Dios, su renacimiento y su continuidad después de la cautividad.

Los profetas fueron los órganos por excelencia de la divina revelación, los teólogos, los pastores diligentes de Israel, que claman por la continuación de la obra del gran Moisés, sin innovar nada, aclarándolo todo y devolviendo a todo su justo valor. Es la misma voz de Dios, lo cual explica por qué aún hoy sus acentos conmueven y subyugan al inculcar el santo temor a la suprema justicia y el inmenso agradecimiento a la infinita misericordia del Eterno. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*, X, col. 92-101; A. CONDAMIN, en DFC, IV, col. 386-425; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I. París 1922, p. 346 s.; II, 1930, pp. 165-83; L. DENNEFELD, *Les grands Prophètes (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 7) ibíd. 1947, pp. 7-12; P. SYNAVE-P. BENOIT, *La prophétie* (S. TOMÁS, *Somme Théologique*), París-Roma 1947, pp. 269-378; A. NEHER, *Amos, Contribution à l'étude du prophétisme*, París 1950; ID., *L'essence du prophétisme* (colección, *Epiméthée*), ibíd. 1955; G. QUELL, *Wahre und falsche Propheten*, Gütersloh 1952; G. RINALDI, *I Profeti Minori*, 1 Torino 1953, pp. 1-120; H. J. KRAUS, *Prophetie und Politik*, Munich 1952. ° P. ENCISO, *El mundo de la inspiración profética según el testimonio de los profetas*, EstB, 1950; OBRE, *La excelencia de los profetas según Orígenes*, EstB, 1950; R. CRIADO, *¿Tienen una eficacia real las acciones simbólicas de los profetas?*, EstB, 1948; T. AYUSO, *Los elementos extrabíblicos de los profetas*, EstB, 1948; R. CRIADO, *El modo de las comunicaciones en los profetas*, EstB, 1945; A. COLUNGA, *La justificación en los profetas*, EstB, 1945; MUÑOZ IGLESIAS, *Los profetas del Nuevo Testamento comparados con los del Antiguo*, EstB, 1947; M. OLLERS, *El estilo profético*, CB, 1947; J. PÉREZ DE URBEL, *Carácter del profeta. Los profetas*, Consigna, 1956; F. PLANAS, *El plan de los profetas*, CB, 1955.

PROFETAS menores. — v. *Profeta*.

PRÓJIMO. — v. *Caridad*.

PROPICIATORIO. — *Ex.* 25, 17-22 contiene la orden que Dios comunicó a Moisés para que hiciese un Propiciatorio, que consistía en una placa rectangular de oro puro, de dos codos y medio de longitud. En cada uno de los dos extremos del Propiciatorio habían de ponerse dos querubines labrados con el martillo. Los querubines debían estar colocados en actitud de cubrir el Propiciatorio con sus alas extendidas. El Propiciatorio está colocado sobre el Arca del testimonio, y desde él comunicará Dios a Moisés las órdenes que Israel deberá ejecutar. En *Lev.* 16, 14 s. se dice que al ofrecer el ternero se harán siete aspersiones con su sangre delante del Propiciatorio. Tales aspersiones se hacían encima y delante del Propiciatorio, o sea en la cubierta del Arca.

El significado del nombre hebreo Propiciatorio, *Kapporeth*, puede explicarse a través del árabe como equivalente a «cubrir», o sea «cubierta», y a través del babilonio (*Kuppuru*) como equivalente a «cancelar» (el pecado). Esta última explicación está apoyada en *Lev.* 16, 13 ss. Trátase, pues, no ya de una simple cubierta, sino más bien de un mueble sagrado de excepcional importancia y de suyo independiente. En *I Par.* 28, 11 se define al Santísimo como «Casa del Propiciatorio». [E. Z.]

BIBL. — A. CLAMER, *Lévitique (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 2), París 1940, p. 51.

PROPOSICIÓN. — v. *Panes de presentación*.

PROSÉLITO. — Prosélito era el pagano que abrazaba el judaísmo (προσήλυτος = sobreañadido, adjunto). Distínguense dos clases de adjuntos. Los verdaderos prosélitos eran los que aceptando la circuncisión y la Torah entraban en la comunidad de la alianza y se hacían judíos de nación y de religión. «Los timoratos» φοβούμενοι) o «devotos de Dios» (σεβόμενοι), que, sintiendo repugnancia por el rito de la circuncisión, no pasaban de meros simpatizantes y se obligaban al monoteísmo, a la observancia del sábado, a contribuir con algo al sostenimiento del Templo y a frecuentar las sinagogas. Un judío no podía sentarse a la mesa con ellos sin contraer impureza (*Act.* 10). Eran, no obstante, la clase más numerosa, y constituían como la fuerza de choque de que se servía el judaísmo de Palestina y de la diáspora en su incesante obra de proselitismo (*Mt.* 23, 15). San Pablo encuentra prosélitos y «devotos» casi por todas partes a la sombra de la diáspora judía, generalmente siempre bien dispuestos a acoger el Evangelio.

Mucho más tarde, a los verdaderos prosélitos los rabinos los llamaron «prosélitos de justicia». Eran distintos de ellos los «prosélitos de la puerta o de vivienda», término geográfico que abarca a aquellos que vivían dentro de las puertas, o sea en el territorio de Israel, en lo que vuelve a aparecer el sentido primitivo del hebreo gherîm (μέτοικοι) = extranjero-huésped. No debe confundírseles con los «devotos». [S. R.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 4.ª ed., Torino 1934, pp. 231-47; J. BONSIRVEN, *Le Judaïs-*

me Palestinien au temps de J.-C., I al II. París, años 1934-1935.

PROTOCANÓNICOS. — v. *Canon*.

PROTOEVANGELIO. — La primera noticia de la salvación mesiánica, que Dios comunicó a nuestros primeros padres inmediatamente después de la culpa. El demonio había intentado hacer del hombre un seguidor suyo en la lucha contra Dios. Pero su intento quedó frustrado. Dios establece desde aquel momento una lucha sin tregua, no ya una simple enemistad, entre Satanás y el género humano. Éste (la descendencia de la mujer) alcanzará una victoria completa y decisiva, mediante el futuro Redentor, con quien estará íntimamente unida la Inmaculada, nuestra Corredentora (*Gén.* 3, 15). «Pongo perpetua enemistad (dice Dios a la mujer) entre tu linaje y el suyo. Éste te aplastará la cabeza, y pondrás asechanzas a su calcañal.»

«La descendencia de la mujer vencerá al demonio del mismo modo que el hombre aplasta la cabeza de una serpiente. El linaje de la mujer es todo el género humano, pero principalmente el Salvador, Jesucristo, la cabeza de toda la humanidad (*Col.* 1, 15-18), quien batió al demonio por su propia virtud, mientras los otros lo hicieron en virtud de él. Este versículo contiene, por consiguiente, la primera noticia del futuro Redentor.

»Al triunfo del Redentor va asociada su Madre, la gran Mujer, contrapuesta por él a Eva» (A. Vaccari).

Los mismos argumentos que nos permiten ver aquí tan palpablemente preanunciado al divino Redentor, evocan la presencia de Aquella que actuará en íntima y directa unión con Él para derrotar a Satanás: de Aquella que por singular privilegio tendrá la perfecta enemistad juntamente con el divino Redentor. Tales argumentos aparecerán cada vez más claros en la revelación sucesiva y en su realización en todo el Nuevo Testamento, según la unánime tradición judía y cristiana. Y la enemistad apenas iniciada entonces entre los poderes del infierno y nuestros primeros padres (en el texto: entre Satán y Eva, la madre de todos los vivientes), seguirá perpetuándose, mientras luzca el sol sobre las desgracias humanas; y la última enemiga, la muerte (fruto del pecado), será derrotada cuando la Redención de Cristo haya extendido sus efectos incluso a nuestro cuerpo, mediante la resurrección final (*Rom.* 8; I *Cor.* 15, 26).

En virtud de esta especialísima e indivisible asociación, María Santísima aparece al lado del Redentor en el primer anuncio, lo mismo que después en la profecía de *Is.* 7, 14 y en su realización (*Lc.* 1, 26-38 y junto a la Cruz). El Redentor y María Santísima están igualmente incluidos en el «linaje de Eva», conforme al sentido literal eminente entendido con la luz de la revelación sucesiva.

Así como la traducción griega de *Gén.* 3, 15 al poner αὐτός (= esta descendencia: σπέρμα neutro) en vez del neutro ofrece una prueba evidente de que se trata de una interpretación mesiánica (= él, es decir, el Mesías, te aplastará la cabeza) refiriéndose al «linaje de la mujer», de igual modo la lección de la Vulgata «ipsa» en vez del «ipsum» reclamado por el contexto, es un testimonio de la presencia de Nuestra Señora en la tradición al lado del Redentor, incluídas en el mismo «*linaje de la mujer*».

Nos hallamos en presencia de la primera profecía, que es sumamente genérica. Las especificaciones irán viniendo lentamente y mucho más adelante. Aquella victoria del género humano solemnemente pronosticada, abarcaba toda la historia de la humanidad desde los albores hasta lo que será su ocaso.

Pero en la mente divina estaba presente de un modo muy especial el Redentor, centro efectivo de la creación, Cabeza de toda la humanidad, al que está sometida toda creatura, y también aquella creatura soberana, excelsa, que habrá de ser su Madre y Cooperadora.

La tradición patrística, que hizo suya y desarrolló la idea de la íntima unión de María Santísima con el Redentor y su efectiva cooperación a la obra redentora del Mesías (explícitamente afirmadas en el Evangelio), poniendo en evidencia la relación que media entre la realización y el primer anuncio, está particularmente representada en Justino, *Dial* 100; Ireneo, *Adv. haer.* III, 22, 4; Tertuliano, *De carne Christi*, 17; Efrén, *Hymni*, 4, 1; Agustín, *De Agone chr.*, 22, 24 (cf. *Ench. Patr.* nn. 141. 224.358.715.1578). Es la misma doctrina católica en las dos bulas: *Ineffabilis* de Pío IX y *Munificentissimus Deus* (1 nov. 1950) de Pío XII. [F. S.]

BIBL. — A. Bea, *De Pentateucho*, 2.ª ed., Roma 1933, pp. 199-203; Id., *La S. Scrittura «ultimo fundamento» del domma dell'Assunzione*, en *La Civiltà Cattolica*, 2 dic. 1950, pp. 547-61; F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2.ª ed., Torino 1948, pp. 85-223; Id., *De Mariologia Biblica*, 2.ª ed., ibíd. 1951, pp. 1-17; F. Spadafora, *Ancora sul Protovangelo*, en *Divus Thomas*, 55 (1952) 223-27; Id., *La S. Scrittura e l'Immacolata*, en *Rivista Biblica*, 2 (1954), 1-9; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, p. 69 s.

PROTOEVANGELIO de Jacobo. — v. *Apócrifos.*

PROVERBIOS. — (Hebr. mišlê.) Es una colección de dichos sapienciales (mašal) que hasta el s. XVI se vino atribuyendo a Salomón, fundándose en el título (1, 1).

Aparte la introducción (1, 1-7) en la que se expone el fin del libro (1, 2-6) y un compendio del mismo (el principio de la sabiduría es el temor de Dios: 1, 7), pueden distinguirse nueve secciones, por razón de autor, materia y estructura práctica.

En la primera (10, 1-9), anónima, la sabiduría bajo forma de instrucción paterna (cf. 1, 8.10; 2, 1, etc.) reprueba a los pecadores (1, 10-19) y exhorta a que se atienda a sus consejos (1, 20-33). Indícanse los frutos de quienes la escuchan: entenderán en qué consiste el temor de Dios, evitarán los malos caminos, elegirán los buenos y se alejarán de las mujeres ajenas (2). La sabiduría acarrea toda clase de bienes y aleja los males. Es más estimable que todas las riquezas. Los que la acatan serán glorificados y llegarán a la vida (3.4). He aquí otros consejos de la sabiduría: evitar la intimidad con las adúlteras (5, 1-23; 6, 20-35; 7, 1-27), los matrimonios improvisados, la pereza, el engaño y otros pecados (6, 1-19). La gloria de la sabiduría consiste en haber estado presente en el acto de la creación del mundo. Invita a los hombres a su banquete. Pero también la necedad tiene su banquete al que trata de arrastrar a todos los hombres (8-9).

La doctrina se propone en estrofas de unos diez versos (1, 8-19; 3, 1-10; 3, 11-20.21-35; 4, 1-9.10-19...).

En la *segunda* (10, 1-22, 16), atribuida a Salomón (10, 1) se cuentan varios aforismos sobre la vida y sus costumbres. Está escrita en dísticos; en los capítulos 10-15 en forma antitética, y desde los capítulos 16-22, 16 en adelante, en paralelismo sinónimo.

La *tercera* (22, 17-24, 23), atribuida a los sabios (22, 17), contiene varios consejos. Su forma literaria es casi siempre de cuatro incisos (22, 22.23; 22, 24.25; 22, 26.27).

La *cuarta* (24, 23-34), atribuída igualmente a los sabios, desarrolla el argumento precedente y se presenta bajo la misma forma literaria.

La *quinta* (25-29), atribuída a Salomón, expone el mismo argumento que la segunda, y literariamente se desarrolla casi con la misma forma. Hay en ella más parangones y antítesis, que generalmente se presentan con dísticos.

La *sexta* (30, 1-10), debida a Agur, describe la sabiduría de Dios y la medianía del hombre. Se expresa por medio de sentencias de cuatro incisos cada una.

En la *séptima* (30, 10-33), anónima, prevalecen las sentencias morales expresadas con paralelismo sinónimo y sintético.

La *octava* (31, 1-9) es una exhortación a los príncipes, en forma tétrica. Su autor es Lamuel.

La *nona* (31, 10-31) elogia las dotes de la mujer fuerte en forma acróstica.

No es, pues, todo el libro de Salomón. *Prov.* 25, 1 dice que las sentencias de la quinta sección fueron coleccionadas durante el reinado de Ezequías (700 a. de J. C.). Las parábolas, al menos las más de ellas, son de Salomón (cf. I *Re* 5, 9-14; Vaccari). Fueron coleccionadas por otros y transmitidas a la posteridad, según se desprende del hecho de que muy a menudo se repiten versos enteros con las mismas o semejantes palabras (10, 1-15, 20; 10, 2-11.4; 13, 14-14, 27; 14, 12-16, 25), y de la manera que tienen de hablar de los reyes (14, 28.35; 16, 10.15...), donde es evidente que se alude a los reyes de Israel.

No se sabe quiénes son los *sabios* de las secciones tercera y cuarta. Se los viene nombrando ya desde los tiempos de Salomón (I *Re.* 5, 11). Existieron en los tiempos de Isaías (*Is.* 29, 14), y de Jeremías (*Jer.* 8, 8.9; 18, 18...). Así pudo aparecer la literatura sapiencial ya en los orígenes de la monarquía. Es notable la sabiduría de Amen-en-ope (Amenofis) que tiene mucha semejanza con la tercera sección (cf. A. Mallon), y que debe ser considerada como de la dinastía egipcia 22 (945-745 antes de J. C.) o a la 26 (663-525). Pero queda excluída toda posibilidad de que la composición de los *Proverbios* dependa de la egipcia (cf. H. Duesberg, pp. 459-468). Dígase otro tanto de las secciones sexta y nona.

De Lamuel sabemos que tal vez nació en Masá (31, 1), a cuya tribu es probable que perteneciera Agur (30, 1) Si se identifica con el Masá (*Gén.* 25, 14) que fué de los descendientes de Israel, habrá que situar la localidad al lado de allá del Jordán, en el desierto de Arabia (F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1933, p. 296).

Esas secciones estuvieron separadas en su origen, como lo prueba el hecho de que la misma sentencia se repite en diferentes secciones (13, 24 (II) - 23, 13 (III); 15, 1 (II) - 26, 15 (V); 15, 28 (II) - 26, 21 (V); etc.), y el que el texto de los LXX es distinto del T. M. (LXX: I, II, III, VI, IV, VII, VIII, V, IX. En cuanto al *tiempo* y al *modo* de la composición, puede

con gran probabilidad establecerse lo siguiente.

Muchos de los proverbios ya se habían coleccionado en el s. IX (segunda sección). A esta breve sección se agregó la de los sabios (tercera). La segunda serie de los proverbios fué coleccionada en tiempo de Ezequías. En el s. VI a. de J. C. existía ya el libro entero. Hácese mención de él en *Eclo.* 47, 57 (hacia 200 a. de J. C.).

Los *consejos* contenidos en *Prov.* tienen a veces por objeto la prudencia ordinaria sin ningún sentido ético (6, 1-5; 6, 6-11; 10, 4.9), pero en la mayoría de los casos son de índole ética y comprenden todas las virtudes morales. El temor de Dios, es decir, la religión, es el fundamento de todas las virtudes (1, 7; 9, 10; 15, 33). A la adquisición de la virtud todos pueden llegar mediante la instrucción y la disciplina (1, 8; 2, 1; 3, 15; 8, 33; 12, 1...). La sabiduría puede ser especulativa y práctica. La primera tiene por objeto el conocimiento de los principios morales (1, 3-5; 2, 1-6...) y se basa en la experiencia de los hombres (1, 8; 2, 1; 4, 1-4). El objeto de la segunda es el hábito del bien vivir (11, 1; 16, 11; 20, 10.14), y así deben practicarse en la sociedad la justicia y la fidelidad; deben evitarse los crímenes (6, 17), la arrogancia, la soberbia y los caminos perversos (8, 13). Recomiéndase la bondad para con los hombres (3, 3), para con los animales (12, 10), y particularmente la compasión para con los pobres (22, 22). Prohíbese la venganza, incluso sobre los enemigos (24, 17). Se alaba la actividad y se reprueba la pereza (6, 6-11...). Se aconseja la templanza en el beber y el comer (19, 21; 23, 29-35). Se supone la monogamia. La esposa es la mujer de la adolescencia (5, 17-19; cf. 30, 11-31). Hay que abstenerse del trato ilícito con la mujer extraña (5, 1-23; 6-7, 27). Háblase de la mujer en cuanto gobierna la casa. Ella edifica y ella arruina la casa (14, 1; 18, 22; 19, 13; 30, 11-31): debe educar a los hijos (1, 8; 10, 1; 15, 20) y debe ser honrada como el padre (19, 26; 23, 22; 28, 24; 30, 11). Los hijos deben ser educados para el bien (22, 6-15), no sea que lleguen a convertirse en la vergüenza de sus padres (10, 1; 15, 20). En una palabra las máximas tienden a conseguir la felicidad de la vida familiar, la privada y la social. Aun cuando la sabiduría se basa en la religión (1, 7; 2, 5; 5, 12), tiene por fin el culto de Dios (3, 9; 15, 8; 21, 3.27) y conoce los preceptos de la ley de Moisés (en *Prov.* 30, 6 se hace alusión a *Dt.* 4, 2; 13, 1), funda también sus preceptos en la sabiduría universal y en la razón. La sabiduría de los sabios fué adquirida mediante la investigación, pero siempre reclama a Dios como su último fin y su autor. En realidad es Yavé quien da la sabiduría, y la ciencia y la inteligencia proceden únicamente de su boca (2,6). Dícese a menudo de la sabiduría que es el atributo de Dios creador (8, 22-30), autor y vengador del orden moral (15, 3; 16, 1-9; 22, 2; 24, 12). A veces se presenta por sí misma y distinta de Dios (8, 1-9. 6). Procede de Dios, es esencialmente su sabiduría, intrínseca a Él, y al mismo tiempo distinta. En esta doctrina puede verse oculta la distinción de las Personas en Dios, que Cristo nos reveló (cf. Vaccari, *Libri didattici*, p. 44). [B. N. W.]

BIBL. — A. MALLON, en *Biblica*, 8 (1927) 3-30; A. VACCARI, *Salomon, Proverbiorum auctor*, en VD. 8 (1928) 111-16; A. ROBERT, *Les attaches littéraires bibliques de Prov.* I-IX, en RB. 43 (1934) 42-68. 172-204; 44 (1935) 344-65; A. VACCARI, *De libris didacticis*, 2.ª ed., Roma 1936, 42-54; H. DUESBERG, *Les Scribes inspirés*. I, *Le livre des Proverbes*. Paris 1938; H. RENARD, *Le livre des Proverbes (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 6), ibíd., 1946; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953, pp., 298-305.

PROVIDENCIA. — v. *Dios*.

PROVIDENTISSIMUS. — *v. Documentos pontificios.*

PUBLICANOS. — Eran los que en el imperio romano recibían del Estado la contrata de los impuestos públicos, que ellos recaudaban por medio de empleados subalternos llamados «exactores» o «portitores». Los publicanos eran de los más adinerados, y entre los romanos pertenecían al rango de caballeros. Con el fin de poder hacer frente a las ingentes cantidades que tenían que entregar al Estado, se federaron durante la república formando sociedades de accionistas («societates publicanorum»), las cuales perdieron importancia durante el imperio, de suerte que la contrata quedó limitada a lo relacionado con sólo los impuestos indirectos (arbitrios, aduanas, alquileres de lugares públicos, etc.), mientras que los directos se recaudaban por cuenta del erario o del fisco. Tal sistema se prestaba fácilmente para cometer abusos, como vejaciones, rapiñas, fraudes, por lo que entre los griegos corría este proverbio: «los publicanos, todos ladrones». En el Evangelio se considera a los publicanos como agentes subalternos («exactores»), que solían ser judíos bajo la dependencia de contratistas, las más de las veces extranjeros. Sus compatriotas los odiaban como a renegados puestos al servicio del opresor y como a ladrones, y los equiparaban a los «pecadores» y a las rameras,

por lo que se huía de establecer contacto con ellos, como impuros. Aunque Jesús empleó a veces el mismo lenguaje duro (*Mt.* 5, 46; 18, 17), los acogió con una misericordia sin límites, lo que dió origen a que le llamasen amigo de los publicanos (*Mt.* 9, 11; 11, 19). Los contrapuso a los fariseos en aquella célebre parábola (*Lc.* 18, 9-14; cf. *Mt.* 21, 31 s.). Eligió para el apostolado a uno de ellos, a Mateo, cuando éste se hallaba sentado en el telonio de la aduana de Cafarnaúm (*Mt.* 9), y tuvo una especial deferencia para con Zaqueo, que actuaba como jefe de publicanos en Jericó, importantísimo centro de tránsito (*Lc.* 19, 2-10). Ya el mismo Precursor les había dirigido palabras de salvación: «No exijáis más de lo que os está mandado» (*Lc.* 3, 13). [S. R.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, *Storia del tempi del N. T.*, Torino 1950, p. 66; G. CANFORA, *I pubblicani*, en *Rivista Bibl.*, 3 (1955) 145-164.

PUREZA legal. — En virtud de la *alianza* (v.) con Yavé, Israel se convirtió en «su regla selección entre todos los pueblos: en reino de sacerdotes — es decir, consagrado al culto exclusivo de Yavé —; en una gente santa — obligada a la santidad» (*Ex.* 19, 5 s.). Esta última obligación se inculca con mucha frecuencia: «Siendo yo el Señor vuestro Dios, debéis santificaros para ser santos como yo soy santo» (*Lev.* 11, 14).

Para proteger e inculcar tal santidad y la reverencia debida a todo lo que es sagrado y exclusivamente reservado para Dios en el culto (cf. *Lev.* 15, 31), para fijar bien los límites entre lo sagrado y lo profano, el legislador introdujo en la colección de las leyes levíticas ese grupo (*Lev.* 11-15) de tradiciones antiquísimas preisraelitas que se refieren a actos o circunstancias que de suyo hacen a uno impuro, es decir, que impiden la participación en el culto, bajo pena y culpa graves, interrumpiendo así la comunión externa con Dios. Por lo mismo, estableció los correspondientes ritos de purificación. Por tanto, no se da confusión alguna entre santidad (moral) y pureza legal: el fin principal del legislador era la primera, simbolizada y puesta de relieve en la segunda.

En todos los otros pueblos semitas, entre los egipcios, entre los persas y entre los grecorromanos se daban conceptos y prácticas afines (cf., por ejemplo, Plinio, *Hist. nat.* VII, 13, acerca del flujo menstruo), e incluso entre los árabes (M. J. Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques*, 2.ª ed., Paris 1905, pp. 142-47).

Moisés les dió cabida para la educación civil y moral del pueblo, ya que estaban conformes con las exigencias higiénicas de aquellos países, y de paso condenaban ciertos usos idolátricos. Eran causas de impureza:

1. El comer ciertos animales, tocar sus cadáveres y tocar cualquier cadáver que fuera (*Lev.* 11; v. *Animales puros e impuros*).

2. Los actos fisiológicos (no culpables): expulsión del semen, polución, menstruación, hemorragia patológica (cf. la hemorroísa del Evangelio: *Mt.* 9, 20; *Lc.* 8, 43) y puerperio. Así, para poder comer David los panes de la presentación hubo de asegurar a Ajimelec que tanto él como sus hombres «habían guardado continencia respecto del trato con la mujer», I *Sam.* 21, 5 ss.

La mujer que daba a luz era considerada como impura durante siete días si lo que había nacido era un varón, y durante catorce días si era una niña, pero no se la admitía en el Templo hasta pasados cuarenta días en el primer caso, y ochenta en el segundo. Pasados esos días, tenía que ofrecer en el Templo para su purificación una paloma o una tórtola como sacrificio de expiación, y un cordero de aquel año, que los pobres reemplazaban por dos palomas (*Lc.* 2, 24; purificación de la Santísima Virgen) como holocausto (*Lev.* 12, 15).

Las contaminaciones más sencillas y corrientes, que sólo duraban hasta la tarde, se reparaban lavando los vestidos y el cuerpo.

3. La lepra humana en sus diferentes formas (*Lev.* 13, 1-46); la de los vestidos: manchas, moho, hongos (13, 47-59); la de las casas: parásitos vegetales (14, 33-53).

Mediante una serie de complicados ritos de purificación (14, 1-32) quedaba el leproso rehabilitado para la comunidad social, y una semana después para la religiosa. El uso farisaico de lavarse las manos antes de cualquier comida (*Mt.* 15, 1 ss.; *Mc.* 7, 1-15) no tiene fundamento en la ley.

Los profetas y los sabios enseñaron que estas prescripciones y otras análogas no tenían nada más que un valor accesorio respecto de las leyes verdaderas y propiamente dichas, que eran las morales. En cambio, los fariseos del tiempo de Nuestro Señor hacían consistir la esencia de la vida religiosa en su observancia material (cf. *Mt.* 15; *Mc.* 7).

Con la nueva economía universal, basada en la caridad, dirigida hacia la íntima unión con Dios (*Jn.* 4, 19-24), estas prescripciones de pureza externa y material perdieron todo su valor. [F. S.]

BIBL. — A. CLAMER, *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 2), Paris 1940, pp. 63 s. 89-121. 345. 677; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, 1, Firenze 1943, pp. 296-309; E. KALT, *Archaeologia Biblica*, 2.ª ed., Torino 1944, p. 149 ss.

PURGATORIO. — Estado intermedio entre la bienaventuranza y la pena eterna, que es temporal, «durante el cual el espíritu humano se purifica (de los restos de las culpas) y se hace digno de subir al cielo». S. Pablo, en *I Cor.* 3, 11-15, desarrolla la imagen de un edificio en construcción que representa la Iglesia. Los predicadores del Evangelio son los operarios que continúan el trabajo edificando sobre el fundamento asentado primero en Corinto por S. Pablo. La obra de los tales puede salir sin defectos, profundamente cimentada, como construida con oro, plata y piedras preciosas, o bien puede ir entremezclada de vanagloria, del propio interés u otros defectos, como cuando se construye con madera, paja, hierba. Cada obra será enjuiciada según su merecido en la hora de la prueba, que S. Pablo llama «el día de Cristo», «el día del fuego», añadiendo que la prueba no tardará en llegar. Por fuego se entienden todas las actividades destructivas, cuyo asalto sufrirá, por divina disposición, el edificio espiritual de Corinto. El fuego discernirá la obra de cada uno: los que han trabajado debidamente, comprobarán que su edificio resiste ante el vendaval, pero los otros verán derribarse su obra. Según esto, «si queda en pie la obra que uno ha construido, él será recompensado; si su obra se quema, él no sufrirá detrimento, sino que será salvo, pero como quien pasa por entre las llamas».

El buen predicador recibirá su recompensa, pero el otro «sufrirá detrimento». No se trata de pecado grave, ya que «será salvo», tendrá la vida eterna, sino de culpas veniales, que, aunque leves deberán ser expiadas: «será salvo, pero como quien pasa por entre las llamas». Por tanto, este fuego es algo temporal que le permite expiar sus deudas.

En esta categoría entran las tribulaciones de esta vida, pero no siempre nos es dado el tiempo suficiente para expiarlo todo aquí en la tierra, no siempre nos aprovechamos de estas tribulaciones. El predicador del Evangelio (y todo cristiano en general) no es arrojado al infierno a consecuencia de sus culpas veniales: «será salvo». Pero tampoco puede ser admitido en el cielo, donde ya no hay posibilidad de expiar. Dedúcese, pues, claramente de las palabras de S. Pablo la existencia del purgatorio, estado intermedio y temporal de expiación; y ese carácter expiatorio se expresa mediante la metáfora del fuego.

En *Lc.* 12, 48, sólo dice Jesús que en el juicio habrá una graduación respecto de los premios y de las penas, en proporción con la responsabilidad. No se alude al purgatorio.

[F. S.]

BIBL. — E.-B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 2.ª ed., París 1935, pp. 59 ss. 66 s.; V. Jacono, *Le epistole di S. Paolo. Rom., I-II Cor., Gal.*, Torino 1951, p. 285 s.

PURIM. — v. *Ester*.

Q

QUERUBIN. — (Hebr. kerubîm, pl. de kerub). Es un ministro visible de Dios, cuya presencia manifiesta y cuya acción simboliza. Su nombre no tiene más que un equivalente en el acádico kâribu, «el que ruega, intercede», participio presente de karâbu, que en el panteón asirio-babilónico es un dios, aunque secundario (cuyo nombre va precedido del ideograma determinativo «ilu = dios»), lo mismo que el sedu y el lamasu, genios tutelares, y, como ellos, está representado en las puertas del templo (cf. también el cilindro de Asaradón recientemente descubierto en Nimrud, lín. 10 s. en *Iraq*, 14 [1952] 54-60). No se conserva en los rituales una descripción técnica, ni hay figura alguna de genios titulares que lleve el nombre de kâribu. Los querubines bíblicos tienen de común con el kâribu el nombre, el antropomorfismo y las funciones, pero no el carácter divino.

En *Gén.* 3, 24 (*Ez.* 28, 14-16) se coloca a los querubines delante del Edén con una espada de fuego, imagen del rayo y símbolo del anatema divino, para guardar el camino que lleva al árbol de la vida. Dhorme y Vincent los describen con alas y formas humanas; Wright se los imagina como cuadrúpedos provistos de alas y con rostro humano. En el tabernáculo los querubines ocupan un puesto considerable. Están bordados en las cortinas del interior (*Ex.* 26, 1.31; 36, 8.35) y aparecen en las extremidades del propiciatorio (*Ex.* 25, 17-22; 37, 6-9), desde donde Dios habla a Moisés por entre dos querubines (*Núm.* 7, 89). Dícese de Dios que es «el que está sentado sobre los querubines» (I *Sam.* 4, 4; II *Sam.* 6, 2; II *Re.* 19, 15; *Is.* 37, 16; *Sal.* 80, 2; 99, 1; *Dan.* griego 3, 55), o «el que camina sobre los querubines y vuela sobre las alas del viento» (II *Sam.* 22, 11; *Sal.* 18, 11; cf. *Ez.* 10, 19 s.). La imagen del rey sentado en el trono que está sostenido por esfinges o leones con alas y cabeza humana, hallada en las excavaciones de Biblos, Jamat y Mageddo (1200-800 a. de Jesucristo) ha hecho pensar en una identificación con los querubines, que Albright da por acertada.

No podían faltar los querubines en el templo de Salomón. Hay dos de madera de olivo revestida de oro, de diez codos (= unos 5 m.) de altura, con alas de la misma medida que llegan a las paredes opuestas y se tocan entre sí por la parte de dentro (I *Re.* 6. 23-28; II *Par.* 3, 10-13; cf. I *Re.* 7, 6; II *Par.* 6, 7 s.). Están bordados en la cortina que oculta el *sancta sanctorum* (II *Par.* 3, 14) y esculpidos entre las guirnaldas y las palmeras de las paredes del templo (I *Re.* 6, 29; *Ez.* 41, 18.20.25) y sobre las diez bases (I *Re.* 7, 29.36), que, según Albright, son arqueológicamente paralelas a los altares para el incienso, descubiertos en Jamat y Mageddo. En *Ez.* (1, 5 s.; 9, 3; 10, 1 s.; 41, 18 s.) los querubines aparecen ligados con la gloria de Yavé (cf. *Eclo.* 49, 8; griego; ἐπὶ ἅρματος χερουβίμ), y están representados por seres no especificados, compuestos con variedad de formas, que ofrecen cuatro aspectos: cabeza, y tal vez también pecho, de hombre; alas de águila; cuerpo de león por un lado, y de toro por otro. Todos estos símbolos, y por lo mismo todas esas fuerzas, erróneamente divinizadas por los babilonios, sirven de escabel al trono del único Dios verdadero.

El N. T. no ofrece muchas explicaciones: *Heb.* 9, 5, es una clara alusión a *Ez.* 25, 17 ss. También los cuatro animales de *Ap.* 4, 6, son reproducción de los querubines de Ezequiel, aunque no los nombra. [F. V.]

BIBL. — P. DHORME-H. VINCENT, *Les Chérubins*, en RB, 35 (1926) 328 ss. 481 ss.; W. F. ALBRIGHT, *What were the Cherubim*, en *The Biblical Archaeologist*, I, (1938) 1 ss.; TRINQUET J., *Kerub, Kerubim*, en DBs.; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 27-37. 85-90.

QUINEOS. — Tribus nómadas, probablemente de origen edomita. Aparecen por primera vez en la península del Sinaí. Los quineos

(hebr. qênî, de donde viene el llamarlos también quenitas) acabaron por agregarse a otras tribus, por grupos separados. En el Sinaí se les ve con los madianitas, parientes de Moisés, y por eso no se oponen al paso de los hebreos (*Jue.* 1, 16; *Núm.* 10, 29-32); con los amalecitas en el Negueb (I *Sam.* 15, 6); con los judíos en el Negueb (*Ibid.* 27, 10; 30, 29; *Jue.* 1, 16) y junto a Belén (I *Par.* 2, 55); con los cananeos y los israelitas en la llanura de Izreel (*Jue.* 4, 11.17; 5, 24). Esta dispersión explica por qué *Gén.* 15, 19, los nombra entre los habitantes de la tierra prometida.

El juego de palabras aplicado a la vivienda de los quineos, «un nido construido sobre roca» (qên/ y qên = nido, *Núm.* 24, 21 s.), caracteriza perfectamente la región montañosa donde habitaban los quineos en el Negueb y en la península del Sinaí. Abel sitúa la región de los quineos, en su última evolución, por las vertientes del mar Muerto. La profecía de Balam (*Núm.* 24, 21 s.) sobre los quineos deportados por los asirios parece se refiere a la deportación que se realizó en la expedición de Teglatfalasar III contra Israel (II *Re.* 15, 29), cuando, entre otros, deportó a los habitantes de Kedes (Galilea), descendientes de los antiguos quineos (*Jue.* 4, 11). [F. S.]

BIBL. — L. Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu*, I, París 1928, p. 72 s.; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, ibid., 1933, pp. 237-329; A. Clamer, *Nombres (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 2), ibid., 1940, p. 402 s.

QUIRINO. — El senador P. Sulpicio Quirino, que no tiene nada que ver con la noble familia Sulpicia, nació en Lanuvio, cerca de Túsculo. Por su inteligente laboriosidad subió a altos cargos del Imperio. Gobernó en Creta y en Cirene, y en el año 12 a. de J. C. obtuvo el consulado. Después de haber derrotado a los homónadas en Cilicia, alcanzó el triunfo, y luego le nombraron consejero del joven Cayo César, nieto de Augusto, gobernador de Armenia (1 a. d. J. C.; Tácito, *Ann.* III, 48).

Lo hallamos, finalmente, entre los *legados* (v.) de Siria (6-7 desp. de J. C.). Como gobernador de esta provincia imperial, de la que dependía Palestina, Quirino intervino en Judea, apenas depuesto Arquelao, para poner en ejecución el empadronamiento (6 d. de J. C.) que se hizo célebre por la rebelión de un tal Judas de Gamala, llamado el Galileo, que, habiéndose unido con un fariseo llamado Saddue, «indujo a los campesinos a rebelarse afeándoles de que tolerasen señores mortales» (F. Josefo, *Bell.* II, 118). Quirino sofocó la rebelión, a la que hacía alusión Gamaliel 25 años más tarde, ha hablar en el Sanedrín cuando se opuso a la condenación de los Apóstoles (*Act.* 5, 37).

San Lucas en el Evangelio (2, 1 s.) habla así del tiempo del nacimiento de Jesús: «En aquellos días salió un edicto de César Augusto para que se hiciese el censo de todo el orbe. Éste es el primer censo que se hizo siendo Quirino gobernador de Siria». Que en el tiempo de Augusto se hiciese el empadronamiento de todo el imperio, además de otros empadronamientos parciales, se deduce del unánime informe que de ello se lee en Tácito (*Ann.* I, 11), en Dión Casio (LIV, 35, 1), en Suetonio (*August.*, 101) y en el monumento de Ancira, en el cual afirma Augusto que ha realizado tres empadronamientos, uno en el 28, otro en el 8 a. de J. C. y un tercero en el 14 desp. de J. C. Asimismo, papiros recientemente descubiertos atestiguan que en Egipto se hacía un empadronamiento cada 14 años, y que, respetando los usos y la mentalidad local, el empadronamiento no se hacía en Oriente según el domicilio actual, sino en el lugar de origen. Pero en las fuentes profanas no hay noticia directa de que Quirino, además de haber actuado en el empadronamiento del año 6 desp. de J. C., hubiera también tomado parte en el en que nació Jesús (6-5 a. de J. C.).

En la lista de los legados, gobernadores de Siria, hay algún vacío; por ejemplo, antes de C. Sanzio Saturnino (8-6 a. de J. C.). Algunos escritores ponen aquí (entre el 11 y el 8 a. de J. C.) una primera legación de Quirino, la cual deducen de la noticia que da Tácito acerca de la campaña victoriosa dirigida por Quirino en Cilicia, poco después de alcanzar el consulado, ya que semejante campaña sólo podía haber sido dirigida por el legado de Siria.

La inscripción de Tívoli (descubierta en 1754), actualmente en el Vaticano, después de mencionar dicha campaña, dice que el vencedor (y se admite que es Quirino) «alcanzó *por segunda vez* Siria y Fenicia». Finalmente, la inscripción descubierta en Antioquía de Pisidia y atribuida al 10-7 a. de J. C., atestigua que en aquel tiempo Quirino era duunviro (como legado de Siria) de la nueva colonia de Antioquía.

De esta suerte pudo Quirino ordenar el empadronamiento que llevó su nombre y que fué llevado a término por su sucesor Saturnino (a quien lo atribuye Tertuliano, *Adv. Marc.* 4, 19; *PL* 2, 405).

Como puede advertirse fácilmente, todavía no tenemos una noticia clara y terminante pro-

cedente de las fuentes profanas. Otras soluciones que se han propuesto no ofrecen más claridad. Pero con toda probabilidad el texto sagrado no tiene el sentido que suelen atribuirle las versiones.

Lucas no intentó otra cosa que distinguir entre el empadronamiento del tiempo en que nació Jesús y el tan célebre en Judea (*Act.* 5, 37) que se efectuó el 6 desp. de J. C. siendo Quirino gobernador. «Este empadronamiento se efectuó *antes* que aquel (que se efectuó) cuando era Quirino gobernador de Siria». Esta versión, bien fundada gramaticalmente: πρῶτος en sentido comparativo (cf. *Jn.* 1, 15.30; 15, 18, etc.), y que tiene sus paralelos en cuanto a la misma concisión en la comparación (cf. *Mt.* 5, 20; *Jn.* 5, 36, y especialmente *Jer.* 36, 2, en la versión griega de los LXX), tiene excelentes sostenedores, comenzando por el gran M. J. Lagrange. [F. S.]

BIBL. — M. J. Lagrange, en RB, 1911, 60-84; Id., *Ev. selon S. Luc.*, 4.ª ed., París 1927, pp. 65-70; L. Marchal, *S. Luc.* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 10), ibid., 1946, p. 41 s.; H. Höpfl-A. Metzinger, *Introd. spec. in Novum Testamentum*, 5.ª ed., Roma 1949, p. 136-139; U. Holzmeister, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 28-32.

R

RABBi. — Título honorífico que entre los judíos se daba a los doctores de la Ley, y posteriormente también a cualquiera que reuniese un grupo de discípulos para instruirlos. En el Nuevo Testamento Jesús recibe con frecuencia el título de Rabbí, así por parte de sus familiares (*Mt.* 26, 25.49; *Mc.* 9, 5; Vulgata 11, 21; *Jn.* 1, 38; 9, 2, etc.) como por parte de los extraños (*Jn.* 3, 2; 6, 25). El mismo Juan Bautista es llamado rabbí por sus discípulos (*Jn.* 3, 26).

Rabbí es palabra hebrea, compuesta del adjetivo sustantivo *rab (= amo, señor, maestro)* y del sufijo pronominal de primera persona *i (= mío)*. Tomado, pues, literalmente, *rabbí* significa señor mío, etc. (lo mismo que nuestro *monseñor)*. Con el tiempo, el sufijo *i* ha perdido todo su valor, especialmente cuando el título precede a un nombre propio, como *rabbi Simeón*. Usado en el vocativo, tiene siempre como sinónimos: ἐπιστάτα, κύριε, διδάσκαλε. Al lado de *rabbí* en el Nuevo Testamento aparece también *ραββουνί-εί* (alguna vez *ραββωνί*), que también está formado de *rabbōn* (= señor) y el sufijo pronominal *i*: cf. *Mc.* 10, 51; *Jn.* 20, 16.

Rabban, que no aparece nunca en el Nuevo Testamento, era el título que se daba al que entre los doctores presidía la academia hebrea. Parece que su verdadero significado era el de *maestro*, según Cassuto. Otros, menos acertadamente, lo traducen por *maestro nuestro*.

No se sabe en qué época tomó la palabra *rabbí* el actual significado de *maestro*. Parece que puede señalarse el s. II o el I a. de J. C., pues ya aparece en el Mišnah (*Abot*. 1, 6). En los tiempos de Jesús era muy ambicionado por vanidad el título de *rabbi*, y era frecuente que lo ostentase quien no tenía derecho a ello. Eso explica la dura admonición del Divino Maestro (*Mt.* 23, 27 s.).

De *rabbí* procede el neohebreo *rabino* (que no aparece en el Nuevo Testamento), con el que hoy se significa el ministro principal de la sinagoga. [B. P.]

BIBL. — L. Fillion, *Rabbi*, en DB, V, col. 918-919; U. Cassuto, *Rabbi*, en *Enc. Ital.*, XXVIII, p. 653; Strack-Billerbeck, *Kommentar z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, I, Mónaco 1922, p. 916 ss.

RACA. — Término arameo (rêqâ' o también rêqāh). Como epíteto ofensivo (*Mt.* 5, 22) equivale, poco más o menos, a «cabeza huera, estúpido, cretino, etc.», que el griego y el latín se contentan con transcribir: *raca*.

En escritos talmúdicos se lee con frecuencia incluso en plural (H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, I, Mónaco 1922, p. 278). Para mostrar cuánto debía perfeccionarse el antiguo precepto: *No matarás*, Jesús afirma, entre otras cosas, que en la nueva Ley *el que haya llamado «raca» a su hermano merecerá ser presentado ante el Sanedrín*, lo cual es un modo de ponderar el concepto de que aún la más mínima injuria que se haga al prójimo será objeto de condenación. [A. P.]

RACIONAL. — v. *Pectoral*.

RAQUEL. (Hebr. Râhel, «oveja madre»). — Hija de Labán (*Gén.* 29, 6.9 s.), menor que su hermana Lía (29, 16.18.26), esposa de Jacob (29, 28), madre de José (30, 22 ss.) y de Benjamín (35, 16 ss.). Hallándose guardando los rebaños de su padre, recibió el beso de saludo de Jacob, cuyo amor encendió (29, 16). Por causa de Raquel se compromete Jacob a trabajar durante siete años en sustitución de la cantidad que tenía que pagar al suegro. Jacob se encuentra con Lía por esposa, error que tal vez fuera debido a la costumbre de velar a la mujer hasta la noche de las bodas, y tiene que comprometerse a otros siete años de servicio por Raquel. Aunque el matrimonio con dos hermanas está prohibido por *Lev.* 18, 18, de él dan testimonio contratos anteriores

a Hammurabi, y los profetas lo reprochan para figurar con él las relaciones de Yavé con Israel y Judá (*Jer.* 3, 6 ss.; *Ez.* 23).

Sintiéndose estéril Raquel y deseando tener hijos, ofrece a Jacob su esclava Bala como concubina. Es lo mismo que había hecho Sara (*Gén.* 16, 12), conforme al derecho vigente. La esclava debe dar a luz sobre las rodillas de su ama, para significar con este gesto la adopción. Bala engendra dos hijos que son considerados como de Raquel, quien les impone los nombres de Dan y Neftalí, según el privilegio reservado a la madre. Raquel, lo mismo que Lía, recurre a las mandrágoras, a las que atribuían propiedades afrodisíacas los hebreos (cf. *Cant.* 7, 14), los árabes y los griegos (Dioscórides 4, 76; Teofrasto, *Hist. Plant.* 9, 9), con la esperanza de tener hijos. Independientemente de la lucha entre las dos mujeres, Dios abre y cierra el seno (*Gén.* 30, 22 ss.) y hace a Raquel madre de José.

Cuando Jacob decide irse, Raquel y Lía se quejan de su padre (*Gén.* 31, 15) diciendo: «¿Tenemos acaso alguna parte o herencia en la casa de nuestro padre? ¿No nos ha considerado como extrañas y nos vendió y se comió nuestro precio?» (*'ākōl keseph-ākālu kaspa* de los textos de Nuzu en los cuales *kaspu* no sólo significa dinero, sino el fruto de la dote). Según los usos, una parte de la *tirhatu* había de entregarse a la esposa. Labán había vendido la hija y consumido su importe. Raquel se desquitó con el hurto de los *terafim*, títulos de sucesión, huye con Jacob, y finge hallarse padeciendo el flujo menstruo (estado de impureza, cf. *Lev.* 15, 19 ss.) para impedir que se buscasen los ídolos bajo los aparejos de un camello, en el cual estaba sentada. Labán teme contaminarse y, no sospechando que Raquel ponga a los dioses en contacto con una cosa impura, desiste del registro y deja en poder de su hija los títulos de la herencia.

En el momento del encuentro de Jacob con Esaú, Raquel es colocada en un puesto más seguro como esposa preferida (*Gén.* 36, 1 ss.). Al llegar a Efrata tiene un segundo hijo, al que en la angustia de la muerte impone el nombre de «Ben-'ōni = hijo de mi dolor», cambiado por el padre en Ben-jamín = hijo de la diestra, del buen presagio» (según los textos de Mari significa «habitante del Sur»). Es sepultada en Efrata. *1 Sam.* 10, 2 emplaza la tumba de Raquel en el territorio de Benjamín. Cf. *Jer.* 31, 15; *Mt.* 2, 18. [F. V.]

BIBL. — C. H. GORDON, en RB. 44 (1935) 35 s.; ID., *The story of Jacob and Laban in the light of the Nuzi tablets*, en BASOR, 66 (1937), 25 ss.; M. BURROWS, *The complaint of Laban's Daughters*, en AOS, 57 (1947), 239 ss.; R. DE VAUX, en RB. 56 (1949), 32-35.

RAS SHAMRA (Textos de). — Gracias al arado de un aliita (1928), le fué dado a C. Schaeffer (1929-1939; 1949 hasta hoy), el descubrir una antigua ciudad egipcia llamada Ugarit, situada a unos doce kilómetros al norte de Lattaquía junto a Minet el-Beida, «el puerto blanco».

Las excavaciones muestran que la ciudad estaba habitada hacia el 2.000 por una población semita que guardaba relaciones con el Medio Éufrates, según se desprende de los textos de Mari, y también con Egipto. En el siglo XV sufre la influencia de los jorreos: uno de sus reyes lleva el nombre de Nigmad, que pertenece a la onomástica jorrea. Se vió arrollada en la lucha entre los egipcios y los jeteos y fué destruída por éstos hacia el año 1360. No faltan en Ras Shamra los testimonios de los contactos de los fenicios con los pueblos de la civilización cretense, con quienes Ugarit mantiene intercambio de géneros de púrpura, de madera de los montes Caspios y de las riquezas de las caravanas del Asia Anterior. Hacia el siglo XIII la invasión de los pueblos del mar acarrea la ruina al comercio de Ugarit y la ciudad queda abandonada. En su suelo crece el hinojo silvestre (en árabe šamrah), por lo que el nombre de Ugarit se cambia en el de Ras Samrah, «capital del hinojo silvestre».

Las excavaciones han dado a conocer numerosas tablillas de las cuales se deducen las diversas lenguas que se hablaban o eran conocidas en Ugarit; la sumera en los templos judíos, la acádica en las relaciones diplomáticas e internacionales, la egipcia, y, sobre todo, la antigua fenicia escrita en un alfabeto cuneiforme que difiere del cuneiforme ideográfico o fonético de los mesopotamios. Es el alfabeto más antiguo de los hasta ahora conocidos, y consta de 29 signos si se incluyen los tres alef. La lengua de Ugarit pertenece al grupo occidental de las lenguas semíticas y precisamente a la rama cananea, según se admite generalmente, aunque no falta quien piensa de otro modo.

Como hasta ahora no se ha descubierto documento alguno bilingüe que permita una clave segura para la interpretación de los textos de las tablillas de Ugarit, su interpretación tiene que apoyarse en el cotejo lingüístico con las lenguas semitas hermanas. Añádase a esto la falta de luces acerca de la naturaleza de los textos, y tendremos explicada la razón de la incertidumbre y de la diversidad que reina en la

interpretación. Ignórase asimismo si los poemas expuestos en la lengua ugarítica son rituales, liturgias, dramas culturales, cantos rituales o textos con leyendas o mitologías. Además de esto, el reciente hallazgo de un inmenso lote de tablillas demuestra que las conclusiones actuales sobre los estudios de Ras Shamra son incompletos y deben recibirse con gran cautela. No obstante, lo que hasta el presente se conoce parece confirmar y completar las noticias que de los fenicios tenemos por Luciano (s. II dep. de J. C.), Damasco (s. V-VI desp. de J. C.) y Filón de Biblos en la *Historia Fenicia de Sanchuniaton*, según se desprende de los fragmentos de Porfirio y de Eusebio de Cesarea.

Los poemas más conocidos son los que se refieren a Baal y a Anat, la leyenda de Keret y el mito de Aghat. No existe prueba alguna que nos autorice a afirmar que el llamado ciclo de Baal esté concebido formando una unidad. No obstante, queda la posibilidad, aunque sin desterrar del todo la incertidumbre, de reconstruir los poemas, de agruparlos en torno de estas figuras centrales, teniendo en cuenta las repeticiones, y colocarlos con cierto orden, que a veces es probable, y cuando menos loable, y, finalmente, intentar su interpretación.

Parece, pues, que en un principio, cierto personaje llamado «el príncipe del mar» estaba en posesión de un palacio divino, disfrutaba de privilegios de soberanía y exigía le fuese entregado Baal; pero éste no se somete y probablemente se lanza al dominio sobre el príncipe del mar y da muerte al dios. Luego viene una serie de temas que aparecen en casi todas las literaturas: Luchas de divinidades, predominios, funciones de las aguas, analogías con el mito de Nergal y Ereskigal. La virgen Anat lucha con su hermano Baal, el cual, al hacerse soberano tras la muerte del príncipe del mar, quiere conseguir un palacio y disfrutar de todos los privilegios de la soberanía. Con el permiso de la divinidad suprema, El, el dios artista y artesano Ktr w Hss construye el palacio, cuya descripción e inauguración induce a algunos a pensar en la construcción del templo de Salomón.

Después de esto interviene un pretendiente a la soberanía, el dios Môt («la muerte», según la mayoría de los investigadores, el «varonil», según R. Dussaud), el amo del mundo subterráneo o la fuerza del calor, del verano. Baal desciende al reino de Môt y se le quita la vida. Su hermana Anat lo entierra y toma venganza dando muerte al adversario, que es el que se cuida de secar, moler y esparcir por la tierra la semilla de la nueva cosecha. Es preferible contemplar la acción anual proveniente de la alternativa de las dos estaciones en Oriente. La escuela escandinava insiste de un modo peregrino en poner al mito agrario de Baal en relación con el siervo de Yavé. Todo lo más que puede admitirse es cierta afinidad literaria y genérica, por razón de la terminología.

La leyenda de Keret habla de un rey que teme quedarse sin hijos y se dirige al dios El, el cual aleja a Keret de su mujer y le obtiene ocho hijos, el último de los cuales es una hija llamada Octo (Octavia), quien tomará el puesto del primogénito.

El mito de Aqhat es interesante por la figura del padre del héroe Danel, a quien la mayoría de los investigadores quieren acercar al Daniel del que se hace mención en *Ez.* 14, 14.30; pero v. *Daniel*.

Los textos de Ugarit, que probablemente se remontan al siglo XV, tienen una importancia extraordinaria por las numerosas afinidades que presentan con el Antiguo Testamento. Cierto número de palabras raras o únicas en la Biblia se hallan en los textos de Ras Shamra, y tienen aquí su explicación. *Sal.* 68, 5 dice de Dios que cabalga sobre las nubes, y ese título se da también a Baal en la literatura ugarítica. Se emplean las mismas figuras metafóricas y se da grande afinidad de estilo y de ritmo. Algunas alusiones bíblicas a ritos antiguos quedan ahora perfectamente explicadas con los textos de Ras Shamra. Así, por ejemplo, la prohibición de cocer el cabrito en la leche de su madre (*Ex.* 23, 19; 34, 26; *Dt.* 14, 21) se refiere a un rito cananeo antiguo. La escena de Anat que mata a Môt recuerda la ofrenda hebrea de la primera gavilla (*Lev.* 23, 10; *Dt.* 16, 9). El monstruo Leviatán (*Is.* 27, 1; *Job.* 26, 13; *Sal.* 74, 14) figura también en Ras Shamra. Los textos de Ugarit aluden a los terafim y al efod. Los sueños, lo mismo entre los israelitas que entre los fenicios, son considerados como un medio de comunicarse los hombres con la divinidad. Ugarit y la Biblia coinciden también en el concepto de la ultratumba; pero v. *Retribución*.

El panteón de la religión de Ugarit tiene figuras que también aparecen en la Biblia, la cual prohibe sobre todo el culto de Baal y de Ašerah. El, identificado en la Biblia con Yavé, se halla en el vértice del panteón.

El ejército aparece en los documentos administrativos. Los jefes del ejército y del sacerdocio son elegidos entre las clases domi-

nantes, sin excluir la familia del rey, el cual puede así controlar por medio de sus parientes estas dos ramas tan importantes, directivas de la sociedad. Los impuestos, el reclutamiento militar y demás funciones de gobierno se ejercen mediante la tribu, el domicilio y la profesión. La familia tiene al frente un hombre con una o más mujeres. Los hijos tienen sus deberes para con los padres, y en compensación de tales deberes pueden arrogarse los derechos de herencia. Existe un derecho de primogenitura o de preferencia en favor del hijo mayor de la esposa preferida. No faltan los esclavos. La educación es complicada, porque Ugarit es una ciudad cosmopolita donde se hablan o se conocen al menos cinco idiomas.

Para lo referente a la importante aportación de los textos de Ras Shamra a la cuestión del Pentateuco, a la antigüedad de los sacrificios *(Lev.)*, contra las maquinaciones welhausenianas sobre las fuentes, cf. F. Spadafora, *Rivista Biblica* 2 (1954) 138-49; reseña *Sobre el Pentateuco*, 10-42 (fasc. I) y 119-54 (fasc. II). [F. V.]

BIBL. — C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, Roma 1947; Id., *Ugaritic Literature*, ibid. 1949; Id., *Introduction to Old Testament Times*, Nueva York 1953, pp. 81-88; C. Virolleaud, *Légendes de Babylone et de Canaan*, París 1949; R. A. De Langhe, *Les textes de R. S. Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, París 1945; R. De Vaux, *Les textes de R. S. et l'Ancien Testament*, en RB. 46 (1927) 526-55; R. Dussaud, *Les découvertes de R. S. (Ugarit) et l'Ancien Testament*, París 1937; Id., *Les religions des Phéniciens et des Syriens (Mana, II)*, París 1945; B. Mariani, *Daniel. Il patriarca sapiente nella Bibbia, nella tradizione, nella leggenda*, Roma 1945; O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Berlín 1951; A. S. Kapelrud, *Baal in the R. S. texts*, Copenhagen 1952. • J. Enciso Viana, *Ras Shamra y el origen de las doce tribus*, Ecc. 1947, 27 dic.

RAZON, rey de Damasco. — v. *Arameos*.

REBECA. — Hija de Batuel y nieta de Najor hermano de Abraham *(Gén.* 22, 23). Esposa de Isac *(Gén.* 24, 10-67). Como respondiendo a oración del fiel siervo de Abraham, Eliezer, que había llegado hasta Jarán con la misión de llevar para Isac una joven esposa de su propia parentela, Rebeca, que había salido a proveerse de agua, le ofreció de beber cortésmente, abrevó a los camellos, y lo invitó a hospedarse en su casa.

Avínose ella de buen grado al requerimiento de Eliezer y se fué hacia Canán para casarse con *Isac* (v.). Al cabo de veinte años de esterilidad dió a luz dos gemelos: Esaú y Jacob *(Gén.* 25, 19-26; cf. *Rom.* 9, 10). Rebeca sugirió la idea de ganar en favor de su predilecto Jacob la bendición de Isac. Y lo consiguió. Para librarle después de la venganza de Esaú, lo envió a Jarán, junto a los suyos, proponiendo al mismo tiempo que se casara allá *(Gén.* 27). Es verosímil que no presenciara ya su regreso *(Gén.* 35, 27). Al morir fué sepultada en el sepulcro de familia, en Hebrón, en la cueva de Macpela *(Gén.* 49, 31). [F. S.]

BIBL. — A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 106-21; J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, París 1948, pp. 276, 284 ss. 302.

RECABITAS. — En su origen pertenecían a los quineos o cineos, seminómadas del sur de Palestina *(I Par.* 2, 55), que se expansionaban hacia el norte (cf. *Jue.* 4, 5).

Jonadab, hijo de Recab, de quien toma el nombre la estirpe, a quien hallamos al lado de Jehú (h. 842 a. de J. C.) en la destrucción del culto de Baal en Samaría (II *Re.* 10, 45), fué el verdadero legislador del grupo, que impuso costumbres de nómadas, en eso de abstenerse de la cultura y de beber vino, reaccionando contra el sincretismo e influencias de los cananeos. Los recabitas figuran, pues, entre las fuerzas vivas del puro yavehismo.

Jeremías (35, 2-11) apostrofa el ejemplo de su fidelidad a los preceptos de sus antepasados para condenar y destruir la infidelidad de Judá a la alianza con Yavé.

Después de la cautividad tomaron parte en la reconstrucción de las murallas de Jerusalén *(Neh.* 3, 14). [F. S.]

BIBL. — A. Neher, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, París 1950, pp. 169 ss. 173-86; A. Penna, *Geremia*, Torino 1952, pp. 256-60.

REDENCIÓN. — Liberación de la esclavitud del pecado y comunicación de la vida sobrenatural. El término latino corresponde al hebreo *ghe'ullah* = rescate, liberación. Es corriente en la teología, y sería inútil tratar de sustituirlo por otros. En su sentido etimológico, indica y acentúa un factor más bien negativo; el rescate del pecado es un elemento fundamental, pero hay otro positivo de excepcional importancia. No tanto se trata de un rescate, como de un cúmulo de beneficios gratuitos otorgados a la humanidad.

En el Antiguo Testamento se habla de rescate de los primogénitos *(Ex.* 13, 13), de objetos que por derecho pertenecían a Dios *(Ibid.* 13, 12); pero se tenía a Dios de un modo especial como a *gō'ēl* o redentor del pueblo porque lo había librado de la esclavitud de Egipto *(Ibid.* 6, 6; 15, 13) y se había comprometido a defenderlo o vengarlo contra eventuales enemigos políticos *(Sal.* 107, 2). Pero tampoco es ajeno al Antiguo Testamento el

concepto positivo de toda una larga serie de privilegios otorgados a Israel, que es proclamado como pueblo propiedad de Dios (cf. *Ex.* 19, 5; *Is.* 43, 21); en los profetas, y especialmente en los cánticos del *Siervo* (v.) de Yavé, se predice la redención espiritual, obra de Cristo por excelencia y fin de su encarnación, como se ve claramente en todo el Nuevo Testamento.

El programa del Verbo Encarnado puede vislumbrarse como sintetizado en esta afirmación: «El hijo del Hombre no ha venido para ser servido, antes bien para servir y dar su vida para redención de muchos» (*Mc.* 10, 45; cf. *Mt.* 20, 28). En la primera parte tenemos la realización del programa de abatimiento y abnegación (cf. *Fil.* 2, 7); en la segunda se presenta la propia muerte como un sacrificio en favor de la humanidad. Es la satisfacción vicaria predicha por Isaías (53, 4). El término griego λύτρον de suyo significa «desligamiento, liberación, rescate». Ordinariamente tal acción incluye o presupone un pago o una compensación, como quiera que sea, o una persona que retiene el derecho sobre el que quiere ser puesto en libertad. La Redención fué realizada por Cristo mediante un acto oneroso (la muerte), pero esto no debe ser considerado en manera alguna como un precio entregado a alguien que retuviera esclava a la humanidad.

La Redención fué realizada por Cristo en cuanto se ofreció como «víctima» por los pecados de los hombres. Refiriéndose al texto de Isaías (53, 7), se le llama *cordero de Dios que quita el pecado del mundo* (*Jn.* 1, 29). Los requisitos que según la ley mosaica (cf. *Ex.* 12, 5; *Lev.* 14, 10; 22, 19) debía llenar la víctima, concurrían en Jesucristo de una manera excelente: «No habéis sido rescatados de vuestra vana conducta con oro o con plata, sino con la preciosa sangre de Cristo, cordero inmaculado e incontaminado» (*1 Pe.* 1, 18).

Ejecutando un eterno decreto del Padre (*Rom.* 3, 25; 4, 25; 8, 32), Jesús expía los pecados de los hombres (*Jn.* 1, 29) a quienes libra de toda iniquidad (*Tit.* 2, 14). Jesús mismo aludía a su obra de redentor cuando recalcaba el valor de sacrificio que tendría su muerte (*Jn.* 3, 14 s.; 12, 32); y puso en claro expresamente el carácter expiatorio de su pasión (cf. *Mt.* 26, 28; *Mc.* 14, 24; *Lc.* 22, 20).

La expiación afecta al pecado y a sus consecuencias. La humanidad había en cierto modo firmado un terrible documento de condenación con sus culpas, y no sólo con la de origen cometida por Adán. Es lo que San Pablo llama *quirógrafo*, cuando con una frase audaz lo presenta como hecho pedazos y clavado en la cruz (*Col.* 2, 13 ss.), a consecuencia de la muerte redentora de Cristo. Con eso el cristiano, de esclavo del pecado, se ha convertido en «esclavo de Jesucristo» (cf. *I Cor.* 7, 22 s.; *Gál.* 1, 10; *Col.* 4, 12; *Fil.* 1, 1). No se trata de una simple liberación o de una filiación adoptiva de carácter jurídico, sino de una verdadera adquisición por parte de Dios. El pecado pasado ha quedado anulado. La mística crucifixión con Cristo (*Gál.* 2, 19) da derecho al cristiano a participar de todas las gracias que Cristo recibe como cabeza del Cuerpo Místico. Se da una reconciliación completa con Dios y el renacer a una vida sobrenatural; una justicia verdadera, positiva, o sea participación en la justicia de Cristo (cf. *Col.* 1, 13 s.; 2, 13; 3, 13; *Ef.* 4, 32; *Gál.* 1, 4; *Tit.* 2, 14, etcétera). Queda aún el poder del pecado sobre los hombres, pero en adelante ya podrán ellos vencerlo con la gracia de Cristo (*Rom.* 7, 25; 8, 3 s.). La posibilidad y la realidad de la lucha con tal poder se convierte así en una fuente de méritos, en cuanto queda en el hombre la libertad de rendirse o de hacer frente con todos los medios sobrenaturales que tiene a su disposición. El cristiano es liberado hasta de la muerte, primera consecuencia del pecado, por cuanto en virtud del Espíritu de Cristo tiene derecho a la victoria final, a la resurrección (cf. *Rom.* 8, 10 s.; 5, 17.21). La Resurrección completa se realizará en el futuro; pero ya desde ahora se poseen los gérmenes con seguridad. La liberación que ha quedado ya enteramente realizada es la de la esclavitud de la Ley mosaica (cf. *Rom.* 6, 14; 7, 4 ss.; *Gál.* 3, 25; 5, 18; *Ef.* 2, 14 s.).

Todos los que realizando un acto de fe y recibiendo el bautismo responden al llamamiento divino adquieren los derechos que dimanan de la Redención y constituyen «una raza elegida» (cf. *Is.* 43, 21), «un pueblo propiedad de Dios» (*populus acquisitionis*; cf. *Ex.* 19, 5; *Is.* 43, 21), «una gente santa», «un reino de sacerdotes» (cf. *Ex.* 19, 6). Tal es la enseñanza de San Pedro, que de esta suerte proclama haber sido traspasados a los cristianos todos los derechos del pueblo hebreo. Con su adhesión e incorporación a Cristo los fieles han pasado de un mundo de tinieblas a otro de luz admirable (*I Pe.* 2, 9), verificándose en ellos el dicho de Oseas (1, 9; 2, 1.25): el que no era pueblo de Dios se ha convertido en pueblo propiedad de Dios (*I Pe.* 2, 10).

Considerada la Redención en concreto, en los que de ella se benefician, puede definirse — con terminología de San Pedro — diciendo que es *una regeneración en la esperanza*. Es

un renacer, o sea nacimiento a un mundo nuevo en el reino de lo sobrenatural y de la gracia (cf. *Jn.* 1, 13; II *Cor.* 5, 17; *Gál.* 6, 15; *Ef.* 4, 22 ss.; *Tit.* 3, 5). Jesús se complacía en hablar de una regeneración de lo alto (*Jn.* 3, 3 ss.; cf. I *Jn.* 3, 14). Es el aspecto positivo de la Redención, cuya meta, en último análisis, es la glorificación de los fieles, lo mismo que la muerte de Cristo tuvo como consecuencia su solemne glorificación. Jesucristo amó a la humanidad y *se entregó* por ella como ofrenda y sacrificio de olor suavísimo para Dios. «Amó a su Iglesia y se entregó por ella» (*Ef.* 5, 2.25). Trátase de una entrega completa, no limitada necesariamente al momento de la pasión y de la muerte (cf. *Gál.* 2, 20; 1, 4; *Tit.* 2, 13 s.; I *Tim.* 2, 6).

Es innegable el valor esencial de la muerte de Jesucristo para la Redención (cf. I *Cor.* 11, 25), como también es exacto el concepto de satisfacción vicaria. Pero tales ideas no agotan el misterio de la Redención. Toda la vida de Cristo iba encaminada a tal fin, y mereció libertar al género humano de la esclavitud del pecado. Tal es la idea de expiación que tan profundas raíces tiene así en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Todas estas definiciones, lo mismo que las correspondientes teorías del *rescate* o de la *expiación penal* o de la *sustitución*, pueden aclarar teológicamente el concepto de Redención, pero no hacen más que acentuar un carácter o un aspecto del problema. Por eso se muestra mucho más atractivo y más conforme con las enseñanzas paulinas la teoría de la *solidaridad*. La segunda persona de la Trinidad se hizo solidaria con nosotros tomando nuestra carne de pecado. Pablo llega hasta emplear frases aparentemente blasfemas: «El Hijo de Dios se hizo *pecado* y se convirtió en *maldición* por nosotros» (*II Cor.* 5, 21; *Gál.* 3, 13). Son modos enfáticos de decir, que sólo se proponen ponderar hasta qué extremo ha llegado la solidaridad del Hijo de Dios, asemejándose a la humanidad hasta los ínfimos límites. Esta solidaridad se proponía unir a los hombres para la vida sobrenatural. La misión de Cristo consiste en ser «mediador» (I *Tim.* 2, 5) único para la reconciliación del hombre con Dios. Los Evangelios ponderan la importancia de la muerte y de la pasión en orden a la consecución de tal fin, pero reconocen también expresamente el carácter soteriológico de toda la vida de Jesús basándose en un texto de Isaías (61, 2). San Pablo desarrolló esta doctrina sirviéndose de una terminología propia de los ritos del sacrificio, y habla de Redención (ἀπολύτρωσις; *Rom.* 3, 24), de rescate (ἀντίλυτρον; I *Tim.* 2, 6), del propiciatorio (ἱλαστήριον; *Rom.* 3, 25), de la ofrenda y de la víctima (προσφορὰ καὶ θυσία; *Ef.* 5, 2) inmolada al Padre para la reconciliación de la humanidad. Cada uno de estos términos representa un aspecto del misterio, y no sólo se completan recíprocamente, sino también con muchas otras afirmaciones, a través de las cuales se transparenta mejor el carácter positivo de la Redención. [A. P.]

BIBL. — A. MÉDEBIELLE, *Expiation*, en DBs, III, col. 1-262; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique*, 2.ª ed., París 1914, pp. 15-71; ID., *Le dogme de la Rédemption. Études critiques et documents*, Lovaina 1931, pp. 1-58; R. BANDAS, *The materialdea of St. Paul's epistles on the Redemption*, Brujas 1925; A. KIRSCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde im N. T.*, Friburgo 1950. ° A. RIVERA, *La redención en los sinópticos y en el Apocalipsis de S. Juan*, Roma 1939; J. PÉREZ, *La redención en el N. T.*, CB, 1954.

REFUGIO (Ciudades de). — De las 48 ciudades levíticas fueron destinadas seis a servir de refugio a los homicidas involuntarios (*Núm.* 35, 1-6; *Jos.* 21). Tal institución tenía como fin el librar al homicida de la ley sagrada de la venganza (*Ex.* 21, 13; *Núm.* 35, 9-28 el concepto más completo; *Dt.* 4, 41 s.; 19, 1-13). Tres estaban en Transjordania (*Dt.* 4, 41-43; *Jos.* 20, 8): Beser (Buṣr el Ḥarīr); Ramot en Galad (Tell Rāmith); Golán en Basán (Sahem el Gōlān); y tres en Cisjordania, señaladas por Josué después de la conquista (*Jos.* 20, 7): Cades en Galilea (Tell Qadeš); Siquem en las montañas de Efraím; Hebrón en las montañas de Judá. Una vez que exponían las circunstancias del homicidio a los ancianos de la ciudad, que eran levitas, los homicidas quedaban protegidos allí. Luego tenían que comparecer ante el tribunal de los ancianos de su ciudad natal (*Dt.* 19, 12; cf. *Núm.* 35, 25) y, si el homicidio era juzgado como involuntario, el homicida continuaba confinado en la ciudad de refugio a que se había acogido, de la cual no podía salir sin peligro de muerte, hasta tanto no se le concediese la amnistía con la muerte del Sumo Sacerdote en funciones. Pero si se comprobaba que era culpable, lo entregaban al *vengador* de la sangre para la aplicación de la ley del Talión. [A. R.]

BIBL. — A. CLAMER, *Nombres (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 2). París 1940, pp. 473-79. 546. 635-38.

REGENERACIÓN. — Παλιγγενεσία «nuevo nacimiento», regeneración, aparece en *Mt.* 19, 28 significando la renovación, el establecimiento de la Iglesia, y en *Tit.* 3, 5 el renacimiento individual.

«Vosotros, que me habéis seguido, cuando

en la regeneración se haya sentado el Hijo del hombre en su trono glorioso, también os sentaréis en doce tronos para juzgar (κρίνοντες expresa aquí el ejercicio de un poder estable) a las doce tribus de Israel.»

El mismo pensamiento se expresa en *Lc.* 22, 29 s. «Vosotros habéis permanecido conmigo en las pruebas, y yo preparo para vosotros un reino, como el Padre lo ha preparado para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino, y os sentéis en doce tronos para juzgar (= gobernar) a las doce tribus de Israel» (es decir, el Israel de Dios: *Rom.* 9, 6 s.; *Gal.* 4, 28 s.; 6, 16, etc.; los bautizados, miembros del «nuevo reino»). Lo que se promete a los Apóstoles como recompensa a su generosidad, no es la participación en el acto fugaz del juicio en el fin del mundo, sino una supremacía permanente de orden espiritual. Es indiscutible que Jesús previó una restauración espiritual de *Israel*, puesto que la fe en su persona convertía a los mismos gentiles en hijos espirituales de Abraham (*Mt.* 8, 10 s.; *Lc.* 13, 22-30). Esta restauración supone la esperanza en una nueva tierra prometida (*Mt.* 5, 4) que no es sino el reino de Dios, cuyo heredero natural es Jesús (*Mt.* 21, 38), y los discípulos sus coherederos (*Rom.* 7, 7) al convertirse en hijos de Dios (*Mt.* 5, 9). La palingénesis o regeneración expresa, por consiguiente, una revolución espiritual sin precedentes, que es consecuencia de la Resurrección y de Pentecostés. «*Mt.* pensaba en un nuevo orden. Nosotros no penetramos lo suficiente en la visión de San Pablo que consideraba el tiempo de la redención como una nueva creación (II *Cor.* 5, 17; *Gál.* 6, 15). La Paligénesis de *Tit.* 3, 5 es personal y uno de los frutos del bautismo, pero el hecho personal está incluido en el general de la regeneración del mundo. Es la instalación del reino de Dios que coincide con la fundación de la Iglesia» (Lagrange).

La regeneración o transformación espiritual había sido predicha por *Is.* 65, 17; 66, 22 con las imágenes de «cielos nuevos y tierra nueva», idea e imágenes que repitió San Pedro (*Act.* 3, 20 s. ἀποκατάστασις = restauración de todas las cosas, de la que Dios ha hablado por medio de sus profetas; II *Pe.* 3, 10-13: antes que la regeneración se describe con imágenes opuestas la disolución del *mundo* espiritual precedente), y también el *Ap.* 21, 1. Nada se dice de transformaciones cósmicas o de fin del mundo físico (A. Feuillet; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1930, pp. 29 s. 43 ss.).

La regeneración espiritual (*Tit.* 3, 5) es el nuevo nacer que se requiere para tomar parte en el reino de Dios (*Jn.* 3, 4.7). El primer efecto benéfico de la Redención consiste en que el Verbo ha otorgado a todos los que a él se adhieren por la fe el gran don de convertirse en «hijos de Dios» (*Jn.* 1, 12 s.). La regeneración se recibe por medio del bautismo (*Jn.* 3, 7; *Tit.* 3, 5 «baño de regeneración») Cristo es causa eficiente mediante su muerte y resurrección (I *Pe.* 1, 4), y al mismo tiempo su causa ejemplar; y precisamente el bautismo por inmersión representa la muerte y la nueva vida del bautizado (*Rom.* 6, 4; *Col.* 2, 12 s.), que se convierte en una «nueva creatura», en un «hombre nuevo» (II *Cor.* 5, 17; *Gál.* 6, 17), en verdadero hijo de Dios. También en el bautismo tiene que darse la destrucción del *mundo* precedente: el hombre viejo, el hombre del pecado del que debe despojarse por completo para que pueda ir continuamente en aumento de la gracia divina (II *Cor.* 4, 16; *Ef.* 4, 22 ss.; *Col.* 3, 9 s.) mediante el ejercicio de las virtudes, principalmente el de la caridad *Jn.* 15, 12-17; I *Cor.* 13; *Col.* 3, 14, etc.).

En esta regeneración tomará parte incluso el cuerpo de los justos, que será gloriosamente transformado en la resurrección, a semejanza del de Cristo glorioso (I *Cor.* 15; *Rom.* 8, 14-39 todos los bautizados son hijos de Dios, herederos de Dios y coherederos de Cristo). Toda la creación espera esta glorificación del cuerpo humano (vv. 18-22) «la redención de nuestro cuerpo» (v. 23), que para todos los bautizados tiene Dios preparada desde la eternidad (como todas las demás gracias, desde el bautismo hasta la gloria eterna), para que «los justos reproduzcan la imagen de Cristo resucitado, el cual se convierte así en el primogénito de una muchedumbre de hermanos» (v. 29); pero siempre tendrán que padecer con Él para ser glorificados con Él. [F. S.]

BIBL. — J. M. Lagrange, *Ev. selon S. Mt.*, 4.ª ed., París 1927, p. 380 ss.; (D., *Ep. aux Romains*, ibid. 1931, pp. 142-59, 189-233; J. Huby, en RScR. 30 (1940) 5-40; A. Feuillet, *Le triomphe eschatologique de Jésus*, en NRTh. 81 (1949) 715-22.

REINO DE DIOS. — En sentido muy general, Reino de Dios es el universo, ya que Dios es su creador y, por tanto, su dueño absoluto. Tal concepto se tiene presente o se presupone en todas las páginas de la Biblia, empezando por el relato de la creación; donde Dios concede al hombre amplios poderes sobre la creación (*Gén.* 1, 26; 9 ss.; *Sal.* 8, 7 ss.), en tanto que el hombre debe a su vez estar sometido a su soberana voluntad (*Gén.* 2, 16 s.), de la cual depende la misma existencia de

todo lo creado (*Gén.* 6, 5; *Sal.* 24 (23), 7 s.; 47 (46), 3-8, etc.). En la Sagrada Escritura, Reino de Dios tiene, además, otro significado preciso, concreto, que se desarrolla y se realiza en tres tiempos, aunque conservando una perspectiva unitaria hasta el extremo: la perspectiva mesiánica, que constituye su fulcro, su base y su cumbre.

1.—El Reino de Dios en su fase preparatoria. Comienza con la elección del pueblo hebreo (*Dt.* 7, 6-14) destinado a ser el depositario de la divina revelación precristiana, y como el canal de oro por el cual se hará llegar a todos la Redención (*Rom.* 3, 2; 9, 5). Y, efectivamente, Dios será siempre el verdadero soberano del pueblo elegido, aunque haya determinadas personas que estén llamadas a representarlo (*1 Sam.* 8, 7; 12, 12). Es, pues, exactísima aquella expresión de *1 Par.* 29, 23; 28, 5): *Salomón se sentó en el trono del Señor.* En este sentido muy acertadamente definió Fl. Josefo (*C. Apion.* 11, 16), el régimen del pueblo hebreo llamándolo «teocrático». En este pequeño gran reino, en este ambiente, Dios iba disponiendo con una asistencia excepcionalmente diligente, cautelosa, las personas, los acontecimientos y las cosas, centrándolo todo, encauzándolo todo para pronosticar, prefigurar y preparar un reino más excelente, más espiritual: el reino universal del Mesías, o sea la Iglesia, en el cual no sólo los judíos (pueblo elegido), que serán privados del privilegio teocrático, sino los gentiles también serán los actores y los beneficiarios más insignes (*Mt.* 21, 33-46; *Mc.* 12, 1-12; *Lc.* 20, 9-16).

2.—El reino de Dios en su actuación (fase terrestre), no es otra cosa que la Iglesia fundada por Jesús.

. Los profetas preanuncian el Reino de Dios futuro, que será universal, espiritual, interno; pero, sobre todo, insisten en su carácter exterior o social: cf. *Is.* 2, 2 ss.; 11, 9; 42, 1-6; 49, 6; 53, 10; *Sal.* 2, 8; 22 (21), 28 s.; 72 (71), 7-11; *Dan.* 2, 31-45; 7, 8-18; *Jer.* 31, 31-37. Esos textos, especialmente si se miran con la luz del Nuevo Testamento, al cual se referían, suponen necesariamente: a) un verdadero poder real; b) personas concretas sobre las cuales pueda ejercerse la autoridad; c) un ámbito circunscriptivo del ejercicio de la misma.

Tales son precisamente las características que concurren en la Iglesia. Así, lo mismo Juan Bautista (*Mt.* 3, 2) que Jesús (*Mt.* 4, 17; *Mc.* 1, 15), anuncian sin preámbulos o explicaciones de ningún género la inauguración de la nueva economía que sucede a la antigua y se concreta en la Iglesia, diciendo aquellas conocidas palabras: *Haced penitencia, porque el Reino de los cielos está cerca.* Esta expresión es perfectamente equivalente a la de *Reino de Dios*, y es preferida por *Mto.* porque escribe para los hebreos, por lo que se abstiene de nombrar con frecuencia el nombre de Dios. Hablando con Nicodemus sobre la necesidad de tomar parte en la nueva sociedad, Jesús presenta el doble aspecto —interno y externo— de su Reino: *En verdad, en verdad te digo, que quien no renazca del agua y del Espíritu Santo, no podrá entrar en el Reino de Dios* (*Jn.* 3, 6). Esa identidad se supone también claramente en la promesa de la primacía que se hace a Pedro (*Mt.* 16, 18 s.: fundamento visible de la Iglesia— administrador de los tesoros del Reino de los cielos), especialmente si se considera con la luz de *Jn.* 21, 15 ss., donde se comunica al mismo Pedro el gobierno universal del Reino de Dios por medio de la conocida metáfora del rebaño, frecuentísima tanto en boca de Jesús (*Jn.* 10, 11-16; *Mt.* 18, 12; *Lc.* 15, 4), como en la pluma de los profetas (*Mi.* 2, 13; 4, 6 s.; *Jer.* 23, 3; 31, 10; *Is.* 41, 11; *Ez.* 34, 7-24; 37, 23-35); y, sobre todo, es visible en las «Parábolas del Reino», en las que Jesús se propone precisamente esclarecer el «misterio» del Reino (*Mt.* 13, 11; *Lc.* 8, 10). Dichas parábolas son: la del sembrador (*Mt.* 13, 3-9) y la de la cizaña (*Mt.* 13, 24-30), que muestran cuáles son los obstáculos externos e internos para la extensión del Reino de Dios, ya en acto aquí en la tierra; la de la semilla de mostaza (*Mt.* 13, 31-32) y la de la levadura (*Mt.* 13, 33), que ponen en evidencia la eficacia y la fuerza de expansión de la Iglesia; la del tesoro escondido (*Mt.* 13, 44) y la de la perla que vuelve a aparecer (*Mt.* 13, 45-46) que explican su alto valor; y finalmente la de la red que igualmente coge los peces buenos que los malos (*Mt.* 13, 47-50), que nos proporciona la clave para resolver el problema de la presencia del mal, incluso entre los que han sido «santificados» en Cristo Jesús.

Es imposible entender estos textos si se los aplica a un reino que no sea visible y exteriormente organizado; e igualmente sería difícil explicarlos como pertinentes a un reino trascendente, que excluyese en absoluto toda mezcla de buenos y malos y toda idea de descubrimiento, conquista, expansión y repoblación ulteriores.

San Pablo, que gastará toda su vida en predicar, organizar, propagar la Iglesia de Dios, *columna y fundamento de la verdad* (*1 Tim.* 3, 15), emplea indiferentemente las dos expre-

siones: Reino de Dios e Iglesia: cf. *Col* 1, 13; 4, 11; *Act.* 19, 8; 20, 25; 28, 23-31; I *Cor.* 15, 28; *Rom.* 14, 17. Loisy *(Les Evangiles Synoptiques* I, Ceffonds 1907, 136 s.) reconoce que «para el redactor del primer Evangelio, la Iglesia es el Reino de los cielos ya realizado».

3.—El Reino de Dios en la consumación (fase celestial). A la fase terrestre, concretada en la Iglesia, fundada sobre Pedro *(Mt.* 16, 18 s.), corresponde una fase celestial, que ya está en acto desde el momento de la *Ascensión* (v.) de Jesús. Esta segunda fase, que pudiera llamarse de «recompensa» *(Mt.* 25, 34-40), no es otra cosa que el perfeccionamiento y la consumación de la primera, lo mismo que la gloria no es más que la consumación de la gracia *(Rom.* 8, 18.23 ss.). Tal Reino «bienaventurado», no obstante ser esencialmente un don de Dios, supone siempre la cooperación humana. Para tomar parte en él es indispensable haber observado fielmente la ley de Dios, y así se explica cómo pueden ser excluídos del «premio» los que se hacen indignos con su vida *(Mt.* 25, 41-46; I *Cor.* 6, 9 s.; *Gál.* 5, 19 ss.); v. *Muerte*.

La fase terrestre cesará cuando haya cesado la vida humana en la tierra y se haya dado la resurrección de los cuerpos (I *Cor.* 15; *Ap.* 22). Entonces Jesús hará entrega del Reino (los elegidos) a Dios Padre, una vez que haya hecho que se desvanezcan todas las fuerzas adversarias; incluso el mismo Hijo se someterá al Padre, para que Dios lo sea todo en todos (I *Cor.* 15, 24-28) durante toda la eternidad.

[B. P.]

BIBL. — A. MÉDEBIELLE, *Eglise*, en DBs, II, col. 491-503; M. J. LAGRANGE, *Le Royaume de Dieu dans l'A. T.*, en RB 17 (1908) 36-61; J. B. FREY, *Royaume de Dieu*, en DB, V/1, col. 1237-57; F. M. BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, Brescia 1943, passim; H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, I, Friburgo 1926, nn. 108-128; A. LEMONNYER, *La Théologie du N. T.*, París 1928, 21 ss.

RELIGIÓN popular. — Conjunto religioso que abarca todas las desviaciones y corrupciones opuestas al monoteísmo y a las prescripciones mosaicas. Así como la religión legítima puede sintetizarse en el monoteísmo y en los preceptos morales (v. *Alianza, Decálogo)*, así también la popular puede en su culmen sintetizarse en la idolatría, con todas las desviaciones que la preparan y la acompañan, con todas las prácticas que de ella se derivan. Kortleitner (p. 17) enumera: la adivinación, la magia, el culto a divinidades extranjeras, el culto a Yavé simbolizado en el becerro de oro, las prácticas inmorales (prostitución sagrada, etc.), que tenían lugar en las *alturas* (v.) o bamôth, los sacrificios humanos, la supersticiosa confianza depositada en el simple culto externo y en el Templo: prácticas todas ellas condenadas por la Ley (cf. *Lev.* 20, 6.27; *Dt.* 18, 10 ss.; etc.), desviaciones religiosas reprochadas enérgicamente por los profetas *(Os.* 2, 3; *Jer.* 2, 7 y passim; *Ex.* 20, 3 ss.; 23, etc.; I *Re.* 12, 28 ss.; 13, 34, etc.).

Es cierto que en la religión popular Yavé sigue siendo el Dios nacional; pero no es el Dios supremo, único del puro yaveísmo de Moisés, de David, de los profetas; su talla queda menguada, y se le rebaja al nivel de los Baal.

«El mismo rey Ajaz, cuando se veía en mayor estrechez, seguía cometiendo como nunca infidelidades contra Yavé. Ofreció sacrificios a los dioses de Damasco que le habían derrotado y dijo: «Puesto que los dioses de los reyes de Siria prestan ayuda a esos reyes, voy a ofrecerles sacrificios para que también me ayuden a *mí*.» Pero, por el contrario, fueron su ruina y la de todo Israel (II *Par.* 28, 22-25).

Estos sentimientos del rey Ajaz caracterizan la esencia de la religión popular. Ya no se juzga suficiente la protección de Yavé; los pueblos idólatras alcanzaban victorias y prosperaban ofreciendo ricos sacrificios. Tal era la mentalidad semita. El relato es constante en afirmar que al culto espléndido tienen que responder bendiciones por parte de Dios (cf. idénticas ideas en la stela de Mesa). Para nada se piensa en las leyes morales.

Jerusalén, donde estaba el Templo de Yavé, no podía caer en manos de los enemigos, no obstante las amenazas de los profetas, pues en ello estaba comprometida la existencia del mismo Yavé, dada la unión esencial que se suponía entre el culto y la religión (v. *Ezequiel, Amós)*.

La religión popular echa raíces en el período de los Jueces y continúa desarrollándose hasta llegar a su mayor vigor en el s. VIII a. de J. C., primero en el reino de *Israel* (v.) y luego en el de Judá. Esto era la violación de la *alianza* (v.), que indujo a la destrucción de ambos reinos. Tal castigo, la consiguiente cautividad, más la ingente labor de los profetas, arrancó de cuajo estos errores de la mente de los supervivientes; y en el nuevo Israel que resurge en Jerusalén después del regreso y la restauración del Templo, no se ven ya huellas de idolatría.

El período de oro del yaveísmo es el que transcurrió durante el paso de los hebreos

por el desierto (con Cades por centro de referencia) bajo la dirección de Moisés (*Os.* 2; *Jer.* 2; *Ez.* 16, etc.).

La cultura cananea, superior y refinada, empezó a ejercer sobre ellos poderoso atractivo apenas se establecieron en Canán.

Al entrar en posesión del territorio, con el nuevo género de vida que imponía su explotación, el invasor comenzó a venerar a Yavé en la forma más rica y atractiva que era propia de los cananeos.

Los hebreos se incautaron de los lugares de culto e imitaron los ritos y las fiestas locales. Era inevitable que con la forma prendieran las ideas y su contenido en un lugar o en otro. La contaminación sobrevino lentamente, y casi insensiblemente se efectuó la desviación. Por ejemplo, las *alturas* (v.) sagradas fueron empleadas, tal como estaban, para el culto de Yavé (cf. I *Sam.* 9, 22; 10, 5; 22, 6; cf. *I Re.* 3, 4). La inclinación hacia el sincretismo, prácticas idolátricas, etc., comenzó a desarrollarse cuando al cesar la lucha entre hebreos y cananeos se establecieron relaciones amistosas que empezaron por el comercio y los mutuos intereses y se extendieron a las costumbres y a la religión.

Eso ocurrió principalmente después de Salomón, a consecuencia de la funesta escisión de las tribus del Norte, que en breve perdieron el contacto con el Templo de Jerusalén. Desde ese momento las alturas sagradas se convirtieron en verdaderos hogares del culto sincretista, de la religión popular con todas las aberraciones del culto cananeo.

La transformación del puro yavehismo en religión popular no se efectuaba por todas partes ni de un modo uniforme. Unas veces era rápida, otras lenta; unas pasajera e inmediatamente desterrada, otras profunda y pronto definitiva. El caso es que necesitó varios siglos para contaminar todo el país de Israel. Al terminar el período de los Jueces (después de mediado el s. XI) la hallaremos más que bosquejada; pero a su detestable perfección en el reino de Israel no debió de llegar hasta el s. VIII.

Salomón contribuyó a su desarrollo con la erección de santuarios en Jerusalén para el culto de sus mujeres extranjeras (I *Re.* 11); pero principalmente Jeroboam en el momento de la escisión de las diez tribus septentrionales con la erección de los dos becerros en Bétel y en Dan y con todas las otras medidas que tomó para alejar a sus súbditos del Templo de Jerusalén (I *Re.* 12-13). Añádase a esto la nefasta influencia de la fenicia Jezabel en el reino del norte (I *Re.* 16, 29-33; 18, 4.18 s.; 19, 2.14); la de su hija Atalía en el reino de Judá (II *Re.*, 11, 1-4) y la de los impíos Ajaz (736-721), Manasés y Amón (II *Re.* 16, 10-20; 21). En la lucha por la pureza del yavehismo contra la religión popular surgieron en el norte, *Elías, Amós* y *Oseas*; en Judá, *Isaías, Miqueas* y *Jeremías* principalmente; y entre los cautivos del 597 *Ezequiel* (v. cada una de esas palabras). [F. S.]

BIBL. — F. X. KORTLEITNER, *De religione populari Israelitarum*, Insbruck 1927; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 268-94, 318 ss. 345; F. SPADAFORA, *Collettivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 105 s. 231-39, 244-49.

RESURRECCIÓN de Jesús. — Es la verdad fundamental del cristianismo. Jesús resucitó del sepulcro con su mismo cuerpo y por su propia virtud. El alma, unida siempre a la divinidad, había descendido a los infiernos al morir, y en la mañana del domingo volvió a unirse con el cuerpo para darle vida nuevamente.

Jesús había predicho repetidas veces su resurrección. Para presentar a los fariseos una *señal* o milagro demostrativo de su autoridad divina, les dice: «Destruid este templo, y yo lo reedificaré en tres días» (*Jn.* 2, 18). Los discípulos entendieron el sentido exacto de la frase después de la resurrección (*Jn.* 2, 20 s.). Los fariseos se sirvieron de ella para acusarlo ante el Sanedrín (*Mc.* 14, 57 ss.) y para escarnecerlo al lado de la Cruz (*Mc.* 15, 29 s.; *Mt.* 27, 40), entendiéndola del templo material.

Pero Jesús había sido explícito con ellos cuando insistían pidiendo un prodigio extraordinario y les dijo a continuación: «Una generación perversa y adúltera pide un prodigio, y no se le dará otro que el del profeta Jonás. Porque así como Jonás estuvo durante tres días y tres noches en el vientre del pez, así el Hijo del hombre estará tres días y tres noches en el corazón de la tierra» (*Mt.* 12, 39 s.; *Lc.* 11, 29 ss.).

Los fariseos lo entendieron y lo recordaron perfectamente el día siguiente a la crucifixión, para conseguir de Pilato que pusiera un cuerpo de guardia armada junto al sepulcro, al que protegen poniendo sus sellos en la piedra que cerraba su entrada. «Hemos recordado que aquel impostor dijo, cuando estaba en vida: Al cabo de tres días resucitaré. Manda, pues, vigilar el sepulcro» (*Mt.* 27, 62-66).

A los discípulos, después de anunciarles sus padecimientos y su muerte, les dijo tajantemente: «Es necesario que el Hijo del hombre

sea entregado a la muerte y que resucite tres días después» (*Mt.* 16, 21; *Mc.* 8, 31 s.; *Lc.* 9, 22).

Lo mismo les repite segunda (*Mt.* 17, 22 s.; *Mc.* 9, 30 s.; *Lc.* 9, 44) y tercera vez (*Mt.* 20, 17; *Mc.* 10, 32 ss.; *Lc.* 18, 31-34).

Los discípulos, que no quieren admitir los padecimientos y la muerte del Mesías, se preguntan qué querrá decir eso de «resucitar de entre los muertos» (*Mc.* 9, 10); y los evangelistas recalcan esa incomprensión (*Mc.* 9, 30 s.; *Lc.* 9, 45).

Después de la transfiguración, Jesús intima a los tres predilectos: Pedro, Santiago y Juan, a que «no digan a nadie lo que han presenciado, hasta que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos» (*Mc.* 9, 9; *Mt.* 17, 9). Cf. también *Jn.* 12, 33 s.; 8, 28.

Es, pues, el mismo Jesús quien ha presentado su resurrección como punto de apoyo, como el prodigio más conveniente para dar prueba de la divina autoridad de su misión y de su misma naturaleza divina.

También San Pablo lo afirma escribiendo a los corintios hacia el año 55 desp. de J. C.: «Porque desde el principio yo os enseñé lo mismo que había aprendido: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; y que fué sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Pedro y después a los once. Después fué visto por más de quinientos hermanos estando juntos (de los cuales aún hoy en día viven muchos, y otros ya se han muerto); después se apareció a Santiago, y luego a todos los Apóstoles. Y el postrero de todos como un abortivo se me apareció a mí también.

»Porque yo soy el menor de los Apóstoles, indigno de ser llamado apóstol, porque perseguí la Iglesia de Dios... Porque sea yo, o sean ellos; así predicamos, y así habéis creído.

»Y si se predica que Cristo resucitó de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos de entre vosotros que no hay resurrección de muertos? Pues si no hay resurrección de muertos tampoco Cristo resucitó.

»Y si Cristo no resucitó, luego vana es nuestra predicación, y también es vana vuestra fe... Y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe; aún estáis en vuestros pecados. Y, por consiguiente, los que durmieron en Cristo han perecido... Pero no; Cristo resucitó de entre los muertos...» (*I Cor.* 15, 3-20).

Es indiscutible que en los sagrados textos del Nuevo Testamento se afirman cuatro verdades que no permiten en modo alguno dudar del magno prodigio: la realidad de la muerte de Cristo (*Mt.* 27, 45-56; *Mc.* 15, 33-41.45 s., donde Pilato recibe del centurión responsable de la ejecución la declaración auténtica de la muerte de Jesús; *Lc.* 23, 44-49; Jn. 19, 28 ss., uno de los soldados se aseguró con la lanza de que Jesús ya estaba muerto; *Flp.* 2, 2 s., etc.); la realidad de su sepultura (*Mt.* 27, 57-66; *Mc.* 15, 42-47; *Lc.* 23, 50-56; *Jn.* 19, 38-42; etc.); el hallazgo del sepulcro vacío y las apariciones del Señor (*Mt.* 28; *Mc.* 16; *Lc.* 24; *Jn.* 20).

El cuerpo del Redentor es depuesto de la cruz, y después de haberlo lavado se procede a su sepelio empleando los procedimientos que se acostumbraba entre los judíos, según atestiguan San Juan y precisan los Sinópticos. José de Arimatea había pedido la correspondiente autorización a Pilato, y juntamente con Nicodemus había hecho todos los preparativos con el fin de que todo estuviese terminado antes de la puesta del sol, cuando comenzaba el descanso del sábado (*Jn.* 19, 38-42; M. Braun, *La sépulture de Jésus*, Paris 1939; cf. *RB*, 1936).

Los acontecimientos (sepulcro vacío, apariciones) de la mañana de Pascua y apariciones sucesivas siguen el orden siguiente:

1. Después de la Pasión, los Apóstoles se habían escondido en Jerusalén, pues no les era fácil huir a Galilea, dado el descanso festivo de aquellos días solemnes. Vencidos por el descorazonamiento, ninguno de ellos pensaba en reavivar su fe.

2. Muy de mañana el domingo se produjo un terremoto; un ángel abrió la puerta del sepulcro y se sentó encima de la gran piedra que había sido removida.

3. Los soldados se dispersan atemorizados, y van a anunciar a los sacerdotes el hecho que les ha aterrorizado. Cristo ha resucitado; el ángel abre el sepulcro para que pueda comprobarse. Habiendo sido sepultado el viernes, antes de que con la puesta del sol comenzase el nuevo día, el sábado, había permanecido en el sepulcro el sábado íntegro — de tarde a tarde —, y luego hasta el alba del día siguiente (comienzo de la semana), que los cristianos llamaron Domingo (día del Señor). Las pocas horas del viernes son contadas por un día entero, según la costumbre hebrea; y lo mismo la noche después del sábado, de suerte que se habla en forma global de tres días enteros, o bien de tres días y tres noches.

3. El grupo de las piadosas mujeres, que obedeciendo a un impulso providencial se dirige hacia el sepulcro con aromas preciosos sin pensar en las dificultades prácticas, llega al sepulcro hacia las seis de la mañana sin la menor

sospecha; y se encuentra con la puerta abierta y el lugar desierto.

4. Nada más mirar, se cercioran de que ya no está allí el cuerpo, y María Magdalena abandona a la comitiva y se va corriendo a anunciárselo a los Apóstoles (*Jn.* 20, 2). Se ve que separándose de las otras, tras una simple mirada, se dirigió corriendo hacia los Apóstoles.

Las mujeres ven al ángel apenas entran en el sepulcro (*Mt.* 28, 5 ss.; *Mc.* 16, 5). Tanto *Mc.* 16, 8 como *Lc.* 24, 4 hablan de su consternación; «estaban fuera de sí» (*Lc.*). El ángel les manda llevar a los discípulos la noticia de la resurrección de Cristo.

5. Pedro (*Lc.* 24, 12) acude al sepulcro acompañado de Juan (*Jn.* 20, 3-10; cf. *Lc.* 24, 4); lo examina todo atentamente, y juntamente con Juan posee la prueba física de la resurrección de Cristo, según veremos.

6. Jesús se aparece a la Magdalena, que ha vuelto al sepulcro (*Jn.* 20, 11-18; *Mc.* 16, 9 ss.; cf. *Mt.* 28, 9 s., que emplea el plural, atribuyendo a las mujeres — de cuyo grupo era María y de las cuales había sido la primera en separarse — todo cuanto atañe a sólo esta última usando un procedimiento literario que en él hallamos en otros lugares).

7. Se aparece a Pedro (*Lc.* 24, 34; I *Cor.* 15, 5); a Santiago el Menor (I *Cor.* 15, 7); y hacia la puesta del sol a los discípulos que se dirigían a Emaús (*Lc.* 24, 13-35; *Mc.* 16, 2 s.); por la tarde a los discípulos, reunidos, en Jerusalén (*Lc.* 24, 36-49; *Mc.* 16, 14-18; luego *Jn.* 20, 19-33; cf. I *Cor.* 15, 7). Ocho días después, a los discípulos, hallándose presente ya Tomás (*Jn.* 20, 24-29).

Entonces fué, sin duda, cuando los Apóstoles, fortalecidos ya y reunidos por el Pastor resucitado, fueron de nuevo llevados a Galilea (cf. *Mt.* 26, 32; *Mc.* 14, 28: el rebaño se dispersa en la Pasión, «pero después que yo haya resucitado, os volveré a llevar a Galilea»; *Mt.* 28, 7).

Jesús se aparece a las orillas del lago de Genesaret y allí confiere a Pedro la investidura de Cabeza de la Iglesia, en presencia de seis discípulos (*Jn.* 21).

Después de esto se manifiesta a todos reunidos y comunica a los Apóstoles la misión de convertir al mundo (*Mt.* 28, 16-20; I *Cor.* 15, 6 la aparición a más de 500 hermanos).

Más adelante regresan a Jerusalén por mandato de Cristo y, tras un coloquio de despedida con los suyos, Jesús entra definitivamente en su gloria con la *Ascensión* (v.) sensible, que clausura el período de sus apariciones entre ellos durante cuarenta días (*Lc.* 24, 50 ss.; *Act.* 1, 9 ss.; *Mc.* 16, 19).

En el relato del sepelio los evangelistas coinciden en todos sus detalles con los datos arqueológicos hoy mejor comprobados. La concesión del cadáver a quien lo pedía está de acuerdo con la práctica judía, de que hay constancia desde los tiempos del emperador Augusto. Además de esto, la iniciativa de José conforme con el espíritu de la ley judaica que prohibía dejar abandonado, pasado el crepúsculo, al cuerpo del ajusticiado colgado del palo o de la cruz. La descripción del sepulcro — abierto en roca y cerrado con una gran piedra — concuerda rigurosamente con un tipo de sepulcro judío que estaba en uso en el campo de Palestina en los tiempos de Jesús, de lo cual son prueba, entre otras muchas, la tumba de Elena de Adiabena, al norte de la puerta de Damasco en Jerusalén y la de los Herodes en Nikefurich.

Todo el relato evoca el recuerdo de instituciones romanas que aún hoy podemos comprobar con precisión (F. M. Braun).

San Pablo (I *Cor.* 15, 3 s.; y también en el discurso de Antioquía de Pisidia, *Act.* 13, 28 s.) confirma la comprobación del sepulcro hallado vacío. Sabido es que el Sanedrín divulgó la mentira del rapto del cuerpo por parte de los discípulos (*Mt.* 28, 11-14), mientras los soldados de la guardia estaban durmiendo. «¡Estúpida astucia! Alegas testigos que estaban dormidos», exclama San Agustín.

La decidida afirmación de los Apóstoles desbarataba esta increíble mentira judaica, como advierte el mismo O. Culman (*Les premières professions de foi chrétiennes*, París 1943).

Sobre este punto tiene excepcional importancia la visita de Pedro y de Juan al sepulcro (*Jn.* 20, 3-10b).

El punto central de este relato evangélico, tan vivo, tan cuidadoso y minucioso, está en la trabazón que existe entre todo lo que los dos Apóstoles hallaron, vieron y observaron en el sepulcro; y en la fe en la resurrección de Cristo aquí explícitamente formulada por primera vez, antes de todas las apariciones: «Entonces entró también el otro discípulo, que había llegado antes al sepulcro, y *vió y creyó*» (v. 8).

Nadie entre los Apóstoles pensaba en la resurrección; aun después de las primeras apariciones, no piensan en ella los dos de Emaús (*Lc.* 24, 21-24), ni creerá Tomás (*Jn.* 20, 24 s.) hasta que lo haya invitado Jesús, diciéndole: «Pon aquí tu dedo y mira mis manos, etc.» (*Jn.* 20, 27). La hipótesis que saltó a la mente de las piadosas mujeres y de la Magdalena tan

pronto como advirtieron que «la piedra había sido removida» (*Lc.* 24, 2) y comprobaron la falta del cadáver fué ésta: «Han robado el cuerpo de Jesús». Y así enfocó María el informe a Pedro y a Juan: «Han llevado del sepulcro el cuerpo del Señor, y no sabemos dónde lo han puesto» (*Jn.* 20, 2).

Pedro y Juan observaron atentamente: el sudario estaba arrollado, tal como lo habían arrollado (ἐντετυλιγμένον, participio perfecto = había sido y permanecía envuelto; el verbo ἐνειλίσσω sólo tiene este significado: cf. *Mt.* 27, 59; *Lc.* 23, 53), el viernes por la tarde envolviendo la cabeza del Redentor. Asimismo, las fajas (τὰ ὀθόνια = venda o sábana) que habían sido atadas (*Jn.* 19, 40, tal como se acostumbraba entre los hebreos; cf. resurrección de Lázaro *Jn.* 11, 44, de suerte que ceñían las vendas en torno al cuerpo desde los pies hasta las espaldas), estaban allí, tal como las habían visto envolver el cuerpo en el momento del sepelio.

Pero ahora ya no tenían nada que oprimir: yacían (κείμενα) vendas y sudario, como si el cuerpo de Cristo se hubiese volatilizado.

Cuando no se empleaba una parte de la sábana para cubrir el rostro del difunto, el sudario que se usaba para envolver la cabeza se sujetaba con una venda alrededor del cuello. Y San Juan pone en claro que el sudario no estaba con los lienzos, sino «aparte» (χωρίς), o sea que en todo se observaba la misma disposición que en el momento del sepelio: el sudario en su puesto (*en* el mismo puesto que antes, εἰς ἕνα λόγον), y la sábana ceñida al cuerpo con las vendas.

La descripción desciende a precisar cada cosa con rigurosa exactitud (θεωρεῖ) y hace resaltar el hecho maravilloso, nuevo, importantísimo, comprobado por los apóstoles y que fué causa del acto de fe en la resurrección.

Era imposible humanamente explicar de otro modo la ausencia del cuerpo de Cristo; era físicamente imposible que nadie lo hubiese sacado y ni siquiera tocado sin desatar las vendas y desenvolverlas, sin desenvolver el sudario. El evangelista tiene una *prueba física* de la resurrección de Jesús. Tanto para él como para Pedro, la fe en la resurrección tiene por fundamento y origen, no las profecías de los libros sagrados (como expresamente recuerda San Juan en el v. 9), sino esta experiencia, esta comprobación; es el hecho histórico por ellos comprobado, y nada más.

Tenemos, pues, en este trozo *«un testimonio directo del hecho mismo de la resurrección»*. La exactitud del historiador sólo alcanza a precisar y expresar su propio sentimiento, omitiendo lo que pudo brotar del ánimo de Pedro, de quien dice San Lucas que se retiró «admirando lo que había sucedido» (24, 12); θαυμάζω en San Lucas no excluye la fe, la convicción; expresa un sentido de desvarío ante una manifestación extraordinaria de lo sobrenatural. San Pedro comprobaba este hecho admirable que entonces se verificaba por primera vez: el cuerpo del Señor que ya no está entre aquellos lienzos con que había sido envuelto y atado; que ha salido de entre ellos sin resolver nada, dejando todo intacto, lo mismo que había salido del sepulcro dejando intacta la gran piedra que cerraba su entrada con los sellos que en ella había puesto el Sanedrín (*Mt.* 27, 66).

Sería suficiente con que Pedro diese testimonio de esto, que saliese responsable de esta comprobación, aun cuando no le fuera posible dar explicación alguna del acontecimiento.

Cuando el Resucitado se haya aparecido, entrando a veces con las puertas cerradas, desplazándose tan veloz como el pensamiento, entonces se comprenderá cómo salió también de entre el envoltorio de los lienzos sin deshacerlo y cómo salió del sepulcro dejando sellada la puerta. El que no sólo era espíritu, sino también cuerpo real.

Son las dotes del cuerpo glorioso, de las cuales hablará San Pablo (I *Cor.* 15, 42-52). La reserva del Príncipe de los Apóstoles, de la que se hace eco *Lc.* 24, 12, es también un detalle vivo y preciso, digno del historiador objetivamente más exigente (F. Spadafora, en *Rivista Biblica*, 1 [1953] 99-123).

Por consiguiente, la resurrección constituye la parte central de la catequesis apostólica (*Act.* 2, 22-36; entre otros puntos está el de que la resurrección da cumplimiento a las profecías del Antiguo Testamento: *Sal.* 110, 1; *Mt.* 22, 44); cf. también 3, 14 ss. 18.26, cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento (vv. 21-26); 4, 10 ss., San Pedro ante el Sanedrín; y también 5, 29-32; 10, 37-43. Más aún: Apóstol es sinónimo de «testigo de la resurrección de Jesús» (*Act.* 1, 22; 3, 15); y San Lucas sintetiza la predicación de los mismos en ese testimonio (*Act.* 4, 33: con gran poder daban testimonio de la resurrección de Jesús).

El diácono Felipe demuestra que se ha realizado en Cristo la profecía de Isaías (53, 7 s.; muerte y resurrección; v. *Siervo de Yavé*). Los *Actos* dan cuenta hasta tres veces de haberse aparecido el Resucitado a Saulo-Pablo (9, 1-9, 22, 6-10; 26, 19; cf. I *Cor.* 15, 8), y el perseguidor se convierte en apóstol, es decir, se suma a los testigos de la resurrección de Jesús

(cf. I *Cor.* 9, 1; *Gál.* 1, 12.16), reflejando fielmente la catequesis primitiva (*Act.* 13, 23.39; con el mismo argumento del *Sal.* 16, 10); cf. *Act.* 17, 31; 26, 22 ss.

La resurrección restablece a Jesús «en el poder que le corresponde como Hijo de Dios» (*Rom.* 1, 4; *Flp.* 2, 9 ss.); la resurrección es, juntamente con la muerte, causa de nuestra justificación (*Rom.* 4, 25; II *Cor.* 5, 14); el bautismo nos incorpora al Señor para hacer que viva en nosotros su muerte y su resurrección (*Rom.* 6, 4; *Col.* 2, 12; cf. *Ef.* 1, 20 ss.; 2 5 s.); «el poder de la resurrección» es el sostén de toda la vida cristiana (*Flp.* 3, 10 s.); la resurrección de Jesús es causa eficiente y ejemplar de nuestra resurrección corporal (I *Tes.* 4, 14-17; I *Cor.* 15; *Rom.* 8, 12-39). La resurrección de Cristo es a la vez demostración y efecto de su naturaleza divina (*Jn.* 1, 1-14; *Hebr.* 1).

«Si la muerte y la resurrección pudieran separarse, habría que decir que el acontecimiento central en San Pablo es la resurrección de Cristo, o sea — dicho en términos más sicológicos — la certeza adquirida en Damasco de que Cristo está vivo. Con esto se ilumina la cruz; sin el viviente la cruz sería un escándalo; pero en virtud del hecho de que Cristo ha resucitado, la cruz se yergue cual aurora luminosa de la transfiguración» (Düsmann, W. T. Hann).

El testimonio de San Pablo, furibundo perseguidor transformado en fervoroso apóstol de la poderosa aparición de Cristo resucitado, tiene idéntico valor al de los hechos evangélicos. Es inútil y pueril cualquier tergiversación para disminuirlo. No es posible oponerle resistencia (cf. *Act.* 9, 5).

«Más vale — escribe lealmente M. Goguel (*Introd. N. T.*, IV, 1925, p. 207) — confesar nuestra ignorancia (cuando se intenta negar lo sobrenatural) que tratar de disminuirla con construcciones arbitrarias. La conversión fué para Pablo una revelación del hijo de Dios: vió a Cristo vivo y glorioso; he ahí lo esencial de su experiencia. Cristo se le apareció en tales condiciones que le aseguraron de que él estaba vivo y glorificado.»

Respecto de las epístolas católicas, cf. I *Pe.* 1, 3.21; 3, 21 s.; 4, 5 s.; II *Pe.* 1, 1.16.19; la resurrección de Jesús se supone sobre todo en *Sant.* I-II-III *Jn.*; *Jud.* (cf. De Ambroggi, *Le epistole cattoliche*, 2.ª ed., 1949, pp. 21.94 s. 217.297).

Todo el *Apocalipsis* (v.) describe la victoria perenne de Cristo resucitado en la Iglesia militante y triunfante. [F. S.]

BIBL. — L. De Grandmaison, *Jésus-Christ*, II, 3.ª ed., Paris 1928, pp. 369-446, 464-532; J. Bonsirven, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 171 ss.; Id., *Les enseignements de Jésus-Christ*, 3.ª ed., Paris 1950, pp. 215-34; Id., *Teologia del N. T.* (trad. it.), Torino 1952, pp. 136-39, 183 ss., 229; F. M. Braun, *Storia e critica* (trad. it.), Firenze 1950, pp. 177-299. J. María Bover, *La aparición del Señor resucitado a las piadosas mujeres*, EstB, 1945; Enciso Viana, *El sepulcro vacío*, Ecc. 1948, 24 abr.; Id., *Nuestra fe en la Redención*, Ecc. 1948, 1 abr.; A. Bniva, *El problema teológico de la Santa Resurrección de Jesucristo*, AS, 1953.

RESURRECCIÓN de los cuerpos. — Es el retorno de los cuerpos convertidos en ceniza a la vida, para participar con el alma del premio o del castigo eternos. Es la victoria sobre la muerte, último efecto de la Redención, al fin de los tiempos.

Entre los textos del Antiguo Testamento es considerado *Dan.* 12, 2.13 como predicción de la resurrección de los cuerpos. «Muchos de los que duermen en la región del polvo se despertarán: los unos para la vida eterna, los otros para escarnio y eterna ignominia.»

Pero el texto sugiere que se trata del fin de la estancia en el Še'ol, a lo que seguirá la bienaventuranza para los justos, y la eterna condenación para los impíos, que se realizaron con el descendimiento de Jesús resucitado a los infiernos. En el mismo sentido se interpretan *Is.* 26, 29 en oposición con 26, 14; y *Sal.* 16, 8-11; 17, 15; 49; 73. v. *Retribución*.

La versión más autorizada de *Job*, 19, 25 s. no habla de la resurrección, ni de ultratumba. «¡Ay! Bien sé: mi vengador está vivo y al fin se levantará sobre este polvo, y a través de mi piel y en mi carne veré a Dios.» Así el texto masorético, en parte confirmado por la versión siríaca y por la griega de Teodoción. Siempre es cuestión de la misma esperanza en que el Señor intervendrá para declarar la justicia de Job antes de que éste muera.

La versión griega de los LXX inserta el concepto de la resurrección de los cuerpos omitiendo el «a través de» (v. 26) y anteponiendo el «se levantará»: «Sé que es eterno el que me ha de libertar, sobre la tierra surgirá mi piel...» Este concepto es admitido por algunos Padres griegos, pero lo rechaza San Juan Crisóstomo (PG 53, 565; 57, 396); y San Agustín (por ej. PL 41, 793) lo divulgó en la Iglesia latina apoyándose en la Vulgata.

No se hace alusión alguna a la resurrección de los cuerpos en *Sab.* Pero está expresamente afirmada en II *Mac.* 7, 11: «He recibido de Dios estos miembros... espero recuperarlos de El», dice el tercero de los hermanos mártires. Esta frase proyecta luz sobre las otras (7, 9.

14.23) que de suyo sólo se refieren directamente a la bienaventuranza eterna.

La visión simbólica de *Ez.* 37, 1-14 afirma la certidumbre de la restauración de Israel, entonces en la cautividad. Según puede Yavé realizar el prodigio de devolver la vida a aquellos innumerables huesos diseminados desde hace largo tiempo por aquel valle, cosa que parece humanamente imposible, así restablecerá a Israel, lo que a los cautivos parecía irrealizable. Por tanto, no hay en este vaticinio referencia alguna a la resurrección de los cuerpos (F. Spadafora, *Comm.*, pp. 270-73).

En el tiempo de nuestro Señor, los fariseos admitían la resurrección de los cuerpos. La negaban los saduceos (*Mt.* 22, 23-33; *Act.* 23, 6-10; 26, 5-8); pero incluso los primeros no tenían ideas claras, y los argumentos alegados están lejos de ser eficaces (J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, 2.ª ed., 1934, pp. 468-85).

De los citados textos (*Dan.*, *Is.*, etc.) que afirman el fin de la estancia en el še'ol con la venida de Cristo; del concepto de *muerte* (v.), como separación temporal de Dios para el justo; del concepto de la unidad de la persona humana, los judíos habían de deducir la esperanza en que los mismos cuerpos habían de participar de la bienaventuranza traída por el Mesías.

Jesús enseña claramente la resurrección de los cuerpos, y San Pablo la ilustra de un modo especial (I *Cor.* 15).

En el discurso de Cafarnaúm (*Jn.* 6, 39 s.; 44 s.), con ocasión de la resurrección de Lázaro (*Jn.* 11, 24 s.); cf. *Lc.* 14, 14. La resurrección se supone en *Mt.* 13, 39-43. Se afirma directamente contra los saduceos (*Mt.* 22, 23-33; *Mc.* 12, 18-27; *Lc.* 20, 27-40). Objetaban éstos con la grotesca propuesta de una mujer que había tenido por maridos a siete hermanos uno tras otro (ley del levirato), ¿de quién será esposa? «Vosotros erráis, responde Jesús, porque desconocéis el poder de Dios... Los resucitados no pueden morir (cesa el fin del matrimonio), y viven como ángeles de Dios en el cielo», es decir, en condiciones enteramente nuevas, adecuadas a la vida de eterna bienaventuranza.

«Y que los muertos han de resucitar ya lo indicó el mismo Moisés cuando, al exponer el episodio de la zarza, llama al Señor Dios de Abraham, Dios de Isac y Dios de Jacob. No es Dios de los muertos, sino de los vivos, porque para él todos están vivos.»

La supervivencia de algo del difunto en el še'ol era un dato común, pero tal supervivencia no era una vida, sino un sueño, algo inerte, sombrío. Pero es indiscutible que el texto citado (*Ex.* 3, 6), según el cual Dios está para siempre unido con sus adoradores, dejaba prever que el dador de la vida («para él todos están vivos») nunca los abandonaría y que llegaría un día en que los llamaría de nuevo a la vida (cf. *Sal.* 16, 10 s., etc.; v. *Retribución*), dándoles la vida verdadera y completa, que los judíos no podían concebir, sino como participada por la persona completa: alma y cuerpo. He aquí por qué no replican los saduceos, mientras los fariseos y la turba quedan admirados.

Al reivindicar su calidad de enviado plenipotenciario del Padre, Jesús precisa sus características mostrándose como dador de la vida (*Jn.* 5, 21: natural y sobrenatural cf. *Jn.* 1, 3. 42); único juez supremo de los hombres (vv. 22. 27); autor de una doble resurrección: *a*) el tránsito (ya en acto) del pecado a la vida sobrenatural, obrado por la Gracia (vv. 24 s.), para los vivos contemporáneos suyos; *b*) para los difuntos, desde Adán hasta el día de la resurrección de Jesús, y para los justos el próximo tránsito a la eterna bienaventuranza, para los impíos el comienzo de la pena eterna (5, 28 s. cf. *Dan.* 12, 2).

San Pablo afirma frecuentemente la resurrección de los cuerpos (I *Cor.* 6, 14; II *Cor.* 1, 9; 4, 14; 13, 4; *Rom.* 4, 17; 6, 5.13; *Col.* 2, 12 s.; 3, 1; etc.); trata de ella metódicamente en I *Tes.* 4, 13-17 (v. *Tesalonicenses*); *Rom.* 8, principalmente en I *Cor.* 15.

Por la resurrección de Jesús (I *Cor.* 15, 1-11; *Tes.* 4, 14; *Rom.* 8, 11) prueba la de los fieles, que forman con él un solo cuerpo.

Efectivamente, la resurrección de Jesús, además de servir de fundamento indiscutible para la verdad de este misterio, es causa eficiente y ejemplar de nuestra resurrección. Jesucristo resucitó como «primicia de los muertos», «primogénito de entre los muertos» (*Col.* 1, 18); él fué el primero, y en el plan divino entra el que le sirva de escolta una nutrida fila de resucitados con sus cuerpos glorificados (*Rom.* 8, 29). Así como las primicias, y lo mismo las raíces, carecen de sentido sin la masa de la que han sido extraídas, así también la resurrección de Jesús sin la resurrección de los miembros. En el plan divino de la Redención entra el propósito de devolver a la humanidad la pureza de sus orígenes, lo cual no queda completo, sino con la «redención de nuestro cuerpo» (*Rom.* 8, 23); entonces toda la creación, sometida por Dios al hombre «se verá libre de la servidumbre de la corrupción» y será asociada a la glorificación de nuestro cuerpo (*Rom.* 8, 21). Este último efecto de la Redención es cer-

tísimo; de él es una prueba la oración del Espíritu Santo en nosotros, y también el gemido de las creaturas, pero principalmente el amor indefectible de Dios, que se nos muestra en Cristo Redentor; todo está dispuesto desde la eternidad: toda una serie de gracias que corre desde el bautismo hasta la glorificación (*Rom.* 8, 19-29).

Había fieles en Corinto que llegaban a dudar de esta gran verdad. ¿Cómo se realizaría? (I *Cor.* 15, 35).

San Pablo apela a la omnipotencia divina, y propone el ejemplo del grano de trigo que se consume en el surco para dar con ello vida a la espiga.

El cuerpo resucitado y el cuerpo enterrado son un mismo sujeto, pero existe entre ellos una enorme diferencia: la misma que entre el grano de trigo y la espiga. El poder de Dios no está resumido en un solo tipo de creación: basta considerar la variedad indefinida de los seres creados. Por tanto, nada tiene de extraño el que al cuerpo mortal, que se ha desmoronado en el sepulcro, Dios haga seguir en la resurrección un cuerpo glorioso. Es el comentario a aquellas palabras de Jesús:

«Vosotros erráis... porque desconocéis el poder de Dios» (*Mt.* 22, 29). Y San Pablo se detiene a describir las dotes del cuerpo glorioso («Los resucitados serán como ángeles de Dios», *Mt.* 22, 30), aquellas dotes que los Apóstoles comprobaron en Jesús resucitado.

Incorruptibilidad, esplendor, o participación de la gloria divina, poder, espiritualidad, en oposición con la corrupción, con la opacidad, con la debilidad del cuerpo natural que ha sido formado de tierra (I *Cor.* 15, 42 ss.). La resurrección de nuestro cuerpo se asemeja en todo a la de Cristo, que sale de entre los lienzos sin desenvolverlos, sale del sepulcro dejando intactos los sellos grabados en la piedra que cerraba su entrada; se desplaza veloz como el pensamiento, se hace invisible, entra con las puertas cerradas.

Esto es el cuerpo «espiritual», o sea provisto de estas dotes sobrenaturales que Dios le comunica; en oposición con el cuerpo que por vía natural — después del pecado — (ψυχή = principio de la vida natural, sin la gracia), nos es transmitido desde Adán en adelante.

Así volvemos a los orígenes, a los dones sobrenaturales que adornaron al hombre antes del pecado; y también en esto, lo mismo que en lo tocante a los efectos de la gracia en el alma (*Rom.* 5, 12-21), el efecto de la Redención se extiende a todos los hombres, con que no se opongan a ello.

El paralelismo entre Adán, cabeza y transmisor del cuerpo «de muerte» (*Rom.* 7, 24) que se desmorona, y Cristo, cabeza de la nueva humanidad, renacida con el bautismo y participante de la nueva naturaleza divina, y causa eficiente y ejemplar del cuerpo «espiritual», confirma este admirable misterio de la transformación de los cuerpos (I *Cor.* 15, 45-49).

Por otra parte, trátase de una necesidad; la vida de la gracia tiene como término la vida de la gloria de Dios.

Es evidente que en la morada de Dios, en el dominio de la incorrupción no puede entrar la corrupción; no puede lo humano (carne y sangre) defectible habitar juntamente con lo divino (reino de Dios); y por lo mismo es necesaria una transfiguración esencial que lo eleve a la categoría del Espíritu, de lo divino (vv. 50-53). Por eso el «espíritu que habita en nosotros (el alma con la gracia sobrenatural) es la prenda de la redención (II *Cor.* 5, 5; *Rom.* 8, 9 ss.).

La resurrección de los cuerpos se realizará al fin de los tiempos (fin del reino de Dios en la tierra, I *Cor.* 15, 23-28). Tras una indicación del Altísimo se levantarán todos los hombres de sus sepulcros. Los elegidos se elevarán con sus cuerpos gloriosos hacia Cristo, que aparecerá escoltado de los Ángeles; esto será el triunfo del Mesías que pondrá el reino en manos de Dios.

Las repetidas y claras afirmaciones del Apóstol acerca de la universalidad de la muerte y de la resurrección (A. Romeo, en VD, 14 [1934] 328-36) debe servir de guía para la exégesis de I *Tes.* 4, 15 (v. *Tesalonicenses*) y de I *Cor.* 15, 51: «Todos resucitaremos (según la acertada traducción latina: *οὐ κοιμηθησόμεθα*) y todos seremos transformados». La negación sólo se refiere al verbo, y sería contra la sintaxis el referirla al *πάντες* como si fuese una limitación («no todos resucitaremos»).

En estos pasajes San Pablo habla directamente de la resurrección de los justos; el contexto prueba este enfoque particular (en I *Tes.*, I *Cor* y *Rom.*) que considera el aspecto luminoso de la resurrección en relación con el triunfo de Cristo. Pero enseña claramente la universalidad de la resurrección de los cuerpos, incluso los de los impíos (cf. *Act.* 15 y todos los pasajes en que habla del *Juicio universal* [v.] que habrá de seguir inmediatamente a la resurrección).

El *Apocalipsis* (v.) distingue en el c. 20 entre resurrección primera, o tránsito, mediante el bautismo, de la muerte a la vida espiritual, y resurrección de los cuerpos que se realizará al fin: los justos irán al cielo con Cristo, en tanto

que los malos descenderán al fuego eterno con el cuerpo recuperado (*Ap.* 20, 11-21, 4).

[F. S.]

BIBL. — A. ROMEO, en VD, 9 (1929) 307-12. 339-47. 360-64; Id., *Omnes quidem resurgemus*, en VD, 14 (1934) 142-48. 250-55. 265-73. 313-20. 328-36. 375-83; J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1952, pp. 123 ss. 290 ss. 324 s.; M. J. LAGRANGE, *Epître aux Romains*, Paris 1931, pp. 189-223; F. SPADAFORA, *Don. 13 2.13 e la resurrezione*, en *Rivista Biblica*, 1 (1953) 193-215.

RETRIBUCIÓN. — A la idea de pecado y de acción moral en relación con la soberana justicia de Dios siempre responde la de una sanción, que o bien queda limitada a la vida terrestre, considerando como premio y castigo los bienes y las desgracias de la existencia (retribución terrena), o bien se extiende al más allá de la muerte. La primera retribución puede referirse a la comunidad (retribución colectiva), o sólo al individuo (retribución individual); pero la retribución de ultratumba es sólo personal.

Los semitas, que tenían una vivísima conciencia de la acción de la Providencia sobre todos los acontecimientos, incluso secundarios, fácilmente acusaban en éstos la manifestación del premio divino o de su castigo. Para ellos la retribución tenía que manifestarse en este mundo como prueba de la justicia divina. Y como, por otra parte, era muy viva entre ellos la mentalidad solidaria, la retribución era ante todo colectiva, aun cuando es indiscutible que se tenía en cuenta la retribución personal. Después de la muerte, les esperaba «la gran tierra» a la que todos descienden y en la que llevan una vida lánguida, achicada, pero real y duradera, todos mezclados, buenos y malos, sin distinción alguna, para siempre, inmutablemente.

No había para los hebreos ninguna cosa tan clara como la retribución. Su fe en Dios, es una fe en Dios infinita e infaliblemente justo y remunerador.

La retribución es ante todo terrestre y colectiva. La esencia de la religión de Moisés está en la alianza entre Dios y la nación como tal (v. *Alianza*). La nación se compromete con Dios, con deberes colectivos, a los cuales corresponden sanciones adecuadas (*Ex.* 20, 5 s.; *Lev.* 26; *Dt.* 27-28). Si la nación cumple fielmente los estatutos del pacto (= Decálogo), Dios la protegerá contra los enemigos exteriores, les dará cosechas abundantes, etc.; de otra suerte sucumbirá, y los sobrevivientes irán a la cautividad, etc.

Así la Ley, con el origen y el estatuto de la alianza; los libros históricos que relatan la actuación de la misma durante toda la vida de Israel; los mismos profetas hablan a la nación anunciando sanciones colectivas, porque es su misión reducir a Israel a los límites de la alianza. En armonía con esta mentalidad solidaria, presentan el futuro reino mesiánico como una edad de oro, con toda clase de prosperidad, fertilidad del campo, etc. (cf. *Os.* 2; *Is.* 7, 15.21 s.; *Ez.* 34, etc.). Aun quitando lo que hay de hiperbólico, queda en pie el hecho de que a la observancia del monoteísmo y de los preceptos morales por parte de Israel, como nación, Dios promete premios que se ajustan a la colectividad como tal.

Al lado de la retribución colectiva hallamos igualmente afirmada la personal para cada uno de los israelitas aquí en la tierra, si bien ésta no tan repetidas veces.

Aparte los relatos del *Génesis*, en la misma Ley la docilidad a las órdenes divinas tendrá su recompensa, incluso para el individuo, en una larga vida, en el bienestar y en la paz, en tanto que al malo le aquejará la miseria y la muerte prematura (cf. *Ex.* 20, 12; 23, 20-23; *Dt.* 4, 25-40), «El que peque... será borrado del libro de Yavé» (*Ex.* 32, 33; cf. 12, 15.19; *Lev.* 7, 20 s.; *Núm.* 19, 13. 20, etc.) o «será exterminado de en medio de su pueblo».

Son numerosos los ejemplos de retribución personal en los libros históricos (cf. Löhr, p. 18 ss.). La frase: «Que el Señor me haga tan mal y aun peor» (= si no es así que el Señor me mande los más terribles castigos; *Rut* 1, 17; I *Sam.* 3, 17 y muchas otras veces) expresa exactamente el concepto de retribución personal.

La misma ejecución de Semeí que David encomendó a Salomón (I *Re.* 2, 36-46) tiene su explicación en el concepto que entonces se tenía de la necesidad de una retribución terrestre, palpable, y diría que tanto para el malo como para el bueno. Como base de tal concepto está un vivísimo sentimiento de la justicia absoluta (L. Desnoyers, *Hist.* III, p. 11).

En fin, el principio de la retribución personal está enunciado formalmente en I *Sam.* 26, 23: «Yavé retribuirá a cada uno según su rectitud y su fidelidad»; (I *Sam.* 3, 39; 16, 8.

Es natural que abunden más esos textos en la literatura didácticosapiencial, pues tal género literario pone en primer plano las relaciones del individuo con el Eterno y, por lo tanto, la retribución personal (cf. especialmente en *Sal.*, *Prov.* *Sab.*).

Hasta aquí es indiscutible el paralelismo que se observa entre Israel y los demás semitas, y en particular los conceptos babilónicos (cf. P. Dhorme, *La rel. ass.-bab.*), lo cual confirma la antigüedad y la exactitud histórica del Anti-

guo Testamento, incluso respecto de la retribución personal.

Si exceptuamos los mitos y las divinidades, todas las ideas y todas las expresiones que encontramos entre los babilonios para indicar la «gran morada» (Kigallu; en hebr. še'ol», «agregarse a su pueblo», «volver a los padres» (*Gén.* 15, 15; 25, 8.17, etc.; *Núm.* 20, 24.26; 27, 13, etc.; *Dt.* 31, 16, etc.) suponen evidentemente que hay algo que queda y sobrevive al disolverse el cuerpo. Cf. *Gén.* 37, 35: «bajaré al še'ol llorando hasta José», dice Jacob, cuando da por seguro que José ha sido devorado por una fiera. *Núm.* 16, 30; se abre la tierra y se traga a los culpables que «descienden vivos al še'ol».

Las almas, consideradas como la parte más vital del hombre, como algo que sobrevivía al desmoronamiento del cuerpo, como una especie de reducción del ser humano, pero que conservaba íntegra su propia personalidad (cf. I *Sam.* 28, 8-20, el difunto Samuel, llamado por Saúl, aparece alterado en su carácter rígido y severo), esas almas descienden todas al še'ol, donde no se determinaba su suerte por juicio alguno (M. J. Lagrange, p. 345).

El Antiguo Testamento es muy sobrio respecto de esto, debido principalmente al peligro del politeísmo; cf. la prohibición de ciertos ritos fúnebres (*Lev.* 30, 27 s.; *Dt.* 14, 1) y de la necromancia (*Dt.* 18, 1; 26, 14). La vida de ultratumba se describe allí muy fugazmente, incluso respecto de la realidad de las condiciones que entonces se daban, como la de estar cerrado el cielo. Así, pues, el še'ol era un estado de espera, común a los buenos y a los malos. Así se explica la vida inerte (*Eclo.* 9, 5 s., 10), semejante al sueño (*Job.* 10, 20 ss.; 17, 16, etc.), en las tinieblas (*Sant.* 49, 20; 88, 7.13; etc.), que se atribuía a las almas, y su nombre de rephā'îm (lánguidos, débiles).

Incluso para los justos, en el Antiguo Testamento la muerte implicaba el fin de toda relación con Dios. «Ya no veré a Yavé», dice Ezequías gimiendo (*Is.* 38, 11; cf. *Sal.* 30, 1; 88, 6.11 ss.). Por eso el justo considera la larga vida como una bendición y un premio de Yavé. Pero, *a diferencia* de los babilonios y de todos los otros semitas, el israelita tiene por revelación divina una luz especial sobre la retribución que le espera allende la muerte.

Desde un principio, la pena con que fueron sancionados nuestros primeros padres es considerada como una separación de Dios, de que la muerte era el sello y el comienzo propiamente dicho (v. *Muerte*). Esta separación tendrá término para los justos; pero será definitiva para los pecadores. Así el še'ol no es más que un lugar de espera, y en esto difiere el concepto de los babilonios y de los semitas en general.

«En aquel tiempo (= al fin de los años, es decir, al fin del Antiguo Testamento, cuando haya sido entregado el reino a los Santos, o sea en la venida del Mesías), se salvará tu pueblo. Y muchos de los que están durmiendo en la región del polvo se despertarán: los unos para la vida eterna, y los otros para el escarnio, para una eterna ignominia» (*Dan.* 12, 2). Los que están *durmiendo* (cf. *Sal.* 44, 24; 121, 4) son los que llevan vida «sombría» e inactiva en el še'ol, llamado aquí «región del polvo» (o simplemente «polvo», afar, como en *Job.* 17, 16). Esos «se despertarán» (cf. *Sal.* 17, 15); trátase del fin de la espera en los infiernos. Para los justos la conclusión de esta espera (que era común para ellos y para los malos) será el gozo, la participación de los frutos de la redención, la eterna bienaventuranza; para los malos la eterna condenación, y éstos, por consiguiente, son las verdaderas víctimas de la muerte (cf. *Sab.* 2, 23 s.).

Esto fué lo que se realizó con el *descendimiento* (v.) de Jesús a los infiernos (I. *Pe.* 3, 18 ss.). Los justos de la antigua Ley alcanzaron tal bienaventuranza, formalmente prometida a Daniel (12, 13), en el día de la resurrección y glorificación de Cristo (*Hebr.* 11, 38 s.). Así, pues, la doctrina habitual del Antiguo Testamento, según la cual los difuntos justos viven en el še'ol juntamente con los malos sin ninguna distinción, en una especie de letargo, no es una revelación imperfecta, sino la expresión auténtica de lo que fué realidad hasta la resurrección de Jesús.

Esa misma retribución se expresa en *Sa.* 17, 15: «Yo veré tu rostro, gracias a la justicia; me saciaré, al despertarme, con tu contemplación»; *Sal.* 16, 8-11: «No abandonarás a mi alma en el reino de los muertos»; *Sal.* 49, que establece la diferencia entre la suerte del impío y la del justo: los dos mueren y descienden al še'ol (v. 12 s.); pero mientras los malos permanecerán allí «bajo la vara de la muerte» (cf. *Sab.* 2, 23 s.) y «para siempre» (vv. 14 s. 20), del justo se dice: «Sí, Dios rescatará a mi alma del poder del infierno, llevándome consigo» (v. 16). Y también en el *Sal.* 73: lo contrario que los malos (v. 18 ss.), el justo «estará siempre con Dios», «me guiarás con tu consejo y luego me acogerás en tu gloria» (v. 24).

La misma doctrina se halla en *Is.* 26, 29 en oposición con 26, 14: «Los opresores de Israel han muerto y ya no resucitarán; son sombras

y ya no vivirán»; «Oh Yavé. Que tus muertos revivan. Que resuciten tus cadáveres. Despertarán y se regocijarán los que están reducidos a polvo». Lo mismo que en *Dan.* 12, 2.13.

El libro de la *Sab.* habla sin ambages de la bienaventuranza que espera a los justos y de la «muerte definitiva» (2, 23 s.); suerte final de los pecadores, especialmente en los cc. 3.5. Si *Sab.* habla con tal insistencia y claridad de semejante bienaventuranza es porque el Mesías está ya a las puertas. También *Is.* y *Dan.* hablan de ella refiriéndose al Mesías.

Hay que añadir a todo esto las alusiones de los antiguos libros históricos: *Gén.* 5, 24, muerte del justo Enoc; II *Re.* 2, 3 ss., muerte de *Elías* (v.); con el empleo del v. lagah («tomar» con Dios por sujeto), lo mismo que en *Sal.* 49, 16, para expresar la intervención particular del Señor en el fin sereno del justo.

Y, *finalmente*, el pleno concepto de «vida», siempre para los justos, que hallamos especialmente en el libro de los *Proverbios* (2, 18 s.; 8, 35 s.; 15, 24; 16, 21; Lagrange, p. 347 s.) y en los libros proféticos: *Ez.* 3, 18; 9, 4; 18, 9.13, etc. (cf. Spadafora, *Ezechiele*, pp. 44.83.148 s.).

«Va el hombre cuerpo hacia arriba por el camino de la vida, soslayando así el Abismo de debajo» (*Prov.* 15, 24). Es la consabida máxima sobre que la virtud lleva a la vida y el vicio a la muerte, pero expresada con miras a apuntar claramente a un mundo superior, a otra vida (A. Vaccari).

El descendimiento de Jesús a los infiernos inició la nueva era, incluso para la retribución de ultratumba, que es la única en el Nuevo Testamento, aunque sin excluir cierta relación, durante esta vida, con la enfermedad, desgracias individuales, desastres colectivos (*Mt.* 24; fin de Jerusalén) y violación de las leyes morales: cf. I *Cor.* 11, 30 ss.; y ya N. Señor (cf. *Mt.* 9, 2; *Jn.* 5, 14, etc.); pero estas penas temporales siempre se infligen en orden a la retribución definitiva, la salvación del alma después de la muerte, y su eterna condenación (cf. *Mc.* 13, 37; *Mt.* 24, 43 s.; *Lc.* 12, 39 s., etcétera). Tal retribución se recibe en el juicio particular: «todos tenemos que comparecer ante el tribunal de Cristo para que cada uno reciba el salario correspondiente a lo que haya realizado» (II *Cor.* 5, 10; *Flp.* 1, 23; 3, 13; II *Tim.* 4, 7 s., etc.), según la caridad que se haya practicado durante la vida, en los pensamientos (*Mt.* 7, 1 s.; *Lc.* 6, 37), en las obras (*Lc.* 12, 13 s.; 16, 1 s.; 19 s.; 21.34; *Mt.* 25, 31-36, etc.). El juicio es una recolección, donde se cosechará lo que se haya sembrado (*Gál.* 6, 7 s.). De esa retribución participará el cuerpo, después de la *resurrección* (v.) al fin de los tiempos. [F. S.]

BIBL. — M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, pp. 343-63; P. Heinisch, *Teología del Vecchio Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 282-89. 307-27; J. Bonsirven, *Teología del Nuovo Testamento* (trad. it.), Ibid., 1952, pp. 122-31. 287-305. 324-28; F. Spadafora, *Dan. 12, 2.13 e la risurrezione*, en *Rivista Biblica*, 1 (1953) 193-215.

REYES (Libros de los). — Fué primitivamente un solo libro que dividió en dos la versión de los LXX, a la que siguieron la Vulgata y todas las otras ediciones, incluso las hebreas desde el año 1517. Los LXX y la Vulgata los llamaron III y IV *Re.* por haber incluído entre ellos a *Sam.* (I y II *Re.*). Pero la Biblia hebrea los llama I y II *Re.*

Cuentan la historia de Israel desde la entronización de Salomón (h. 970 a. de J. C.) en adelante: un espacio de unos cuatro siglos. Reinado de Salomón y escisión de las tribus septentrionales. Historia del reino del Norte hasta la destrucción de Samaría (v. *Israel, historia*) y del reino de Judá (v. *Judá, historia*) hasta la destrucción de Jerusalén (587 a. de J. C.). Apéndice sobre la liberación de Joaquín (565 a. de J. C.), por obra de Evil Merodac, rey de Babilonia. El autor sigue un esquema invariable, trabando sincrónicamente los acontecimientos de un reino con los del otro; luego enjuicia el gobierno del rey bajo el aspecto religioso; y finalmente, después de haber remitido a las fuentes para quien quiera más noticias, describe la muerte, la sepultura del rey y, cuando el caso lo requiere, la transmisión del poder y la toma de posesión del reino por parte de su hijo.

Dentro de este esquema general se insertan algunos otros detalles.

1. Los últimos días de David (I *Re.* 1-2, 11).

2. La extensa historia de Salomón, entre la introducción (I *Re.* 2, 12) y la conclusión (I *Re.* 11, 41-43), su sabiduría, la magnificencia de los edificios por él construídos, especialmente el Templo, sus ingentes riquezas, su desdichado fin y la idolatría que fué la causa.

3. La historia de Ajab (I *Re.* 16, 30; II *Re.* 1), entremezclada con los casos particulares de la vida de *Elías* (v.).

4. Las gestas de *Eliseo* (v.) (II *Re.* 2; 4; 5; 6; 8); su participación en la guerra con los moabitas (3) y con los arameos (6, 8-7, 20); la usurpación del trono de Damasco por Jazael (8, 7-16) y la promesa de ayuda a Jons, rey de Israel (13, 14-21).

5. Entre los fastos de Eliseo están incluídas

las historias de Jehú (II *Re.* 9-10) y de Atalía en el reino de Judá (11).

6. En la historia de Ezequías (II *Re.* 18-20) van incluídos algunos hechos que atañen a Isaías (*Is.* 36-39).

7. En el esquema del reinado de Josías se halla la narración del hallazgo del libro de la Ley y de la reforma religiosa (II *Re.* 22-23).

8. El fragmento II *Re.* 24, 18-25 sirve de conclusión también en el libro de Jeremías (*Jer.* 52).

De todo lo dicho se deduce claramente que la composición del libro tuvo que realizarse en varias etapas. La forma primitiva debía estar constituída por los esquemas de las historias de los reyes que el autor había tomado del «Libro de los anales de Salomón» (I *Re.* 11, 41), y del de los reyes de Israel (I *Re.* 14, 19, etc.). Estos documentos eran públicos, accesibles a todos, a diferencia de los que se conservaban en el archivo del rey.

Y como a los reyes se les juzga según su comportamiento respecto a las «alturas sagradas» (por ejemplo I *Re.* 15, 14; 22, 44), parece ser que el autor compuso el libro después de que Josías verificó su reforma (621), y probablemente después de la muerte del rey. Según esta hipótesis el II *Re.* 23, 25, a excepción de las últimas palabras, constituiría la conclusión de la obra.

Los datos siguientes muestran que la obra fué compuesta antes de la cautividad. El Templo existe todavía y el Arca está visible (I *Re.* 8, 8); Edom está desligado del gobierno de Judá «hasta el día de hoy» (II *Re.* 8, 20 ss.), lo cual supone que Judá era todavía independiente; la descripción de la reforma de Josías está hecha con mucho fervor, lo cual no tendría explicación si el reino estuviera ya destruído.

Esta hipótesis acerca del tiempo de la primera redacción del libro está confirmada por el hecho de que las vicisitudes de los profetas (Elías, Eliseo, Isaías) aparecen como insertas por otro redactor, ya que la reforma esquemática primitiva no admitía semejantes digresiones. Parece que el segundo redactor compuso su obra antes del reinado de Joaquín (609-598), puesto que no se hace alusión alguna al profeta Jeremías. La última mano que recibió el libro fué después del 562 (durante la cautividad: II *Re.* 25, 22-30). Una vez que la cautividad había demostrado la infidelidad de Judá, el último redactor podía probar claramente la intervención de la justicia divina.

No se propuso el autor escribir una historia completa. Así se explica que no haga referencias a episodios de gran importancia política, como, por ejemplo, la batalla que se dió junto a Carcar; los famosos reyes de Israel Omri y Jeroboam y el rey de Judá Ozías son mencionados de corrida. Lo que se propuso fué hacer resaltar el aspecto religioso en todo el decurso de la historia, y por eso se detiene en la descripción del Templo, de su construcción y dedicación, de los latrocinios y saqueos de que fué objeto (cf. la expedición de Sesac [= el egipcio Shošenq] contra Jerusalén durante el reinado de Roboam: I *Re.* 14, 25-26), de las modificaciones que introdujo Ajab (II *Re.* 16, 10-18), de la profanación por parte de Manasés (II *Re.* 21, 2-9), y de la restauración de que fué autor Josías (II *Re.* 22-23). Además, es considerado el Templo como único lugar en que se podía venerar legítimamente a Dios, conforme a lo que estaba prescrito en *Dt.* 12, 1-28. El autor intenta probar que llena de bienes a los pueblos que guardan sus leyes y castiga a los profanadores y desobedientes. Juzga a los reyes en proporción con su conducta religiosa, y sólo alaba a dos descendientes de David (Ezequías y Josías), mientras que de los otros (Asa, Josafat, Joás, Amasías, Ozías, Jotam) dice que se portaron bien, pero que no destruyeron las «alturas sagradas». Por el contrario, se condena a los reyes de Israel, a causa de los pecados de Jeroboam. «El valor histórico de este libro de los *Reyes* es indiscutible; está garantizado por la divina inspiración y confirmado por los documentos paralelos de la historia profana, muy especialmente de la asiriobabilónica, que se presentan aquí en mayor abundancia que para ningún otro libro del Antiguo Testamento» (A. Vaccari, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, p. 316 s.). [B. N. W.]

BIBL. — A. Médebielle, *Les livres des Rois (La Sainte Bible*, ed., Pirot, 3), París 1949, pp. 564-800; R. De Vaux, *Les livres des Rois (Bible de Jérusalem)*, París 1949; S. Garofalo, *Il libro del Re (La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1951.

RIQUEZAS. — v. *Pobreza y riqueza.*

ROMANOS (Epístola a los). — Es la más didáctica de las epístolas de San Pablo, entre las cuales ocupa indiscutiblemente el primer puesto. La caracterizan la profundidad y la sublimidad de la doctrina, y la belleza de estilo.

Es la síntesis más completa de la esencia del cristianismo, en sí mismo y en sus relaciones con la antigua alianza, y hasta con el plan salvador de Dios desde el comienzo de la humanidad.

En la epístola a los *Gálatas* (v.) ya se habían tratado estas relaciones con el Antiguo Testa-

mento en fuerte polémica contra los judaizantes, unas veces con alusiones y otras por medio de argumentos adecuadamente desarrollados, pero siempre en una forma agitada.

En cambio en *Rom.* la exposición se ha vuelto vivísima por la forma literaria, que es de una diatriba cínicoestoica en la que el autor interpela a un contrincante ideal, cual si estuviese presente, con el que entabla una especie de diálogo poniendo en boca suya las objeciones, a las que siguen agudas respuestas. Pero es únicamente didáctica, expositiva, y es la epístola que más se parece a un tratado teológico.

Escribióla San Pablo durante el invierno del 57-58, en los tres meses que pasó en Corinto, hacia el final de su tercer viaje apostólico, antes de echarse a la vela para Siria con las colectas destinadas a los pobres de la comunidad de Jerusalén (*Act.* 20, 2 s.; *Rom.* 15, 25 s.).

Ya en los primeros momentos de su estancia en Éfeso (h. el 53) tenía el Apóstol la intención y el deseo de ir a la capital del Imperio (*Act.* 19, 21) ,para seguir después el viaje hasta España (*Rom.* 15, 23 s.). Ahora, por fin, ha llegado el tiempo de realizar ese intento en vano procurado hasta entonces (*Rom.* 1, 11 ss.), y quiere preparar su entrevista con la comunidad cristiana de Roma, a la que, por razón de la importancia que el Apóstol le atribuye, expone la posición que corresponde a la nueva religión frente a la israelita y en orden a la humanidad entera.

Estando compuesta en su mayor parte para la comunidad de Roma de gentiles convertidos, y dado el ambiente cultural variado y abierto del centro del imperio, era ésta la que mejor dispuesta se hallaba para una precisión teológica de tal importancia.

Ya en el exordio, envuelta entre los acostumbrados y fervorosos saludos, la propia presentación y el motivo del escrito, hallamos concisamente expuesta una cristología perfecta en una síntesis de todo lo que va a desarrollar en la epístola.

Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, redentor, muerto y resucitado, es el objeto del evangelio (es decir, de la nueva doctrina), o sea el cristianismo; de ese evangelio que es la realización de cuanto Dios había predicho y preparado en el Antiguo Testamento, o en otros términos, realización del plan salvador formulado por Dios, en beneficio de todos los hombres, a quienes bastará acatar tal doctrina, «la fe», es decir, la completa adesión de cada uno a los preceptos de Jesús, a su palabra (1, 1-15). El tema de la epístola está formalmente propuesto en 1, 16-17: «Jesús ejecuta los designios de la divina misericordia sobre la humanidad». En el evangelio se manifiesta la *justicia de Dios*, o sea ese divino atributo con tanta frecuencia alabado en el Antiguo Testamento, por el que se significa ante todo la misericordiosa voluntad de Dios en mantenerse fiel en cumplir sus promesas de salvación. De ahí que sea frecuente la oposición de los dos términos «justicia» y «salvación» (cf. *Is.* 46, 13; 51, 6, etcétera); y en segundo lugar, la actividad de Dios en cuanto juez que castiga las infracciones de la alianza.

Como si dijéramos que el evangelio, o sea la nueva alianza, realiza la antigua y, por tanto, es una prueba de la fidelidad de Dios a las promesas formuladas en aquélla, a las cuales se había comprometido, ligándose como parte contrayente; y todo eso, a pesar de las violaciones por parte de Israel, el contrayente humano.

Recuérdase todo lo que se ha precisado en la voz Alianza.

El desarrollo del tema sigue hasta el c. 11, razón por la cual se llama a estos capítulos «la parte dogmática». En los cc. 12-16 se sacan las conclusiones prácticas, siempre encaminadas a las necesidades reales de los fieles a quienes va dirigida la epístola.

El Dios de la revelación, queriendo manifestar al mundo su bondad, se ha servido de Cristo para sacar bien del mal. Y efectivamente, Cristo crucificado, única salvación del mundo pecador, es la expresión más elocuente que cabe imaginar del amor que Dios nos tiene.

Con razón se ha advertido que la antítesis es el alma de la dialéctica paulina. Para hacer resaltar toda la fuerza de este tema positivo, San Pablo lo pondrá en oposición con el tema negativo de la miseria del hombre sin Jesús: la de todo hombre: del gentil y también del hebreo. No se trata aquí de argumentos metafísicos, sino de una ojeada sobre la historia, sobre la realidad humana.

1, 18-3, 20. Todos los hombres están en pecado; todos necesitan la salvación. En otros términos: el designio salvador de Dios, que no puede fallar ni ser falaz, no puede considerarse como encaminado a ser realizado entre los gentiles en cuanto tales — escribe San Pablo —, como tampoco dentro del recinto del pueblo de Israel, por más que éste haya sido tan privilegiado.

Los paganos están alejados del camino de la salvación al encontrarse sumergidos en gravísimos pecados, incluso de los que son contra la naturaleza, por haber sido abandonados por

Dios a sus propias pasiones, como castigo por su culpable e insensata idolatría, ya que por el conocimiento de las creaturas podían y debían haberse remontado hasta el Creador, Ser Supremo y, en cambio, se envilecieron atribuyendo la divinidad a simples creaturas, ahogando la voz de la creación y de la propia conciencia (o sea la ley natural escrita en nuestros corazones; 1, 18-32).

Y en cuanto a los judíos, que soliviantándose forman juicios inexorables contra los gentiles, son más culpables que ellos, pues a pesar de los múltiples privilegios de que Dios los ha hecho objeto, también ellos se han alejado del camino de la salvación (c. 2). Nadie se libra del juicio de Dios, en el que a cada uno se le trata según su propia conducta: al gentil conforme a la norma de la conciencia; al judío conforme a la norma de la Ley positiva que Dios ha dado a Israel. Por eso la posesión de la Ley de Moisés es un privilegio que, lejos de librar a los judíos del juicio, hace que para ellos sea mayor la responsabilidad y, por tanto, la pena. Más que tener la Ley, lo que importa es cumplirla. La realidad de la situación de los judíos (situación histórica que se nos pone de manifiesto en los Evangelios), es que al pretender ellos ser guía de los demás hombres, más bien los alejan de la verdad con su frenética intolerancia y su rebelión a la luz.

La circuncisión no tiene otro valor que el de ser una señal de entera sumisión a la voluntad de Dios, a sus preceptos. Por tanto, el gentil que observe el dictamen de la ley natural condena al judío violador de tales preceptos, con lo que se ha hecho peor que un pagano.

Tal culpabilidad de los judíos, no obstante los privilegios recibidos, está confirmada por la Sagrada Escritura (3, 1-20).

Dios ofrece la salvación a todos los hombres, mediante la adhesión integral a Cristo (3, 21-31). En Jesús se revela de un modo definitivo la *justicia* de Dios, es decir, esa su actividad principalmente misericordiosa: Jesús realiza el plan salvador divino, cumple las promesas contenidas en la alianza establecida con Abraham.

La única condición es la plena adhesión a Jesús; y por tanto, quedan excluídas las prescripciones de la alianza del Sinaí, alianza transitoria destinada a regular la vida del pueblo elegido enfocándola hacia el Mesías futuro (v. *Gálatas*). Esa condición es suficiente y necesaria para que todo hombre, cualquiera que sea la raza a que pertenezca, pueda apropiarse los beneficios reales de la redención y participar de este *don* que tan bondadosamente nos da Dios. La salvación se comunica mediante tal adhesión, según el mandato del mismo Jesús. Por consiguiente, toda pretensión judía de convertir la salvación en un monopolio de raza, o de condicionarla a la observancia de las prescripciones legales, se condena por sí misma y, por otra parte, da pruebas de que los judíos se alejaron sobremanera del plan salvador del Señor.

A pesar de todo, el tal plan había sido ya anunciado por Dios desde un principio (c. 4). La *alianza* (v.) con Abraham se debe a una iniciativa enteramente gratuita y misericordiosa de Dios, que atribuye a mérito de su elegido el acto de la plena adhesión a la divina promesa; y la circuncisión sólo viene después como expresión del pacto establecido. Por lo mismo era evidente que la salvación era independiente de las obras legales, comenzando por la propia circuncisión; que la salvación y justificación era un don enteramente gratuito de Dios, destinado a todos los hombres. Trátase de una bendición que de Abraham se extenderá a todos los pueblos de la tierra.

La Ley dada en el Sinaí era una *adaptación parcial y temporal* de la antigua alianza a una nueva condición histórico-social, cual era la formación de la nación israelita. La Ley, que prescinde de la fe, multiplica las transgresiones con la multiplicación de los preceptos: hace que sea más pesado el clima espiritual. La Ley no podía sustituir al régimen de la adhesión interna (= fe) o al régimen de la gracia, lo mismo que una adaptación secundaria y temporal no reemplaza a la norma perfecta y eterna.

Cristo realiza perfectamente la alianza de Dios con Abraham, es decir, el plan salvador al que iba dirigida toda la historia y toda la revelación; y con su realización anula aquella adaptación temporal, aquellas leyes que cercaban a Israel para impedir que se contagiase del pecado de idolatría al ponerse en contacto con las otras gentes.

5, 1-11. Gracias al Redentor, la humanidad está ahora en paz con Dios: es objeto de su beneplácito, según cantaron los ángeles cuando nació Jesús (*Lc.* 2, 14), y ya no es objeto de ira (*Ef.* 2, 3). El disfrute de este don proviene al cristiano de la posesión de las virtudes teologales: la fe; la esperanza, que comunica un gozo seguro que va fortaleciéndose con la paciencia y con la fidelidad que vence todas las tribulaciones; la caridad. Y entonces, el amor que está en Dios se derrama en el corazón del cristiano por la virtud del Espíritu

Santo que habita en nosotros. Pues si Dios nos amó ya cuando éramos pecadores y nos envió su Hijo, estemos seguros de que ahora, habiendo sido reconciliados con él por nuestro Mediador Cristo Jesús, nos dará todos los bienes y la vida eterna.

En realidad (5, 12-21), **la Redención ha restaurado en la humanidad el estado de hijos de Dios, librándola de la esclavitud del pecado, aboliendo el reino de la *muerte* (v.). El pecado y la muerte son universales por la desobediencia de Adán; la gracia y la vida son también universales, o sea se ofrecen a todos y para todos son posibles, con tal que nosotros queramos, por la obediencia redentora de Cristo.** El pecado y la muerte provenían de la solidaridad natural de todos los hombres con su primer padre; la gracia y la vida son efecto de nuestra voluntaria solidaridad con la nueva cabeza de la humanidad renovada. Pero la eficacia de la redención es infinitamente superior al primer pecado (v. *Pecado original*. «Si por el pecado de uno solo reinó la muerte en todos, mucho más reinarán en la vida por solo Jesucristo los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la salvación.» «Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia.»

C. 6. La vida cristiana tiene, pues, su principio y su único sostén en la unión íntima con Jesús (cf. *Jn.* 15, 1-11: «Yo soy la vid, y vosotros los sarmientos»). La inserción en Cristo se realiza en el bautismo, semejanza de la muerte y de la resurrección de Jesús, que es, por lo tanto, causa eficiente y ejemplar de nuestra salvación. Así como Cristo murió y resucitó, así todo hombre que quiera recibir la vida ha de morir y resucitar; morir al pecado, a la mentalidad del pasado; resucitar a una nueva vida sobrenatural que Jesús nos ha traído (fe, esperanza, caridad). La inmersión en el agua representa místicamente esta muerte, y la salida del agua, después de realizado el acto bautismal, representa el comienzo de esta nueva vida que el sacramento ya recibido le ha comunicado. Debe, pues, hacer el cristiano que sea perenne esta pascua, este tránsito de la muerte a la vida, a semejanza de la gloria del Resucitado, que es una y perenne. Habiendo sido injertado en Cristo, forman con Él un solo cuerpo, y deben, por consiguiente, ser miembros santos; el pecado no debe reinar jamás sobre ellos.

C. 7. La Redención, no sólo nos ha librado del pecado, sino también de la Ley, la cual, como tal, es una lista de prohibiciones y de condenaciones condicionadas: eso es y no otra cosa todo agente externo que ejerce una presión. Cualquiera que sea la prohibición, por buena y santa que sea, provoca en la voluntad un sentimiento de reacción, acompañado de la curiosidad de tener experiencia del mal. Un ejemplo de ello tenemos en la desobediencia del primer hombre, que era inocente y perfecto; y habiendo recibido la orden de Dios, cae miserablemente. El mal, siniestro poder personificado, toma ocasión del precepto divino y mata la vida, la amistad con Dios. Esta mala disposición permanece en el hombre aun después del bautismo; la concupiscencia es connatural con nuestro ser mortal, y a menudo se experimenta la lucha entre ella y el santo dictamen de la razón, entre el instinto del mal y los dictámenes de la conciencia. Pero ahora ya se ha ofrecido la victoria a la humanidad, mediante Jesús redentor que ha inaugurado el régimen de la gracia, y en Él todo lo podemos.

C. 8. El nos ha librado del viejo sistema de la Ley y nos ha comunicado esa fuerza íntima que no podía dar la Ley.

Pero la Redención no limita sus efectos aplicándolos a sólo el alma, sino que obra incluso la transformación del mismo cuerpo, restituyendo a la humanidad decaída la gloria primitiva, aquel estado a que Dios la había elevado y del cual cayó con el pecado. Restitución integral y, verdaderamente, una «*nueva creación*».

Esta glorificación de nuestro cuerpo se efectuará al fin con la resurrección universal, pero es segurísima. Los cristianos tienen esa certeza por la presencia del Espíritu Santo en cada uno de ellos, por su calidad de hijos y herederos de Dios y de coherederos de Cristo, con quien sufren para ser glorificados con él. Es también una prueba de la gloria futura la unánime aspiración de las creaturas, que por voluntad de Dios fueron sometidas al hombre que debía representarlas ante Dios recogiendo y formulando sus voces inarticuladas de alabanza al Eterno; y después de la rebelión ellas gimen a causa de esta situación anormal, pues su representante está en oposición con la disposición divina, y suspiran por que llegue el momento de ver adecuadamente restablecido el orden primitivo, la maravillosa armonía del universo, con la glorificación de todo el hombre.

Pero sobre todo está seguro el hombre de la futura glorificación de su cuerpo en virtud de la grandeza y de la inmutabilidad del plan de Dios, que quiere que Jesús Resucitado esté escoltado de una inmensa fila de fieles con cuerpo glorioso como el Suyo. Con tal fin, para cada uno de los cristianos está dispuesta

desde toda la eternidad una cadena de gracias que se extiende desde el llamamiento (mediante el bautismo) hasta la justificación y la glorificación. Y, finalmente, está la prueba de la inmutable caridad de Dios, que se nos manifestó en la muerte redentora de Cristo, y de la cual nadie es capaz de separarnos, con que nosotros no queramos.

Cc. 9-11. San Pablo ha agotado el tema: la nueva economía es el cumplimiento de la antigua Alianza. Pero se da un hecho que parece estar en oposición con tal conclusión: los judíos, el Israel de las promesas, el contrayente del pacto, permanece, como grupo, fuera de la salvación. ¿Cómo, pues, realiza la redención el plan divino de salvación, si queda excluido de ella el mismo Israel al que iban dirigidas las promesas? (9, 1-5).

El plan divino (9, 6-29) no ha sido modificado. En realidad, el Israel destinado a ser el beneficiario de las promesas, el «germen», no es toda la descendencia carnal de Abraham-Jacob. La salvación no podía ser un privilegio consistente en un simple factor racial: muchas veces vuelve Jesús sobre este punto en sus enseñanzas (cf. *Jn.* 3, 3; v. *Sermón de la Montaña;* las parábolas del lago, etc.), y también el Precursor (cf. *Mt.* 3, 9). Es un don gratuito que haremos sea nuestro si correspondemos. Baste recordar que entre los hijos de Abraham sólo Isac es heredero de los dones divinos, por una libre elección del Eterno. La única causa de ello es la benevolencia divina. Otra prueba más decisiva aún es el ejemplo de Esaú y Jacob, que, para más, eran gemelos. Considéreseles, no como individuos, sino como cabezas y representantes de dos pueblos: Edom e Israel; y se echará de ver que sólo en virtud de la libre elección divina pasa Jacob-Israel a ser heredero de las promesas.

Trátase de «pueblos», uno de los cuales es elegido para una misión, con preferencia sobre el otro (cf. *Mal.* 1, 2 s.) — y siempre para demostrar que el factor racial no entra como determinante en la acción de Dios — sin alusión alguna a la salvación eterna. Es un deplorable abuso el introducir aquí la cuestión de tal problema, y peor aún aplicar las palabras a la suerte eterna del individuo. La vocación al cristianismo depende, pues, de la libre elección divina, y ya en sus orígenes era universal el plan divino en cuanto al destino, sobre lo cual cita San Pablo en ese sentido las dos profecías de *Os.* 2, 23 s.; 10, 22 s., que predicen la conversión de los gentiles. Dios extendía su misericordia, su espléndido don a todas las gentes que obedeciendo a la palabra de Cristo se convertían en «descendencia» del fiel Abraham, injertados en el olivo secular, mientras que el Israel, según la carne, se excluía del plan divino con su rebelión.

Por consiguiente, los judíos se encuentran fuera por su propia culpa (9, 30-11), pues han desconocido la naturaleza del plan divino y la conducta de Dios, fundando sus pretensiones en un factor racial, en las observancias legales, las cuales sólo respondían al carácter temporal y preparatorio del pacto del Sinaí, y no podían justificar. Pero ellos se imaginaban que bastaba ser judíos de raza y observar tales prescripciones para tener pleno derecho a la salvación.

Ante la alternativa que puso Jesús entre el concepto espiritual del reino de Dios con una justicia interna, y el concepto temporal racial y una justicia según la Ley, los judíos se quedaron tenazmente con la segunda en contra de Jesús (10, 5-13), y rehusaron creer al Evangelio (10, 14-21).

Dios ha cumplido con la antigua Alianza, no obstante las continuas infidelidades de Israel, las que sólo sirvieron para poner más en evidencia su infinita longanimidad y misericordia. Ahora la resistencia, la oposición de los judíos a la obra redentora favorece la conversión de los gentiles, y, por tanto, también esa oposición, aun conservando toda su culpable maldad, entra en los designios divinos. Pero tal oposición es temporal: también Israel, en cuanto conjunto único, se convertirá y entrará en el único aprisco, fuera del cual no hay salvación (c. 11). Así, la historia del mundo, que ha sido traspasada de un extremo al otro por el pecado del hombre que se aleja de su Dios, será igualmente traspasada de un extremo al otro por la acción de la misericordia divina, que va a buscar hasta el fondo de la desdicha moral a los individuos y colectividades para llevarlos de nuevo a él por el camino de la vida y de la felicidad.

La segunda parte: el divino plan salvador y la vida de los cristianos en comunidad (12-15, 13). Principios generales sobre las relaciones de los fieles entre sí; en cuatro miembros del cuerpo místico, cada uno según la función que en él tiene asignada; y en particular mediante la práctica de la caridad fraterna, que es el precepto de los preceptos, el precepto del Señor (12, 1-16).

Relaciones de los cristianos con el mundo pagano; también aquí la primera virtud es la caridad para con todos y en todo tiempo (12, 16-21; 13, 8-14); obediencia al poder civil (13, 1-7; cf. el mandato de Jesús, *Mt.* 22, 21).

En el epílogo había Pablo de los motivos que le han inducido a escribir, y de sus proyectos para el futuro; se encomienda a las oraciones de los fieles, a quienes saluda, y formula las últimas recomendaciones. Cierra la epístola elevando a Dios un himno de acción de gracias por el plan salvador que tiene formulado desde los comienzos de la humanidad, que fué preanunciado en el Antiguo Testamento, y ha sido revelado y realizado por Nuestro divino Redentor, Cristo Jesús (15, 12-16, 27). [F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Epître aux Romains*, París 1931; L. CERFAUX, *Une lecture de l'Epître aux R.*, ibid., 1947; ID., *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, ibid. 1951, cf. especialmente pp. 133-273; v. νόμος· δικαιοσύνη· διαθήκη· en ThWNT; S. LYONNET, *De iustitia Dei in epistola ad Romanos*, en VD, 25 (1947) y, aparte, Roma 1947; A. FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'Epître aux Romains*, en RB, 57 (1950) 336-87, 489-529; V. JACONO, *La Ep. di s. Paolo*, Torino 1951, pp. 75, 251. • P. C.; *El neo-paganismo anticristiano según la Epístola a los Romanos*, EstB (1932), pp. 218-239, 291-316; J. MARÍA BOVER, *La justificación en Rom. 5, 16-19*, EstE, 1945; S. DEL PÁRAMO, *Rationale obsequium vestrum en Rom. 12, 1*, en ST, 1944.

RUBÉN. — Primogénito de Jacob y de Lía, primer padre de la tribu de su nombre. El hebr. *Re'ûbhēn* se interpreta —con etimología popular —como equivalente a «(El Señor) ha visto mi aflicción» (*Gén.* 29, 32). Menciónase a Rubén en el episodio de las mandrágoras (*Ibid.* 30, 14). Posteriormente fué privado del derecho de primogenitura (*Ibid.* 49, 3 s.; I *Par.* 5, 1), por haber tenido la osadía de cometer un incesto (*Gén.* 35, 22) con Bala, esclava de Raquel, la cual había dado a Jacob algunos hijos. En la historia de José aparece aún como primogénito. Aunque compartía con sus hermanos la aversión al perseguido, hace cuanto puede por impedir el fratricidio (*Ibid.* 37, 1 s.). Intentaba incluso impedir la venta que se realizó sin él saberlo y contra la cual expresó repetidas protestas (*Ibid.* 37, 29; 42, 22). José le devolvió la cortesía reteniendo como rehén a Simeón (*Ibid.* 42, 24), mientras que a él le señaló el primer puesto en la mesa (*Ibid.* 43, 33). Bajó con sus cuatro hijos a Egipto (*Ibid.* 46, 9), donde murió (I *Par.* 5, 3-10).

La tribu de Rubén tuvo una parte muy secundaria en la historia hebrea. Se hace mención expresa del reducido número de sus hijos (*Dt.* 33, 6), y al mismo tiempo se afirma que se dedicaba al pastoreo (*Núm.* 32, 1; I *Par.* 5, 9). A los rubenitas y a la tribu de Gad se les concede, a petición de ellos mismos, la Transjordania como más a propósito para el pasto, pero con la obligación de cooperar con los otros en la conquista de Palestina (*Ibid.* 32, 1-38; *Dt.* 3, 12; 4, 43). Los límites de la tribu no están precisados con exactitud. Se desprende de varias referencias (*Núm.* 32, 37 s.; *Jos.* 13; 15-23) que se extendía por el norte desde el Arnón hasta Hesebón, o sea que, de un modo general, ocupaba la mitad de la costa septentrional del mar Muerto y se extendía hacia el oriente hasta el desierto sirioarábigo. Por el norte limitaba con la tribu de Gad, y por el sur con los moabitas.

Antes de emprender la conquista de la Cisjordania, Josué reclama de los rubenitas el cumplimiento de su compromiso (*Jos.* 1, 12-15); y respondieron (*Jos.* 15, 6; 22, 9 s.). Su aislamiento les indujo a erigir —de acuerdo con los gaditas y la media tribu de Manasés— una stela en honor de Yavé, cuyo significado explicaron satisfactoriamente, y era el de expresar su pertenencia al resto de Israel, permaneciendo todos ligados a la alianza del Sinaí (*Ibid.* 22, 10 ss.). En el cántico de Débora se ridiculiza la indiferencia y el abandono de la tribu que se siente pagada de sus pastos (*Jue.* 5, 15 s.). Más adelante se menciona una lucha de ella contra los agarenos (I *Par.* 5, 19). No tardaron los rubenitas en fusionarse con los gaditas y en desaparecer, prácticamente, como grupo étnico independiente, y los sobrevivientes hubieron de resignarse a llevar una vida errante de beduinos. Ya en el tiempo de Saúl y de David (I *Sam.* 13, 7; II *Sam.* 24, 5) ha dejado de figurar el distrito de los rubenitas en Transjordania. En la misma stela de Mesa sólo se habla de Gad ocupando el territorio que está al norte del Arnón.

Los pocos recuerdos personales que de todo el grupo conservó la tradición hebrea son los que se refieren al progenitor y a Datán y Abirón, promotores de la rebelión contra Moisés y Arón, juntamente con el levita Coré (*Núm.* 16, 1 ss.). [A. P.]

BIBL. — A. CLAMER, *Nombres* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot. 2), París 1940, p. 445 ss.; F. SPADAFORA, *Collettivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento*, Roviso 1953, pp. 206-210.

RUT. — El libro es la historia de una familia del tiempo de los jueces. Según su contenido, Elimelec emigra en tiempos de una carestía con su mujer Noemí y sus dos hijos al país de Moab. Los hijos se casan con dos jóvenes del país. Al morir los tres hombres cesa la carestía, y Noemí regresa a Judea, acompañada de Rut. En Belén esta última es conocida de Boz, un rico pariente de su suegro, el cual la toma por esposa, a título de pariente,

y de esta unión nació Obed, abuelo de David. Así que la virtuosa Rut resultó ser bisabuela del gran rey. Precisamente el fin del libro es la genealogía de la dinastía davídica. Como el relato nos traslada al período de los Jueces, tanto la versión griega como la Vulgata colocan al libro de Rut a continuación del de los Jueces. En cambio, el canon hebreo lo pone entre los hagiógrafos. La prueba de ello está en la lengua, próxima al hebreo clásico de la mejor época. Las particularidades morfológicas que descubre Joüon (p. 12) son verdaderos arcaísmos, indicio de una época remota. El tono sereno de la narración y el aire de gozo esparcido por todo este idilio son difícilmente conciliables con épocas posteriores, particularmente con las circunstancias penosas por las que atravesó la cautividad, hasta el triunfo de los esfuerzos de Esdras y Nehemías. Y por lo que atañe a los pocos arameísmos que se encuentran en nuestro libro, baste recordar que la lengua aramea era corriente entre los judíos en el s. VI a. de J. C. (cf. *Is.* 36, 11 = II *Re.* 18, 26), y que, en general, su influencia se había difundido antes de la cautividad, según se desprende de las inscripciones de Zaquir y Zindjirli y de los documentos asirios.

El libro contiene valiosas noticias arqueológicas: la siega, el rito del matrimonio por razón del levirato, el rito de cesión de una propiedad.

El hecho de que la moabita Rut figure en la genealogía de Cristo al lado de otras tres mujeres extranjeras sirve para ilustrar la universalidad de la salvación, o sea la venida de Cristo para salvar a todos los hombres, hebreos y gentiles. [E. Z.]

BIBL. — Höpfl-Miller-Metzinger, *Introductio specialis in Vet. Testamentum*, 5.ª ed., Roma 1946, pp. 146 ss.; A. Vincent, *Juges-Ruth*, París 1952, P. Joüon, *Ruth*, Roma 1953. • J. Pérez de Urbel, *Leyendo la Biblia. Rut*, Consig. 1954.

RYLAND. — v. *Papiros*.

S

SABA (Sabeos). — Región árabe del Yemen, mencionada en la Biblia, que clasifica a su pueblo representado por el epónimo *Seba* o *Sheba* entre los descendientes de Cam pasando por Cus *(Gén.* 10, 7), o también entre los descendientes de Sem pasando por Joctán *(Gén.* 77, 2; 25, 3). Hasta hace poco tiempo no había sido posible la reconstrucción histórica del reino de Saba, y se ha conseguido por haberse llegado a descifrar unas inscripciones sabeas, trabajo iniciado hace cerca de un siglo por Gesenius y E. Rödiger. Pero sus orígenes siguen aún envueltos en el misterio. Aparte las ya mencionadas alusiones bíblicas, los documentos ciertos más antiguos son inscripciones asirias del s. VIII y las fuentes bíblicas del libro de los *Reyes* y de los Profetas. Tales fuentes presentan a los sabeos como un pueblo muy rico, dedicado principalmente al comercio de oro, perfumes y piedras preciosas (I *Re.* 10, 1; *Is.* 60, 6; *Ez.* 27, 22, etc.). Con estos datos coinciden perfectamente las inscripciones sabeas.

Las ciudades Sirāāh, Mārib, Marjamah y Zagār fueron sucesivamente centros de la civilización y de la cultura sabeas, que en sus orígenes debió de coexistir, al menos durante algún tiempo, con la civilización minea. Las principales vicisitudes de su historia se refieren a luchas contra los asirios, a la invasión romana por obra de Elio Galo (23 a. de J. C.), y en los siglos después de J. C. a su antagonismo con Abisinia, la cual, después de haber sufrido invasiones, acabará para siempre con el reino sabeo en el s. VI después de J. C. con la invasión del Yemen.

La religión lleva los caracteres propios de las religiones arábigas meridionales. La divinidad principal fué Athtar, el tipo masculino de la Astarté semita. También anduvo muy divulgado el culto de la divinidad lunar llamada Almaqah, a la que estaba consagrado un templo en Mārib. Tenía asimismo su culto el sol con el nombre de *Dhat-Hmjan* o también *Dath-Ba'dān*, del cual se ha descubierto incluso un templo. Hasta Etiopía y en otras regiones de colonización sabea se han hallado huellas de su religión. [G. D.]

BIBL. — C. A. Nallino, *al-Yemen*, en *Enc. Ital.*, XXXV, pp. 836-841.

SÁBANA. — v. *Resurrección de Jesús.*

SÁBADO. — Del hebr. sābbāth, para indicar el último día de la semana, dedicado al Señor con ritos especiales.

Aunque no sin oposición de los judaizantes *(Col.* 2, 16), ese carácter del sábado pasó en el cristianismo al domingo, que también fué considerado como último día de la semana. No hay paralelo alguno en los textos babilónicos: en un texto del segundo milenio, el séptimo día es considerado como consagrado al planeta Saturno (= *Sakkūth*); pero de otras fuentes se desprende que se trata de un día nefasto *(ūmū limnū)*, durante el cual se ofrecían sacrificios expiatorios a los dioses.

La institución del sábado como día de descanso y día sagrado es exclusiva de la religión hebrea; así que tal institución era *signo*, es decir, indicio y manifestación de las relaciones particulares entre Dios y su pueblo, del cual era característica exclusiva *(Ez.* 20, 20); F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951; p. 162 s.).

Con el fin de inculcar la observancia de tal institución antigua, Moisés dispuso artísticamente la creación distribuyéndola en seis días *(Gén.* 2, 3; *Ex.* 20, 11; 31, 17).

La ley del sábado está compendiada en el tercer precepto del Decálogo, con la obligación genérica del descanso. Entre las particularidades: en *Ex.* 34, 21, se vedan el arar y el segar; *(Ibid.* 35, 2 s.), encender el fuego; en *Jer.* 17, 21-27; *Am.* 8, 5; *Neh.* 15, 15-22 se supone la prohibición de frecuentar el mercado.

Después de la cautividad la observancia del sábado se muestra severa; cf. *Esd.-Neh.*; I

Mac. 2, 32-41; II *Mac.* 8, 26. Los fariseos (cf. en la Mišnah el tratado sobre el šabbāth) la convierten en obsesión en virtud de una casuística de leguleyos (*Mt.* 12, 1 ss.); *Lc.* 13, 10 ss.; 14, 1-6; *Jn.* 5, 8 ss., etc.). Contra ellos apela Jesús al verdadero sentido de la ley, que se da para utilidad de los hombres y no para atormentarlos (*Mc.* 3, 28).

Núm. 28, 9 establece para el sábado un sacrificio de dos corderos de aquel año que no tengan mancha. En *Ez.* 46, 4, en la reconstrucción alegórica del futuro, la ofrenda es de seis corderos y un carnero. En la diáspora, al menos en períodos posteriores, se celebraban reuniones en las sinagogas en las que se tenían oraciones especiales (cf. *Act.* 13, 14 s.; 15, 21; 16, 13). En realidad, ya desde el principio predomina siempre en el sábado el concepto religioso. El descanso del sábado es una especie de ofrenda que el pueblo hace a Dios (*Ex.* 16, 23; 20, 10; *Lev.* 23, 3; *Dt.* 5, 14).

[A. P. - F. S.]

BIBL. — J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im A. T.*, Leipzig 1907; Id., *Der Israelitische Sabbat*, Münster 1909; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1948, p. 350 ss.; B. Celada, en Sefarad, 10 (1950) 3-25; 12 (1952) 31-58.

SABÁTICO (Año). — A semejanza de los días, también los años estaban divididos en ciclos de siete años entre los hebreos. Cada séptimo año se llamaba sabático. En él estaba prescrito el descanso del campo; los productos espontáneos se dejaban para los pobres y para el ganado (*Ex.* 23, 10). En *Lev.* 25, 3-7, se concede ese derecho también al dueño y al forastero. La remisión de las deudas y el perdón general sólo se lee en *Dt.* 15, 1 ss., que limita su participación en favor exclusivo de los israelitas.

La ley atendía a que se recordase el dominio de Dios sobre el suelo, que debía descansar en su honor, y la perfecta igualdad que existe entre los hombres, que en ese año tenían igual derecho a los medios necesarios para la subsistencia. Es evidente el carácter idealista de tal disposición, que había de producir no pocos inconvenientes prácticos, que se ponen en evidencia en las diferentes ocasiones en que se menciona su aplicación (cf. I *Mac.* 6, 49-53; Fl. Josefo, *Ant.* XI, 343; XV, 7). Parece que esta ley no se observó durante el tiempo que precedió a la cautividad (II *Par.* 36, 21; *Neh.* 10, 32).

[A. P.]

BIBL. — A. Clamer, *La Ste. Bible* (ed. Pirot 2). París 1940, pp. 182 s. 610 ss.

SABIDURÍA. — En los libros históricos y proféticos del Antiguo Testamento se habla de la sabiduría (hebr. *hokmāh*) como de una cualidad humana, no en sentido especulativo, sino práctico. Por ella está el hombre en aptitud para llevar una conducta irreprensible. En los libros proféticos aparece también como atributo divino, que se manifiesta de un modo especial en la creación y en el gobierno del mundo. En los libros didácticos aumenta la glorificación de la sabiduría divina como algo inaccesible a los mortales.

Hay cinco textos en los cuales se la presenta personificada. En *Job.* (28, 20-27) la sabiduría, inaccesible y en íntima unión con Dios, suele ser considerada como un atributo en la creación. Esa misma personificación se halla en *Bar.* 3, 9-4, 4, donde la Ley equivale a la manifestación más evidente de la sabiduría que puede darse para los hombres (*Bar.* 3, 37). En *Prov.* 8, 22-36 y en *Eclo.* 24, 1, 47 (cf. 4, 11-22) es presentada como algo distinto, como con una personalidad propia. Pero adviértase que en otros lugares de *Prov.* se halla la misma personificación de la sabiduría, en la que podría entenderse de una simple sabiduría abstracta (9, 1-6) y que también respecto de la insensatez (*stultitia*) se recurre a una prosopopeya semejante (9, 13-18). La más sublime personificación la hallamos en *Sab.* 7, 22-8, 1; este último texto, rico en adjetivos muy expresivos difícilmente aplicables a una cualidad humana, ha sido uno de los más aprovechados por los apologistas y por los teólogos para probar la existencia eterna del hijo de Dios.

Los escritores modernos (Vaccari, Lebreton, Heinisch, Ceuppens, Van Imschoot, etc.), están de acuerdo en ver en estos fragmentos solamente una personificación poética (prosopopeya) de un atributo divino.

No obstante, en *sentido pleno* se admite en ellos una alusión a la segunda persona de la Santísima Trinidad, alusión intentada por Dios y revelada en los escritos inspirados del N. T., como, por ej., cuando San Pablo aplica al Verbo encarnado los mismos términos empleados en el A. T. para la sabiduría; cf. *Heb.* 1, 2 s.; *Col.* 1, 15 s., etc. [A. P.]

BIBL. — A. Vaccari, *Il concetto della Sapienza nell'A. T.*, en *Gregorianum*, 1 (1920) 218-51; P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 114-20; R. Van Imschoot, *Sagesse et esprit dans l'A. T.*, en RB, 47 (1938) 23-49; H. Renard, *Le livre des Proverbes* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot VI), París 1946, p. 79.

SABIDURÍA (Libro de la). — Libro didáctico-poético del Antiguo Testamento, llamado en la Biblia griega Σοφία Σαλομῶνος, y en las latinas *Liber Sapientiae* o *Sapientia*. Distínguense en él tres partes.

I. (Ecc. 1-5). Exhortación a practicar la justicia o la religión; motivos para hacerlo; oposición entre la suerte final de los buenos y de los malos, premio de los justos y castigo de los malos en la vida futura.

II. (cc. 6-9). Naturaleza de la sabiduría y bienes que la siguen. El autor explica qué es la sabiduría hablando en nombre de Salomón, el sabio por excelencia.

III. (cc. 10-19). Conozcamos la sabiduría y su acción en las almas; su cometido en la historia de Israel, a la que se contrapone la de los cananeos y la de los egipcios, severamente castigados por Dios (11-12). Luego viene un largo estudio sobre el politeísmo; descríbese la idolatría en sus orígenes y en sus manifestaciones: Animismo (13, 1-9); fetichismo (13, 10-14, 11); apoteosis de hombres ilustres (14, 12-21); corrupción que va con la idolatría (14, 22-31), y superioridad del monoteísmo hebreo (15, 1-19). El libro se cierra (16, 1-19, 22) con un nuevo parangón entre los israelitas y los egipcios, recapitulando todo cuanto está expuesto en el *Éxodo* acerca de la salida de Egipto de los primeros y de su vida en el desierto.

Las tres partes se distinguen también por los diferentes aspectos bajo los cuales se considera y se desarrolla el concepto de la sabiduría. En la primera predomina la sabiduría como virtud moral, casi identificada con la justicia (cf. 1, 1-15; 3, 1; 5, 6); en la segunda parte, además de ser la madre de todas las virtudes (8, 7.9.10; 9, 9-18), está personificada como atributo divino (7, 22-27); en la tercera parte se insiste en el carácter objetivo de la sabiduría como fuente de inmensos bienes para los hombres.

Son importantísimas algunas prescripciones doctrinales que se enseñan aquí explícitamente. San Pablo para describir el divino Verbo encarnado se sirve de expresiones y de conceptos que emplea el autor de nuestro libro para la sabiduría como atributo de Dios (*Heb.* 1, 6; I *Cor.* 2, 7-16 y *Sab.* 9, 11-19); otro tanto sucede en la descripción de la vida eterna de los justos, también en el N. T. (*Mt.* 13, 43 y *Sab.* 3, 7; *Rom.* 8, 18 y *Sab.* 3, 5; I *Cor.* 6, 2 y *Sab.* 3, 8; *Mt.* 24, 29 s.; 25, 34 y *Sab.* 5, 15-23); en la descripción de la posibilidad de llegar al conocimiento de Dios a través de las criaturas (*Sab.* 13, 4-9 y *Rom.* 1, 20), de la providencia divina (*Sab.* 12, 12-15; 15, 7 y *Rom.* 9, 19-23), de la corrupción del paganismo (14, 22-27 y *Rom.* 1, 22-32).

Algunos protestantes han intentado hallar en él errores provenientes de la influencia de la filosofía griega; pero en vano. *Sab.* 3, 20 no habla de preexistencia de las almas, sino que afirma tajantemente la superioridad del alma sobre el cuerpo; en *Sab.* 11, 17 la materia amorfa (ἄμορφος ὕλη) no es la materia eterna, sino la creada (*Gén.* 1, 1) preexistente en la intervención ordenadora de Dios (*Gén.* 1, 2).

El libro fué compuesto para los hebreos que vivían en Egipto: las múltiples alusiones, sólo comprensibles de los hebreos, a la historia del *Exodo* de Egipto, la destrucción de la idolatría (pensemos en la Zoolatría: *Sab.* 12, 24; 15, 18), el continuo comparar la suerte de los israelitas con la de los egipcios, es un indicio claro de que el libro iba dirigido a la diáspora hebrea del valle del Nilo. Las diferentes alusiones (*Sab.* 2, 1-20; 15, 14) de un grave peligro de persecución de los hebreos obliga a poner la composición del libro en el tiempo de Tolomeo Alejandro (106-8 a. de J. C.) y de Tolomeo Dionisio (80-52 a. de J. C.), o sea entre el 88 y el 50.

El autor no es Filón (20 a. de J. C. - 40 desp. de J. C.; cf. Jerónimo, Ph 28, 1307-08 y algún moderno; Fr. Pérez, B. Motzo); las doctrinas y el estilo son notablemente diferentes de las de Filón; y no se puede decir que los romanos hubiesen obrado «tiránicamente con el pueblo de Dios» (*Sab.* 15, 14) antes de Vespasiano.

«Es muy verídico que en los cc. 7-9 el autor habla y escribe como si fuese Salomón, rey de Israel..., pero se trata de un inofensivo artificio literario empleado en las antiguas literaturas, una especie de prosopopeya para comunicar al discurso mayor atractivo y eficacia» (A. Vaccari).

«No cabe dudar de que el libro fué escrito primitivamente en lengua griega, la lengua que usaban los judíos en Egipto, especialmente en Alejandría. Nótase en él no sólo el colorido enteramente griego del lenguaje y del estilo, sino además el reflejo de las escuelas filosóficas y de las costumbres de la docta Grecia pagana» (A. Vaccari). [A. P.-F. S.]

BIBL. — A. Vaccari, *I libri poetici*, Roma 1925; pp. 297-326; G. Giuotti, *I Sapienziali* (*La Sacra Bibbia*, 6). Torino 1938. pp. 245-344; J. Weber, *Le livre de la Sagesse* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot-Clamer, 6). París 1946, pp. 365-528.

SACERDOCIO (A. T.). — Lo mismo que en todas las religiones (a excepción de algunas que toman actitud de reacción reformista, como el budismo frente al brahamanismo, el islamismo frente al politeísmo, el protestantismo tradicional), en la religión revelada de la Biblia, primeramente limitada a Israel con la «alianza»

mosaica, luego espiritualizada y universalizada por Jesucristo, está en sumo honor el sacerdote, que es mediador entre Dios y la humanidad, reconocido por la comunidad de los creyentes como promotor y guía de las creencias y de las prácticas religiosas, encargado de enseñar la fe y de ejercer oficialmente el culto. Siendo el sacerdote algo que está esencialmente relacionado con el sacrificio, no puede haber sacerdocio propiamente dicho en las religiones que desconocen o rechazan el sacrificio. En último análisis, el sacerdocio lleva consigo un poder de santificación (consagrar, bendecir, sacrificar o realizar equivalentes ritos propiciatorios), o sea de asegurar el contacto o las relaciones con el poder divino.

En Israel, el sacerdote (*Kôhên*, forma de participio, probablemente «el que está en pie» o «el que asiste»: cf. *Dt.* 10, 8 y 18, 7) aparece en tiempo de Moisés. Lo que el Pentateuco refiere en torno al sacerdocio premosaico se inserta en la historia general de las religiones: en los tiempos más remotos era cualquiera que ofrecía sacrificios privados (*Gén.* 4, 3 ss.); luego sacrificaba el representante de la colectividad: el cabeza de familia o de la tribu (Abraham: *Gén.* 12, 8; 15, 8-17; 18, 23; Isac: *Gén.* 26, 25; Jacob: *Gén.* 33, 20; *Job.* 1, 5), el rey (Melquisedec: *Gén.* 14, 18). Aparecen huellas de un sacerdocio profesional premosaico (*Ex.* 19, 22 ss.; cf. *Ex.* 3, 1: Jetró el madianita: de ahí la teoría de B. Stade, *Storia del popolo d'Israel*, trad. it. 1897, p. 168, sobre que Moisés tomó el sacerdocio de los quineos árabes). Pero poco o nada se sabe sobre el origen de tal sacerdocio (¿Egipto? cf. *Gén.* 41, 15), sobre los titulares del mismo (F. Hummelauer, *In Exodum et Leviticum*, 1897, p. 6, hizo sus conjeturas, apoyándose en *Ex.* 32, *Núm.* 27 y 36, en favor de la tribu de Manasés), sobre su cometido y sus ritos (¿tienda? ¿Sacrificios y culto ante el becerro de oro?).

Después de establecerse la alianza teocrática, Moisés unifica las funciones del culto en su tribu de Leví, y el sacerdocio en la familia de su hermano Arón. Moisés, después de haber celebrado los ritos y los sacrificios de la alianza (*Ex* 24, 4-8) y de haber consagrado el sagrado tabernáculo y ofrecido en su atrio los primeros holocaustos (*Ex* 40, 15-37) por orden divina confirió el sacerdocio a Arón y sus descendientes, llamados directamente por Dios (*Ex.* 27, 21; 28, 1). En el aniversario del Éxodo de Egipto, Moisés consagró (literalmente «santificó» *quiddes*: *Ex.* 29, 1; 40, 13) a Arón ungiéndole la cabeza (*Ex.* 29, 7; *Lev.* 8, 12; como a los reyes: I *Sam.* 10, 1; 16, 13), como sacerdote por excelencia o sumo sacerdote, y también a sus hijos; pero a éstos sólo mediante la aspersión (*Ex* 30, 31; Lev. 7, 35; 10, 7) y el sacrificio de investidura (*Millu'îm*: *Lev.* 7, 37; 8, 22.28.31): constituir sacerdote se decía *millê'jôd* «llenar la mano» (*Ex.* 28, 41; 29, 9; *Lev.* 8, 33; 16, 32; *Núm.* 3, 3, etc.). Esta consagración debía valer para todos los descendientes (*Ex.* 40, 13 [15]); y en realidad no se vuelve a hablar de nueva unción para los sacerdotes posteriores. El sumo sacerdocio se transmitió al primogénito de la familia, mientras los otros aronitas permanecían como simples sacerdotes; y los demás miembros de la tribu de Leví permanecían adjuntos al culto como ayudantes de los sacerdotes (v. *Levitas*).

La escuela de Wellhausen vió en la unificación del sacerdocio en Arón y en sus descendientes una ficción posterior a la cautividad (*Ez.* 44, 5-31) proyectada sobre los orígenes de la historia de Israel; dicen que tal legitimismo hereditario está desmentido por los sacrificios que fueron ofrecidos por hombres no descendientes de Arón (*Núm.* 3, 10; 18, 7; *Jos.* 17, 5. 12; I *Sam.* 2, 28; I *Re.* 12, 31; 13, 34; II *Par.* 13, 9; 26, 18). Pero tales sacrificios, fuera del santuario único, prescindiendo de los que representan un culto puramente privado, son debidos a la necesidad (I *Sam.* 13, 12) y al mandato extraordinario de Dios (*Jue.* 6, 24-27; I *Re.* 18, 30-39) o se celebran con la intervención de sacerdotes (I *Re.* 8, 62-64). Es igualmente arbitraria la afirmación de que la graduación jerárquica de los ministros del culto se introdujo en Israel durante la cautividad de Babilonia o después de ella.

Los requisitos esenciales para el sacerdocio eran: la descendencia de Arón, que podía demostrarse mediante las tablas genealógicas (*Ex.* 2, 12.63; *Neh.* 8, 63.65), la exención de mutilaciones o defectos corporales (*Lev.* 21, 16-23), la pureza ritual (*Lev.* 22, 1-9), una conducta irreprensible y una vida familiar sin tacha y deshonra (*Lev.* 21, 7-9; *Ez.* 44, 13-22). Los tannaítas del s. I elevaron a 142 las «irregularidades» que excluyen de las funciones sacerdotales (*Bekhorôth*, VIII). Según el Talmud babilónico (*Hullin*, 24 b) el servicio sacerdotal se inicia a los 20 años, después de una preparación adecuada; pero en la Biblia no se determina edad, ni siquiera para el sumo sacerdote. Puede admitirse que se aplicase a todos la edad levítica (30, 25 y al fin 20 años). Durante el período del servicio activo los sacerdotes debían abstenerse de las demostraciones externas de luto, del vino, del uso del matrimonio (*Lev.* 10, 8-11; I Sam. 21, 5). Durante el ser-

vicio en la ofrenda de sacrificios debían vestirse con indumentaria especial (*Éx.* 28, 40 ss.; 29, 8 s.); calzones de lino, una túnica blanca más un cinturón de color con el que podían darse varias vueltas alrededor del talle, y un turbante de lino blanco (Fl. Josefo, *Ant.* VII, 2 s.). Para salir al atrio exterior debían mudarse de ropa «para no santificar al pueblo con sus vestiduras» (*Éx.* 44, 19).

El servicio de los sacerdotes consistía en «andar por delante y por detrás en la presencia de Yavé» (I *Sam.* 2, 30), ofreciendo los sacrificios cruentos y los incruentos (*Lev.* 1-7), atendiendo al altar de los aromas (*Éx.* 30, 7; II *Par.* 26, 18; *Lc.* 1, 9), cuidando del candelabro de siete brazos (*Éx.* 27, 21; 30; 7; *Lev.* 24, 4), la tabla de los panes de presentación (*Lev.* 24, 8) y las restauraciones del Templo (II *Re.* 12, 9). Los sacerdotes debían, además, purificar a las mujeres después del parto, a los leprosos curados (*Lev.* 12, 6 s.; 14, 2-53). Uno de sus cometidos más graves era el instruir y guiar al pueblo en la Ley (*Lev.* 10, 11; II *Par.* 17, 7 ss.; *Os.* 4, 6; *Mal.* 2, 6 s.), esclarecer y aplicar sus prescripciones. Administraban la justicia con poderes coercitivos (*Dt.* 17, 8-13; 21, 5; *Is.* 28, 7; II *Par.* 19, 8-11). Impartían la bendición sacerdotal (*Lev.* 9, 22; *Núm.* 6, 22-27). Podían conmutar y anular los votos (*Núm.* 10-20; cf. *Ecl.* 5, 4). Eran los únicos que podían tocar el arca de la alianza y los vasos sagrados (*Núm.* 4, 15). En la guerra acompañaban y arengaban al ejército (*Dt.* 20, 2 ss.).

Con el fin de asegurar la continuidad de su servicio a los dos altares (holocaustos e incienso), David los dividió en 24 turnos o clases (*mahleqôth*, ἐφημερίαι), 16 de la estirpe de Eleazar y 8 de la de Itamar (I *Par.* 24, 2-19), las cuales iban turnando en el servicio del templo de sábado a sábado (II *Re.* 11, 9; II *Par.* 23, 4; *Lc.* 1, 58 s.). Cada turno estaba presidido por un jefe que muy posteriormente fué llamado también sumo sacerdote (I *Par.* 24, 5; II *Par.* 36, 14; tal vez *Mt.* 2, 4). Después de la cautividad se restablecieron las 24 clases sacerdotales con los antiguos nombres (*Esd.* 2, 36-39; *Neh.* 7, 39-42). Siempre hubo oposición entre las dos estirpes sacerdotales de Eleazar y de Itamar.

Los sacerdotes habían sido excluídos de la posesión hereditaria del territorio que se repartió entre las tribus (*Núm.* 18, 20), pero podían comprar propiedades privadas (I *Re.* 2, 26; *Jer.* 32, 7). Su sostenimiento estaba asegurado principalmente por la parte que sustraían de todos los sacrificios (*Éx* 29, 26-33; *Lev.* 7, 6-14; *Núm.* 18, 15-24) y de los votos (*Núm.* 18, 14), por el dinero del rescate de los votos (*Lev.* 27, 2-25), por los donativos de los fieles (*Núm.* 5, 10), por la participación en el botín de guerra (*Núm.* 31, 28-54). Estaban totalmente exentos de los impuestos y del servicio militar (*Esd.* 7, 24).

Los sacerdotes de Israel fueron frecuentemente indignos, infieles (ya en los comienzos, los dos hijos de Arón, Nadab y Abiú: *Lev.* 10, 1-5) y corrompidos (los hijos de Helí: I *Sam.* 2, 12-25; después de la cautividad: *Esd.* 9, 1; II *Mac.* 4, 14). Los profetas recriminaron muchas veces la desidia y los vicios de los sacerdotes (*Is.* 28, 7; *Mi.* 3, 11; *Jer.* 23, 11.33; *Mal.* 1, 6-10; 2, 7 ss.) e incluso los reyes (II *Re.* 16, 10; 21, 4). Pero también se consignan nobles ejemplos de virtud y de celo (II *Par.* 26, 16-20; 29, 3-36 [reformas de Ezequías]; 34, 29-33 [reforma de Josías]; *Neh.* 9, 38-10, 39), y sacerdotes eran los grandes reformadores Jeremías, Ezequiel, Esdras. En el tiempo de los asmoneos las altas jerarquías sacerdotales seguían a los saduceos (*Act.* 5, 17); los demás fueron quedando poco a poco absorbidos o aventajados por los escribas.

Con el cese de la economía mosaica y la destrucción del Templo único (año 70), el sacerdote israelita perdió toda su razón de ser (*Is.* 66, 22; *Jer.* 31, 14-18). En realidad el judaísmo ya no tuvo sacerdotes desde entonces, sino sólo rabinos (rabbi «maestro mío»), que son los que en las sinagogas dirigen el culto (oraciones y lecturas sagradas), ahora desprovisto de sacrificios. Si bien se perdieron las tablas genealógicas, siguen perpetuándose, merced a la tradición, los *kakanîm*, «sacerdotes» que gozan de ciertos privilegios religiosos. Solamente la secta de Falasha, en Etiopía, tiene actualmente sacerdotes, los cuales ofrecen sacrificios (en los que siempre se reserva para ellos una parte del animal inmolado), reciben el diezmo de los cereales y el primogénito de los animales. [A. Rom.]

BIBL. — P. von Hummelauer, *Das vormosaische Priestertum in Israel*, Friburgo Br. 1899; O. Kluge, *Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum*, Leipzig 1906; F. X. Kortleitner, *Archaeologia biblica*, Innsbruck 1917, pp. 150-214; A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel*, Londres 1934; J. Hoechander, *The Priests and Prophets*, Nueva York 1938; A. Romeo, *Il Sacerdozio di Israele*, en *Enciclopedia del Sacerdozio*, Firenze 1953, pp. 393-498.

SACERDOCIO (N. T.). — El sacerdocio cristiano, fundado por el Redentor, Dios y hombre, es la meta y el coronamiento de las aspiraciones y manifestaciones sacerdotales que se hallan en la base de casi todas las religio-

nes; el punto de llegada y de superación de la organización sacerdotal unitaria del Antiguo Testamento. El Hijo de Dios se convierte al encarnarse en mediador único, en sacerdote supremo y definitivo, entre Dios y la humanidad. Todo el culto y todo el sacerdocio del Antiguo Testamento se sublima en Él, lo mismo que el tabernáculo o Templo de Israel se sublima en el Cielo, Santuario en el que Jesús, después de su victoria sobre el pecado y sobre la muerte, eterniza el culto místico de su sacrificio redentor, que es único, porque es completo, perfecto, y su valor infinito y eterno, como infinita y eterna es su eficacia (*Hebr.* 5-10). *Hebr.* y *Ap.* explican cómo Jesús, crucificado y resucitado, es el supremo sacerdote, y que es único, porque es eterno, divino y eterno; su muerte es el sacrificio, es el cielo en donde está sentado con gloria, es el templo que se yergue sobre la tierra. Pero este sacerdocio espiritual no excluye el culto externo y social, antes lo requiere. Jesús («sacerdos suae victimae, victima sui sacerdotii», San Paulino de Nola) transmitió a sus «doce» Apóstoles su misión sobrenatural de salvación, que juntamente con el poder de gobierno y de magisterio llevaba consigo el oficio sacerdotal de mediación y de propiciación (*Jn.* 20, 21). Especialmente les comunicó, a ellos y a sus sucesores, «hasta la consumación de los siglos» (*Mt.* 28, 20) el poder de renovar el sacrificio eucarístico (*Lc.* 22, 19; I *Cor.* 11, 24 s.), de bautizar (*Mt.* 28, 19 s.), de perdonar los pecados (*Jn.* 20, 22 s.; *Mt.* 18, 18), funciones que son el ejercicio del sacerdocio de Jesús que, inmolándose a sí mismo, «quita el pecado del mundo» (*Jn.* 1, 29) y perpetúa tal sacrificio y lo aplica mediante los sacramentos. Entre los cristianos se perpetúa «el misterio de la reconciliación», idéntico al de Cristo (II *Cor.* 5, 17-21): el ministerio de los Apóstoles y de sus sucesores es, juntamente con el de Cristo sacerdote, uno de los dos aspectos de la redención del mundo.

Los Apóstoles, «ministros (ὑπηρέται) de Cristo y distribuidores (οἰκονόμοι) de los misterios de Dios» (I *Cor.* 4, 1), transmitieron su autoridad, prolongación de la de Cristo en el tiempo y en el espacio, a fieles anteriormente elegidos mediante la imposición de las manos (*Act.* 13, 3; 14, 22; I *Tim.* 4, 14; 5, 22; II *Tim.* 1, 6). Pero el título explícito de ἱερεύς del N. T. queda reservado para Cristo, que es el único sacerdote. Hasta la segunda mitad del s. II jamás se da el título de ἱερεύς a los sucesores de los Apóstoles, participantes del sacerdocio de Cristo, incluso por evitar confusiones con el sacerdocio judío o pagano: llámaseles *episcopi* y *presbyteri*. El título de πρεσβύτερος «anciano» (lat. *presbyter*, de donde proviene «preste», término que se ha hecho exclusivo en muchas lenguas modernas: prêtre, priest, Priester), muchas veces es equivalente a ἐπίσκοπος («vigilante»). Los presbíteros eran «segregados» (*Act.* 13, 2), como los Apóstoles (*Rom.* 1, 1; *Gál.* 1, 15), como los sacerdotes de Israel.

Cuando menos en el año 100, «en cada ciudad» (*Tit.* 1, 5) se colocaba a un solo obispo al frente de todas las iglesias locales (*Ap.* 2-3; epistolario de S. Ignacio); a ellos se les comunicó en su plenitud la autoridad apostólica (Clemente Romano, *Ad Cor.*, 40-42), y juntamente con ellos al colegio de los «presbíteros» (en el N. T. y en los Padres apostólicos aparecen en plural) que los rodea y ayuda. El obispo, juntamente con los presbíteros, formaba en toda iglesia local el grupo (*Act.* 20, 18-28 = presbíteros — obispos de Éfeso) de los «prebostes» (προϊστάμενοι: I *Tes.* 5, 12; *Rom.* 12, 8; cf. I *Tim.* 5, 17) o «superiores» (ἡγούμενοι: *Heb.* 13, 7-17.24). Más adelante se inculcará la distinción precisa entre el sacerdocio pleno del obispo y el de los simples presbíteros (Con. Trid., Sess. 23; Denzinger-Umberg, nn. 957-968).

El poder sacerdotal se comunica mediante el sacramento del Orden (imposición de las manos), que imprime indeleblemente en el alma el carácter o «sello» del sacerdocio de Jesús, ya que Jesús es el único sacerdote del Nuevo Testamento, y los Apóstoles, los obispos y los presbíteros no son sacerdotes por título propio, sino únicamente en cuanto son los continuadores y como embajadores de Jesucristo (II *Cor.* 5, 17-21; cf. I *Cor.* 4, 1).

Así como todo Israel estaba ya investido de una misión sacerdotal entre los pueblos (*Ex.* 19, 6), así todos los cristianos constituyen el «regio sacerdocio» (I *Pe.* 2, 5; *Ap.* 1, 6; 5, 10) mediante su participación de Cristo, sellada con el carácter bautismal y del santo crisma; son mediadores entre Dios y la humanidad infiel, dirigiendo hacia Dios toda su vida y su acción, y ofreciendo el sacrificio eucarístico mediante el sacerdote consagrado y en unión con él; pero tal sacerdocio ha de entenderse en sentido lato e indirecto, pues los simples fieles no son «distribuidores de los sacramentos de Dios». Los protestantes, al propugnar la igualdad democrática entre todos los cristianos, niegan las prerrogativas del apostolado y todo sacerdocio propiamente dicho en el seno del cristianismo (Lutero, *De captivitate babylonica*,

en *Opera omnia*, ed. Weimar, t. VI pp. 561-566). Después de Lutero se reivindica la base del poder y de la autoridad religiosa en favor de la comunidad, con exclusión de todo mediador y todo superior de derecho divino: todo bautizado y creyente es sujeto y fuente exclusiva del sacerdocio, supuesto que la religión es un «asunto privado» que se explica cumplidamente en la vida religiosomoral del individuo. Entre los protestantes, el párroco o ministro del culto, que se reduce a la predicación y al símbolo bautismal, llega a ser tal por encargo o elección de la colectividad, que lo elige de entre los más aptos por su cultura.

En el tiempo de los Apóstoles, la consagración sacerdotal del nuevo presbítero era conferida por el colegio de los presbíteros durante una solemne asamblea litúrgica mediante la imposición de manos y la oración (*Act.* 13, 3; c. 6, 6; I *Tim.* 4, 14; 5, 22; II *Tim.* 1, 6). En el s. II ya se había desarrollado el rito, especialmente en la liturgia romana. El más antiguo formulario que se conoce está en la *Traditio Apostolica* (año 200) de San Hipólito de Roma: imposición de las manos del obispo consagrante y de los presbíteros presentes sobre la cabeza del elegido, con una oración de consagración elevada por el obispo a Dios Padre. Este rito se propagó considerablemente. En el 350 el Sacramentario de Serapión (n. 27) presenta una breve oración análoga para ser pronunciada sobre los ordenados durante la imposición de las manos; y también es análogo el rito que figura en *Constit. Apostol.* VIII, 16, año 400 (ed. F. X. Funk, 1905, I, pp. 250 ss.; II, pp. 188 ss.), y más adelante, año 420, en el *Testamentum Domini* (ed. J. E. Rahmani, 1899, pp. 68 s.). El Seudo Dionisio (h. 500) en una interpretación mística del rito hace mención de la lectura de los nombres y del beso final de paz (*Eccl. Hier.* en PG 3, 509.516).

El rito romano antiguo se halla descrito en el *Sacramentarium Leonianum* (s. VI), en el *Sacramentarium Gregorianum* (s. VIII), y en los *Ordines Romani* (siglos VIII y IX). La unción de las manos proviene del rito galicano (*Statuta Ecclesiae antiqua* de San Cesáreo de Arlés, en PL 56, 879 ss.). En el siglo IX aparecen fusionados los elementos romanos y los galicanos en el rito milanés, que practica la vestición de la casulla, llevado a Roma en el s. X, juntamente con la entrega de los instrumentos (cáliz y patena).

Habiendo sido constituido por vocación divina (II *Tim.* 1, 9-10; *Hebr.* 5, 4), el sacerdote del N. T. participa del sacerdocio de Cristo, único y eterno (*Heb.* 7, 24 s.; 8, 1, ss.), que resplandece en la gloria celestial (*Ap.* 5), único sacerdocio que ofrece un sacrificio perfecto y salvador (*Heb.* 9-10); y de él participa para ejercerlo entre los fieles. Es inmensamente superior al mosaico (II *Cor.* 3, 7 ss.), pues continúa y aplica la redención de Cristo (II *Cor.* 5, 17-21), e irradia su verdad, su vida (*Jn.* 1, 6 ss.; 17, 7; *Flp.* 2, 17), su amor (*Jn.* 21, 15 ss.).

La misión sacerdotal es ensalzada en el N. T. como luz, conservación de la vida, legación y función divina, continuación necesaria de la obra salvadora de Jesús (*Mt.* 5, 13 ss.; 9, 38; I *Pe.* 5, 2; I *Tim.* 5, 12-17; II *Tim.* 2, 3 s., etcétera). De tan sublime dignidad provienen deberes de santidad y de abnegación, que se inculcan especialmente en las epístolas pastorales: conservar la gracia de la vocación y corresponder a ella (II *Cor.* 4, 6; II *Tim.* 1, 6-14), llevar una vida irreprensible (I *Tim.* 4, 12 ss.; 6, 11 ss.; II *Cor.* 6, 3 s.), prudencia (II *Tim.* 2, 1 ss.), humildad y abnegación (I *Cor.* 3, 7; *Gál.* 1, 10), amor a Cristo y confianza en Dios (II *Cor.* 4, 7 ss.); paciencia y amor al prójimo (II *Tim.* 2, 22 ss.). [A. Rom.]

BIBL. — A. HARNACK, *Entstehung und entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910; E. RUFFINI, *La Gerarchia della chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di s. Paolo*, Roma 1921; H. DIECKMANN, *Die Verfassung der Urkirche*, Berlín 1923; A. MÉDEBIELLE, en DBs, II, col. 607-13. 653-60. 688-73; A. ENHARD, *Urkirche und Frühkatholizismus*, Bonn 1935; F. BÜCHSEL, *Die Verfassung der Kirche in der Apostelzeit*, en *Allgem. ev.-luther. Kirchenzeitung*, 68 (1935) 122-27. 147-53; K. L. SCHMIDT, *Le ministère et les ministères dans l'Eglise du N. T.*, en RHPhR, 17 (1937) 313-36; A. ROMEO, *Il Sacerdozio Cristiano*, en *Enciclop. d. Sacerdozio*, Firenze 1953, pp. 499-579. Respecto de la cuestión de la identidad obispos-presbíteros: F. PUZO, *Los obispos presbíteros del N. T.*, en EstB, 5 (1946) 41-71; C. SPICQ, *Les Epîtres Pastorales*, París 1947, pp. 84-97. * C. SPICQ, *El sacerdocio de Cristo en la epístola a los Hebreos*, en CB (1955), pp. 146-151.

SACRIFICIO. — Como todas las religiones, la hebrea tenía también sus sacrificios, o sea ofrendas que se hacían a Dios, incluyesen o no incluyesen el concepto de inmolación.

Era costumbre de ofrecer sacrificio a la divinidad como señal perfectísima de adoración, y aparece ya en los orígenes del hebraísmo. Los conceptos fundamentales que acompañan a la ofrenda son, al parecer, la *adoración* de Dios, la *comunión* con Dios y la expiación de culpas.

No pocas veces se habla del sacrificio en la Biblia (*Gén.* 8, 21; *Lev.* 3, 11.16; 21, 8.17, 21 ss.; 22, 25, etc.), como de un alimento de Dios. Trátase de un antropomorfismo que expresa la complacencia de Dios, en cuanto acepta la ofrenda del fiel, que en honor suyo se priva de una cosa de su propiedad.

El sacrificio es esencialmente un «don» (Hebr. *minḥāh*) o una «ofrenda» (Hebr. *qorbān*) que se hace a Dios de los propios bienes como prueba de reconocimiento y agradecimiento. Los diferentes sacrificios cruentos en los que se mataban animales se clasificaban en tres especies: *holocaustos, sacrificios pacíficos* y *expiatorios*.

El holocausto (griego ὁλοκαύτωμα o también ὁλοκαύτωσις; Vul. *holocaustum, holocautoma;* hebr. ʿōlāh, estaba constituido, según indica su nombre griego, por la destrucción completa del animal en honor de Dios; es la ofrenda integral (Hebr. kālīl), con la que el hombre intentaba su completa entrega a Dios (*Lev.* 1, 3). Salvo la piel, todo se consumía: la carne se quemaba y la sangre se esparcía alrededor del altar. Este sacrificio era ofrecido por personas privadas y también por la colectividad. Todas las mañanas y todas las tardes se ofrecía un cordero en holocausto por todo el pueblo (*Ex.* 29, 38-42). El rito se describe minuciosamente en *Lev.* 1, 1-17; 6, 8-13; *Núm.* 15, 3-9; tenía en él una parte notabilísima el esparcimiento de la sangre (*Lev.* 1, 11; cf. *Lev.* 17, 14; *Dt.* 12, 23).

El *sacrificio pacífico* o *salvador* (hebr. zebaḥ šelāmīn, o sólo šelāmīn) es el que ofrecían personas ya reconciliadas con Dios, en acción de gracias o para alcanzar alguna gracia. Se hace resaltar en él la comunión y la amistad entre Dios y el oferente, que consumía una parte de la víctima en un banquete familiar. La grasa se quemaba en honor de Dios; y de lo que sobraba, una parte (el pecho y la pierna) pertenecía por derecho al sacerdote, y lo demás era la carne que después de quedar consagrada era consumida por los oferentes, con tal que se hallasen en estado de pureza legal (*Lev.* 7, 19 ss.). Al banquete podían ser invitados los parientes y también otras personas, particularmente los pobres (*Dt.* 12, 12. 18; 16, 11 ss.).

Con el *sacrificio de expiación* (hebr. kippûr) iba unida de un modo especial la idea de una reconciliación entre Dios y el pecador (*Lev.* 4, 20; 5, 13; 9, 7). La Biblia distingue entre *sacrificio por el pecado* (hebr. ḥaṭāʾāh) indicado para los pecados de *comisión* que no menoscababan los derechos del prójimo; y *sacrificio por el delito* (hebr. ʾāšām), para expiar los daños causados al prójimo por omisión o por comisión injustas (*sacrificio de la enmienda*). En éstos una parte de la víctima se quemaba sobre al altar, otra cedía en favor del sacerdote y lo restante debía quemarse en despoblado.

El rito llevaba consigo la «confesión» del pecado y suponía la reparación del daño. La ofrenda cancelaba la impureza levítica (*Lev.* 12, 6; 15, 14.20) y las diferentes transgresiones morales debidas a debilidad o error (*Núm.* 15, 27 ss.), no las que eran fruto de una malicia deliberada. El oferente imponía las manos sobre la cabeza del animal para simbolizar la transferencia de la culpa, y luego se practicaba un rito que se regulaba según normas más categóricas que de costumbre, las cuales variaban según la calidad del oferente (*Lev.* 4, 1-6, 7; 7, 1-10; *Núm.* 15, 22 ss.). Para el día kippûr o *expiación* (v.) estaban prescritos solemnes sacrificios expiatorios para toda la colectividad y además se inmolaba un macho cabrío en todos los novilunios, en Pascua, en Pentecostés y durante la fiesta de los Tabernáculos. En II *Mac.* se hace mención de otro sacrificio expiatorio por los difuntos.

Con el sacrificio propiamente dicho se unía la ofrenda de manjares y de bebidas (hebr. minḥāh y nesek), y también la de incienso y otras sustancias aromáticas. Gustábase de ver en el humo que surgía del altar del incienso el símbolo de la oración que se eleva hacia Dios (cf. *Sal.* 141, 2; *Le.* 1, 10); y las ofrendas de comestibles, claramente determinados por la ley (*Núm.* 5, 15; *Lev.* 2, 1 ss.), y la de las bebidas, eran muy a propósito para expresar el agradecimiento por el pan cotidiano y la comunión con la divinidad. En algunos casos específicos estas ofrendas constituían de por sí un sacrificio incruento. Los sacrificios incruentos no son menos antiguos que los cruentos (cf. *Gén.* 4, 3; 14, 18).

Leemos de un modo especial en el *Levítico* normas minuciosísimas acerca de varios actos o ceremonias que acompañaban al rito, y acerca de las cualidades que habían de reunir las víctimas que estaban prescritas para cada caso. Es difícil precisar el desenvolvimiento de tales ceremoniales.

La religión legítima de Israel condena toda clase de sacrificios humanos (*Lev.* 18, 21; 20, 2-5; *Dt.* 12, 31; 18, 9 ss.; y muchas veces en los profetas); son una impiedad de los cananeos y están severamente prohibidos. Practicáronse en la *religión popular* (v.), como consecuencia de la contaminación sufrida por la influencia cananea (cf. I *Re.* 16, 34; II *Re.* 16, 3; 21, 6). El sacrificio de la hija de *Jefté* (v.) es efecto de un voto inconsiderado y obra de un rudo guerrero (*Jue.* 11, 30 ss.). Son severas las condenaciones, frecuentemente repetidas por los profetas (*Mi* 6, 7; *Jer.* 7, 31; 19, 5; 32; 35; *Ez.* 16, 20 ss.), las cuales son una

prueba documental de que tales ritos abominables se dieron entre los adoradores de Yavé, y de lo ajenos que eran al verdadero espíritu de la religión hebrea.

Las expresiones de los profetas (*Is.* 1, 11-15; *Jer.* 7, 21-23; *Os.* 6, 6; *Am.* 4, 4 ss.; 5, 21-25; *Mi.* 6, 6-8, etc.), que parecen una condenación de toda forma de culto externo y, por tanto, de los sacrificios, van dirigidas contra la errónea mentalidad que reducía toda la religión al simple culto externo, y también contra las pésimas disposiciones internas (v. *Religión popular*). Eran una llamada necesaria hacia la esencia de la religión, o sea a una verdadera santidad moral contra las posibles degeneraciones supersticiosas. Precisamente en algunos libros proféticos de los que más duramente arremeten contra cierta confianza ilimitada en la exterioridad del rito, hallamos afirmada la legitimidad de los sacrificios (*Jer.* 17, 26; 31, 14; 33, 11-18; *Mal.* 1, 8-14).

En el Nuevo Testamento, Jesucristo se lamentó, lo mismo que los profetas, de la falsificación del concepto de sacrificio (*Mt.* 9, 13; 12, 7). También él se somete a la legislación de Moisés (*Lc.* 2, 22 ss.; 22, 8 ss.). El mismo San Pablo, el gran Apóstol de la libertad evangélica, acepta el tomar parte en los sacrificios prescritos para los que habían emitido el voto del nazareato (*Act.* 21, 23-26), y desarrolla como ningún otro la teología del sacrificio expiatorio único de Cristo en el Calvario (*Rom.* 3, 25; 5, 6 ss.; *Gál.* 3, 13; 4, 4, etc.). Es el concepto de víctima y de sacerdote aplicado a Cristo de un modo especial en la epístola a los *Hebreos* (9, 23-10, 18), donde se insiste sobre la eficacia única y definitiva del sacrificio de la cruz poniéndolo precisamente en relación con las características de los sacrificios de la antigua Ley. El rito eucarístico no es más que una repetición mística, incruenta, de este único sacrificio (v. *Eucaristía*). Todos los sacrificios de la antigua ley eran tipo, figura y preparación de este único sacrificio. [A. P.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*. 2.ª ed., París 1905, pp. 247-74; G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*. Oxford 1925; A. MÉDEBIELLE, *L'expiation dans l'A. et le N. T.*, Roma 1932; ID., *Expiation* en DBs. III, col. 1-262; P. HEINISCH, *Teología del Vecchio Testamento*. Torino 1950, pp. 241-51.

SADOC. — Sumo sacerdote en los tiempos de David y de Salomón; descendiente de Eleazar (I *Par.* 5, 34), primer sucesor de Arón en el pontificado (*Núm.* 20, 28). Saúl, enojado contra Ajimelec (I *Sam.* 22, 14 s.), padre de Abiatar, a quien había pasado la dignidad pontifical (I *Sam.* 22, 20; 30, 7; II *Sam.* 8, 17; I *Par.* 18, 16; 24, 6)) nombró, probablemente, como sacerdote a Sadoc o al padre de éste, Ajitob (II *Sam.* 8, 17; I *Par.* 18, 16). David permitió que tanto Abiatar como Sadoc ejercieran la alta función, tal vez con tareas algún tanto distintas (cf. I *Par.* 15, 11; 16, 39 s.). Al menos durante los primeros años del reinado no aparece antagonismo alguno entre ellos; ambos asisten al rey durante el revuelo de Absalón (II *Sam.* 15, 24-29; 17, 15-22; 19, 12). Abiatar se sumó a los partidarios de Adonías, y Sadoc se declaró por Salomón (I *Re.* 1, 7 s.). El intento del golpe de estado de Adonías indujo a la repentina elevación de Salomón al trono, y Sadoc lo consagró (I *Re.* 1, 39). Muerto David, el nuevo rey depuso a Abiatar, haciendo así que el sacerdocio fuese a parar a su única rama legítima (*Ibid.* 2, 35). Este cambio se recuerda muchas veces en el lenguaje que emplean los sumos sacerdotes diciéndose descendientes de Sadoc (cf. II *Par.* 31, 10; *Ez.* 40, 46, etc.). [A. P.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*. II passim; III, París 1930, pp. 211-23.

SADOQUITA. — v. *Documento*.

SADUCEOS. — Una de las principales sectas o «grupos» en que aparece dividido el judaísmo al principio de nuestra era. Eran enemigos natos de los fariseos. Hay quien relaciona su nombre con el adjetivo ṣaddîq (= justo), mas parece ser que procede del patronímico Sadoc, sumo sacerdote en el tiempo de Salomón (I *Re.* 2, 35). A veces se les llama también *Boetusei* en los escritos rabínicos, por razón del cabeza de familia de la principal casa de los sumos sacerdotes.

En la historia se habla por primera vez de los saduceos en el tiempo de Juan Hircano (cf. Fl. Josefo *Ant.* XIII, 296 ss.), de quien se dice que pasó a su partido abandonando el fariseísmo. Su posición ejerció mucha influencia en el tiempo de Alejandro Hircano, acérrimo enemigo de los fariseos, pero su autoridad, en cuanto poseedores del sumo sacerdocio, floreció de un modo particular durante la ocupación romana. Herodes el Grande los persiguió por el apoyo que prestaban a Aristóbulo II. Los saduceos, que tenían sus principales partidarios entre la aristocracia y en el alto clero, desaparecieron con la catástrofe del 70, mientras que los fariseos, que eran bien vistos del pueblo, se aseguraron el monopolio en la dirección espiritual del judaísmo posterior.

Los saduceos se distinguían por ser más tolerantes respecto del helenismo y de la cultura

extranjera en general, e incluso en que mostraban menos aversión a la dominación romana. De los textos de Flavio Josefo, que gusta de relacionar las diferentes corrientes judías con las filosóficas griegas, puede deducirse que los saduceos eran equiparados a los epicúreos. En nuestro lenguaje moderno podrían llamarse con cierta elasticidad «modernistas». Creían, sin duda, en la existencia de Dios, pero no admitían la de los ángeles ni la de otros seres espirituales (*Act.* 23, 8), y, además, negaban la resurrección (cf. *Mt.* 22, 23; *Mc.* 12, 18; *Lc.* 20, 27) y la inmortalidad del alma. La negación de esta última verdad no está tan abiertamente documentada en las fuentes, pero se deduce con seguridad de varias afirmaciones de Flavio Josefo (*Bell.* II, 165; *Ant.* XVIII, 16), de los Padres (Hegesipo, Tertuliano, Filastrio, Jerónimo) y de algunos textos rabínicos. Por lo demás, semejante postura doctrinal parece que debe suponerse ante el razonamiento de Jesucristo contra los saduceos cuando prueba la resurrección (*Mt.* 22, 29-33).

Según Flavio Josefo (*Bell.* II, 164; Cf. *Ant.* XIII, 173), los saduceos tenían un concepto puramente materialista de la historia, de la que excluían la intervención divina: «Niegan rotundamente el destino y niegan que Dios envíe algún mal o proteja contra el mal», sosteniendo que todo depende de la voluntad humana. El hecho de que rechazasen en bloque las tradiciones orales era fuente de frecuentes disensiones con los fariseos (*Ant.* XIII, 297). Pero no está demostrado que los saduceos no reconociesen más que el Pentateuco como libro inspirado, como se lee en algunos Padres (Hipólito Romano, *Philisophumena IX*, 29; Orígenes, *Contra Celsum* I, 49; Jerónimo, *In Matthaeum* 22, 31).

En la interpretación y en la aplicación de las leyes, los saduceos tenían fama de ser más severos que los fariseos. Incluso por eso eran impopulares. Entre las divergencias litúrgicas es digna de notarse la que se refiere a la ofrenda de la primera gavilla de las primicias, que no pocos exegetas invocan para resolver las dificultades que sobre la fecha de la Pascua provienen de los textos de los Evangelios sinópticos y de los de S. Juan. Los saduceos afirmaban que la ofrenda había de hacerse el día siguiente al «sábado» (cf. *Lev.* 23, 11) y no necesariamente el 16 de Nisán, como querían los fariseos que identificaban el sábado con el día de Pascua (15 Nisán). La divergencia recaía, naturalmente, sobre la fecha de Pentecostés que tenía que ser el quincuagésimo día después de la ofrenda de la primera gavilla (*Ibid.* 23, 15 s.). Se sabe, no obstante, que para evitar inconvenientes prácticos los saduceos procuraban fraudulentamente que el 16 de Nisán, diera comienzo a la semana, especialmente cuando lo podían conseguir con el desplazamiento de un solo día del calendario. Otras pequeñas divergencias se señalan respecto del ritual de la fiesta de los Tabernáculos y del día de la Expiación (*Kippûr*). En caso de coincidencia de la Pascua con el sábado, los saduceos sostenían este principio: «La Pascua no anula al sábado», y prohibían la ejecución de los ritos preparatorios desde el momento en que comenzaba el descanso sabático a la puesta del sol del viernes. [A. P.]

BIBL. — J. M. Vosté, *De sectis Judaeorum tempore Christi*, Roma 1929, pp. 11-28; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 3.ª ed., París 1931, pp. 56. 159. 268 ss. 301-306. 333-353 s. 419.

SAFIRA. — v. *Ananías* y *Safira*.

SALEM. — v. *Jerusalén*.

SALMANASAR. — Nombre de algunos monarcas asirios. El primero, sucesor de Adad-Nirari I y padre de Tuculti-Ninurta I, reinó desde 1272 hasta 1243 a. de J. C. Considérasele como primer organizador del militarismo asirio. Las gestas de este monarca se dirigieron ante todo a sofocar rebeliones en el septentrión (Urartu), y luego a bloquear la presión jorrea con la conquista de Mitanni. Hay una inscripción que recuerda su victoria sobre una coalición de jorreos, jeteos y arameos (Ahlahmu). Entre sus principales obras se menciona la fundación de Calah.

De Salmanasar II (1028-1017) hácese mención en una inscripción como conquistador de las ciudades de *Si-na-bu* y *Ti-i-du* en la región de Nairu, al noroeste de Mesopotamia, ciudades que después pasaron a estar en posesión de los arameos.

De Salmanasar III (858-824), hijo de Asurbanipal, tenemos la célebre inscripción del «obelisco negro». Éste es el primer monarca asirio que se vió en conflicto con los israelitas. Ya desde su primer año de reinado fué extendiéndose por el otro lado del Éufrates hasta Siria, y para ponerle coto se formó la gran liga entre Damasco, Jamat y otros reyes de la región de la costa. También se hallaron presentes las tropas de Ajab en la gran batalla que se dió en Carcar (854) entre esta liga y Salmanasar. La resistencia de los aliados fué tenaz, y el rey asirio hubo de regresar a Mesopotamia. Tras repetidos ataques, Salmanasar logró en su décimooctavo año de reinado

derrotar a Damasco, gobernado entonces por Jazael, y conseguir tributo de los reyes de Tiro y Sidón, y de Jehú, rey de Israel. También luchó no poco en Babilonia de donde logró alejar a los caldeos.

Es poquísimo lo que sabemos de Salmanasar IV, pero mucho de Salmanasar V (727-722), sucesor de Teglatfalasar III, incluso por los textos sagrados. Sus principales empresas militares fueron dirigidas contra los rebeldes occidentales. Después de haber conseguido la sumisión de casi todas las ciudades fenicias, sufrió una derrota naval luchando contra Tiro, que más adelante hubo de rendirse tras un asedio de cinco años. La principal empresa de Salmanasar V, de la cual hace mención la Biblia, es el asedio de Samaria, seguido de la conquista y destrucción de la misma ciudad por obra de Sargón II: la causa de ello fué la postura tomada por Oseas, rey de Israel, tributario de Salmanasar desde que hizo su aparición en Fenicia. Se había creído Oseas, fiado de la ayuda egipcia, que llegaría un momento en que podría suspender el tributo, pero le resultó de graves consecuencias la aventura, que costó la prisión del mismo Oseas y el fin del reino de Israel (II *Re.* 17, 16; 18, 9 s.). [G. D.]

BIBL. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1947, 8. 17 ss. 435. 445 s. 464; S. Moscati, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

SALMOS. — Siguiendo un uso inspirado en la Biblia griega y latina, son así llamados los sagrados cánticos a los que con más propiedad los hebreos dan el título de *himnos*. Son poesías religiosas de temas variados, que en su mayoría son plegarias o alabanzas a Dios. Su colección, llamada *Salterio* por analogía, en las biblias hebreas está divida en cinco libros, separados entre sí por la doxología o aclamación («Bendito el Señor», etc.), que se lee al fin de los Salmos 41.72.89.106. Pero es una división relativamente reciente (h. s. III a. de J. C.). En tiempos más remotos estuvo compuesta de tres grandes colecciones, que se distinguían por el empleo de los diferentes nombres con que se invocaba a la divinidad. La primera (*Sal.* 1-41) y la tercera (90-150) emplean el de Yavé; la segunda (49-89) el de Elohim (Dios).

En la primera casi todos los salmos (a excepción de 1.2.33) llevan por título: A David, a Asaf; en la tercera casi todos son anónimos. Lo mismo que los nombres, varía también el contenido general del argumento. La mayor parte de los salmos atribuídos a David son peticiones de socorro en toda clase de aflicciones; las cánticos de los hijos de Coré (levitas) se desarrollan en torno al culto, al templo, a la ciudad santa. Los de Asaf son cantos nacionales o didácticos; celebran los triunfos o lloran las derrotas de todo el pueblo, o enseñan verdades morales. La colección anónima contiene, principalmente, himnos de alabanza o de acción de gracias a Dios. Destácase una colección especial de salmos llamados *graduales* (120-134), de índole levítica y nacional.

Puede, pues, advertirse que la actual colección de los salmos fué formándose poco a poco desde los tiempos de David (h. el 1.000 a. de J. C.) hasta después de los de Nehemías (h. el 400 a. de J. C.). Durante aquel largo período casi en todas las generaciones hubo piadosos poetas que, inspirados por Dios, derramaron en esos himnos sus santos afectos, sus fervientes plegarias, los arranques de su alma profundamente religiosa. Al recoger así el salterio el eco de todo un pueblo y durante tantos siglos, por su misma naturaleza estaba compuesto para convertirse, como en realidad se convirtió, en libro de oraciones, en manual de devoción, primero para la sinagoga israelita y luego para toda la Iglesia Cristiana.

Tanto la Biblia hebrea como la cristiana (LXX y Vulgata) cuentan con igual número de 150 salmos, pero no coinciden en el modo de llegar a tal número. El salmo que en la cristiana es el 9, en el texto hebreo tradicional forma los dos salmos 9 y 10. Asimismo, el 113 de la Vulgata corresponde al 114 y 115 del hebreo; y viceversa, el hebreo reúne en uno (116) los 114 y 115 de la Vulgata, e igualmente reúne en uno (147) los 146 y 147 de la Vulgata. En general puede decirse que la numeración de la Vulgata desde el *Sal.* 10 al 146 es inferior a la del hebreo en una unidad.

La mayoría de los salmos lleva como encabezamiento un *título* o portada que puede variar mucho por la extensión y por el contenido. Presenta una o varias de las siguientes noticias: 1.° el autor, 2.° el género poético, 3.° el aire o acompañamiento musical, 4.° el uso litúrgico, 5.° la ocasión histórica. Tales títulos son ciertamente antiquísimos y fueron colocados en su lugar al menos por una tradición autorizada. El atento lector hallará en muchos indicios intrínsecos una confirmación de tal autoridad, especialmente por lo que atañe a los autores. Pero es evidente que no gozan de la misma autoridad del texto inspirado.

Por unánime consentimiento de códices y de versiones antiguas atribuyénse a David unos

70 salmos, o sea casi la mitad de toda la colección. Consta, en efecto, por los libros históricos, que David estaba dotado de notable talento poético y musical (I *Sam.* 16, 14-23; 18, 10; II *Sam.* 1, 18-27, etc.), que llegó incluso a ser proverbial (*Am.* 6, 5). Sábese también que puso gran cuidado en el culto divino íntimamente ligado con el canto y la música (II *Sam.* 6, 2-22; 24, 16-25; I *Par.* 16, 4-7; 23-29; cf. *Eclo.* 47, 8 ss.), por lo que era de esperar que fuese él también el autor principal de los salmos, y que muchas veces se presentase con su nombre la colección entera, todo el salterio hebreo. Pero no fué él su único compositor; una docena de salmos (42-49, 84-85, 87-88) pertenecen a una familia de corehitas (cf. *Núm.* 26, 10 s.), según testimonio del título; familia que hasta el tiempo de la cautividad estuvo formando una clase de cantores adjuntos al Templo. (I *Par.* 6, 16-23; II *Par.* 20-19). Otros doce salmos llevan por título el nombre de Asaf, con el que se designa una familia de cantores. (I *Par.* 26, 1-6; II *Par.* 5, 12; 35, 15), que sobrevivió a la cautividad (*Esd.* 2, 41; 3, 10). La pertenencia a David afirmada en los títulos podrá entenderse también por analogía en el sentido de que dichos salmos estaban insertos en una colección o cancionero de cantos sagrados, de los cuales no era el rey poeta el único autor, pero sí el principal. Es oscuro el significado de la atribución de un salmo a cada uno de los tres insignes varones Moisés (90), Salomón (72) y Etán Ezrajita (89). El resto de los salmos, exactamente un tercio, es anónimo.

De entre los términos que se leen en los títulos para indicar el género poético, el más corriente (57 veces) es *mizmor*, que los LXX traducen por «psalmos», del que procede nuestro término *salmo*, que, en virtud del uso, indica una poesía de motivo religioso, y así con acierto se hizo extensivo a todos los cantos de la colección. Es menos frecuente el término *šir* = canto que se aplica igualmente a la poesía profana (*Is.* 23, 16; *Am.* 6, 5); hállase en trece salmos acoplado a *mizmor*, y él sólo en el *Sal.* 46, en los graduales y en el 45, «canto de amor». Son más importantes en orden al asunto, y responden mejor a nuestros conceptos, dos términos que raro vez aparecen en los títulos, pero muy a menudo en el mismo texto de los salmos: tefillah = oración y tehillah = alabanza. Así se designa a los dos géneros más frecuentes de los salmos. En el primer género, el de oración, que por sí solo comprende más de una tercera parte de todo el salterio, una persona (y menos frecuentemente la nación), asaltada por males y aflicciones de todo género, recurre a Dios para verse libertada; con su abundancia y variedad los salmos ofrecen modelos para todas las contingencias de la vida humana.

El otro género, el de alabanza o himnos a Dios, estaba indicado de un modo especial para el culto público en el servicio religioso del Templo y se halla concentrado principalmente en los libros 4.° y 5.°. Son menos numerosos los salmos didácticos o sapienciales y morales, llenos de diferentes instrucciones para la vida, y los salmos históricos que recuerdan los grandes hechos de la vida nacional para ensalzar a Dios y darle gracias o para aleccionar a la posteridad. Y, en fin, nos quedan salmos que no encajan en ninguna categoría. Tal es la variedad de esta nobilísima antología de poesía religiosa.

En el salterio (dice San Atanasio en su carta a Marcelino sobre la inteligencia de los salmos) se encuentra reunido todo lo útil y saludable que se halla esparcido por los otros libros del Antiguo Testamento. «El libro de los salmos es como un *huerto* que contiene los frutos de todos los otros, a los cuales comunica el exquisito sabor de la poesía, y además añade a ellos otros que le son propios» (PG 27.12). Efectivamente, el salterio tiene de común con los libros legislativos una ferventísima adhesión a la ley divina (1; 19, 7-14; 119); con los históricos las narraciones de las épocas gloriosas del pueblo elegido (68.78.105-107, 114.136); con los didácticos las enseñanzas morales (15.37.82.94.100.112.133) y las reflexiones sobre los destinos humanos (39.49.73.90 139); con los proféticos el espíritu ardiente, el culto interior (15.40.50.51), el celo por la justicia y por la protección de los débiles (10, 12.58.82.94), la visión de los tiempos y de los hechos mesiánicos (2.16.22.45.72.89.96-100, 110). Así la materia que constituye este magnífico y delicioso jardín es tan abundante como variada.

Y no es menos variada y bella la forma poética de que se reviste el pensamiento, desde la más suave e idílica (23.42.65.104.128.131), hasta la más emocionante y sublime (29.46.68.75. 76).

Para saborear toda su belleza y sentir su eficacia, el lector deberá aplicarse a penetrar en los sentimientos y en los afectos que se expresan en el sagrado texto. Si algún pasaje, como sucede en los salmos llamados imprecatorios (58.69.83.109), llegase a parecer duro a almas modeladas en la mansedumbre evangélica (cf. *Mt.* 5, 43), pensemos en el duro celo

de la justicia y del honor a Dios que animaba a los sagrados autores (cf. 5, 11; 69, 10; 139, 21), y lograremos sentir contra el pecado todo el rigor de la antigua ley, al paso que reservaremos para el pecador toda la caridad y misericordia de la nueva. [A. V.]

BIBL. — P. SYNABE, en DTbC, XIII, col. 1093-1149; H. HÖPEL, A. MILLER, A. METZINGER, *Intr. spec. in V. T.*, 5.ª ed., Roma 1946, pp. 291-314; A. VACCARI, en DAFC, IV, col. 474-95; ID., *De libris didacticis*, 2.ª ed., Roma 1935, pp. 8-28; ID., *La S. Bibbia*, IV, Firenze 1949, pp. 101-344; ID., *I Salmi*, con la nueva versión latina del Pont. Inst. Bibl., 2.ª ed., Turín 1953; *Liber Psalmorum...*, nueva versión Profess. Pont. Ist. Biblici edita, Roma 1945; P. GALETTO, *I Salmi...* texto latino de la nueva versión del P. I. B., con traduc. italiana, *ibid.*, 1949 (ed. Paoline), 1954; G. CASTELLINO, S. D. B., *Libro dei Salmi (La S. Bibbia, S. GAROFALO)*, Torino 1955. ° J. ENCISO, *Los títulos de los salmos y la historia de la formación del salterio*, EstB, 1954; RÁBANOS, *Los salmos*, CB (1946-51); LUQUE, *La poesía de los salmos*, CB (1951); S. MUÑOZ IGLESIAS, *Género literario de los salmos*, EstB (1954); R. GALDÓS, *La estrófica de los salmos y su utilidad en la crítica textual y en la exégesis*, EstB (1934); P. ARCONADA, *Los citas textuales de los salmos*, EstB (1934), pp. 221-243.

SALOMÓN. — Hijo de David y Betsabé; sucesor en el reino (h. 965-926 a. de J. C.). Con el apoyo del profeta Natán, del sacerdocio jerosolimitano y de la guardia real, se posesionó del trono paterno, ambicionado por su hermano Adonías, quien a su vez estaba sostenido por los representantes de la tradición de Hebrón, Joab, Abiatar y los funcionarios judíos, y eliminó a sus contrincantes (I *Re.* 1-2). El reinado de Salomón fué pacífico, en completo contraste con lo dinámico del de David. No obstante, conservó en toda su integridad lo que su padre le había entregado, protegido por un cinturón de plazas fuertes, custodiadas por nuevas guarniciones, provistas de carros de guerra (I *Re.* 9, 15-19; 10, 26). Pero no logró impedir la reconquista de Edom por parte del príncipe moabita Adad, que se había refugiado en Egipto (I *Re.* 11, 21), ahora que sí consiguió asegurar el dominio sobre la región metalúrgica y sobre el camino del mar Rojo, en Edom. Perdió asimismo la Siria, que fué reconquistada por Razón, fundador de la dinastía damascena, y cedió veinte ciudades de Galilea a Hiram de Tiro (I *Re.* 9, 10).

La actividad política fué llevada con diplomacia y no con las armas. La alianza con Egipto, deseoso de recobrar el dominio sobre Palestina, quedó sellada con el matrimonio de Salomón con la hija del faraón Susennes I de la dinastía XXI, la cual llevaba como dote la ciudad Guezer (I *Re.* 3, 1; 9, 16 s.); y los intereses comerciales más el prestigio de Salomón determinaron a la reina de una colonia sabea de Arabia a hacer una visita a Jerusalén (I *Re.* 10, 1-10).

El *comercio* de Salomón, que se transformó en monopolio del estado, a imitación de todos los reinos orientales, fué ante todo de tránsito: los caballos de Cilicia son transportados a Egipto, de donde vienen los carros militares destinados para Siria; y luego también comercio de intercambio: el trigo y el aceite de Palestina se cambian por maderas del Líbano (I *Re.* 5, 24-25); los metales de Arabah por productos raros de la península arábiga. Los metales del Arabah eran elaborados antes de su exportación: en Tell el Kheleifeh (Asiongaber) descubrió N. Glueck en 1938-39 potentes refinerías construidas por Salomón para el hierro y el cobre que se extraía de las minas próximas (en BASOR, 71 (1938) 3-18; 72 (1938) 9-13; 75 (1939) 8-22). El comercio, que se desarrollaba por medio de caravanas (I *Re.* 10, 15), recibió un gran incremento con la creación de una flota de gran fondaje («naves de Tarsis») que llevó a efecto Salomón en sociedad con Hiram y sirviéndose de personal fenicio. Tenía como base el puerto de Asiongaber-Helath (Tell el Kheleifeh), construído expresamente en el golfo de Aqabah (I *Re.* 9, 26 ss.; II *Par.* 9, 21).

Las grandes construcciones fueron posibles gracias a la riqueza acumulada con la actividad comercial y fiscal: la grandeza de la nación se mostraba palpablemente en la del Templo y del palacio. Con el concurso de obreros fenicios especializados y, sobre todo, con material fenicio (cedros y cipreses del Líbano), que en zateras hacían llegar hasta Gaza para llevarlo de allí en convoyes a Jerusalén, construyó el Templo y el palacio, organizando la distribución del personal de modo que fuesen de acuerdo las actividades constructivas con las del servicio práctico. La actividad constructiva que se inició en el cuarto año de su reinado (I *Re.* 6, 1), se prolongó durante veinte años (I *Re.* 9, 10): siete para el grupo del Templo (I *Re.* 6, 38) y trece para el grupo del palacio (I *Re.* 7, 1). El grupo del palacio (I *Re.* 7, 1-12), construído después y al sureste del *Templo* (v.) estaba integrado por varios edificios que ocupaban la explanada del actual Haram es-Sherif, y eran los siguientes: La «casa del Bosque del Líbano», probablemente destinada a ceremonias solemnes; era de grandes dimensiones (ms. 55-25, 50-16); estaba dividida en cinco naves de cuatro filas de columnas de cedros del Líbano (de ahí su nombre), y la iluminaban tres órdenes de ventanas cuadrangulares dispuestas simétricamente

a lo largo de los dos lados mayores; en un palco superior había tres filas de habitaciones. El «vestíbulo de las columnas» (27'5 × 16'5 m.), adornado de columnas (de las que recibió el nombre) con una especie de pronaos de columnas, cubierto con un pequeño techo. El «vestíbulo del trono» de dimensiones iguales a las anteriores, si bien no se han llegado a precisar, revestido con tablas de cedro, con un magnífico trono destinado a la administración de justicia. Por último, el palacio real propiamente dicho, al oeste del grupo precedente y al sur del Templo, dividido en dos partes, una de las cuales, al sur, estaba destinada para el harén real y la otra para la hija del faraón, su esposa. Salomón reconstruyó las defensas de algunas ciudades cananeas, aptas, por su posición, para ser convertidas en plazas fuertes (I *Re.* 9, 15-19): Jasor en Galilea (= Tell Waqqûṣ); Mageddo (Tell Mutesselim), donde se hallaron los restos de las caballerizas de Salomón (I *Re.* 5, 6); Guezer (Tell Gezer); Bet Jorón inferior (Beit'Ur el Tahata Tadmor (v. *Palmira*). En Jerusalén, después de la organización del palacio (I *Re.* 9, 24), construyó el Milo, un terraplén (de la raiz millē': llenar) que debía cegar la brecha que en la colina de la ciudad de David (I *Re.* 2, 10) se había abierto con la desviación del valle del Tyropeion, al norte del ángulo suroeste del actual Haram eš-Sherif (I *Re.* 9, 15-24).

Administrativamente dividióse el territorio, sin comprender en ello a Judá, en doce prefecturas, cuyas prestaciones en especie se destinaban a llenar las necesidades de la corte, de los funcionarios y del ejército (I *Re.* 4, 7-19; 5, 2-3; 7-8). La reforma de Salomón, que sustituía los ancianos por prefectos, que él mismo nombraba directamente, se proponía acabar con las tradicionales rivalidades existentes entre las tribus y formar un estado bien organizado. Las doce prefecturas, que conservaban parcialmente la distribución por tribus, aunque con segmentaciones de las tribus de Efraím y de Manasés, eran éstas: 1. «montaña de Efraím», que abarcaba las tribus de Efraím y el mediodía de Manasés, cuya capital era, probablemente, Siquem (*Jos.* 20, 7); 2. el antiguo territorio de Dan, con algunas partes de las tribus de Judá y de Benjamín; 3, la llanura de Sarón entre el Nahr el Angia y el Nahr ez-Zerga; 4. la región de Nafat Dor, desde el Nahr ez-Zerga hasta el Carmelo; 5. la parte occidental de la llanura de Esdrelón y la septentrional del valle del Jordán; 6. la región correspondiente a casi todo el territorio de Manasés transjordánico; 7. la región de Manajim, correspondiente al Galad Meridional; 8. la prefectura de Neftalí en perfecta correspondencia con la antigua tribu; 9. la de Aser y Zabulón; 10. la de Isacar, que también correspondía a la antigua tribu; 11. región de Benjamín (cf. *Jos.* 18, 41-28); 12. la de Gad (LXX; Galad). El territorio de la tribu de Judá no fué incluido entre las prefecturas, porque se regía por una administración especial. En el nuevo sistema administrativo israelitas y cananeos quedaron en un plano de igualdad absoluta respecto de derechos y deberes.

La figura de Salomón pasó a la posteridad con una luminosidad indiscutible: no le falta ni la fama de una sabiduría extraordinaria y universal (I *Re.* 3, 16-28; 5, 9-14; 10, 1-10), ni las señales de una auténtica religiosidad (I *Re.* 3, 4-15; 8, 1-66). Pero tiene también sus sombras igualmente notables: el debilitamiento del espíritu guerrero que se mostró desde el mismo comienzo de la monarquía; las excesivas preocupaciones mundanas; la sabiduría profana en demasía; su sentimiento religioso menos arraigado que en David (I *Re.* 11, 4); y, lo que es peor, que siendo ya viejo condescendió con la idolatría (*Ibid.* 11, 1-8) y fué condenado por el profeta Ajías (*Ibid.* 11, 31). En la política interna, lejos de atenuar aquel dualismo de los del sur, presente siempre en toda la historia hebrea, lo agudizó más al poner a Judea en situación privilegiada en virtud de su administración especial y por los muchos de sus ciudadanos que ocupaban altos cargos del estado (I *Re.* 4, 1-6), mientras gravaba a Israel con impuestos en especie y prestaciones de mano de obra (*Ibid.* 4, 7-19; 5, 7; 5, 37). Por eso de Israel provino el primer conato de revuelo, que fué sofocado, es cierto, pero que fué el preludio de la escisión que se verificaría después de la muerte de Salomón. [A. R.]

BIBL. — L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, III, París 1930; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 349-71; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, pp. 79-83; R. de Vaux, en *Dict.* IV, col. 745 ss.; F. Thieberger, *King Salomon*, Londres 1938; J. Hoenell, en *Antonianum*, 21 (1947) 66-73; S. Garofalo, *Il libro dei Re*, Torino 1951, pp. 28-105.

SALOMÓN (Odas de). — v. *Apócrifos*.

SALOMÓN (Salmos de). — v. *Apócrifos*.

SALOMÓN (Testamento de). — v. *Apócrifos*.

SAMARIA, Samaritanos, Samaritano (Pentateuco). — 1. Samaria (hebr. Shômerôn, acad. Samerina) indica la capital del reino de *Is-*

rael (v.). Es la actual Sebastijeh, 10 km. al noroeste de Naplusa. Fué construida por Omri (880 a. de J. C.) sobre el monte (443 m. sobre el mar), que adquirió Semer por dos talentos (I *Re.* 16, 24). Desde el tiempo de Sargón (721) indica la región central de la Cisjordania. Samaria está en el centro del reino septentrional, con buenas vías de comunicación hacia el norte y el oeste, y en posición estratégicamente invulnerable. Las excavaciones arqueológicas (1908-10 y 1931-35) han dado a conocer las vicisitudes de la ciudad desde su fundación hasta el tiempo de Herodes, y han descubierto 75 ostraka en hebreo antiguo, marcas de las jarras de aceite y de vino de los almacenes reales, y recuerdan 22 nombres de poblaciones del territorio de Manasés.

El hallarse en posesión de Galilea, su influencia en Transjordania y su predominio comercial favorecido por la alianza con los fenicios, dan a Samaria una gran riqueza de la que dan testimonio el hallazgo de 200 piezas de marfil (cf. *Am.* 3, 15; 5, 11: *Is.* 28, 1; I *Re.* 22, 39). Ajab es derrotado por Salmanasar III en Carcar, sobre el Orontes. En el ángulo noroeste de la ciudadela se ha descubierto un amplio estanque (10 × 5 m.), en parte abierto en la roca, que tal vez sea el estanque de Samaria (I *Re.* 22, 38) en que lavaron el carro de Ajab después de la batalla. Salmanasar V aprisionó al rey Oseas y asedió la ciudad, que cayó al cabo de tres años (722-721) en manos de Sargón (II *Re.* 17, 5 s.). Los habitantes fueron deportados a las ciudades de Asiria y Media y vinieron colonos asirios a Samaria.

Samaria se convirtió bajo los asirios en la provincia de Samerina, a la cual se unió una parte de las conquistas de Teglatfalasar (733) que provisionalmente estaban subordinadas a Mageddo. Dan fe de la administración mesopotámica una carta escrita en neobabilonio dirigida a Abi-Ahi y muchos cascos atribuidos a la época asiriobabilónica.

Durante la dominación persa Samaria está administrada por uno de los pahawoth de Abarnahara, ἔταρος κέρας τοῦ βασιλέως, que «comen sal de la corte», es decir, que viven de las rentas del estado (*Esd.* 8, 36; 4, 14; *Neh.* 2, 7), y tiene entre sus gobernadores a Sambalat, conocido por su intromisión en los asuntos de los hebreos, a quien sucede su hijo Delaía, mencionado en un papiro de Elefantina (*Neh.* 4, 1; 6, 2).

En el 331 Samaria primeramente se somete a Alejandro, y luego, al tratar de rebelarse, es demolida y entregada a una colonia de 6.000 macedonios. En el 145 tal vez es sometida Galilea a Samaria, a la que por otra parte son sustraídos tres territorios que Demetrio II agrega a Judea (I *Mac.* 10, 30; pero cf. 11, 34). La importancia de la provincia de Samaria consiste en que para Antíoco III representa a todo el resto de Palestina. Flavio Josefo presenta en el 167 a Apolonio como estratega de Samaria, y allí alterna con Nicanor, agente encargado de los negocios reales, mientras Andrónico organiza el culto de Zeus Xenios en el monte Garizim (I *Mac.* 3, 10; *Ant.* XII, 7, 1; 5, 5). Juan Hircano (108) se apodera de Siquem, del Garizim y del país de los Culeos (Samaritanos) y destruye la ciudad de Samaria tras el asedio de un año, sin aniquilarla. Una bella torre redonda, numerosos fragmentos de jarras, monedas e inscripciones dan fe del renacimiento de la ciudad. Pompeyo (63) une Samaria al gobierno de Siria; Gabinio (57-55) da el nombre de gabinianos a los habitantes de Samaria. En tiempos de Herodes, en la parte en que toca a Galilea y a Judea, comienza por Genin y termina hacia la toparquía de Acrabáctenes; por el nordeste limita con el territorio de la ciudad de Escitópolis, y por el noroeste con el extremo de Fenicia. En el año 27 es completamente transformada por Herodes y se la llama Sebastes, en honor del emperador Augusto.

En el N. T. *Lc.* 17, 11; *Jn.* 4, 4.5.7; *Act.* 1, 8; 8, 1; 9, 31; 15, 3 indican sin duda esta misma región.

2. Los *samaritanos* son el resultado de la fusión de los sobrevivientes samaritanos, después de la conquista de Sargón, con los colonos procedentes de Jamat y Sefarvaím (720), de Tamud y de Madián (715), de Babilonia y de Cuta (709) (II *Re.* 17, 24-41). Flavio Josefo los llama también cuteos, tal vez por la preponderancia de los habitantes de Cuta, la actual Tell Ibráhim (*Ant.* IX, 14, 3; XIII, 9, 1). Los samaritanos profesan una religión que es fundamentalmente hebrea, pero con influencias de divinidades asirias, como Nergal, el dios del mundo subterráneo, y tal vez también Hadad, el dios de la lluvia, no obstante haber destruído sus imágenes (II *Par.* 36, 6.7). Van en peregrinación al Templo de Jerusalén (*Jer.* 41, 4). Después del retorno de los hebreos de la cautividad no se permite a los samaritanos tomar parte en la restauración del Templo (*Esd.* 4, 2). Se agudiza la rivalidad entre samaritanos y judíos, lo cual viene a ser la continuación del antagonismo de antes entre el norte y el sur, que estaba aún latente antes de la unidad alcanzada por David y que se manifestó con la división en dos reinos después

de la muerte de Salomón. Sambalat intenta una conciliación mediante el matrimonio de su hija con Manasés, descendiente del sumo sacerdote, pero Nehemías (13, 28), destierra al yerno del gobernador, quien, según la crónica samaritana, se convirtió en sumo sacerdote del culto nacional de los samaritanos e iniciador del cisma. Indignado Sambalat proclama la independencia de los samaritanos y construye en el monte Garizim el templo yavefsta que domina sobre la ciudad de Siquem, y llama para oficiar en él a miembros de la familia de Arón, que también habían sido expulsados de Jerusalén. La crítica tiende a atribuir al templo del Garizim un origen helenista y a explicar el cisma mediante una evolución lenta. La iniciativa de la construcción debió de ser idea de los sacerdotes huídos de Jerusalén, despechados por el rigor de Nehemías, y refugiados junto a los samaritanos, donde se supone que consiguieron permiso de los seléucidas para construir el templo.

Los samaritanos no sufren persecuciones ni de Pompeyo ni de Herodes, pero muchos de ellos son muertos (36 desp. de J. C.) por orden de Pilato, en una reunión convocada por un impostor en el monte Garizim (Fl. Josefo, *Ant.* XVIII, 4, 2). Toman parte en la rebelión general de Palestina contra los romanos, y Cereal, jefe de la V legión macedónica, los asedia en el monte Garizim y mata a más de 11.000 de ellos el 15 de julio del 67. (Fl. Josefo *Bell.* XXXVIII, 2, 3). Viven aún en corto número en Naplusa.

La tirantez existente entre los samaritanos y los judíos se halla expresamente mencionada en el *Ecl.* 50, 27 s.: *Jn.* 4, 9, manifiesta la desavenencia entre los pueblos de las dos regiones. Por el Evangelio de S. Juan, además del episodio de la samaritana en el pozo (*Jn.* 4, 9-42), conocemos algunos pormenores de los samaritanos: se consideran como descendientes de Jacob y esperan un Mesías a quien llaman Ta'eb, «el que vuelve», y a quien consideran como un segundo Moisés, aunque inferior al antiguo legislador, como un gran profeta, y, al mismo tiempo, como un príncipe temporal y conquistador: se mantienen fieles al culto de Dios en el monte Garizim al que llaman montaña bendita y santa, sosteniendo que es el lugar de los sacrificios de Set y de Adán, el de la ciudad de Melquisedec, del sacrificio de Abraham, etc.

Jesucristo es acogido por los samaritanos durante dos días, pese a que no es recibido en una ciudad del norte de Samaria (*Lc.* 9, 51-56) y a que no envía a los discípulos a Samaria para el experimento de apostolado (*Mt.* 10, 5). No responde a la acusación de que era un samaritano (*Jn.* 8, 48 ss.). Los samaritanos representan una espléndida figura en la parábola del buen samaritano (*Lc.* 10, 30-37) y en la curación de los diez leprosos.

3. El *Pentateuco samaritano* es el texto hebreo del Pentateuco que, tal vez desde el año 400 a. de J. C., vienen usando los samaritanos, que sólo reconocen estos cinco libros de las Sagradas Escrituras. Pedro della Valle (1616), descubrió en Damasco el Pentateuco samaritano completo. Posteriormente se han descubierto otros manuscritos que han sido traídos a Europa. Pero ninguno de éstos es anterior al s. X. El más antiguo es el que se conserva en Naplusa, que consta de veintiuna piezas apergaminadas, con seis columnas en cada piel por 60-70 líneas en cada columna. Sólo es legible como una mitad del mismo. Los samaritanos hacen remontar su origen hasta Abisad, hijo de Fines, en el año 13 de la toma de Canán. Los manuscritos del Pentateuco samaritano están escritos en caracteres hebreos antiguos y no tienen puntos de vocales ni acentos. El texto está dividido en 966 secciones o qasin.

El Pentateuco samaritano tiene unas seis mil variantes respecto del texto masorético, y mil novecientas de ellas tienen la conformidad de los LXX: no es posible establecer una regla mecánica de preferencia. Adviértense variantes gramaticales con añadiduras de letras quiescentes, cambio de formas raras o poéticas, supresión de las letras paragógicas. Esto podría depender de un deseo de poner al día la escritura como en el primer rollo de Isaías de Khirbet Qumrân. No faltan adiciones de glosas e interpretaciones del texto, añadiduras tomadas de pasajes paralelos, correcciones de pasajes cosmológicos, especialmente de la edad de los patriarcas lo mismo que en algunos apócrifos, como el *Enoc etiope* y el libro de los *Jubileos*. Citas de Filón de Alejandría y alusiones del Nuevo Testamento (*Act.* 7, 4.32.35; *Hebr.* 9, 3), que sólo hallan su correspondencia en el Pentateuco samaritano, inducen a admitir como probable la existencia, en los ambientes judíos, de un tipo de texto próximo al samaritano diferente del que pudo servir de fundamento para el texto masorético y para el de los Setenta. Existen variantes conformes con las creencias y el culto de los samaritanos. Han sido eliminados los antropomorfismos: pónese el monte Garizim en vez del monte Hebal (*Dt.* 27, 4). Son notables las añadiduras a *Ex.* 20, 17 y a *Dt.* 5, 21. Los

cambios comprobados en el Pentateuco samaritano son sistemáticos y carecen de verdadera autoridad, y sigue siendo preferible el texto masorético. [F. V.]

BIBL. — G. A. REISNER, Cl. S. FISCHER, D. G. LYON, *Harvard excavations at S.* (1908-1910), 2 vol., Cambridge (Mass.), 1924; J. W-G. M. CROWFOOT, *Early ivories from S.*, Londres 1938; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, p. 140 ss. 362-70; II, 1938, pp. 120. 124. 134. 443; D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche*, Firenze 1934, p. 21-73; S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica*, Roma 1951, pp. 106-110; 27-30; J. A. MONTGOMERY, *The Samaritans*, Londres 1925; ID., *The samaritan oral law and ancient Traditions*, Londres 1932; A. VON GALL, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1914-1918; P. KAHLE, *Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 88 (1915), pp. 399-439; B. J. ROBERTS, *The Old Testament, text and versions*, Cardiff, 1951, pp. 188-96; S. SALMON, *The Samaritan Pentateuch*, en *Journal of Jewish Studies*, 2 (1951), pp. 144-50; A. PARROT, *Samarie capitale du royaume d'Israel (Cahiers d'Arch. Bib.*, 7), Neuchâtel 1955.

SAMBALAT. — v. *Esdras*.

SAMGAR. — v. *Jueces*.

SAMUEL. — El profeta Samuel (*Šemû'ēl*: interpretado en I *Sam.* 1, 20, según una etimología popular «Yavé lo llamó šā'al»; tiene mucha afinidad con *šumu-ilu*, nombre divino acádico ya del tiempo de Hammurabi: cf. E. Dhorme, *Les livres de Samuel*, París 1910, p. 23), nació en Ramataim (probablemente la actual Rent; cf. E. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II París 1938, p. 428 s.), de una de las esposas de Elcana, llamada Ana, que había sido estéril hasta el nacimiento de Samuel, y había prometido que, si llegara a nacerle un hijo lo consagraría a Dios (I *Sam.* 1, 11). A consecuencia de esto, Samuel es puesto a disposición del sumo sacerdote Helí (I *Sam.* 1, 24-28). Le fué revelada la extinción de la familia de éste (I *Sam.* 3) y luego fué declarado profeta del Señor (I *Sam.* 3, 19 ss.). Sólo tuvo dos hijos, Joel y Abías, los cuales no siguieron los ejemplos de su padre. No pudiendo ya defender a Israel de los enemigos, a causa de su vejez (cf. I *Sam.* 9, 16; 10, 5; 13, 3) y no siendo recomendables sus hijos (I *Sam.* 1, 8-5), a petición del pueblo consagró por rey a Saúl (I *Sam.* 9, 1-10, 26). Después de la victoria de éste sobre los amonitas (I *Sam.* 11, 1-11), inauguró el reino de Gálgala (I *Sam.* 11, 12-15) y se retiró del oficio de juez. Pero siguió actuando como profeta, y como tal comunicó al rey los divinos designios. Encomendó a Saúl, en nombre de Yavé, que aniquilase a los amalecitas (I *Sam.* 15, 1 ss.), y luego comunicó al rey desobediente que había sido abandonado por Dios, primero en su dinastía (I *Sam.* 13, 5-14) y después en su misma persona (I *Sam.* 15, 11-23). Por orden de Yavé ungió por rey a David (I *Sam.* 16, 1-13). En lo sucesivo ya no consta que haya intervenido públicamente; lo único que parece que hizo fué presidir la reunión de los llamados «hijos de los profetas» (I *Sam.* 19, 20-24), y debió de morir en Rama su patria (I *Sam.* 25, 1), llorado por su pueblo. Muchos Padres han dudado de la realidad de su evocación después de muerto, por iniciativa de Saúl. [B. N. W.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 202-28; II, 1930, pp. 33-45, 66 ss. 76 s. 128-31.

SAMUEL (Libros de). — No obstante haber prevalecido la denominación de *Libros de los Reyes*, de la que ya se halla hecha mención en el Decreto Gelasiano, hoy los escritores hablan generalmente de *Libros de Samuel*, divididos en dos desde la Biblia Bombergiana (Venecia 1517). Así que el de Samuel, uno en su origen (cf. Orígenes en Eusebio, *Hist. eccle.* VI, 25; San Jerónimo, *Prólogo Galeato*), fué dividido por los griegos y por los latinos en dos libros que, unidos con los dos de los *Reyes*, formaron los dos primeros de los cuatro libros de los *Reyes* (Βασιλειῶν, Regum o Malachim, y mejor aún Regnorum o Malachot, según el prólogo Galeato de San Jerónimo).

Este libro relata la historia de la fundación del reino y de la consolidación de un trono eterno en la familia de David, y está dividido en tres partes.

I. *Historia de Samuel, último juez* (I *Sam.* 1-12). Nacimiento y adolescencia. Samuel anuncia al sumo sacerdote Helí la venganza divina por su debilidad respecto de las malas costumbres de sus hijos Ofni y Fines; es elegido por Yavé y reconocido como profeta (I *Sam.* 1-3). Desgracias de los israelitas; cae el arca en poder de los filisteos (I *Sam.* 4). Estancia del arca entre los filisteos y devolución de la misma (a causa de las calamidades de que les hace objeto), que es transportada a Quiriat-Jearim (I *Sam.* 5-7, 1). Samuel asume el cargo de *juez* y libra a los israelitas del yugo de los filisteos (I *Sam.* 7, 2-17); unge a Saúl por rey (I *Sam.* 8, 10), el cual inaugura el reino de Gálgala, después de haber libertado a la ciudad de Jabes de Galad (I *Sam.* 11). Samuel abdica el oficio de juez (I *Sam.* 12).

II. *Historia de Saúl, primer rey, a quien Dios desecha* (I *Sam.* 13-31). Saúl peca en Gálgala ofreciendo sacrificios antes de la llegada de Samuel. Son excluidos del reino sus descendientes (I *Sam.* 13). Vence a los filisteos gra-

cias al acto heroico de Jonatán (I *Sam.* 14). Recibe la orden de exterminar a los amalecitas, y por no haber obedecido es castigado él mismo y repudiado por Dios (I *Sam.* 15). Es ungido David por rey (I *Sam.* 16, 1-13) y pasa a la corte real para desempeñar el oficio de tañedor de arpa y escudero del rey (I *Sam.* 16, 14-23). David mata a Goliat (I *Sam.* 17, 1-54) y se hace célebre entre el pueblo, lo cual suscita la envidia de Saúl (I *Sam.* 17, 55-18, 9), que le persigue frecuentemente, pero siempre en vano (I *Sam.* 18, 10-28, 2). Antes de decidirse a la guerra contra los filisteos, Saúl consulta a Samuel ya difunto por medio de una pitonisa (I *Sam.* 28, 3-25). David, despedido por los filisteos, vence a los amalecitas (I *Sam.* 29-30). Saúl sucumbe en la lucha en los montes de Gélboe con su hijo Jonatán (I *Sam.* 31).

III. *Historia de David rey* (II *Sam.* 1-24, v. *David*). *Composición.* Es probable que el libro fuera redactado definitivamente cuando en el reino de Judá dominaban varios reyes, o sea en un período más o menos alejado de la división del reino. Se lee en I *Sam.* 27 que la ciudad de Siceleg había permanecido bajo los reyes de Judá hasta los tiempos del autor. El nombrar a los reyes de Judá supone un reino ya dividido (cf. I *Sam.* 17, 52; 18, 16; II *Sam.* 7, 9; 3, 10). Las hijas del rey David van vestidas de un modo distinto de como visten las hijas del rey de su tiempo (II *Sam.* 13, 18).

Es cierto que el autor se sirvió de fuentes. Para verlo basta pensar en qué tiempos vivió y cotejar el libro con I-II *Par.* los cuales obligan a suponer una fuente común, ya que se relatan también hechos comunes (cf. por ejemplo, II *Sam.* 6 con I *Par.* 13, 15). Nótase incluso que muchas veces los *Par.* han conservado el texto en forma más correcta (cf. H. Van den Bussche, *Le texte de la prophetie de Nathan sur la dynastie davidique*, en EThL, 24 (1948) 354-94). Se dan además repeticiones de hechos, por ejemplo, que David es presentado dos veces a Saúl (cf. I *Sam.* 16, 14-23; y 17, 55-58). Pero es muy difícil averiguar cuáles hayan sido las fuentes. Algunos investigadores, como Budde, a quien sigue Dhorme en parte, admite dos fuentes que él llama J y E, a semejanza de las fuentes del Pentateuco. Otros, como Smend, Eissfeldt, y en cierto modo Steuernagel, admiten tres fuentes, J, E y L (= Laïenquelle = fuente laica). Pero el fruto que esta teoría puede dar, aplicada a *Sam.*, tiene que ser muy menguado. Gressmann y Gaspari proponen una teoría complementaria. Es, pues, un hecho el que el autor se sirvió de fuentes, pero no puede probarse si existieron narraciones paralelas y continuas (cf. Leimbach, *Samuel*, 4-16).

Historicidad. Todos admiten, aun los que presuponen fuentes, que aunque estas narraciones no son contemporáneas de los acontecimientos, sin embargo conservaron fielmente la tradición de los hechos, y revelan, tras un severo examen crítico, una completa exactitud histórica. El autor se propone hacer notar que el reino de David es una institución divina que durará eternamente, en cuanto que de los descendientes de David nacerá el Mesías (II *Sam.* 7).]B. N. W.[

BIBL. — L. Dhorme, *Les livres de Samuel*, París 1910; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, ibid., 1922, pp. 209-28, 403-06; H. 1930, pp. 1-141; K. A. Leimbach, *Die Bücher Samuel*, Bonn 1936; A. Médebielle (*Le Ste. Bible*, ed. Pirot, 3), París 1949, pp. 329-561; G. Bressam. *Samuele* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1954.

SANCTA SANCTORUM = **Santísimo.** — v. *Templo.*

SANEDRÍN. — (Griego συνέδριον = asamblea). Junta Suprema de los judíos para la administración de la justicia y tomar decisiones de carácter religiosopolítico. Se la menciona con el nombre de Guerusía en los documentos de Antíoco III (223-187; Fl. Josefo, *Ant.* XII, 138) y frecuentemente en los libros de los Macabeos (cf. I *Mac.* 11, 23; 12, 6; 13, 36; 14, 20.28; II *Mac.* 1, 10; 4, 44; 11, 27), y más tarde es cuando aparece con la denominación griega de *Sanedrín* (cf. Fl. Josefo, *Op. cit.* XIV. 167 ss.), frecuentemente transcrita en los textos hebreos (sanhēdrîn), los cuales emplean también la circunlocución *Bêth dîn*, que propiamente significa «Casa del juicio», «tribunal». Aunque con oscilaciones varias respecto del ámbito de su poder y de su importancia, el Sanedrín siguió viviendo hasta el año 70 desp. de J. C. En general su actividad fué mucho mayor durante la ocupación extranjera (seléucida y romana) que bajo las dinastías locales (asmonea y herodiana). Cuando de más amplia libertad disfrutó fué en los tiempos de los romanos, pues éstos no gustaban de entrometerse en los delicados problemas de aquel pueblo singular, e incluso en cuestiones secundarias políticoadministrativas; y fué en tiempo del déspota Herodes el Grande cuando sufrió más graves limitaciones.

La competencia del Sanedrín era eminentemente religiosa; pero también administraba justicia, con exclusión de la pena de muerte, para los problemas en que no se veía directamente implicado el poder extranjero ocupante, y en general ejercía un gran influjo en los

diferentes sectores de la vida cotidiana. Los mismos hebreos de la diáspora, que tenían sus sanedrines locales, reconocían cierta supremacía, al menos moral (cf. *Act.* 9, 2), en el organismo central de Jerusalén. Las reuniones se celebraban generalmente en la «Estancia de las piedras cuadradas» (hebr. *Liškath haggāzîth*), que muy probablemente estaba situada en el ángulo suroeste del Templo.

El Sanedrín constaba de 70 miembros, además del sumo sacerdote, que estaban agrupados en tres categorías, designadas —con algunas variantes en las fuentes— con los nombres de *sumos sacerdotes, escribas* y *ancianos* (cf. *Mt.* 27, 41; *Mc.* 11, 27; 14, 43.53; 15, 1; *Lc.* 20, 1, etc.). En el primer término estaban comprendidos el sumo sacerdote en el cargo, los que eventualmente habían sido depuestos y también miembros de aquellas familias sobre las cuales solía recaer la elección para el supremo cargo religioso (cf. *Jn.* 18, 19; *Act.* 4, 6; 19, 14). Los *ancianos* (οἱ πρεσβύτεροι) representaban la aristocracia laica (cf. Fl. Josefo, *Vita.* 9), los *escribas* (οἱ γραμματεῖς) procedían de clases sociales dispares y eran llamados a tomar parte en el Sanedrín por ser guías espirituales del pueblo mediante su ciencia judíorreligiosa. [A. P.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, en *Biblica*, 19 (1938) 43-58. 151-74; ID., *Storia del tempi del Nuovo Testamento*, (trad. ital., Torino 1950, pp. 160-71. * RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *El odio del Sanedrín ante la nueva ley*. REEP, 1947, abr.

SANGRE. — (Hebr. dām, empleado 360 veces; acád. dāmn; Ugarit dm; griego αἷμα. En el Nuevo Testamento 98 veces). En el Antiguo Testamento la sangre indica, las más de las veces, la muerte violenta. Pero se reconoce una íntima relación entre la vida y la sangre, que es considerada como alimento y condición de la vida y como sede del principio vital (nefeš). Establécese casi la identidad entre la vida y la sangre (*Gén.* 9, 4; *Dt.* 12, 23): «la sangre es la vida». La sangre se reserva al dueño de la vida, a Dios, mediante numerosas prohibiciones a los israelitas (*Gén.* 9, 4; *Lev.* 3, 17; 7, 26 s.; etc.), para que no la coman. David renuncia a beber el agua que le habían llevado sus heroicos soldados que por él habían arriesgado su vida (II *Sam.* 23, 17). Yavé pide cuenta de la sangre de cada uno, del alma del hombre (*Gén.* 9, 5). El empleo paralelo de «sangre» y «vida» aparece en *Sal.* 72, 14.

Esa prohibición siguen manteniéndola los Apóstoles para con los convertidos del paganismo (*Act.* 15, 29), y aún hoy está vigente entre los árabes. *Lev.* 17, 10 s. explica el motivo de la prohibición: «Esta sangre os la he dado para que hagáis sobre el altar el rito de expiación por vuestras vidas, pues es la sangre la que sirve de expiación por una vida» (cf. *Hebr.* 9, 7.21 ss.). En otros textos se insinúa el peligro de idolatría (*Lev.* 19, 26).

En el Nuevo Testamento, la expresión «la carne y la sangre» indica el concepto de hombre, el de naturaleza humana, y muchas veces en cuanto se manifiesta contra Dios (*Mt.* 16, 17; *Gál.* 1, 16; I *Cor.* 15, 50, etc.). La misma locución es corriente en el Talmud para significar el hombre mortal, e incluso es conocida del escritor griego Polieno (*Strateg.* 3, 2, 1).

La sangre está empleada 12 veces refiriéndose a los sacrificios de animales, y las restantes a la de Cristo, de la que San Pablo subraya la función de rescate (*Ef.* 1, 7), de justificación (*Rom.* 5, 9), de pacificación (*Col.* 1, 20 ss.) y de reconciliación (*Ef.* 2, 16). [F. V.]

BIBL. — P. DHORME, *L'emploi métaphorique des parties du corps en hébreu et en akkadien*, París 1923, p. 8 s.; F. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele*, 1930, pp. 308-63; BEHM, αἷμα, en ThWNT, I, p. 171 ss.

SANSÓN. — (Hebr. Shamšôn = «solar»; cf. el nombre de la localidad cananea Bēt-Semeš, «casa del [dios] sol»). Uno de los «jueces» de Israel, célebre por su extraordinaria fuerza (h. 1070-1050 a. de J. C.), del cual habla *Jue.* 13-16.

Dan, la tribu de Sansón, estaba entonces dominada por los filisteos, y Dios proveyó milagrosamente a su nacimiento (13, 2-24) con el fin de que «comenzase a librar a Israel» del enemigo (13, 5). La obra de Sansón no fué más que un «indicio»; él fué esencialmente un luchador aislado, a quien los suyos estaban muy lejos de seguir, aun cuando lo admiraban, y a los filisteos les acarreó mayor daño con su ejemplo de resistencia que con sus afortunados golpes de mano, algunos de los cuales relata el texto sagrado como ocasionados por el proyecto de matrimonio de Sansón con una filistea (14, 1-11). Una adivinanza que Sansón propuso a los filisteos durante el banquete de bodas, y que éstos solucionaron con la complicidad de la esposa (14, 12-18) indujo a Sansón a matar a 30 filisteos para pagar la apuesta (14, 19). Cuando después volvió para tomar la esposa y se halló con que se la habían entregado a otro, lanzó por entre las mieses 300 chacales que llevaban teas encendidas atadas a la cola. Consintió en que los de la tribu de Judá lo entregasen atado a los filisteos, y rompiendo las cuerdas mató a mil de

sus enemigos con la quijada de un asno. Después de esto apagó su sed en una fuente que brotó milagrosamente (15, 9-20).

Con el excesivo arriesgarse a jugar con el peligro (16, 1 ss.), acabó por perderle el amor de Dálila, tal vez una hebrea que, habiendo sido sobornada con dinero por los filisteos, tras repetidas instancias arrancó a Sansón (16, 4-14) el secreto de su fuerza, o sea el de su nazareato (16, 15.18), y habiéndole cortado los cabellos mientras dormía, desamparado ya del auxilio divino, lo entregó a sus enemigos, quienes le arrancaron los ojos y lo condenaron a hacer dar vueltas a una rueda de molino (16, 19-22). Logró vengarse durante una fiesta de los filisteos, pues, habiéndose arrepentido alcanzó de Dios la recuperación de su antigua fuerza, e hizo que se derrumbase el edificio sobre sí y sobre sus enemigos, que perecieron en número de 3000 (16, 23-31).

Según se desprende claramente del texto, la fuerza de Sansón era un don (tal vez ni fuese siquiera habitual), que no iba vinculado con la cabellera en sí misma, sino con la fidelidad a su vocación de nazareo, cuyo signo externo era la cabellera. Perdió la fuerza cuando a su voto antepuso el amor a la mujer, y la recuperó con el arrepentimiento y la oración. [G. B.]

BIBL. — H. CAZELLES, en DBs, IV col. 1405 ss.; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 191-208; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 3), ibíd., 1949, pp. 246-67.

SANTIAGO. — v. *Apóstoles*.

SANTIAGO el menor. — Con toda probabilidad es el apóstol Santiago de Alfeo, primo del Señor, distinto de Santiago de Zebedeo en las listas de los Apóstoles (*Mt.* 10, 2-4; *Mc.* 3, 16-19; *Lc.* 6, 14-16; *Act.* 1, 13). Es identificado con Santiago, primo del Señor (*Mt.* 13, 55; I *Cor.* 15, 7; *Gál.* 1, 19; 2, 9.12; *Act.* 12, 17; 15, 13; 21, 18, etc.), que tiene por hermano a Judas (de Santiago; *Lc.* 6, 16; *Act.* 1, 13; *Jud.* 1) o Tadeo.

Los Evangelios no le atribuyen nunca un papel importante: limítanse a hacer mención de su parentesco (hermano = primo) con Cristo (*Mt.* 6, 3 s.), de la presencia de su madre en el Calvario (*Mc.* 15, 40), la cual probablemente era esposa de Cleofás y hermana de nuestra Señora (*Jn.* 19, 25), y de sus hermanos José, Judas y Simeón (*Mc.* 6, 3 ss.).

En los *Actos* ocupa un puesto de primer plano: goza de gran autoridad en la Iglesia de Jerusalén (12, 17); en el Concilio de Jerusalén propone una solución (15, 13-19), acoge a San Pablo cuando regresa del tercer viaje apostólico (21, 18). Pablo a su vez lo cuenta entre las columnas de la Iglesia (*Gál.* 1, 19) y lo menciona como favorecido por una visión de Cristo resucitado (I *Cor.* 15, 7).

Eusebio (*Hist. ecl.* II, 23, 4-8) refiriéndose a Hegesipo, informa de que Santiago, llamado el *Justo*, vivió como asceta y fué el primer obispo de Jerusalén. Según Flavio Josefo (*Ant.* X, 9, 1) Santiago fué martirizado por el Sumo Sacerdote Anano el Joven en el interregno que hubo (62 desp. de J. C.) entre la muerte del Procurador Festo y el advenimiento de su sucesor Albino.

Epístola de Santiago. Es la primera de las siete epístolas católicas. Es erróneo el sentir de cierto autor español (San Isidoro de Sevilla: PL 83, 151, 85, 540) que se la atribuye a Santiago el Mayor, como el de algunos racionalistas (A. Mesen 1930) que se la atribuyen a un hebreo no convertido del s. I desp. de J. C. que se dirige en nombre de Santiago a las doce tribus de Israel, lo que es absolutamente incompatible con la presencia del nombre de Jesús (1, 1; 2, 1) y con el espíritu del sermón de la montaña, del que se halla toda impregnada.

No es posible señalar un tema central desarrollado conforme a una división lógica. Las ideas principales se suceden en este orden: C. 1: después del título propone el gozo que se halla en el dolor; hay que pedir a Dios esta sabiduría; la tentación no proviene de Dios, sino de las pasiones; la palabra de Dios debe ser oída y practicada. C. 2: evítense los favoritismos para con los ricos; la fe sin las obras es muerta. C. 3: la lengua debe ser frenada; la verdadera sabiduría es caritativa. C. 4: las pasiones son la causa de las guerras; hay que dominarlas con la caridad y con la paciencia; evítense la maledicencia y los juicios temerarios. C. 5: a los ricos soberbios e injustos está reservada la maldición, a los oprimidos se les aconseja la paciencia a imitación del agricultor, de los profetas y de Job; no se debe jurar en vano; órese en el tiempo de la tribulación; adminístrese la Extremaunción a los enfermos; se recomiendan encarecidamente la confesión de los pecados, las oraciones de los justos y la conversión de los pecadores.

La cuestión bastante debatida de las relaciones de esta epístola con San Pablo condiciona la de la fecha, de los destinatarios y del fin de la misma. Ante todo es evidente que las contradicciones entre Santiago y San Pablo («La fe sin obras es muerta» *Sant.* 2, 21;

«Por las obras y no por la fe solamente se justifica el hombre»: *Sant.* 2, 24; «Sabemos que no se justifica el hombre por las obras de la Ley, sino por la fe»: *Gál.* 2, 16; *Rom.* 3, 2 ss.) no son más que aparentes, porque los mismos términos (obras, fe y justificación), son tomados según significados diferentes. Del contexto se deduce que Santiago intenta hablar de las *obras buenas*, recomendadas a los cristianos en el sermón de la montaña, de la fe como de simple adhesión intelectual a la verdad; y del aumento de gracia (justificación segunda); mientras que San Pablo, intentando oponerse a los judaizantes, que exigían la observancia de las obras de la Ley de Moisés como condición para alcanzar la justificación, habla de las obras de la Ley de Moisés, de primera justificación y de fe viva activada por la caridad (*Gál* 5, 6).

No es tan segura la determinación de la prioridad entre San Pablo y Santiago, ateniéndose a la fecha de la celebración del Concilio de Jerusalén, cuando todavía no había surgido la cuestión judaizante (45-49 desp. de J. C.).

Los destinatarios son judíocristianos de la Diáspora, convertidos bastante pronto y dispersos por Siria, Fenicia, Cilicia y Chipre.

El fin es eminentemente moral, análogo al del sermón de la montaña. Carece de fundamento la polémica antipaulina supuesta por M. Lutero, que calificaba a este escrito llamándole «epístola de paja», porque 2, 24 contradice a su teoría sobre la fe como única que salva.

Ofrece especial interés dogmático el pasaje que trata de la Extremaunción (5, 14-15), interpretado auténticamente por el Concilio de Trento (Denz. 907-910; 926-929). El rito practicado sobre un enfermo dotado aún de conocimiento, en el nombre, es decir, por autoridad del Señor Jesucristo, que es su institutor, mientras que el apóstol no hace más que promulgarlo, es un signo sacramental con su materia remota (óleo) y su materia próxima (la unción), su forma (la oración de la fe), el ministro (los presbíteros sacerdotes); y aparte los efectos materiales (curación o al menos alivio material o moral del enfermo), se indican suficientemente los efectos espirituales: la salvación espiritual y el perdón de los pecados juntamente con la comunicación o el aumento de la gracia santificante.

Esta epístola, conocida ya de Clemente de Roma, Hermas, Justino, Teófilo de Antioquía, San Ireneo, figura entre los llamados deuterocanónicos del Nuevo Testamento (v. *Canon*).

[A. R.]

BIBL. — J. Chaine, *L'Epître de Jacques*. París 1927; J. Bonsirven, en DBs, IV, col. 783-95; P. de Ambrogi, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Giovanni e Giuda*. 2.ª ed., Torino 1949, pp. 11-85; P. Theophilus García Ab Orbiso, O. M. Cap., *Epistola s. Iacobi (Laterranum*, N. S. XX, 1-4). Roma 1954.

SANTO (santidad). — La palabra santo (del latín *sancire:* establecer, fijar como cosa sagrada o consagrada a Dios) en los LXX y en el Nuevo Testamento traduce la griega ἅγιος (que entre los escritores profanos era empleada para designar las cosas que infunden un terror religioso) y la hebrea *kadoš*, cuya etimología parece derivarse de *kadab* (separar de la impureza o del uso profano). Así en latín como en griego y en hebreo existen palabras a cuyo significado se aproxima, como sagrado, ἱερός, ἁγνός, *tahor* (= puro), y de las cuales se aparta para tomar en los libros sagrados un sentido bien definido (cf. ThWNT, I, 87-116; III, 221-248).

A) En el Antiguo Testamento se llama (*Éx.* 15, 11) y se proclama (*Is.* 6, 3) santo por excelencia a Dios, en virtud de su majestad e inaccesibilidad. El mismo Dios se atribuye muchas veces a sí mismo esta propiedad (*Lev.* 11, 14; 19, 2; 20, 6...), y es justamente Él quien santifica a los demás (sobre Moisés: *Éx.* 19, 10.14; sobre Samuel: II *Sam.* 16, 15; sobre todo el pueblo: *Ex.* 20, 12). Pero éstos, comparados con la santidad de Dios, siempre son impuros (*Job* 4, 17; 25, 4-6), y nadie puede presentarse como justo ante el Señor (*Sal.* 142, 2). ni siquiera acercarse a Él (cf. *Éx.* 19 ss., donde el Señor exige repetidas veces que el pueblo no suba al monte Sinaí, santificado por la presencia de Dios, bajo la pena de muerte).

Los profetas (como ya Moisés antes que ellos: *Éx.* 3, 5) sintieron vivamente su indigencia e impureza en presencia del Señor (*Am.* 2, 7; *Is.* 6, 3-7) y del «Santo de Israel» (29 veces en Isaías).

Dios exige de los *hombres* la santidad, incluso con terribles castigos (I *Sam.* 6, 20; *Is.* 5, 16) y repite con insistencia que el motivo y el modelo de la santidad del hombre debe ser la santidad misma de Dios: «Sed santos, porque santo soy yo» (*Lev.* 19, 3; 20, 26...). La exige más aún de su pueblo (*Éx.* 19, 6: «vosotros seréis para mí el reino de sacerdotes y una nación santa») en virtud del pacto establecido, por el que Israel debe ser santo así colectiva como individualmente.

La consagración al Señor puede tener una expresión más viva en los individuos en particular cuando se trata de la vida de los nazareos (*Núm.* 6; cf. v. *Nazareato*) y de la santidad que se exige de los que se consagran al culto divino (*Lev.* 21; cf. v. *Sacerdocio*).

No se trata solamente de limpieza legal, la cual está asimismo preceptuada por el Señor con numerosos mandatos, sino de una adoración interna y de una vida moral pura que supone el cumplimiento de las leyes morales y concretamente del Decálogo (*Ex.* 20; *Dt.* 5).

Incluso los objetos pueden ser santos en sus relaciones con el culto divino (tabernáculo: *Ex.* 28, 43; sacrificio: *Ex.* 28, 38; vestiduras sacerdotales: 28, 2.4; incienso, aceite, ...) y con la presencia de Dios (tierra de Canán: *Zac.* 2, 17; ciudad de Jerusalén: *Is.* 48, 2; zarza ardiendo: *Ex.* 35).

B) En el Nuevo Testamento afírmase también que Dios es santo, si bien no tan a menudo como en el A.T. *Ap.* 4, 8, nos ha conservado un eco de *Is.* 6, 3, y el mismo Cristo en su oración sacerdotal invoca al Señor llamándolo «Padre santo» (*Jn.* 17, 11).

Pónese más bien de relieve la santidad de Cristo (*Lc.* 1, 35; *Act.* 3, 14; 4.27.30; *Jn.* 6, 69, griego ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ, Vulg. «Christus Filius Dei»), a quien el *Ap.* 3, 7, designa como «santo y verdadero» (ἁληθινός es un término del agrado de Juan).

Si en el A.T. la santidad del fiel tiene un motivo en la santidad divina (*Lev.* 11, 44: 19, 2), en el Nuevo puede presentarse a Cristo, en virtud de la encarnación, como modelo más próximo que debe imitarse (I *Pe.* 1, 15-16), bien sea directamente en persona o bien indirectamente (I *Cor.* 4, 16; 11, 1; I *Tes.* 1, 6), y es un modelo sin tacha (I *Pe.* 2, 22; 3, 18; I *Jn.* 3, 5) que posee la plenitud del Espíritu santificador (*Lc.* 4, 14.21). El Espíritu santificó la encarnación (*Lc.* 1, 35), el bautismo (3, 21-22), el ayuno y las tentaciones (4, 1), toda la actividad apostólica (4, 14-21) dirigida (4, 1) por el Espíritu.

Llámase repetidas veces *santos* a todos los cristianos en el Apocalipsis (5, 8; 8, 3.4; 13, 10; 14, 12; 16, 6; 18, 24; 19, 8; 20, 8), si bien tal apelativo ha sido ya antes aplicado treinta veces por San Pablo (*Rom.* 1, 7; *I Cor.* 1, 4; II *Cor.* 13, 12; *Flp.* 4, 22; *Ef.* 3, 8; I *Tim.* 5, 10...).

La santidad adquiere en el N.T. un carácter particular en cuanto unión íntima con Cristo (*Gál.* 2, 19-20; *Rom.* 15, 12) que transforma nuestra naturaleza hasta convertirla en una καινὴ κτίσις (*Gál.* 6, 15), y no tiene aquellos límites y caracteres nacionales que en el A.T. distinguen lo «peculiar de Dios»: judíos y gentiles entran con idénticos derechos en este nuevo pueblo de Dios.

Todos cuantos creen (*Act.* 21, 18) pertenecen a esta sociedad de santos; todos alcanzan la remisión de los pecados mediante el Bautismo (*Ef.* 5, 26) y son santificados por el Espíritu Santo (*Rom.* 15, 16), que llevará a un término glorioso toda la vida del cristiano hasta la resurrección de los cuerpos, que asimismo se debe a la acción del Espíritu (*Rom.* 8, 11, διὰ πνεύματος; en Vulg., *propter* corresponde más bien al διά con el acusativo). No se trata solamente de una impureza que hay que evitar, sino de un principio nuevo de vida que nos transforma *in Christo* (típica expresión paulina).

Acerca de los términos con que se designa esta santidad, ἁγιασμός, ἁγιότης, ἁγιωσύνη, καθαρισμός, etc., cf. ThWNT, I, 87-116; F. Prat, *La Théologie de S. Paul*, II, 301-302. [F. P.]

BIBL. — U. Bunzel, *Der Begriff der Heiligkeit im AT*, Breslau 1914; ThWNT, I, 87-116; III, 221-248; W. Eichrodt, *Theologie des A.T.*, Leipzig 1933, I, 139-46; P. van Imschoot, *La sainteté de Dieu dans l'A.T.*, en *La vie spirituelle*, 1946, n. 309, pp. 30-44; P. Remy, *Le sens du mot sainteté*, en *Études franciscaines*, 49 (1937), pp. 464-474; J. Dillenberger, *Das Heilige im N.T.*, Kufstein 1926; E. Issel, *Der Begriff der Heiligkeit im N.T.*, Leiden 1887; A. Moraldi, *Dio è amore*, Roma 1954, pp. 133-144; F. Prat, *La Théologie de S. Paul*, Paris 1925, II, pp. 301-304; A. J. Festugière, *La sainteté*, Paris 1942.

SAPIENCIALES (Libros). — Llámanse así *Prov.*, *Ecl.*, *Cant.*, *Sab.*, *Eclo.*, porque en ellos se habla con mucha frecuencia de la Sabiduría en cuanto atributo divino y en cuanto se comunica a los hombres. Muchas veces se incluye también a *Job* y *Salmos*. Todos estos libros constituyen un grupo aparte, que también es llamado el de los libros proféticos (por la forma), o didácticos, por su carácter doctrinal y pedagógico. [F. S.]

BIBL. — ° J. Ayuso, *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, EstB (1941); González Álvarez, *Principio de la pedagogía de los libros Sapienciales*, CB (1955); García Cordero, *Intuiciones y retribución sobre el más allá en la literatura sapiencial*, en CT, 1955.

SARA. — v. *Abraham*.

SARGÓN (Sharru-kin). — I. Fundador de la dinastía semítica de Acad (h. el 2360-2180), cuyas gestas se mencionan en varias inscripciones y crónicas y se cantan en el poema épico *Shar Tamḥari* (el rey de la batalla), que fué descubierto en 1913 en El-Amarna en la forma acádico-babilónica. También se hallaron fragmentos del poema en las lenguas jetea y asiria en Jatí y en Asur, respectivamente. A este personaje se atribuye la fundación del primer imperio propiamente dicho que conoce la historia. Toda Mesopotamia, comprendidas las regiones septentrionales (Subartu), Elam y Siria, las reunió Sargón bajo un sólo cetro.

Realizáronse expediciones militares al Asia Menor, tal vez respondiendo a invitaciones de mercaderes acádicos establecidos en aquellas regiones. Todo este imperio, bien organizado, incluso en la parte administrativa, fué consolidándose durante los reinados de los descendientes de Sargón, entre los cuales se distinguió especialmente su nieto Naram-Sin. Su decadencia empezó a sentirse dos siglos después al irse consolidándose la supremacía de los *Gutium* (h. 2190-2065).

II. (721-705). Sucesor, tal vez por usurpación, de Salmanasar V en el trono asirio. Una de las primeras empresas militares de este monarca, del que hace mención expresa Isaías (*Is.* 20, 1), fué la conquista y destrucción de Samaria, unos meses antes asediada por Salmanasar (cf. II *Re.* 18, 9-10). Siguieron duras luchas contra el caldeo Merodac Baladán (Marduk-apal-id-dina), que se había emboscado en Babilonia con el asentimiento y el apoyo de Khumbanigaš, rey de Elam. Los menguados éxitos de esta campaña fomentaron revuelos antiasirios en todo el imperio; pero Sargón logró imponerse. En el 720 sofocó la rebelión de los sobrevivientes de Samaria, que se habían aliado con Jamat y Damasco, y poco después quedaban derrotados los ejércitos unidos de Hānnūnu (Hannon), rey de Gaza, y Sib'e de Egipto con la batalla de Rapihu (Rafis). Más adelante Sargón conquistaría a Carquemis y llevaría sus armas a Armenia y a Media. En el 711, con el fin de desvanecer las tramas antiasirias que con la complicidad y las instigaciones de Merodac Baladán seguían manteniendo en efervescencia al occidente, Sargón intervino en Filistea contra la ciudad de Asdad. En sus crónicas de aquellos tiempos el asirio menciona entre sus enemigos incluso a Ezequías, rey de Judá, pese a que éste tratase de ocultar su verdadera actitud enviando un tributo. Terminada la campaña en Filistea, Sargón regresó a Mesopotamia, donde atacó a Merodac Baladán y ocupó a Babilonia tomando el título de gobernador (*šakkanakku*). Entre las grandes construcciones de Sargón figuran la ciudad de Dur-Sharrukin con el palacio real que él construyó al nordeste de Nínive en el emplazamiento de la actual Khorsabad. [G. D.]

BIBL. — Para Sargon I: E. Dhorme, *L'aurore de l'Histoire Babylonienne*, en *Recueil E. Dhorme*. París 1951, pp. 4-79; Para Sargón II: G. Ricciotti, *Storia d'Israele*. Torino 1947, pp. 1-28. 423 ss. 450 ss.; S. Moscati, *L'Oriente antico*, Milano 1952.

SASABASAR. — v. *Zorobabel.*

SATANÁS. — v. *Diablo.*

SAÚL. — (Hebr. *Shā'ūl*, «pedido» [a Dios]). Primer rey de Israel (h. 1030) [1020?] — 1004 a. de J. C. Los textos bíblicos que hablan de él (especialmente I *Sam.* 9-31; II *Sam.* 1; I *Par.* 10.12), provenientes de fuentes diversas, sólo nos ofrecen una selección de episodios subordinados a la elevación del rey David, sucesor suyo, al poder; casi lo imprescindible para mostrarnos cómo Saúl fracasó en la empresa después de unos comienzos prometedores. Era un benjaminita de Gueba (hoy Tell-el-Ful), tristemente famosa por el monstruoso hecho ocurrido en ella en el tiempo de los Jueces (cf. *Jue.* 19-21). La presión filistea, que en el s. XI realizaba los máximos esfuerzos por contener la expansión israelita, determinó el tránsito de los Jueces al de la monarquía. El elegido fué Saúl, que habiéndose ido en busca de unas pollinas que se habían extraviado, fué a dar a Rama, residencia de Samuel, entonces ya anciano. Apenas hubo visto el profeta a Saúl, reconoció en él al hombre que el día anterior le había indicado el Señor (9, 1-21). Invitóle a cenar consigo, y al amanecer del día siguiente, antes de despedirlo lo ungió por rey de Israel (9, 22-10, 13). Pero esta designación no era más que un gesto profético: la elección se hizo en Masfa, en presencia de los representantes de las doce tribus, mediante un sorteo que fué favorable al mismo Saúl (10, 17-27). Un mes más tarde alcanzó Saúl la primera victoria librando a Jabes Galad de los amonitas (11). La guerra de liberación contra los filisteos comenzó, al parecer, unos años más tarde (1015, ó 1019), y se prosiguió ininterrumpidamente durante todo el reinado de Saúl (14, 52) con varias alternativas. Gracias a una decisión arriesgada de su hijo Jonatán, Saúl alcanzó un primer éxito en Macmas (13-14); pero ya en aquella ocasión delinquió gravemente (13, 5-14) frente a una prueba a que Dios le había sometido en el día de su unción (10, 8); perdió además completamente los beneficios de la victoria y estuvo a punto de ser parricida por ligereza y ún celo indiscreto (14, 21-46). Otra magnífica victoria sobre los amalecitas resultó funesta a causa de una grave desobediencia de Saúl, que no cumplió con exactitud el *anatema* (v.; voto de completa aniquilación de los vencidos); y en tal ocasión hubo de escuchar a Samuel anunciándole que ante Dios había dejado ya de ser rey (15). Del segundo éxito contra los filisteos, en el valle del Terebinto, fué forjador un joven de Belén, David, que derribó a Goliat (17). Aquel joven había sido ungido secretamente por Samuel para ocupar el puesto

de Saúl (16, 1-13). Cayó en gracia a Saúl el joven en la primera entrevista, y hasta llegó a ser yerno del rey (18, 17-30), pero luego la celotipia de éste lo llevó a odiarlo a muerte y perseguirlo sin tregua (19-26) hasta que se refugió entre los filisteos (27). Poco después de un año atacaron los filisteos a Saúl, que, al verse derrotado en Gélboe, se mató a sí mismo por no caer en poder del enemigo (h. 1004 a. de J. C.). Los cadáveres de Saúl y de sus hijos fueron suspendidos por escarnio en las murallas de Bêt-Shân, y unos hombres audaces los llevaron a Jabes, donde recibieron sepultura (28-31). Tal fin fué castigo de los muchos pecados de Saúl (I *Par.* 10, 13 s.); graves desobediencias, envidia y odio a muerte, sacrílega crueldad (I *Sam.* 22, 6-19), consulta necromántica (28). Incluso como rey Saúl fué un fracasado: fué elevado para ser libertador y dejó a Israel en mayor ruina. No obstante, dió a la causa de Israel, además de la entrega de sí mismo, momentos de gloria y prosperidad, y, lo que es más, la demostración de que el porvenir de las tribus radicaba en la unión: fué un pionero valeroso que señaló el difícil camino que después corrió David felizmente. [G. B.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, II, Paris 1930, pp. 29-141; G. BRESSAN, *Samuele (S. Bibbia)*, Torino 1953.

SCHEIDE. — v. *Papiros*.

SEBASTIJEH. — v. *Samaria*.

SEDECÍAS (Matanías). — v. *Judá (Reino de)*.

SEIR. — v. *Edom*.

SELÉUCIDAS. — Dinastía reinante en Asia Menor del 312 al 6 a. de J. C. con Siria por centro y Antioquía por capital, que fué así denominada por razón de su primer tronco de origen, Seleuco Monoftálmico Nicanor (312-280). En *Mac.* hácese mención de los siguientes soberanos: Seleuco IV, Antíoco IV, Antíoco V, Antíoco VI, Antíoco VII, Demetrio I y Demetrio II, además de los dos usurpadores Alejandro Bala y Trifón.

Seleuco IV Filopator (187-175) sucedió a su padre Antíoco III, heredando de él la humillante condición de derrotado por Roma a consecuencia de la batalla de Magnesia. Tras una denuncia de Simón, y ante la necesidad de reunir dinero para pagar a los romanos las elevadas anualidades, envió a Heliodoro con el encargo de saquear el Templo de Jerusalén (II *Mac.* 3, 7 ss.; *Dan.* 11, 20). Fué un rey insignificante (*Dan.* 11, 20), que no se mostró personalmente como hostil a los judíos (cf. *Ibid.* 3, 3). Sucedióle su hermano *Antíoco IV* (v.), que adoptó la política perseguidora.

Antíoco V, hijo de Antíoco IV, que recibió el sobrenombre de Eupator (= «de padre noble»), heredó el trono siendo niño aún, y ejerció su tutela Filipo, que después fué suplantado por Lisias, el vigilante del príncipe, el cual ocupó inmediatamente a Antioquía (I *Mac.* 6, 14-17.55-63). Antíoco V (163-162), que fué un simple instrumento en manos de Lisias, fué muerto por Demetrio I, que se proclamó rey. Había huido de Roma.

Demetrio I (162-150), por sobrenombre Sotero, hijo de Seleuco IV. Huyó de Roma, donde estaba desde el año 175 como rehén por su hermano Antíoco, y habiendo desembarcado en Trípoli (I *Mac.* 7, 1-50; 9, 1-73), obró rápidamente contra Lisias, y luego inició una afortunada lucha contra el sátrapa Timarco de Babilonia. Promovió varias expediciones contra Jonatán Macabeo, enviando tropas e imponiendo a Alcimo como sumo sacerdote (I *Mac.* 7, 1-50; 9, 1-73). Contra Demetrio se alzó Alejandro Bala, que se hizo pasar por hijo de Antíoco IV, y a éste se asoció Jonatán, no obstante las reiteradas promesas de privilegios de orden económico y político que Demetrio le había hecho. Demetrio fué vencido y muerto (I *Mac.* 10, 48-50) y le sucedió Alejandro Bala (150-145), a quien recuerdan con simpatía los hebreos por la amistad que le unió con Jonatán, a quien concedió, entre otras cosas, el sumo sacerdocio. (I *Mac.* 10, 20).

A Alejandro Bala, vencido y muerto, le sucedió Demetrio II Nicator, que reinó dos veces (145-138; 130-125). Confirmó el sumo sacerdocio y otros privilegios a Jonatán (I *Mac.* 11, 30-37), quien a su vez se había mostrado decidido en apoyar a Alejandro, a quien después abandonó con motivo de su traición durante la revuelta de Trifón (*Ibid.* 11, 47-56).

También Simón Macabeo se hizo aliado de Demetrio, de quien obtuvo la plena autonomía de Judea (*Ibid.* 13, 34-42). En el 138 Demetrio fué hecho prisionero de los partos, que lo trataron humanamente (*Ibid.* 14, 1-3). Al morir su hermano Antíoco VII, que continuaba la lucha contra Trifón, en el 130-129 volvió Demetrio a ser rey hasta que fué asesinado en el 125 por el usurpador Alejandro Zabina.

Antíoco VI Dionisio (145-141), hijo de Alejandro Bala, fué trasladado de Arabia cuando era aún niño y proclamado rey por Trifón, general de su padre, que en nombre del niño

inició la revuelta contra Demetrio II (I *Mac.* 11, 39 s., 54-56). Jonatán, que obtuvo de Trifón las acostumbradas concesiones, puso su empeño en sostenerlo contra Demetrio, que seguía ejerciendo el control sobre las regiones septentrionales. En el 151 Trifón mató al niño Antíoco y se arrogó directamente el título de rey, pero antes había capturado en Tolemaida a Jonatán, presunto defensor de Antíoco (*Ibid.* 12, 39 s.); luego rescató a Simón, pidiéndole la entrega de los dos hijos de Jonatán como rehenes y 100 talentos de plata a cambio de la promesa de la liberación del prisionero, que no fué cumplida con regularidad. Al frustrarse el intento de consolidar en Judea la autoridad seléucida, mató a Jonatán (*Ibid.* 13, 12-32).

Habiendo reanudado la lucha contra él Antíoco VII, hermano de Demetrio II, Trifón fué derrotado en Siria, en el 138 (*Ibid.* 15, 37-39).

Antíoco VII (138-130), llamado Sidetes (de la ciudad de Sidé, en Panfilia, donde se había criado) y Evergetes (= Bienhechor), se proclamó rey en Trípoli y casó con Cleopatra Tea su cuñada. Empezó por buscar el apoyo de Judas Macabeo (I *Mac.* 15, 2-9), pero, cuando tuvo asegurada la situación, se mostró hostil a los judíos (*Ibid.* 15, 36-10, 10) interviniendo en contra de Juan Hircano. [A. P.]

BIDL. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 3.ª ed., Torino 1938, pp. 53-67, 283-329; E. Bickerman, *Institutions des Séleucides*, Paris 1938; Stähelin, *Seleukos*, en Pauly-Wissowa, *Realenc. der class. Altertumswissen.*, serie II, vol. II, col. 1208-64.

SELUM (Joacaz). — v. *Judá (Reino de).*

SEM. — v. *Semitas.*

SEMEI. — v. *David.*

SEMITAS. — Son los descendientes de Sem (*Gén.* 10, 21b), hermano mayor de Jafet, que siempre figura como el primero entre los hijos de Noé (*Gén.* 5, 32; 6, 10, etc.). Las tablas genealógicas de *Gén.* 10 y de *Par.* clasifican a los pueblos por grupos atendiendo más a sus relaciones históricas y geográficas que a los caracteres étnicos. Pero aparecen los cananeos clasificados entre los hijos de Cam, cuando lo son de Sem. Tal vez se deba esto a una intención de mencionar la dominación egipcia sobre la costa fenicia o de expresar el parentesco que une a las razas camitosemitas (*Gén.* 10, 6). Idéntica a ésta es la clasificación en que se presenta a los árabes con los etíopes (*Ibid.*), a los babilonios con los asirios (*Gén.* 10, 8-12), todos ellos de raza semita. No obstante, los árabes (*Gén.* 10, 22) son colocados en otra parte entre la descendencia de Sem. También en *Gén.* 9, 18-27, en la maldición de Cam, aparece Canán ligado a la suerte de los camitas y tendrá que soportar la supremacía de Sem y de Jafet. De todos modos, la bendición de Sem parece reflejar la situación histórica del II milenio a. de J. C., cuando un nuevo aluvión de semitas, tal vez el de los amorreos, que pudo ser el que empujó también a Abraham, invadió el territorio de Canán, coincidiendo con otra inmigración no tan nutrida de elementos oriundos del Asia Menor, que tal vez fuesen los jeteos, cuyas leyes se respetan en el contrato de la caverna de Macpela. *Gén.* 10, 11 ss. enlaza con Sem y con el diluvio al tronco de origen del pueblo hebreo, citando nombres que también aparecen, sobre todo los últimos, en los textos de Mari.

La clasificación de los semitas se basa en motivos complicados, pues los criterios étnicos tienen un valor relativo, ya que no se puede demostrar la pureza de la raza de los semitas. La única base que ofrece cierta seguridad se funda en las lenguas semitas (nombre que aparece por primera vez en 1781 en una obra de A. L. Schlözer), que se distinguen de las lenguas de los demás grupos en numerosas particularidades: 1) La firmeza del cuadro de consonantes en oposición a la incertidumbre de las vocales. Probablemente ésta fué la razón por la cual los antiguos fenicios inventaron el alfabeto, que sólo representaba las consonantes por considerarlas como la parte principal del conjunto consonantevocal. El armazón consonante de las palabras expresa la idea general, en tanto que las vocales expresan las diversas modalidades que determinan esta idea. 2) La existencia de ciertas consonantes guturales y de consonantes enfáticas. 3) Las raíces son en su mayoría consonantes y constan de tres letras.

Las afinidades de las lenguas semitas suponen la realidad de una común descendencia, y, por consiguiente, unidad primitiva de origen que se rompió por la diferenciación de los dialectos. Esta lengua primitiva, tronco común de todas ellas, se llama semita común o protosemita, en alemán *urssemitisch*, como en orden a las lenguas indoeuropeas se supone una misma hipótesis de una lengua común que se hablaba cuando los semitas o indoeuropeos vivían en su cuna de origen, antes de la separación que los empujó a buscarse otros puntos de residencia. Ni del protosemita ni del protoindoeuropeo se posee tan siquiera un renglón ni documento alguno. Todas las afir-

maciones que se hacen son fruto del esfuerzo de la gramática comparada que, mediante el parangón de la fonética, de la morfología y de la sintaxis de las diferentes lenguas semitas logra reconstruir, al menos en parte, el tipo, los caracteres esenciales del protosemita; y precisamente las lenguas semitas se prestan para la comparación mucho mejor que las indoeuropeas, a pesar de que la glotología semita está menos desarrollada que la indoeuropea.

El admitir una lengua primitiva común a los pueblos semitas equivale a aceptar un lugar común en que se habló el protosemita y, por lo mismo, el lugar de origen de los semitas. Se ha pensado en la frontera armenia del Kurdistán, en Mesopotamia, en el norte de Siria, en África, en Arabia. La opinión hoy más seguida y la más probable pone los orígenes de los semitas en el desierto sirioarábigo, por más que S. N. Kramer sostenga que los semitas proceden de los súmeros, con Mesopotamia por cuna. Partiendo del desierto sirioarábigo en diferentes riadas y en diferentes direcciones, y a veces sobreponiéndose a otros semitas que han salido antes, van dispersándose los diferentes pueblos que entran en el grupo racial de los semitas. Su enumeración sigue de norte a sur la distribución geográfica correspondiente al comienzo de su respectiva evolución histórica, sin consideración alguna a su procedencia de sedes más remotas.

Son pueblos semitas los *acadios*, que son los primeros en aparecer en Mesopotamia en el tiempo de los súmeros: los *amorreos* (= occidentales) que toman asiento en la región a la que antes habían llegado los acadios y de los cuales salen los príncipes de los *asirios* y de los *babilonios*, términos de creación moderna y mediante los cuales se intenta designar con más o menos precisión las diferentes razas unificadas por el lenguaje y la civilización, que en diferentes tiempos se establecieron en el valle del Tigris y del Éufrates desde el extremo septentrional hasta la desembocadura en el golfo Pérsico. Estas razas, empiezan a estar sobremanera entrelazadas con elementos varios, ya desde el primer momento en que ocupan sus sedes históricas, donde sufren influencias de los pueblos autóctonos y de los de otras razas a consecuencia de la supremacía militar de éstos. Son semitas los *arameos*, cuya aparición debe de remontarse a los comienzos del segundo milenio, aunque mucho después que la de los acadios. Su sede histórica tiene sus límites septentrionales hacia las laderas del Amanus y por el golfo de Alejandreta, los meridionales en el desierto sirioarábigo. Posteriormente se compenetran con los asiriobabilonios, así como también con los cananeos y con los árabes. Los sirios y las comunidades sirioarameas o caldeas pertenecen al grupo arameo.

Otros semitas son los *cananeos*, que forman la más interna de las tres agrupaciones que gravitan por la parte de los dos ríos que dan hacia el Mediterráneo —las dos primeras están constituidas por los asiriobabilonios— y ocupan la tira formada por el Líbano y el Antilíbano, por la meseta israelitajudaica (Siria y Palestina) y por la depresión que se halla entre el mar Rojo y el golfo de Akab, así como por los territorios que están al oeste y al este de esta tira hasta el Mediterráneo por una parte, y hasta el desierto asirioarábigo por otra. Del grupo de los cananeos forman parte los *fenicios*, un grupo de los cuales se trasplanta a las costas de África del Norte y da origen al pueblo púnico o cartaginés; los *hebreos*, los *amonitas*, los *moabitas* (sobre el origen semita de estos dos pueblos cf. *Gén.* 19, 30-38), los *idumeos* (su común origen con los hebreos está afirmado en el relato de Esaú = Edom y Jacob = Israel).

Finalmente, son también semitas los *árabes* y los *etíopes*, los primeros de los cuales ocupan el vastísimo territorio que está al sur de los tres grupos precedentes, o sea la península arábiga y el desierto sirioarábigo, que pone a la Arabia en contacto con el Asia Anterior. La historia de Agar y de Ismael en el Génesis es una prueba del parentesco de los hebreos con las tribus árabes del Norte (safaítas, lihinianitas, tamudeos). De la rama meridional de los árabes, a quienes pertenecen los mineos, los sabeos, los cabatinos y los hadramutos, proceden los etíopes o abisinios, como resultado de una migración que los llevó al territorio de la actual Etiopía.

Todos los pueblos semitas van apareciendo con su característica figura histórica, notablemente diferenciados, no desde el punto de vista lingüístico, sino por razón de su composición étnica, por su constitución social, política y religiosa, por sus vicisitudes históricas. Pero es de notarse que en los árabes nómadas (beduínos), entre los cuales sobrevive inalterada la antiquísima sociedad semítica, puede reconocerse algún que otro elemento más representativo del semitismo, que o se ha extinguido por completo o se ha mantenido bajo formas latentes o alteradas en otros pueblos más progresistas o más expuestos a las influencias extranjeras. Pero en la organización social no presentan los semitas caracteres abso-

lutamente originales, ni los que pueden considerarse como primitivos se conservaron después a través del desarrollo histórico de cada uno de los pueblos. Dado el origen nómada de los semitas, es natural que entre ellos se encuentren formas sociales características del llamado ciclo pastoril: sistema patriarcal y constitución por tribus. La transformación de la constitución política con la consolidación de la monarquía aparece en todos los pueblos semitas como fenómeno derivado del cese del nomadismo. La organización sacerdotal es un fenómeno secundario y, en parte, de importación extranjera.

La *religión* de los semitas se basa principalmente en el concepto de la fecundación de la tierra de pasto mediante el cielo, que da la lluvia. Las manifestaciones del culto consisten en sacrificios, oblaciones de primicias vegetales y animales. Los lugares de los sacrificios son los de las manifestaciones del dios. Tienen un desarrollo especial las prohibiciones de ciertos alimentos, la circuncisión (que no se observa entre los asiriobabilonios). La divinidad tiene un carácter local y universal: la raíz *El* aparece en muchas lenguas semitas, y también la raíz *baal* es de uso frecuente.

Los semitas han desempeñado una función importante en la historia del Asia Anterior y en la cultura del mundo. Las primeras apariciones se dan por parte de los acadios de Mesopotamia durante el segundo milenio: la civilización mesopotámica se desplaza de las desembocaduras del Tigris y del Éufrates para extenderse por las orillas de ambos ríos. Hacia los comienzos del segundo milenio se consolidan los amorreos, que dejan huellas profundas en el medio Éufrates, y el recuerdo de hombres notables como Shamsi-Addu I de Asiria, cuya influencia hacia el Asia Menor está atestiguada en las tablas de Kultepe y Hammurabí, de la primera dinastía de los babilonios, el primero en formar un poderoso imperio que llega desde el golfo Pérsico hasta Nínive y Mari. Babilonios y asirios, no obstante los intermedios jeteos, jorreos y egipcios, son dueños del Asia Anterior hasta el siglo VI a. de J. C. Los cananeos ocupan desde el III milenio la costa mediterránea y mantienen contactos con el mundo egipcio, con el mesopotámico y con el mediterráneo; durante muchos siglos son dueños de las costas con Biblos, Ugarit, Tiro y Sidón, y durante 150 años (tres dinastías) incluso de Egipto, si es que se acepta el origen cananeo de los hicsos. Su influencia cultural debe ser inmensa si se tiene en cuenta que una parte de los mitos que van descubriéndose en Bogazköy tiene origen cananeo y que los fenicios son los portadores de la cultura mesopotámica al sector de Creta. Los arameos se hacen especialmente fuertes hacia fines del II milenio e imponen su lengua durante casi un milenio.

Con la caída del imperio persa (s. IV a. de J. C.), el movimiento migratorio de los árabes acelera su ritmo, y sobre las ruinas de los antiguos estados se forman agregados políticos árabes que a veces alcanzan categoría de verdaderas y propias dinastías, como la de Osroén y de la Comagena, o en verdaderos estados nacionales árabes como el de los nabateos cuyos monumentos se conservan en el desierto de Petra. Durante el imperio romano los semitas de Palmira crean una potencia. Desde el s. VII desp. de J. C. absorben a todos los pueblos y todas las lenguas del Asia Anterior y son el único pueblo que sobrevive formando una masa inmensa, mientras los neohebreos, los etíopes, algunas reliquias de caldeos quedan como una insignificante representación de los antiguos semitas. [F. S.]

BIBL. — G. Levi Della Vida, *Semiti, en Enc. It.*, XXXI, pp. 351-55; (D., *Les Sémites*, París 1938; P. Dhorme, *Langues et écritures sémitiques*, París 1930; S. Moscati, *Storia e civiltà dei S.*, Bari 1949; R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Roma 1948.

SENAAR. — v. *Babilonios.*

SENAQUERIB. — Hijo de Sargón II y sucesor suyo en el trono asirio (705-681). Aunque muy inferior a su padre, Senaquerib logró dominar la difícil situación en que se vió su vasto imperio. Al morir Sargón, se rebela Merodac Baladán en Babilonia con ayuda del Elam. Interviene Senaquerib y sustituye al rebelde, Bēl-ibni. Luego se moviliza rápidamente contra el occidente, en cuya trama antiasiria está complicado también Ezequías, que ya era aliado de Merodac Baladán. Ataca a Fenicia, donde somete al rebelde Lulī de Sidón con sus aliados; luego se dirige hacia Filistea, que queda totalmente conquistada, y el ejército egipcio enviado por el faraón Shabaka para socorrer a los de la liga antiasiria es desbaratado en Elteqeh (a 700). Habiendo asediado a Laquis, Senaquerib manda legados a Jerusalén para pedir la rendición total de la ciudad, pero el rey Ezequías lo rechaza (II *Re.* 18, 13-19, 14). Senaquerib insiste con cartas, pero el profeta Isaías promete al rey de Judá el auxilio divino, y, efectivamente, el general asirio, de manera imprevista, a causa de una terrible pestilencia, se vió forzado a regresar a Nínive (II *Re.* 19, 35).

El relato bíblico se encuentra confirmado en Herodoto (II, 141) en lo que se refiere a los egipcios, que también son parte directamente interesada, y por otra parte completa lo que el mismo Senaquerib escribe en el célebre «Cilindro de Taylor» acerca de sus campañas en Palestina. El monarca, después de haber narrado con ostentación sus victorias, pasa en silencio el resultado de su acción contra Ezequías, diciendo únicamente que lo había asediado y que había saqueado su estado.

Tampoco era más risueña para Senaquerib la situación en Mesopotamia. Al trono de Bēlibní, incapaz de resistir a Merodac Baladán, había subido el hijo de Senaquerib, Aššur-nadin-šhuin, pero la situación seguía siendo precaria, a causa del Elam, enemigo declarado de Asiria. Senaquerib decidió organizar una expedición por mar, y los elamitas reaccionan invadiendo a Babilonia. Senaquerib se retira decidido a atacar al Elam por tierra, y se riñe una terrible batalla entre Senaquerib y el Elam, en Halul, hacia el año 690. Dos años después (689), Senaquerib logra asediar a Babilonia, la derrota y la destruye totalmente y toma para sí el título de «Rey de Súmer y de Acad».

Si fué grande el odio de Senaquerib a Babilonia, no menos grande fué su pasión en favor de Nínive, a la que trató por todos los medios de embellecer. En Nínive se recuerdan los grandes edificios a él debidos, entre los cuales su palacio, la organización de los jardines públicos y construcciones hidráulicas. A los ocho años de haber ocupado Babilonia, pasados en relativa calma, Senaquerib fué asesinado por dos hijos suyos (II *Re.* 19, 37; II *Par.* 32, 21). [G. D.]

BIBL. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1947, nn. 9-11, 489-98; S. Moscati, *L'Oriente Antico*, Milán 1952; A. Parrot, *Ninive et l'Ancien Testament (Cahiers d'archéologie biblique*, 3), Neuchâtel 1955, pp. 36-46.

SENECA (Epístolas de, a S. Pablo). — v. *Apócrifos*.

SENTIDOS bíblicos. — Es una importante tarea de la *hermenéutica* (v.) el definir con exactitud los diferentes aspectos del sentido literal, la existencia y la naturaleza del sentido típico y del adecuado y pleno, para determinar las normas que debe seguir el exegeta en su trabajo. En realidad en la Sagrada Escritura se dan dos sentidos que corresponden a su doble característica de libro humano y divino: el sentido *literal* y el *típico*. Entendida debidamente, esta distinción puede considerarse como adecuada. El sentido *literal* es el sentido que, como cuando se trata de cualquier libro, está expresado en sus mismos términos: así es como los hombres comunican a los demás su propio pensamiento cuando escriben. Y como Dios ha querido comunicarnos su pensamiento por mediación del hagiógrafo, instrumento suyo, aplicando las facultades de éste, no transformándolas, adaptándose en todo a la mentalidad humana, excepto en el error, no podemos remontarnos al pensamiento divino, sino a través de las palabras, de las formas estilísticas del hombre, su instrumento. He ahí porque los Sumos Pontífices han sancionado la regla de oro, formulada ya de antiguo por los Padres y por los Doctores de la Iglesia; que el primero y principal cuidado del exegeta sea la investigación del sentido literal (tal como se desprende del texto y del contexto, de los lugares paralelos y de la ayuda de todas las ciencias auxiliares: filología, arqueología, historia, geografía, etc. León XIII, *Enc. Providentissimus*, en EB, n. 107; Benedicto XV, *Spiritus Paraclitus*, en EB, n. 485; Pío XII, *Divino Afflante Spiritu*, en AAS [1950], 568 ss.).

En cambio, el sentido típico es exclusivo de los libros sagrados, y responde a su característica de libros, cuyo autor principal es Dios (Santo Tomás, *Quodl.* 7, a. 16), que se propone preparar y presentar veladamente en el Antiguo Testamento el Nuevo, de suerte que los muchos hechos y personajes del primero expresan, preanuncian objetos y verdades del segundo; así el maná está dispuesto por Dios para expresar la Eucaristía (*Jn.* 6, 31.49), y el cordero pascual es tipo de Jesús Redentor.

Al sentido literal pertenecen todas las figuras de estilo empleadas para componer: metáfora, alegoría, parábola, símbolo, etc. (Santo Tomás, *Com. ad Gal.* 4, 7).

En la metáfora («Yo soy el camino» *Jn.* 14, 6) las palabras no se entienden en sentido propio (el hombre *ríe*), sino en sentido trasladado o figurado (= el prado *ríe*; Jesús es el *cordero* de Dios, etc.; y lo mismo debería decirse de los antropomorfismos). La alegoría no es más que una metáfora continuada; y por lo tanto, aquí se toman los términos en sentido trasladado; cf. el canto de la viña (*Is.* 5, 1-6 = pueblo de Israel, v. 7). En la alegoría *mixta* (*Jn.* 15, 1-6; *Sal.* 80 [79], 9-19) se insertan términos en sentido propio. La *parábola* (v.) es esencialmente un parangón; así como el padre acogió con regocijo de fiesta al hijo pródigo, de igual modo el Padre celestial acoge con amor al pecador arrepentido; como el pastor deja en el

redil las noventa y nueve ovejas y se va en busca de la que se ha extraviado, y cuidadosamente la lleva consigo y la acaricia, así también obra Dios con el pecador (*Lc.* 15). El término de la comparación se toma de la vida ordinaria (a diferencia de lo que sucede en la fábula, donde se crea un escenario imaginario en el que hablan los animales, las plantas, etc.) en un relato perfecto en sí mismo y completo, en el cual los términos son empleados en sentido propio; y a veces hasta cabe preguntarse si no se tratará de un hecho realmente acontecido: el buen Samaritano, por ejemplo, *Lc.* 10, 25-37, etc.

Mientras que en la alegoría pura cualquier detalle está puesto *únicamente* con miras a la enseñanza que se quiere inculcar, sin que deba ocuparnos el que responda o no responda a la realidad, en la parábola los detalles sólo sirven para embellecer y completar el relato; por lo que sería superfluo y erróneo el querer hallar siempre su correspondiente aplicación en el orden sobrenatural. El exegeta debe atenerse a la idea central, razón del parangón, que frecuentemente es formulado explícitamente por Nuestro Señor. Es inútil, pues, buscar qué puede significar el traje nuevo, el anillo, el calzado, el becerro cebado y todos los demás detalles de la parábola del hijo pródigo (*Lc.* 15). En un relato tan pintoresco tales detalles son un reflejo de las costumbres del tiempo: al hijo que vuelve se le viste según era de usanza entonces. En cambio en la parábola del Samaritano (*Mt.* 13, 18-23), Nuestro Señor mismo hace la aplicación de los diferentes pormenores. Pero ocurre a veces que la parábola envuelve en sí elementos alegóricos (parábola alegorizante); y en tal caso es el contexto el que debe guiar al exegeta en la inclusión de tales elementos en el parangón.

También el símbolo está incluido en este género de parangón, sólo que en vez de un relato es una acción o una cosa lo que se emplea como representación y signo de algo con lo cual guarda cierta analogía o semejanza. Isaías va *desnudo* y *descalzo* para significar que el rey de Asur se llevará los prisioneros desde Egipto y desde Etiopía igualmente *desnudos* y *descalzos* (*Is.* 20, 2 ss.).

Todas estas formas literarias están regularmente comprendidas en el sentido literal. A veces del sentido explícito, expresado directamente, se deduce alguna otra verdad contenida implícitamente en el texto (sentido implícito). Así la solemne afirmación de S. Juan: *El Verbo se hizo carne* (1, 14), afirma explícitamente la asunción de la humana naturaleza (carne = hombre) por parte del Verbo eterno; e implícitamente el Verbo encarnado es el alma, la inteligencia, la voluntad, el cuerpo real, etcétera, en una palabra, todo lo que constituye la naturaleza humana. El examen del texto y del contexto será el que permitirá establecer con seguridad la existencia de tal sentido implícito, que es revelado *virtualmente*, y es verdadero sentido bíblico, intentado por Dios y por el hagiógrafo.

Mas cuando de una frase de la Sagrada Escritura se saca una conclusión por vía de una proposición de orden puramente racional, entonces tenemos una simple *deducción* escriturística que los manuales llaman *sentido consiguiente*. Tal deducción no pasa de ser meramente humana, y no puede llamarse sentido bíblico, a no ser que sea N. S. Jesucristo quien la formula (*Mt.* 22, 31 s.; del texto: Yo soy el Dios de Abraham, de Isac, etc. [*Ex.* 3, 6], Jesús prueba la inmortalidad del alma diciendo que no es el Dios de los muertos, sino de los vivos, y, por tanto, los Patriarcas viven: v. *Resurrección de los cuerpos*); o tal vez el mismo hagiógrafo (S. Pablo, I *Cor.* 9, 7 ss., etcétera).

Lo que nunca puede llamarse sentido bíblico y, por tanto, tampoco puede alegarse como argumento para demostrar ninguna verdad, es lo que impropiamente se tiene como *sentido acomodaticio*, ya que en realidad no se trata más que de una *adaptación* de las proposiciones del texto sagrado a personas o a hechos enteramente ajenos a la intención de Dios y del hagiógrafo.

Esta adaptación puede darse por simple *extensión*, respetando el sentido del sagrado texto, como cuando la Iglesia aplica a los santos en la liturgia las alabanzas que *Eclo.* 44, 17. 20 tributa a Noé, a Abraham: «Noé fué hallado enteramente justo, y en tiempo de la cólera fué ministro de la reconciliación», «Abraham... guardó la Ley del Altísimo y en la prueba fué hallado fiel...» o cuando aplica a la Sma. Virgen, sede de la Sabiduría, lo que *Eclo.* 24 dice de la Sabiduría Increada, atributo divino, comunicada de un modo estable a los hombres.

Los padres y la liturgia abundan en tales adaptaciones, muchas veces particularmente felices y delicadas (cf. *Ez.* 44, 2: «Esta puerta (la oriental en el tiempo ideal que allí se describe) ha de estar cerrada, no entrará por ella hombre alguno, porque ha entrado por ella Yavé, Dios de Israel»; y San Jerónimo, PL 25, 430: «Algunos gustan de ver en esta puerta cerrada por la que sólo pasa el Señor... a la Sma. Virgen Ma-

ría, que sigue siendo Virgen antes y después del parto»). Pero es censurable la aplicación que se hace fundándose en una simple *alusión* que no ofrece más que la analogía externa de los términos (por ej. *Sal.* 68 [67], 36: Admirable Dios *in sanctis suis*, aplicado a los santos, cuando en realidad se trata del «santuario», del templo), y más aún si se desfigura enteramente el sentido (por ejemplo: *Sal.* 64 [63], 7 s.: «*Accedet homo ad cor altum et exaltabitur*», aplicado al Sagrado Corazón: el hombre que se acerca a este Corazón será ensalzado, cuando el texto sagrado habla de enemigos, *cuya mente y cuyo corazón son oscuros*, y tienden lazos contra el justo; *pero Dios dispara contra ellos una flecha*, interviene para castigarlos). También en esto abundan los ejemplos de casos aprovechados por predicadores poco avisados. Hállase una lista casi completa de estos contrasentidos bíblicos en J. V. BAINVEL, *Les contresens bibliques*, 2.ª ed., París 1906. Cf. también RICCIOTTI, *Bibbia e non Bibbia*, 4.ª ed., Brescia 1947.

La misma dignidad de la Sagrada Escritura excluye esos dobles sentidos que los hombres emplean sólo para bromear o engañar. Ocurre que a veces se dan diversos *significados* o explicaciones, que en realidad no son sino tentativas de los exegetas por llegar a entender y definir el *único* sentido que Dios y el hagiógrafo se han propuesto expresar, como, por ejemplo, las diferentes explicaciones que hallamos en los comentadores respecto de algunos tercetos de la *Divina Comedia*.

Es verdad que Dios ha previsto todas las diferentes interpretaciones; pero se trata de establecer lo que efectivamente ha intentado, y lo que ha querido comunicarnos. En torno al pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás cf. G. Perrella, en *Biblica*, 26 (1945) 277-302, con una selecta bibliografía.

Sentido típico. La práctica de Nuestro Señor y de los Apóstoles nos enseña que en algunos episodios del Antiguo Testamento anunció y figuró Dios diferentes aspectos del Mesías y de su Reino. Es, pues, una verdad de fe la existencia del sentido típico.

En el *Ex.* 12, 46 entre las prescripciones que se dan para la cena del cordero pascual figuraba la de que había que comerlo sin romperle los huesos: «ni quebrantaréis ninguno de sus huesos». Ni el autor inspirado ni los demás podían imaginar que con esta prescripción intentaba Dios predecir un pormenor de la muerte del Divino Redentor en la Cruz. Con esto el cordero se convierte en *tipo*, figura del Mesías, y aquel pormenor se realizó cuando los que lo crucificaban rompieron las piernas de los dos ladrones para acelerar su muerte, pero «al acercarse a Jesús... no le rompieron las piernas, sino que uno de los soldados le traspasó el costado con una lanza...» Así se realizó la Escritura (*Ex.* 12, 46) y *Zac.* 12, 10 (por lo que atañe a la lanzada). Así que Dios mismo nos revela en el Nuevo Testamento este sentido típico, que sólo él intentó en el Antiguo, y que está basado en el sentido literal, en sí completo y suficiente y que se propusieron Dios y el hagiógrafo.

1 Cor. 5, 7: «Cristo nuestra víctima (o cordero) pascual ha sido inmolado». Asimismo *Mal.* 3, 1 profetiza la venida del Precursor del Mesías tomando a *Elías* (v.) por tipo: «Antes que venga el día del Señor mandaré el profeta Elías. Él convertirá el corazón de los padres a los hijos..» (*Heb.* 4, 5 s.). Lo mismo el Ángel (*Lc.* 1, 17) que Nuestro Señor (*Mt.* 11, 10; 17, 10-13) explican que Elías no era sino un tipo, figura de Juan Bautista, ora por la vida penitente (cf. incluso el vestido: *Mt.* 3, 4; *Mc.* 1, 6 = II *Re.* 1, 7 s.), ora por el celo impertérrito (= «carácter fuerte de Elías»: *Lc.* 1, 17) de Elías contra Ajab y de Juan Bautista contra Herodes Antipas.

La serpiente de bronce colocada sobre un asta en el desierto, a la que recurrían los hebreos a quienes habían mordido los reptiles venenosos, y se curaban, era un tipo de Cristo que mediante la inmolación en la Cruz obrará la salvación del género humano (*Núm.* 21, 8 s.). «A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado (término técnico para la crucifixión) el Hijo del hombre para que todo el que cree en Él tenga la vida eterna (*Jn.* 3, 14 s.; cf. *Sab.* 16, 6 s. 10). Melquisedec y su sacerdocio, tipo del sacerdocio de Jesús (*Heb.* 7). De tal suerte los mismos acontecimientos anuncian de antemano al Mesías y su Redención. Pero nosotros no podemos saberlo sino cuando el mismo Dios nos lo revela, o en el Nuevo Testamento (como en los ejemplos alegados), o en la *tradición* auténtica, es decir, mediante el magisterio infalible de la Iglesia, del que son testigos los Santos Padres respecto de los primeros siglos, en las circunstancias y con las modalidades fijadas ya en la (v.) *Hermenéutica*.

En el mismo Nuevo Testamento hay que notar una interpretación típica que se desprende de un principio un tanto diverso del que se había venido formulando hasta ahora. Así S. Pablo, para resolver conforme a las miras divinas las relaciones entre la Iglesia y la Sinagoga, apela al ejemplo de Sara y Agar

(*Gál.* 4, 21-30). Abraham tuvo dos hijos, Ismael, de la esclava (Agar), e Isac, de la libre (Sara), y lo mismo que entonces el primero vejaba al segundo, así hacen ahora los judíos de la Sinagoga con los hijos de la Iglesia. ¿Cómo resolvió Dios entonces aquella situación? Ordenando que fueran despedidos Ismael y Agar, y eso mismo es lo que ahora hace disponiendo la reprobación de la Sinagoga con sus secuaces, puesto que siendo Dios inmutable obra de idéntico modo siempre que se presentan las mismas situaciones que se han dado en otras ocasiones de las cuales hemos sido informados por la Sagrada Escritura. Este principio se aplica más tajantemente aún en I *Cor.* 10, 1-11 respecto de los acontecimientos que se dieron con los hebreos en ocasión del éxodo de Egipto.

Fuera de este campo, que es muy limitado y sumamente restringido, se correría peligro de caer en un subjetivismo absolutamente irresponsable, recurriendo a interpretaciones tipológicas, o *espirituales*, como gustan de calificarlas, de las cuales se han dado recientes ejemplos lamentables.

No se trata ya aquí de exégesis católica, de sentido bíblico, sino de divagaciones imaginarias, de acomodaciones arbitrarias e incluso irreverentes.

«El sentido espiritual o típico debe fundarse en el literal, y además ha de estar aprobado por el uso de Nuestro Señor, por el de los Apóstoles o de los escritos inspirados, o por el de la tradición de los Santos Padres o de la Iglesia» (Carta PCB, 20 agosto 1941).

En realidad hay que distinguir bien en los Padres y en el uso litúrgico entre el sentido típico y la simple acomodación, ya que esta última se ha extendido muchísimo, y teniendo también cuenta que los Padres siguen el alegorismo alejandrino como método de su exégesis *privada*, en tanto que su autoridad sólo tiene valor cuando exponen una explicación como *testigos de la fe católica*.

Asimismo el sentido literal adecuado o *plenior*, según suele llamarse, no puede llegar a nuestro conocimiento, sino mediante la revelación. Cuando David quiere expresar en el *Sal.* 16 (15), 9 s., que la suerte feliz de poseer a Dios no acabará con la muerte, sino que se perpetuará en una vida bienaventurada (A. Vaccari), escribe así: Todo mi ser goza seguro, «porque no abandonarás nunca a mi alma en el reino de los muertos, ni consentirás que tu santo vea la corrupción». Pero resulta que estas palabras sólo parcialmente, y diría que en sentido restringido, se realizaron en David, cuya alma dejó el Še'ol (o limbo) juntamente con la de los otros justos cuando resucitó Jesús, para gozar eternamente con Dios y de Dios, en tanto que su cuerpo se descompuso realmente y permaneció en el sepulcro. Y con las mismas palabras, tomadas en su sentido adecuado, o sea tomadas según todo su alcance, el autor principal, el mismo Dios, intentaba profetizar la resurrección de Cristo, según lo revela explícitamente San Pedro (*Act.* 2, 29 ss.). Tampoco en esto iba David más allá al expresar su firme esperanza. Ningún exegeta habría pensado en semejante predicción, y aun cuando hubiera pensado, nunca habría podido alegar pruebas de que fuera ésa la intención de Dios. Aun en nuestros tiempos no todos admiten ese sentido literal pleno (plenior) o adecuado, que reduce al simple sentido típico: G. Courtade, en RScR, 37 (1950) 481-99; C. Spicq, en *Bulletin Thomiste*, 8 (1947-52) 210-21; cf. *EThL*, 27 (1951): *EstB* 10 (1951) 456-49.467 ss., 471 ss.

El sentido típico sólo puede utilizarse para la demostración de una verdad dogmática cuando ha sido indiscutiblemente demostrado (por revelación). Dígase otro tanto respecto del sentido pleno. Por otra parte es más lógico recurrir directamente al sentido literal de los pasos explícitos del Nuevo Testamento (cf. Santo Tomás, *Summa* Tb., I, q. 1, a. 10 ad 1; *Quodl.* 7, a. 14 ad 4).

Al inculcar la encíclica *Humani Generis* (AAS [1950] 568 ss.) la doctrina bíblica sobre los sentidos bíblicos, que ya se había asentado claramente en las encíclicas precedentes (*Providentissimus, Spiritus Paraclitus, Divino Afflante Spiritu*), condena explícitamente la exégesis espiritual de algunos modernos a quienes se ha aludido anteriormente (A. Bea, en *La Civ. Catt.*, 18 nov. 1950, 401-406; G. Lambert, en NRTh, 83 [1951] 225-28). Tal doctrina había sido defendida principalmente por los PP. Daniélou y De Lubac: un retorno, pero no sin innovación, a la *tipología* de Orígenes; sólo el que lee tipológicamente el Antiguo Testamento puede sacar la miel de la edificación espiritual. Y no ya sólo este o aquel fragmento, sino todo el Antiguo Testamento había de ser interpretado con la luz de este *horizonte cristológico* que comprende al Cristo histórico, místico y escatológico, es decir todo el contenido de la doctrina cristiana. Todo es tipo: el sentido literal queda simplemente reemplazado; pero donde todo es tipo, todo es sombra, e incluso la misma realidad, aparte de no tener importancia, apenas si puede llegar a entreverse. De esta suerte se nos ofrecen meditaciones, ex-

horizaciones, que a veces son edificantes, pero que no tienen fundamento alguno en el sentido literal. Será filosofía de la historia o consideraciones más o menos profundas, pero fruto exclusivo de nuestra inteligencia, si no de la fantasía, que nada tiene que ver con la palabra de Dios transmitida a nosotros por el autor inspirado, ni con el sentido típico intentado por Dios y que Él mismo nos ha revelado en el Nuevo Testamento. Ver en el arca la figura de la Santísima Trinidad, hacer de Saúl, que se quita la vida, una figura de Jesús que se entrega voluntariamente a la muerte (Dahin Cohenel) es una arbitrariedad y una ofensa al sentido histórico y a la piedad cristiana. Ver en Rahab una figura de la Iglesia, y en el cordón de púrpura un tipo de la sangre redentora (Daniélou) es colgar al texto de *Jos.* 2, 18, ideas que no sólo son ajenas a su letra, sino incluso al espíritu (cf. RB, 57 [1950] 633).

En realidad lo que hay es sobra de osadía por parte del intérprete que se arriesga a envilecer la Sagrada Escritura por dar rienda suelta a su imaginación (J. Coppens, *Vom christlichen Verständnis des Alten Testament*, París-Friburgo. B. 1952, pp. 9-24; F. Spadafora, en *Rivista Biblica*, 1 (1953) 71-76). [F. S.]

BIBL. — *Institutiones Biblicae*, I, 6.ª ed., Roma 1951, pp. 341-59 (A. Fernández); A. Vaccari, *Lo studio della S. Scrittura*, Roma 1943, pp. 132-46; G. Perrella, *Introduzione Generale*, 2.ª ed., Torino 1952, pp. 249-83 (Col. *La S. Bibbia*), con abundante bibliografía. Acerca de los varios problemas sobre el sentido *plenior* cf. XII *Semana Bíblica Española*, Madrid 1952, pp. 221-498; A. Fernández, E. F. Sutcliffe, P. Ternant, en *Biblica*, 34 (1935) 229-326, 333-34, 135-58, 354-83. ª Martínez Hibas, *El sensus plenior de la Sacrada Escritura*. EstB (1956, en.-mar.); A. Colunga, *¿Existe pluralidad de sentidos literales en la S. Escritura?*, EstB (1943-4); S. del Páramo, *Reflexiones sobre los géneros de la Escritura*. EstE (1948); Ausejo, *El sensus plenior de la S. Escritura*, EstB (1955).

SERAFÍN. — v. *Ángeles*.

SERGIO PABLO. — v. *Pablo Apóstol*.

SERMÓN DE LA MONTAÑA. — Es como la carta programa del Nuevo Reino. Tras un sublime proemio, cual son las llamadas *Bienaventuranzas* (v.), que proponen cuáles han de ser las condiciones del ánimo más a propósito para la aceptación de su mensaje, Jesús afirma solemnemente la superioridad en la pureza de su doctrina sobre la del Antiguo Testamento (*Mt.* 5, 17-48; 7) y la manera de practicarla (*Mt.* 6). «El cuerpo del sermón consta de dos puntos: relaciones de la doctrina de Jesús con la Ley y con los Profetas, y espíritu de la misma comparado con el espíritu de los fariseos hipócritas: sentimientos y prácticas de los discípulos. Y finalmente una breve peroración que estimula a la acción» (Lagrange.)

El sermón está reproducido por *Mt.* y por *Lc.* (c. 6), pero en proporciones diferentes, pues *Lc.* expone en otros lugares (por ej. en los cc. 11; 12; 22-34, etc.), algunas partes por dejarlas en sus contextos primitivos, mientras que *Mt.*, siguiendo su criterio lógico literario, ha reunido aquí cuanto dijo Jesús sobre el mismo argumento en otras circunstancias (por ej. *Mt.* 6, 7-15.19-34; 7, 7-11). Efectivamente es fácil reconocer que *Mt.* y *Lc.* (c. 6) refieren el mismo discurso, y que *Lc.* como escribía para los gentiles convertidos, se atuvo a lo que se refería a la perfección nueva, la ley de la caridad, en tanto que *Mt.* conservó lo que daba a la locución su carácter histórico, la oposición entre las dos doctrinas y el lazo que las unía, la caridad, que aventaja a la legalidad y, no obstante, procede de la revelación antigua como el fruto que colma las promesas de las flores. Por tanto, para saborear la fisonomía primitiva de la composición, es preciso recurrir a *Mt.*, donde nos parece oír las palabras, el tono y el mismo acento de Jesús (Lagrange).

Con toda probabilidad fué en junio del 28 de nuestra era, después de cinco meses de predicación en Judea y Galilea, cuando Jesús subió a «un monte» (*Mt.* 5, 1 ss.) para orar, y eligió los doce apóstoles de entre los fieles que le seguían. «La efervescencia había sido tan general, que no fué Galilea la única en conmoverse: había llegado gente hasta de Idumea, al sur, y del extremo septentrional de la tierra prometida (Tiro y Sidón)». Hasta allí lo ha seguido la turba: y Jesús, una vez elegidos los Apóstoles, descendió a una explanada (*Lc.* 6, 12 ss.), donde todos podían colocarse cómodamente, e inicia su discurso (Lagrange). Los modernos identifican este monte con la colina (de unos 250 m.) de 'Ain et-Tabhiga (o et-Tahgah) a unos 3 Km. al sur de Cafarnaúm.

1. Primer punto del sermón: *relación entre la Ley* (economía) *antigua y la Ley* (economía) *nueva* (*Mt.* 5, 17-48; *Lc.* 6, 27-36; cf. *Mc.* 9, 43.37; 10, 11 s.).

El principio general (*Mt.* 5, 17-20) es ilustrado prácticamente con ejemplos que siguen (vv. 21-48), con la luz de los cuales quedan bien entendidos.

La antigua *alianza* (v.), en su triple fase o determinación: con Abraham, en el Sinaí y con David, no era más que preparatoria, y su término es Cristo.

Jesús le da cumplimiento en todo su complejo. Da cumplimiento a la Ley moral inculcando su observancia en toda su pureza e integridad; a la Ley ceremonial transformando sus figuras en realidad; a los Profetas dando actualidad a sus ideales y verificando en sí las predicciones (A. Vaccari). «No he venido a abrogar, sino a cumplir» (v. 17), es decir, «a traer la perfección» (πλεύω).

Así la antigua revelación no pierde ni una jota ni una tilde de sus elementos constitutivos. «Lo mismo que un escriba vela con su curiosa meticulosidad para no dejar pasar ningún elemento de los que él considera esenciales para una buena lectura, así Dios tiene cuidado de todos los gérmenes que él ha depositado en la revelación. Jesucristo aporta un desarrollo esencial y definitivo de la misma (Lagrange).

De esta suerte todas las prescripciones, aun las más diminutas, de la Ley, perfeccionada en el Evangelio, tendrán su pleno cumplimiento en la Iglesia cristiana hasta el fin del mundo (cf. *Lc.* 16, 17; A. Vaccari).

Asentado el principio, Jesús saca algunas aplicaciones. La ley prohibía el homicidio (*Ex.* 20, 13; *Dt.* 5, 17 = quinto precepto del Decálogo): Jesús quiere que ni siquiera surja la ira; no sólo las palabras ofensivas e injuriosas, sino incluso muchos movimientos contrarios a la caridad pueden constituir una grave ofensa a la virtud y ser dignos de una pena proporcionada (*Mt.* 5, 23-26).

Ya la ley antigua prohibía el simple *deseo malo* (cf. *Ex.* 20, 17); mas los judíos, en lo sucesivo, llegaron o no a considerar como culpable más que el acto externo.

Jesús devuelve al precepto su pureza primitiva, y avisa que es preciso guardar atentamente los sentidos, subordinando cualquier otra consideración a los valores eternos (*Mt.* 5, 27-30).

La ley de Moisés permitía el divorcio (cf. *Dt.* 24, 1, ss.); Jesús devuelve al matrimonio la indisolubilidad primitiva (cf. *Mt.* 19, 3-8). Las palabras «*nisi fornicationis causa*» se traducen por «*excepto el caso de concubinato*», o unión ilegítima, pues entonces no existe el vínculo conyugal.

La ley prohibe el perjurio (*Ex.* 20, 7; *Lev.* 19, 12), y el verdadero discípulo evitará el juramento y se limitará a decir sí o no (*Mt.* 5, 33-37).

Está en vigor la ley del *talión* (v.): *Ex.* 21, 23 ss.; *Lev.* 24, 19 s.; *Dt.* 19, 18-21. Jesús la abroga y reprueba el espíritu de venganza y de represalia, contrario a la caridad evangélica, y enseña a sus discípulos, con tres casos paradojales, que no hay que tomar a la letra, cómo no deben responder al mal con mal, sino vencer al mal con el bien (cf. *Rom.* 12, 21). «Jesús alza el grito al cielo por obtener un poco de tolerancia. El nuevo ideal consistirá en no oponerse al mal mientras sólo haya de por medio intereses individuales» (Vaccari; Lagrange).

La enseñanza de la Ley (*Lev.* 19, 18), de los Profetas y de los Salmos insistía en el amor al prójimo; y por el prójimo se entendía significar todo buen israelita; pero se creía legítimo odiar y maldecir a los malos y a todos los enemigos de Israel que eran considerados también como enemigos de Dios.

Jesús encomienda que se extienda la caridad a todos, amigos y enemigos, siguiendo el ejemplo del Padre celestial que hace salir el sol lo mismo para los buenos que para los malos. «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (*Mt.* 5, 43-48).

2. *Espíritu* con que debe practicarse la *nueva ley* (*Mt.* 6).

«A la insuficiencia de la ley antigua, a una interpretación que la desfigura (como en el último ejemplo), Jesús opone la perfección que él vino a enseñar y desciende a concretar prácticas que, siendo buenas en sí, no son gratas a Dios, si no es con la condición de que sean hechas por él» (Lagrange).

La obra externa no tiene de suyo valor alguno: su valor proviene de la intención y de la disposición de ánimo con que se practique. Tal es el espíritu evangélico, eco y potencialidad de las cálidas exhortaciones proféticas, en oposición a la hipocresía, a la ostentación, a la engañosa soberbia de los fariseos, verdaderos sepulcros blanqueados.» De entre las buenas obras Jesús enumera, a modo de ejemplo, la limosna, la oración, el ayuno (*Mt.* 6, 1-8.14-18).

Otra disposición necesaria es el desprendimiento del alma respecto de las riquezas y de los bienes que de ellas provienen; con eso quedan precisadas las tres bienaventuranzas que se refieren a tal idea.

Jesús demuestra la necesidad y la lógica de ese desprendimiento. En efecto; las riquezas: a) son fugaces (*Mt.* 6, 19 ss.). «No alleguéis tesoros en la tierra donde la polilla y el orín los corroen y donde los ladrones horadan y roban.

»Atesorad tesoros en el cielo, donde no corren peligro y os harán eterna y verdaderamente ricos. Porque donde está vuestro tesoro allí estará vuestro pensamiento» (*Lc.* 12, 32

ss.). b) Entenebrecen la inteligencia (*Mt.* 6, 22 s.); c) alejan de Dios (v. 24).

El ojo es como la luz, faro de nuestro cuerpo, pues él dirige nuestros pasos. Por tanto si el ojo es puro todo el cuerpo tiene luz suficiente para dirigirse convenientemente; mas si está viciado, como quiera que sea, toda la actividad del hombre se verá impedida. Así también nuestra mente dirige toda la conducta del hombre; si la mente es pura se marcha por el camino recto poniendo cada cosa en su puesto.

Mas el hombre que codicia los bienes materiales y se apega a ellos con el afecto, no tiene la mente pura, y no es capaz de discernir el puesto que corresponde a los intereses del espíritu sobre todos los otros objetos en la escala de los valores. Es una ceguera cuya gravedad sube de punto por cuanto es voluntaria y resulta verdaderamente mortal para la vida eterna.

Es, pues, necesario elegir entre Jesús o las riquezas (ídolo al que se ofrecen sacrificios).

El Divino Redentor asegura la asistencia de la divina Providencia a quienes se aplican con todo esmero a poner en práctica los preceptos evangélicos (*Mt.* 6, 25-32), asegurando solemnemente: «Buscad ante todo y sobre todo el *reino de Dios*, los bienes espirituales que lo caracterizan, y su justicia —la perfección moral que él nos ha revelado— y el Padre celestial os dará con creces lo restante, todo lo que es necesario para vuestra vida».

3. *Avisos y exhortaciones.* La caridad para con Dios, causa y principio del amor al prójimo. «La caridad para con el prójimo constituye toda la Ley, y puede uno estar seguro de practicarla convenientemente ateniéndose a esta sencillísima regla: Cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, pues en eso consiste la Ley y los Profetas» (*Mt.* 7, 12) (Lagrange).

También aquí se da un aviso que sirve de ejemplo: huir de juzgar al prójimo (*Mt.* 7, 1-5; *Lc.* 6, 37-42). Vienen luego tres exhortaciones: dirigirse con perseverante confianza a Dios en la oración. (*Mt.* 7, 7-11); lanzarse valerosamente a seguir a Jesús, venciendo todos los obstáculos (v. 13 s.); guardarse de los falsos profetas y no juzgar de la vida cristiana por las palabras y por las promesas, sino por las buenas obras, por la conducta (vv. 15-23; cf. *Lc.* 6, 43 s. 46).

4. *Epílogo.* Concluye Jesús con una antítesis expresiva: casa cimentada sobre roca, dispuesta a desafiar a cualquier vendaval («el que escucha las palabras de Jesús y las pone por obra»); casa cimentada sobre arena, que al primer embiste se desmorona («el que escucha y no pone por obra»). No basta creer, hace falta también obrar para llegar a la meta (*Mt.* 7, 24-29; *Lc.* 6, 47 ss.; 7, 1).

«El sermón de la montaña, programa fundamental de la vida cristiana y quintaesencia del espíritu evangélico, es algo más que un código de moral, por muy sublime que se la suponga, pues contiene preceptos comunes a todos, y consejos de alta perfección, reservada para las almas más generosas. Jesús no nos habla como simple maestro, sino como legislador supremo, a quien todo el mundo está obligado a obedecer sin excepciones ni reservas («se ha dicho...», pero yo digo...)». (A. Vaccari). [F. S.]

BIBL. — M. J. Lagrange, *El evangelio de Jesucristo* (trad. esp.), Barcelona 1933; Simón-Dorado, *Nov. Test.*, I, 6 ed., Torino 1944, pp. 505-552, con amplia bibliografía; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 38-49. ° F. Herrera, *Los sermones de Jesús*, Madrid 1947; Palomero, *El sermón del Monte*, CB (1946).

SERPIENTE de bronce. — Al dirigirse el pueblo desde Cades hacia Moab después de haber pasado unos 38 años en el desierto, cuando los hebreos hubieron de encaminarse hacia el golfo elanítico, a causa de la negativa de los edomitas, para retroceder luego desde el este hacia el norte, «el pueblo, impaciente, murmuraba por el camino contra Dios y contra Moisés», y entonces mandó el Señor serpientes que, en castigo, causaran la muerte a un gran número de hebreos. Los rebeldes, aterrorizados, reconocen su culpa y suplican a Moisés que interceda ante Yavé, que le dió orden de hacer una serpiente de bronce y colocarla sobre un asta, para que los que habían sido mordidos pudiesen mirarla y recibir la curación (*Núm.* 21, 4-9).

Los israelitas llevaron consigo a Jerusalén esta serpiente de bronce que se conservó en el Templo; pero habiéndose convertido con el tiempo en objeto de culto idolátrico, el piadoso rey Ezequías mandó hacerla pedazos y quemarla (II *Re.* 18, 4).

Según advierte *Sab.* 16, 16 s., la serpiente de bronce no era más que una prenda y un símbolo de salvación. «Efectivamente, el que se volvía hacia aquel signo se salvaba, pero no en virtud de lo que veía, sino por Ti que eres el Salvador de todos» (A. Vaccari). Era una mirada suplicante que imploraba de Yavé el perdón, reconociendo que la mordedura recibida era un castigo merecido por la propia culpa. No tienen, pues, fundamento alguno las semejanzas buscadas (para *Núm.*) con los con-

ceptos religiosos de otros pueblos (Egipto, Babilonia, excavaciones de Gazer y Susa) acerca de la divinización de la serpiente y del poder mágico a ella atribuido (Thereau-Dangin, en *Revue d'histoire et de litter. religieuse*, I [1896] 151-58): tales analogías sólo atañen a algunos elementos externos. El culto idolátrico a la serpiente de bronce en el Templo forma parte de aquel sincretismo que era el elemento esencial de la *religión* (v.) *popular* desarrollada únicamente a partir de la escisión de los dos reinos, primero en Israel y luego en Judá.

N. S. Jesucristo *(Jn.* 3-14 s.) expone el significado simbólico del episodio: la serpiente de Moisés era una figura simbólica de Cristo Crucificado: «A la manera que Moisés levantó la serpiente..., así es preciso que sea levantado (ὑφόω: término técnico para la crucifixión) el Hijo del hombre (cf. *Jn.* 12, 32), para que todo el que creyere en Él tenga la vida eterna». [F. S.]

BIBL. — A. Clamer, *Nombres (La Ste. Bible*, ed. Pirot 2), París 1940, pp. 369-72; F. M. Braun, *S. Juan* (ibid. 10), 1946, pp. 335 s.; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, p. 395 s.; VIII, ibid., 1950, p. 301.

SET. — v. *Patriarcas*.

SETENTA (versión de los). — v. *Griegas (versiones)*.

SHE'OL. — (LXX ᾅδης θάνατος, Vulg. Infernus). Es la ultratumba para los hebreos. La etimología es incierta. El She'ol es una tierra (I *Sam.* 28, 13, etc.), lo mismo que la ultratumba de los súmeros es KI,KIGAL (de donde proviene She'ol, según G. Dossin). Cf. kigallu de los asiriobabilonios y todas las otras expresiones: irṣitu rabîtu (tierra grande), irṣitu rapaštu (tierra espaciosa), irṣitu rûqtu (súmero KUR-SUD, KI-SUS (tierra lejana), irṣit mitûti (tierra de los muertos), irṣit tamḫi (tierra del lamento). Arṣ en Ugarit y χθών en Grecia significan la tierra y el mundo infernal. Tierra de la que no es posible el regreso *(Job.* 7, 9 s.; 10, 21), como KUR-NU-GI-A, súmero, o irṣit-mâtu-ašar lâ târi (tierra, país, lugar sin regreso). El She'ol se halla bajo el suelo *(Is.* 14, 9; *Dt.* 32, 22, etc.), como en los textos asirios. Bôr *(Prov.* 1, 12) y el acadio bîrûtu (profundidad) expresan la ultratumba. «Bajaré al She'ol» *(Gén.* 37, 35; 42, 38; 44, 29.31) y expresiones afines *(Ex.* 32, 19.29. 30) significan «morir». El She'ol es la casa de las tinieblas *(Job.* 10, 21 s.; 17, 3; cf. *Mt.* 8, 12; 22, 13; 25, 30; II *Pe.* 4, 18), bit ikliti (casa de tinieblas): Arali, Araliû (ašar lâ amari = lugar sin vista. Cf., no obstante, AJSL, 1919, p. 191). También Ἅιδης significa «sin vista»: α privativo y la raíz φιδ (ver) cf. Sófocles *Ayax*, 394 ss. El She'ol es una casa y tiene puertas *(Is.* 37, 10; *Sab.* 16, 13, etc.) y porteros (πυλωροί de los LXX de *Job.* 38, 17).

El She'ol tiene lazos *(Sal.* 18, 6; 116, 3), como la red para los asiriobabilonios, que precipita en el infierno.

El She'ol es lugar de polvo: el hombre, hecho de arcilla, acaba en polvo y en lugar de polvo *(Is.* 26, 19; *Job.* 7, 21; 17, 26; 20, etc.; *Dan.* 12, 2). Enkidu, en el poema de Gilgameš, llama a la ultratumba «casa de polvo», y en el descendimiento de Ištar se habla «de morada... donde el polvo es la comida y el fango el alimento».

Al She'ol se desciende desnudo *(Job.* 1, 21; *Eclo.* 5, 14; cf. I *Tim.* 6, 7) y se palpa la compañía de los gusanos *(Job.* 17, 13; 21, 26).

Todos los hombres son habitantes del She'ol *(Job.* 30, 23): los Refaim (las sombras: rp' «ser flaco» cf. ugarítico rpum: *Is.* 14, 9; 26, 9; *Sal.* 88, 13; *Prov.* 19 s.; 9, 18; a lo cual se asemejan los eṭimmu asiriobabilónicos), los circuncidados, los héroes, los guerreros *(Ez.* 32, 21 s.). El She'ol es insaciable *(Is.* 15, 14; *Prov.* 1, 12; 27, 20).

Pero el She'ol no tiene un panteón ni tiene por jueces a la reina Ereškigal o Perséfona, ni a Plutón o Nergal o Mot, ni al escriba de la tierra o a los Anunnaki. El soberano allí es Yavé *(Sal.* 139, 7 ss.), cuya justicia es conocida en el She'ol *(Sal.* 138, 13), por más que en él nadie alabe a Dios *(Sal.* 6, 6; 30, 10; 88, 13; 115, 17; *Is.* 38, 11), que según el *Sal.* 88, 6, se olvida de los muertos, los cuales no lo oirán nunca *(Is.* 38, 11); v. *Muerte* y *Retribución*.

Los textos bíblicos excluyen todo culto a las sombras. *Eclo.* 30, 18 ridiculiza el uso de los gentiles de ofrecer alimentos a los muertos.

El máximo castigo para los babilonios (cf. Código de Hammurabí R. 27, 37-40) es la privación de un nâq mê, «el que derrama el agua» para refrescar. Cf. *Lc.* 16, 24. [F. S.]

BIBL. — P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, en RB. 16 (1907) 59-67; id., *L'idée de l'au-delà dans la religion hebraïque*, en RHR. 123 (1941) 113-42; C. J. Mc. Naspy, *Sheol in the Old Testament*, en *The Catholic Biblical Quarterly*, 6 (1944) 326-33.

SHEFELAH. — v. *Palestina*.

SIBILINOS (oráculos). — v. *Apócrifos*.

SICLO. — v. *Dinero*.

SIERVO de Yavé. — Es el asunto de cuatro cánticos de Isaías (42, 1-7; 48, 1-8; 50, 4-9; 52, 13-53, 12) que describen con claridad y precisión extraordinarias la misión redentora del Mesías compendiando las principales características del Salvador, pronosticadas en otras partes del Antiguo Testamento y en el mismo libro de Isaías. La profecía se reviste aquí de la luz y de la precisión de la descripción, por la que ya San Jerónimo *(Praefatio in Isaiam)* llamaba «evangelista» a Isaías. Estos cánticos son parte de un solo drama, cuyo tema es la redención del hombre por obra del Mesías, y cuyos protagonistas son Yavé y su «adorador por excelencia» (= su «siervo»), que también es Dios y hombre que muere y resucita, ofrece su vida a una muerte crudelísima y alcanza un triunfo absoluto. En este drama toman parte los judíos y toda la humanidad.

En el primer canto Yavé presenta solemnemente a su elegido, objeto de sus complacencias (la misma expresión que repite el Padre celestial sobre Jesús en el bautismo y en la transfiguración: *Mt.* 3, 17; 17, 5), cuyo carácter traza y cuya alta misión especifica. Su siervo es un profeta, un maestro lleno de paciencia y de benignidad para con los débiles (42, 2); está lleno de los *dones* (v.) del Espíritu de Yavé (cf. 11, 2); propagará el conocimiento de Dios y de su Ley entre las naciones. Yavé lo ha elegido para ser «la alianza del pueblo», o sea para renovar la alianza con su pueblo (42, 6), e incluso para predicar a las islas (42, 1.5), es decir, a las naciones más remotas, el derecho divino, o sea el estatuto que intenta darles.

De esta nueva alianza profetizará *Jer.* 31, 31-34; es el reino del Mesías *(Hebr.* 8, 7-13), y por lo tanto el derecho divino es la doctrina evangélica.

Mediante una imagen que es habitual en Isaías, la obra del Mesías se presenta como una iluminación (cf. 9, 2; *Mt.* 4, 14 ss.). Las tinieblas del error se disipan y los hombres que estaban en la esclavitud de Satanás recibirán la plena libertad de los hijos de Dios (42, 6). El v. 4 alude ya a las dificultades que el siervo de Yavé encontrará en su misión.

A la presentación de Yavé responde el mismo Siervo (2.° canto), manifestando la oposición, las persecuciones que tendrá que sufrir por parte de aquellos a quienes es enviado, su completa unión con Dios, fuente de su fortaleza y de su triunfo (49, 1-8). No todos incluyen los vv. 7-8 en el cántico.

El Siervo, elegido para la alianza del pueblo, se entregó a su dura tarea de predicador entre los suyos. Trabajó en vano: lo asegura Yavé. Su misión era más elevada que la de convertir únicamente a Israel; la salvación se extenderá hasta los extremos del mundo. Pero el Siervo, despreciado y vejado, acabará por recibir el homenaje de los reyes. Es, pues, perfectamente claro que el pueblo de Israel, al que había sido enviado el Siervo para convertirlo, le correspondió con el desprecio y la aversión.

En el tercer canto (50, 4-9), la situación del Siervo ha llegado a ser más crítica. Aquellos a quienes quería convertir se alzan contra Él y le llenan de ultrajes, a pesar de que no les habla más que lo que Dios le ha inspirado (v. 4); a sus instrucciones responden con escarnios y esputos. Pide valerosamente que se le cite con sus adversarios, que le llaman a juicio, y confía en el socorro divino. «¿Quién me argüirá de pecado?» (= *Jn.* 8, 66).

Los que acusan al Siervo son aquellos mismos a quienes quería reformar, sus compatriotas.

El drama tiene en el último canto (52, 13-53, 12) un sublime epílogo. Los gentiles aprenderán lo ocurrido al cabo de cierto tiempo: sentirán primero asombro y desdén a la vista del estado lastimoso del Siervo; luego se admirarán al conocer cómo son los hechos antes desconocidos y sus admirables consecuencias. Los hechos son los padecimientos inefables del Siervo de Yavé, que era una víctima, pero víctima inocente: expiaba los pecados de su pueblo. Por eso el Siervo de Yavé fué entregado a la muerte y sepultado como un criminal. Esta muerte era un sacrificio expiatorio, aceptado como tal por Yavé (53, 11 s.).

«¿Quién creerá lo que hemos oído? ¿A quién fué revelado el brazo de Yavé?» (53, 1) «No hay en él belleza ni gracia... despreciado, varón de dolores, conocedor de todos los quebrantos... Pero fué él quien tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores... Fué traspasado por nuestras iniquidades ...El castigo de nuestra reconciliación pesó sobre él... Yavé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros. Maltratado se resignaba... Fué arrebatado por un juicio inicuo, y ¿quién reflexiona sobre (quién evalúa o puede evaluar la crueldad de) sus contemporáneos? Fué arrancado de la tierra de los vivientes, y muerto por las iniquidades de mi pueblo...»

«Y el fin queda logrado. El justo paciente, muerto, ha merecido, ha alcanzado la justicia para los otros. Después de su muerte tendrá una descendencia espiritual que por tiempo indefinido será el instrumento de la salvación

concedida por Yavé. La resurrección se presupone en la victoria, expresada a la manera antigua con el símil de una batalla victoriosa, de un botín que se reparte» (Lagrange).

Es imposible poner en tela de juicio la correspondencia entre la profecía y su realización en N. S. Jesucristo. Los exegetas, aun incrédulos, se sienten sobrecogidos de emoción ante este cántico, cumbre de las profecías de Isaías sobre el Siervo de Yavé cuya semejanza con el *Sal.* 2 (22) salta inmediatamente a la vista. Los Apóstoles citan varios fragmentos de este cuadro incomparable para demostrar su realización en Jesucristo (cf. *Mt.* 8, 17; *Mc.* 9, 11; 15, 18; *Lc.* 22, 31; *Jn.* 12, 38; *Act.* 8, 32; *Rom.* 10, 16; 15, 21; I *Cor.* 15, 3, etc.). La tradición católica (y Nort, entre los mismos acatólicos), es unánime en aplicarlo todo a Cristo paciente. [F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, pp. 368-81; A. VACCARI, *I carmi del Servo di Jahweh*, en *Miscellanea Biblica*, II, Roma 1934, pp. 216-44; J. S. VAN DEL PLOEG, *Les chants du Serviteur de Jahvé*, París 1939; CH. R. NORTH, *The suffering Servant*, en *Deutero-Isaiah*, Londres 1948; F. SPADAFORA, *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 204-217.

SIETE hermanos mártires. — v. *Macabeos.*

SILAS (Silvano). — Compañero de San Pablo en el segundo viaje apostólico. En los *Actos* (15, 22.27, etc.), se llama siempre *Sila*, mientras que en las Epístolas de San Pablo (I *Tes.* 1, 1; II *Tes.* 1, 1; II *Cor.* 1, 19) y de San Pedro (I, 5, 12) se emplea el nombre de *Silvanus*. Lo mismo que Pablo, tenía dos nombres y el privilegio de la ciudadanía romana (*Act.* 16, 37).

Silas acompañó a Pablo y a Bernabé, juntamente con Judas Barsabas, a Jerusalén al regreso de su misión. En el segundo viaje apostólico sustituyó a Bernabé y compartió con Pablo todas las fatigas y las penas, incluso el encarcelamiento en Filipos. Pablo lo toma también como socio al escribir las dos epístolas a los tesalonicenses.

Anúnciase (*Act.* 18, 5) su llegada a Corinto en unión de Timoteo. Silas llegaba procedente de Macedonia, adonde tal vez había sido enviado para una misión especial desde Atenas (cf. I *Tes.* 3, 1 s.).

Desconocemos las ulteriores actividades de Silas. Aceptada su identificación con Silvano, que redactó la primera epístola de Pedro, hay que admitir que pasó, como Marcos, del séquito de Pablo al del Príncipe de los Apóstoles, y así resulta muy verosímil que ejerciera una autoridad misionera en las provincias del Asia, a las que va dirigida la epístola. En el martirologio romano se consigna su fiesta el 13 de julio y se afirma que murió en Macedonia después de un eficaz ministerio.

[A. P.]

BIBL. — A. STEGMANN, *Silvanus als Missionar und Hagiograph*, Rottenburg 1917.

SILO. — Pequeña ciudad de la tribu de Efraím, en el lugar de la actual Seilun, 15 km. al norte de Bétel (Beitín), 2 km. al este del gran camino de Jerusalén a Nabulus. La exploración arqueológica (H. Kjaer: 1926 - 1929; A. Schmidt: 1932) atestigua su existencia ya en el s. XX, su florecimiento en los siglos XII-X (época de los Jueces), y su abandono o al menos su decadencia del 1000 al 300 a. de J. C., perfectamente en consonancia con los datos bíblicos.

Fué centro religioso, meta de peregrinaciones anuales (*Jue.* 21, 19; I *Sam.* 1-4) y con el arca de la alianza asentada dentro del templo estable (*Jue.* 18-31) que sustituyó al primitivo pabellón móvil o tabernáculo, en el tiempo de Josué (*Jos.* 18, 8 ss.; 19, 51; 21, 1; 22, 9-12) y de los Jueces (*Jue.* 18, 31) hasta que en el tiempo de Helí (I *Sam.* 1, 3.9.24; 2, 14; 4, 3.4.12) fué repudiado por Dios (*Sa.* 78, 6 ss.; *Jer.* 7, 12-14; 26, 6.9) y destruido por los filisteos, quienes respetaron el arca. Samuel nació de la estéril Ana, después de una ferviente plegaria por ella elevada en el templo de Silo, donde luego fué consagrado al Señor y tuvo revelaciones divinas (I *Sam.* 1-3). Después de la destrucción, el sacerdote Ajías (Ajimelec), se trasladó a Nob junto a Saúl (I *Sam.* 14, 3; 21, 2). De Silo era el profeta Ajías del tiempo de Salomón y Jeroboam (I *Re.* 11, 29; 12, 15; 14, 2.4; 15; 29; II *Par.* 9, 29; 10, 15). En el 587 fueron asesinados en Misfa unos habitantes de Silo fieles a Yavé, mientras subían a Jerusalén (*Jer.* 41, 5). Estuvo habitada hasta los tiempos bizantinos y ahora se ve reducida a un montón de ruinas. [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, p. 462 s.

SILOÉ. — (Hebr. Shiloah). Es la piscina a la que van a dar las aguas de la fuente de Guijón (I *Re.* 1, 33), llamada hoy 'Ain Sitti Marjam (Fuente de la Virgen María), al este de Jerusalén, en las faldas del Haram el-Sherif, por el lado occidental del valle del Cedrón. La fuente estaba fuera de la ciudad. Ezequías (II *Re.* 20, 20; II *Par.* 32, 30 cf. *Eclo.* 48, 17) encauzó las aguas de la fuente con un acueducto en forma de túnel abierto en la roca

por debajo de la colina del Ofel hasta la piscina. De la fuente de Siloé sólo hablan el Targum y Flavio Josefo (*Bell.* II, 340; V, 140, 145, etc.). *Is.* 8, 6 menciona las aguas de Siloé en contraste con las impetuosas del Éufrates, como símbolo del poder divino. *Neh.* 3, 15, según una probable restauración del texto, habla del muro de la piscina de Siloé, dejando entrever que sus aguas servirían para regar los jardines de los reyes de Judá. *Jn.* 9, 7.11 hace mención de la piscina y (v. 7) deduce de la raíz de Siloé el nombre simbólico de «enviado» (cf. *Ez.* 31, 4). *Lc.* 13, 4 habla de la torre de Siloé. Las excavaciones de R. Weill sacaron a la luz en 1914 ciertos restos que pudieron ser de una torre que estaba construida junto al canal. Del barrio o del nombre de Siloé pudiera proceder la actual aldea en-Silwân, mencionada por vez primera en 1697 y que parece de origen árabe.

Con el nombre de Siloé es conocida la inscripción descubierta en junio de 1880, en alfabeto hebreo antiguo (comienzos del s. VII). En ella se teje la historia de la perforación de la roca y se leen las dimensiones del canal: 1200 codos de longitud y 100 codos de espesor de roca sobre la cabeza de los excavadores. [F. V.]

BIBL. — R. Weill, *La cité de David*, I. París 1920, pp. 44-70; II. 1947, pp. 56-96; H. Vincent, F. M. Abel, *Jérusalem*, II, *ibid.*, 1926, pp. 860-64; D. Diringer, *Le iscrizioni antiche ebraiche*, Firenze 1934, p. 81 ss.; S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica*, Roma 1951, pp. 40-43.

SÍMACO. — v. *Griegas (versiones).*

SÍMBOLO (acción simbólica). — v. *Sentidos bíblicos.*

SIMEÓN. — Nombre de persona (*Gén.* 29, 39); segundo hijo de Jacob y de Lía. En unión de su hermano Leví se vengó de la ofensa de que fué objeto su hermana Dina por parte de los siquemitas. Este episodio forma parte de los recuerdos históricos de las luchas sostenidas por las tribus israelitas y sus jefes contra la población autóctona de las montañas centrales de Canán. La tradición rabínica considera a Simeón como autor del proyecto de matar a José, que después se cambió por el de venderle (*Gén.* 37, 18).

Primer tronco de la tribu de su nombre. La estadística llevada a efecto en el desierto atribuye a esta tribu 59.300 hombres (*Núm.* 1, 23), pero en un episodio posterior sólo son 22.200 (*Ibid.* 26, 12 ss.). Es siempre posible que las guerras contra los madianitas y los moabitas hayan contribuido a disminuir numéricamente la tribu de Simeón (*Núm.* 25). En el acto de la conquista del país, Simeón se une a la tribu de Judá en las empresas bélicas contra las poblaciones autóctonas (*Jue.* 1, 3 y 17). Las localidades adjudicadas en *Jos.* 19, 1 ss. a Simeón son consideradas en *Jos.* 15, 21 ss. como pertenecientes en su mayoría a la tribu de Judá, lo cual induce a creer que la tribu de Judá fué absorbiendo lentamente una parte considerable de la de Simeón. La bendición de Moisés (*Dt.* 33) no hace mención de Simeón, como tampoco lo menciona el cántico de Débora (*Jue.* 5) considerado por todos los críticos como muy antiguo, en tanto que loa las heroicas gestas de otras tribus israelitas. I *Par.* 4, 20 ss. considera a Simeón, aun en el tiempo de David (h. 1000), como una tribu independiente. [F. Z.]

BIBL. — F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*. II. París 1938, p. 50 ss.

SIMÓN Cananeo. — v. *Apóstoles.*

SIMÓN de Cirene. — v. *Macabeos, libros.*

SIMÓN Pedro. — v. *Pedro (Apóstol).*

SIMÓN II. — v. *Eclesiástico.*

SIMÓN (Mago). — Predicador de un sistema religioso basado en las ideas que caracterizan al posterior gnosticismo, y obrador de singulares portentos mágicos de los que le viene el sobrenombre. Actuaba con gran éxito en Samaría cuando Felipe el «evangelista» llegó a evangelizar esa región (*Act.* 8, 9-24). Dió su nombre al cristianismo haciéndose bautizar, y al presentarse los apóstoles Pedro y Juan intentó comprar la facultad de hacer bajar el Espíritu Santo sobre todos aquellos a quienes hubiere impuesto las manos imitando el gesto de los Apóstoles. Pedro desechó la oferta lleno de indignación, amenazándole con graves castigos y reprochándole la falta de rectitud. A causa de semejante episodio Simón proporcionó el término (simonía) con el que se expresa la compra de un don o cosa espiritual o de un beneficio al que van inherentes cargos de carácter espiritual.

Abundan las noticias fundadas en la imaginación acerca de Simón en los apócrifos: *Actos de Pedro*, las *Homilías* (II, 22-40; III, 1-58; IV, 2 y *Recognitiones* (I, 72-III, 75) clementinas. La afirmación de Justino (*Apología*, I, 26; 56, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 120) de que hubiese en Roma una estatua

dedicada a Simón como a un dios, está fundada en un malentendido. Pero coincide con los *Actos* (8, 10) todo cuanto afirma acerca de la extraña doctrina de Simón, y resulta muy verosímil lo que dice en torno a su compañera Elena. Según Justino, los samaritanos adoraban en Simón al *primer Dios* y en Elena la *idea primordial procedente de Él*. Según San Ireneo (*Adv. Haereses* I, 23, 1-3; 27, 4; PG 7. 670-73.689), que presenta un sistema bastante orgánico, tal vez más relacionado con las ideas de los *Simonianos* contemporáneos suyos que con las personales de Simón, éste es la *Virtud sublimísima, el Padre Supremo*, el cual creó los ángeles a través de Enodia, que de él procede (= Elena). Aquellos retienen prisionera a Enodia por envidia, y ella se ve forzada a transmigrar a varios cuerpos hasta que logra unirse al de una prostituta de Tiro, o sea Elena. Entonces interviene Simón para librarla y predicar con ella la nueva doctrina, recurriendo de grado a encantamientos, sortilegios y necromancias. Aquí tenemos en embrión la doctrina de la gnosis acerca de la complicada serie de eones, que sirven de lazo entre el Dios inaccesible y el mundo material, así como el concepto dualístico entre el elemento divino y la materia, que logra tener prisionero al primero hasta que sea libertado. Hipólito (*Philosophumena* VI, 7-20) atribuye a Simón una obra con el título de *Grande declaración*. [A. P.]

BIBL. — E. AMANN, en DThC, XIV, 2, col. 2130-40.

SINAGOGA. — Es esencialmente el lugar de oración y de la instrucción religiosa para los judíos en Palestina y en todas partes. El término (de συνάγω, hebreo moderno kenêseth, arameo kenîštâ') equivale a «reunión», «asamblea» (especialmente religiosa, cf. *Act.* 13, 43; *Sant.* 2, 2); de ahí pasó a significar la «colectividad», «comunidad» (*Act.* 9, 2; *Ap.* 2, 9) y las más de las veces «el edificio», el lugar donde se reúne la comunidad (τόπος συναγωγῆς, bêth kenîšta, *Mt.* 4, 23; *Mc.* 1, 21-23, etc.). Entre los judíos helenistas y los paganos, así como en las inscripciones judías descubiertas en las diferentes partes del imperio romano, se significa la comunidad, en tanto que al edificio o lugar de la reunión se le llama προσευχή (oración, lugar de oración, oratorio), cf. *Act.* 16, 13.16; Juvenal, *Sátiras* III, 296; J. B. Frey, *Corpus Inscr. iud.*, I, Roma 1936 p. LXX; 1952, n. 1440-1444, etc.

Es unánime el admitir que el principio de la organización de la sinagoga debe retrasarse hasta después de la cautividad, y probablemente hasta el período de la diáspora, s. III a. de J. C. El texto más antiguo que hace al caso es del reinado de Tolomeo Evergetes (246-221 a. de J. C.). El tiempo de N. Señor cada centro habitado en Palestina, por insignificante que fuera, y cada comunidad judaica de cualquier parte del imperio tenía cuando menos una sinagoga.

La sinagoga era el pronaos del Templo, para instruirse en la Ley, para reunirse para la oración y protegerse contra la corrupción del medio ambiente idolátrico. Los fieles que vivían en las lejanías raras veces podían visitar el Templo y experimentar la eficacia espiritual de este hogar del judaísmo, para cuya vitalidad era necesario suplir tal deficiencia con el fin de que aquella eficacia se continuase y se extendiese. Tal fué el cometido de la sinagoga entre los judíos de Palestina y de la diáspora.

El edificio, en sustancia, consistía en un sala rectangular —tipo basilical— con tres naves; estaba dispuesta de modo que los fieles estuviesen en ella vueltos hacia Jerusalén. A veces la sala iba precedida de un atrio con una pila en medio para las abluciones, y a los lados tenía contiguas unas estancias destinadas a escuelas para niños y albergue de peregrinos. La sala podía estar decorada con pinturas y mosaicos. El mueble principal era el armario o arca en que se guardaban los rollos de los libros sagrados; luego un púlpito, movible o fijo, para el servicio del lector de la Sagrada Escritura y del orador. A lo largo de las paredes estaban dispuestos unos asientos de piedra, cuyos «primeros puestos», objeto de ambición y de gloria para los fariseos (*Mt.* 23, 6), estaban junto a la pared hacia la cual miraban los que estaban orando; la «cátedra de Moisés» (*Mt.* 23, 2) era el asiento especialmente adornado que en algunas sinagogas estaba destinado para el jefe de la comunidad. Entre los utensilios litúrgicos figuraban las trompetas, las lámparas y las alfombras.

La decoración de las sinagogas ha sido variada, y bajo este aspecto la más famosa es la de Dura-Europos, cuyas tres paredes —en ésta se había prescindido de la entrada— llevaban cada una tres estupendas zonas de frescos que en conjunto ocupan una superficie de unos 100 m² con personajes aislados (por ejemplo Moisés) y episodios bíblicos (el éxodo y el paso del mar Rojo; las historias de David, Salomón y Ester; la visión de *Ez.* sobre los huesos a los que se devuelve la vida).

Al jefe de la sinagoga (= *archisinagogus*, cf. *Mt.* 9, 18; *Lc.* 13, 14; *Act.* 13, 15, etc.) le ayudaba el «ministro» (hazzan; *Lc.* 4, 40), que estaba encargado de velar por el orden, y espe-

cialmente indicar con la trompeta la llegada de los sábados y de las solemnidades y de ejecutar las sentencias de flagelación (*Mt.* 23, 24).

La liturgia de la sinagoga se manifestaba en la oración y en la instrucción de los fieles, quienes debían intervenir en los sábados y en las fiestas, y podían hacerlo libremente los demás días, principalmente los lunes y los jueves, días destinados al ayuno. El servicio litúrgico comenzaba recitando en común la oración šema' (= escucha, Israel, etc.), compuesta de fragmentos de *Dt.* 6, 9-4; 11, 13-21; *Núm.* 15, 37-41. Luego seguía la súplica šĕmônê 'esrê = dieciocho bendiciones, así llamada por el número de oraciones que la componían: empezó a usarse en tiempo de N. Señor. A continuación se leía la Biblia. Los libros sagrados estaban divididos de modo que tanto la Ley (Torah) con sus 154 secciones (perašôth) suficientes para tres años, como los Profetas (desde *Jos.* hasta los profetas menores) con sus subdivisiones proporcionasen para todos los sábados «la lectura de la Ley y de los Profetas» (*Act.* 13, 15).

A la lectura del original hebreo seguía la traducción (targûm) aramea, y luego un sermón parenético (*Act.* 13, 15) que, por invitación del archisinagogo, podía pronunciar incluso un huésped (Jesús en la sinagoga de Nazaret: *Lc.* 4, 15; 6, 6; en la de Cafarnaúm *Jn.* 6, 59, etc.; y San Pablo en la de Antioquía de Pisidia: *Act.* 13, 14 ss.).

Terminada la alocución seguía otra oración y, por último, la bendición (*Núm.* 6, 24 ss.), que era recitada por un sacerdote.

Las sinagogas difundieron por entre los paganos el conocimiento del monoteísmo, y contribuyeron por todas partes a la primera predicación de los Apóstoles (*Act.* 9, 20; 14, 1; 16, 13; 17, 1 s., etc.), los cuales podían iniciar la divulgación del evangelio sin tener que recurrir a pedir las autorizaciones que necesitaban para una religión que todavía no había sido reconocida como lícita.

Destruido el Templo, el judaísmo se refugió íntegramente en las sinagogas, y así ha podido conservarse hasta ahora (Holzmeister).

[F. S.]

BIBL. — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes...*, I, 4.ª ed., Leipzig 1901, pp. 306-400; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, IV, Monaco 1928, pp. 115-152. 253-88; J. M. Lagrange, *Le Judaïsme avant J.-C.*, Paris 1931, pp. 285-91; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien...*, II, ibid., 1935, pp. 136-41; U. Holzmeister, *Storia del tempi del N. T.* (trad. it.), Torino 1950, pp. 204-215.

SINAGOGA (La Gran). — Así llamaron los comentaristas judíos de la edad media, a quienes han seguido los historiadores modernos del judaísmo, a una especie de gran institución de la que habla el Talmud.

Se le atribuían diversos cometidos, principalmente de orden doctrinal, y entre otros, la composición de varios libros del Antiguo Testamento y la formación del *Canon* (v.) hebreo. Otros (A. Kuenen), negaban su existencia rechazando como producto de la fantasía todas las alusiones del Talmud. El examen de las fuentes talmúdicas revela que la Gran Sinagoga es una pura y simple invención de los comentadores. El Talmud habla de «hombres de la gran reunión» o «de la gran asamblea» (anše keneset ha-gedolah). Pero esos términos no indican una institución sino toda una generación. Así se llama precisamente (cf. por ej. *Midraš Genesis*, XXXV, 2 (90 desp. de J. C.) a los antiguos cautivos que volvieron a Palestina. En realidad se trata de una terminología tomada de los profetas. Cf. *Ez.* 34, 13; 36, 24: «Os reuniré de todas las gentes y os conduciré a vuestra tierra»; cf. *Jer.* 31, 8. Pero especialmente *Ez.* 39, 27 s. «Los reuniré en su tierra»; y *Sal.* 147 (146), donde se emplea el mismo verbo kānas «congregar». Los deportados que habían regresado a Jerusalén con Zorobabel y con Esdras recibieron el nombre de «hombres de la gran reunión», vaticinada por Isaías, Jeremías y Ezequiel. [F. S.]

BIBL. — E. Bickerman, *Viri Magnae Constellationis*, en RB. 55 (1948) 397-402.

SINAÍ. — Dilatada península de forma triangular situada entre Asia y África, de unos 400 km. de longitud por 210 de latitud, limitada al norte por el Mediterráneo, al suroeste por el golfo de Suez, al sureste por el golfo de 'Aqabah. Recibe su nombre del conjunto de montañas que se elevan en su parte meridional (hebr. Sinai; griego Σινᾶ; árabe Tūr Sīnā). Tiene su origen en hundimientos del suelo, de donde provino la depresión del mar Muerto, el golfo de 'Aqabah y el mar Rojo, que está dotada de un sistema hidrográfico muy complicado, tributario del mar Mediterráneo (Wadi el 'Arîsh) o del golfo de Suez (Ba'ba' ah, Mukattab) o del golfo de 'Aqabah (Wadi en Nabs, el Keid) con un clima templado o cálido-árido, bastante saludable, y lluvias invernales. Por todo eso el Sinaí ofrece en la meseta interior y calcárea, con excepción de los grandes oasis de Feiran y Nakhl, una estepa árida, suficiente para un reducido pasto. En el macizo cristalino del Sinaí, provisto de ricos manantiales perennes, tiene una vegetación lujuriante. Ya en la más remota antigüedad es-

tuvo habitada por razas semíticas dedicadas al pastoreo y a una agricultura rudimentaria, que nunca llegaron a tener una civilización sedentaria.

La penetración egipcia en el Sinaí, que se registra como ocurrida ya durante la III dinastía, tuvo como única finalidad la presión y la explotación de las minas de cobre y de turquesas que se hallaban en varias localidades de la península, y especialmente en el Wadi al-Maghārah («wadi de la caverna», a causa de las galerías de las minas aun hoy existentes). En este *wadi*, y en particular en la localidad montañosa llamada Sarābīth el Khādim, «conejos del esclavo», descubriéronse huellas evidentes de antiguos trabajos mineros, un santuario de una diosa egipcia con numerosas inscripciones jeroglíficas que son una prueba del culto a la diosa desde la XII dinastía en adelante.

Ofrecen un interés particular las 25 inscripciones «*sinaíticas*» (v.) que allí estudiaron A. H. Gardiner en 1917, y W. F. Albright en 1948. Hanse descubierto también en varias localidades, y particularmente en Wadi Feiran, numerosas inscripciones nabateas, debidas principalmente a los peregrinos nabateos que frecuentaban los antiguos santuarios del Sinaí entre el s. I y el II desp. de J. C.

Esta península fué teatro del éxodo hebreo (*Ex.* 15 ss.; *Núm.* 33), dirigido hacia el Sinaí siguiendo una antigua pista de caravanas que bordeaba el golfo de Suez y por la cual ya antes los egipcios se dirigían a Sarābīth el Khādim y a las próximas minas de turquesas. En el monte Sinaí, que es el mismo al que la Biblia llama siempre Horeb en *Dt.* (a excepción de 33, 2 (cf. *Ex.* 3, 1-11 con *Act.* 7, 30 ss.; *Ex.* 19, 18 con *Dt.* 4, 10.15; 5, 2, etc.), tuvo lugar la visión de Moisés de la zarza ardiendo con la orden divina de volver allí a adorar a Dios después de la salida de Egipto (*Ex.* 3, 2-12); la reunión del pueblo hebreo con la grandiosa teofanía y la alianza sinaítica (*Ex.* 19, 18 ss.; *Dt.* 4, 10.15; 5, 2; 18, 16); la entrega de las tablas de la ley y la colocación de las mismas en el arca allí construida (*Dt.* 9, 8 ss.; I *Re.* 8, 9; II *Par.* 5, 10); la promulgación de la ley (*Mal.* 3, 22); la adoración del becerro de oro (*Sal.* 106, 19; *Dt.* 9, 8 ss.); la prolongada estancia, de más de un año, de los hebreos salidos de Egipto (*Dt.* 1, 2.19).

También en el Sinaí se refugió el profeta Elías perseguido por la impía Jezabel (I *Re.* 19, 8).

La tradición zanja las diferentes tentativas para identificarlo con otros montes, ya que está representada por textos escritos (Flavio Josefo, *Peregrinatio Egeriae*), por monumentos locales (memorias de Moisés y Elías en el actual monasterio de Santa Catalina y en los montes de los alrededores), y por la transmisión toponímica (Gebel Mūsa «monte de Moisés»), y ha sido confirmada por la identificación del itinerario del éxodo (*Núm.* 33), en el que se identifica el Horeb-Sinaí bíblico con el actual Gebel Mūsa (ms. 2244) y la meseta en la que estaban acampados los hebreos con ar-Rahah.

Una tradición local menos autorizada identifica el Sinaí con la cumbre meridional (Gebel Mūsa) y el Horeb con la septentrional (Ras Eṣ-Ṣafṣaf, ms. 1214) [A. R.]

BIBL. — J. M. LAGRANGE, *L'itinéraire des Israélites...*, en RB. 9 (1900) 63-86. 273-87. 443-49; ID., *Le S. biblique*, en RB. 8 (1899) 378-92; P. VINCENT, *Un nouveau S. biblique*, en RB. 39 (1930) 73-81; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I. París (1933), pp. 391-96. Inscripciones protosinaíticas: H. G. MAY, en *Bib. Arch.* 8 (1945) 93-99; W. F. ALBRIGHT, en BASOR. 109 (1948) 5-20; ID., en BASOR. 110 (1948) 6-22; e ibíd., 118 (1950) 12-14; ° B. URMAN, *El Sinaí*, Barcelona 1955.

SINAÍTICAS (Inscripciones). — Las encontraron Flinders Petrie en 1905 y otras misiones arqueológicas que siguieron en Serabīt el Khādim, en la península del Sinaí. Trátase de 14 inscripciones esculpidas en las antiguas minas de turquesas y en las ruinas del templo de la diosa egipcia Hathor.

La interpretación fué muy difícil e insegura en un principio. Pronto se pensó en un sistema alfabético en vista de la repetición de signos iguales, y en 1915 Gardiner dió un paso decisivo hacia la interpretación, leyendo las letras *lb'lt* (= a Ba'alat) que responden al nombre de la conocida diosa fenicia, que en Egipto tenía el nombre de Hathor, a la cual estaba dedicado, sin duda, el templo de aquella localidad.

Otra de las tentativas de lectura y de interpretación de que se hace mención, a causa de los rumores a que dió ocasión, es la que, llevado de la imaginación, propuso Grimme (*Altheebräische Inschriften vom Sinai*, 1923), quien vió en dichas inscripciones el nombre de Yavé, el de Moisés y el de Manasés. Hoy se rechazan tales aproximaciones con la historia de Israel, y la importancia de estas inscripciones se valora desde otro punto de vista, es decir, en sentido filológico y arqueológico. Por consiguiente, de estas inscripciones podemos sacar las siguientes conclusiones:

1) Que fueron escritas por prisioneros semitas del norte y del occidente, procedentes de Egipto y bajo la dependencia de Egipto,

en la época de Tutmosis III y de Hatshepsut, su esposa, s. XV a. de J. C.

2) Hay en ellos una escritura pictográfica alfabética cananea, que se corresponde con otras tentativas de escritura alfabética (Laquis, Gazer, Siquem).

3) Su lengua es el cananeo vulgar que, fuera de algunas particularidades dialectales, puede compararse con los cananeísmos de las cartas de Amarna y con la lengua de Ugarit.

4) En cuanto a las relaciones con los hebreos que entonces (como unos dos siglos antes de Moisés) vivían en Egipto, es más fácil imaginarlas que probarlas. De todos modos adviértase que en una de estas inscripciones se halla el nombre del mes *Abib*, al que más tarde se llamó Nisan. Este es el único testimonio extrabíblico del antiguo nombre de este mes (en BASOR, 110, 21). En la Sagrada Escritura no se encuentra más que en el Pentateuco.

[P. BO.]

BIBL. — I. B. SCHAUMBERGER, *De inscriptionibus quae putabantur, Inscriptionibus Sinaiticis*, en VD, 9 (1929) 90-96 ss. 124-28. 133; D. DIRINGER, *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze 1937, p. 245 ss.; G. R. DRIVER, *Semitic Writing*, Londres 1948, p. 94 ss.; W. F. ALBRIGHT, *The early alphabetic inscriptions from Sinai and their decipherment*, en BASOR 110, 6-22.

SINAÍTICO (códice). — v. *Textos Bíblicos*.

SINÓPTICOS. — Son los tres primeros evangelios, *Mt.*, *Mc.*, *Lc.*, así llamados porque, si se les dispone por columnas paralelas, su contenido, que por lo común es idéntico, puede comprobarse con un solo vistazo. Parece ser que fué J. J. Griesbach el primero en emplear el término *sinopsis* para significar una disposición de este tipo de los tres primeros evangelios y que él mismo compuso (1774). En realidad es sorprendente la semejanza que existe en el esquema, en el contenido, y hasta en la forma literaria (a veces en los mismos términos menos frecuentes) de los tres sinópticos, y más sorprendente aún es la desemejanza hallada asimismo en el contenido y en la forma.

Para comprobarlo basta abrir una *sinopsis* y leer, por ej. *Mt.* 9, 2-6; *Mc.* 2, 5-11; *Lc.* 4, 30-24. Y como caso típico de desemejanza en la disposición y en la forma, tenemos la narración de la institución de la Sagrada Eucaristía (*Mt.* 26, 17-30; *Mc.* 14, 12-25; *Lc.* 22, 7-30). Se ha llegado a recopilar estadísticas minuciosas y variadas (cf. Fonseca).

Si se divide cada uno de los Evangelios en cien partes, obtenemos los siguientes resultados: a) en las narraciones: *Mt.* tiene 2 de común con los otros, y difiere en 23; *Mc.* 3 y 47, respectivamente; *Lc.* 0'5 y 34; b) en el modo de reproducir las palabras de Jesús, etc.: *Mt.* coincide con los otros en 15 y difiere en 60; *Mc.* en 13 y 37, respectivamente; *Lc.* en 9, 50 y 56.

¿Cómo se explica este singular fenómeno? La cuestión sinóptica trata de averiguar sus causas. Es ésta una cuestión esencialmente literaria, más bien única que rara, que hasta el presente no ha sido solucionada de un modo adecuado y satisfactorio, dados los múltiples aspectos que presenta, a menudo opuestos entre sí.

Es preciso fijar bien los puntos firmes, históricamente fundados, acerca del origen, composición y autor de cada uno de los tres sinópticos. Tales son:

1. Autores de los respectivos evangelios son, por su orden, Mateo, Marcos y Lucas.

2. Mateo escribió conforme a la catequesis que estaba en uso en Palestina, en sus relaciones particulares con los judíos; Marcos se hace eco directo de la predicación de San Pedro en un ambiente más variado, como era el del imperio, y más exactamente el de la capital; y, en fin, Lucas escribe siguiendo la predicación del Apóstol de los Gentiles y para los gentiles. Estos datos nos los ofrecen ya los *Actos* y las epístolas de San Pablo (v. *Catequesis apostólica*) con el esquema de la única catequesis.

3. Mateo escribió en arameo, pero muy pronto fué traducido el evangelio al griego, cuyo texto es lo único que nos ha quedado; *Mt.*-arameo, según suele sintetizarse, es sustancialmente idéntico a *Mt.*-arameo, por no decir que lo reproduce fiel y exactamente.

4. Este es, pues, el orden cronológico: *Mt.*-arameo, *Mc.* y *Lc.*; quedamos sin saber cuál sea el puesto correspondiente a *Mt.*-griego.

Desde G. E. en adelante (1779) se han propuesto varias soluciones. Los acatólicos abusaron de la cuestión sinóptica para desvirtuar la autenticidad y el valor histórico de los Evangelios, y sus soluciones no se fundaron más que en argumentos de crítica interna, movidos por un subjetivismo arbitrario y dominados por teorías apriorísticas, como la imposibilidad de lo sobrenatural, la colectividad creadora, etc.

De entre las soluciones avanzadas la Iglesia ha condenado la de las dos fuentes: Q (λόγια) y Ur-Markus (o Marcos primitivo), que niega a Mateo y a Marcos su respectivo Evangelio.

Actualmente la solución más corriente considera a la catequesis apostólica como causa casi adecuada de los fenómenos literarios antes apuntados, sea en su fundamental unidad, sea en sus pormenores. Para explicar las afinidades

se recurre a la hipótesis de la mutua dependencia, al menos la de *Mt.*-griego de *Mc.*, y la de *Lc.* de *Mc.* y tal vez de *Mt.*-griego.

En realidad la catequesis apostólica es la única causa establecida con argumentos históricos. Todas las otras hipótesis, incluso ésta de la mutua dependencia, que tanto priva entre los católicos (como concausa con la precedente) no pasan del campo de la pura crítica interna. Y hay que reconocer que en este campo todo es conjetura.

Un estudio recentísimo (L. Vaganay, *Le problème synoptique*, París 1954, pp. XXIV-474) niega de cuajo esta mutua dependencia y busca la explicación de la cuestión sinóptica en la dependencia directa de los tres evangelios *Mt.*-griego, *Mc.* y *Lc.* de un prototipo común, un Mateo arcaico de una transcripción griega. Por tanto el *Mt.*-arameo de la tradición adquiere aquí una importancai decisiva. [F. S.]

BIBL. — A. Da Fonseca, *Quaestio synoptica*. 3.ª ed., Roma 1952; la mejor sinopsis: M. J. Lagrange, *Sinopsi del quattro evangeli*, 2.ª ed., Brescia 1948; L. Cerfaux, *Le problème syn. A propos d'un livre recent*, en NRTh. 76 (1954) 494-505; J. Levie, *L'év. araméen de s. Mt. est-il la source de Mc?*, en NRTh. 76 (1954) 689-715. 812-43. — J. Enciso, *El tema de los Evangelios sinópticos*, en Ecc. (1947), p. 288.

SIÓN. — v. *Jerusalén*.

SIQUEM. — (Hebr. Shechem «nuca»). — Ciudad sita en la montaña de Efraím, entre los montes Garizim y Ebal, mencionada en los textos de proscripción de la XII dinastía egipcia (Skmimi) y en la carta 289 de El Amarna de la XVIII dinastía (Shakmi). Corresponde a la actual Tell Balâtah en la que la exploración arqueológica de E. Selin (1913-1926), la de G. Welter (1928) y la de H. Steckeweh (1934) revelaron un muro ciclópeo de piedra y ladrillo que puede remontarse al 2000 a. de J. C. y un muro en declive (B), probable base de la acrópolis (Bet Millo de *Jue.* 9, 6-20?) con templo (Baal Berît de *Jue.* 9, 4), que es contemporánea del muro con terraplén (glacis), y con puerta de tres hojas, del s. XVII.

Fué la primera etapa de la peregrinación de Abraham, quien la consagró erigiendo un altar en el lugar donde se le apareció Yavé, en la cima de Moreh (*Gén.* 12, 6 s.). Habitó en ella Jacob quien consagró un campo (*Gén.* 33, 18 ss.) que transmitió como heredad a sus descendientes, y allí realizó la total purificación de su familia, enterrando idolillos y anillos mágicos (*Gén.* 35, 2 ss.); pero hubo de abandonarla luego a causa de la dolosa y feroz matanza de los siquemitas recién circundados, llevada a efecto por sus dos hijos Simeón y Leví para vengar el honor de su hermana (*Gén.* 34).

En las cercanías de Siquem fué donde los hijos de Jacob, que habían llegado allí desde Hebrón apacentando los rebaños, vendieron a su hermano José a unos mercaderes árabes ismaelitas (*Gén.* 37, 12 ss.). Por estar situada en los límites septentrionales de la tribu de Efraím fué concedida a los levitas y destinada a ciudad de refugio. Aquí fué donde Josué, al aproximarse a la muerte, congregó al pueblo para darle las últimas recomendaciones (*Jos.* 24, 1-25). Al morir el juez Gedeón, Siquem reconoció la soberanía del cruel Abimelec, pero al cabo de tres años, aunque duramente diezmada, renegó del tirano, a quien dió muerte por medio de un pedazo de rueda de molino que fué arrojada por una mujer desde lo alto de una torre asediada (*Jos.* 9). Probablemente era la sede del superintendente de la montaña de Efraím durante el reinado de Salomón (I *Re.* 4, 8), por lo que al sobrevenir la escisión fué elegido en ella por rey Jeroboam, el cual la fortificó y la eligió para residencia suya (I *Re.* 12,1.25; II *Par.* 10, 1).

Fué poblada de samaritanos durante el cautiverio, y en tiempo de Juan Hircano quedó reducida a un pobre villorrio en el 128 a. de J. C. Los judíos talmudistas y San Jerónimo la localizaron erróneamente en la actual Naplusa (Flavia Neapolis).

De Balatah-Siquem, llamada Sicar en tiempo de Jesucristo, era oriunda la samaritana con la que Cristo mantuvo aquel coloquio (*Jn.* 4, 4-42). [A. R.]

BIBL. — F. M. Abel, *Geographie de la Palestine*, II. París 1938, pp. 458 ss.; A. G. Barrois, *Manuel d'archeologie biblique*, I. París 1939, pp. 183-88; W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*. Harmondsworth 1949, pp. 86-90.

SIRAC. — v. *Eclesiástico*.

SIRIA. — Término preferentemente político (LXX Συρία, abreviatura de Ἀσσυρία; hebr. Aram) que significa el conjunto de los países sometidos a los asirios. Los griegos (Herodoto VII, 63) llaman «Sirios» a los pueblos a quienes los bárbaros llaman «Asirios». Cuando comprueban que el término «asirio» se aplica al pueblo que se halla establecido en las vertientes del Tigris, reservan el de Siria y sirios a la parte occidental del imperio de Asur, de suerte que Siria se convierte en nombre oficial equivalente a 'Abar-nahará («allende el río»). Al desaparecer el término «asirio» del uso griego, Siria abarca el territorio comprendido entre el Mediterráneo y las montañas de Persia, en el

cual se distinguen diversas partes. La alta Siria es la región entre el Posidión y Babilonia; Celesiria (ἡ χοίλη, «excavada»), la comarca surcada por los valles del oeste del Éufrates y del sur de la cuenca inferior del Orontes hasta Jerusalén y Ascalón. Antes de restringirlo a Beqá' (entre el Líbano y el Antilíbano), el término Celesiria designaría el país de entre el golfo de Alejandreta y el Sinaí por una parte, y el Mediterráneo y el desierto siriooarábigo por otra. A más de esto, Mesopotamia, habitada por los arameos del norte, tiene el nombre de Siria entre los ríos (Συρία ποταμῶν, Συρία Μεσοποταμία; hebr. Aram Naharaim). La unidad de Siria salta a la vista de los griegos limítrofes: Posidión, probablemente hacia la desembocadura del Orontes, y el curso inferior de este río, tal vez formen parte del límite, que se prolonga hasta el recodo del Éufrates en Tapsaco. El desierto del este ofrece una frontera incierta. Por el sur el monte Casio, sobre el lago Sirbonis (Sebbat el-Bardawil), sirve de límite entre Siria y Egipto. Herodoto (I, 105), Filón, las monedas de Naplusa (s. II-III), las de Tiberíades (templo de Cómodo, 188-189) y varias inscripciones de dignatarios de la misma época hablan de Siria - Palestina (ἡ παλαιστίνη Συρίη, cuyos habitantes son llamados siriopalestinos o sirios de Palestina. Es la zona meridional de Siria, a la que pertenecen Gaza y todos los circuncisos del interior; toca al mar, a Egipto y al país árabe, y Fenicia le sirve de litoral. Tal expresión manifiesta que Palestina es un tronco de la gran Siria.

II *Sam.* 8, 5 habla de Siria de Damasco (hebr. Aram Dammeséq, LXX Συρία Δαμασκοῦ) que se consolida en el período de los reyes de Judá e Israel. La expresión Συρία Σουβά (hebr. Aram Sôba') se aplica a un estado arameo situado al sur del territorio de Jamat y próximo al de Damasco (II *Sam.* 8, 3 ss.). Según I *Par.* 19, 6 s. Συρία Μοοχά, Μαχά (hebr. Aram Ma'achah) es un país arameo que contribuye a formar el cuerpo sirio a costa de los amonitas. [F. V.]

BIBL. — P. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, en RB (1928), 507 s.; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 244 ss. 310 ss.; R. Fedden, *Syria. An Historical Appreciation*, Londres 1947; H. Th. Bossert, *Altsyrien*, Tubinga 1951; P. K. Hitti, *History of Syria including Lebanon and Palestine*, Londres 1951. ° E. Esparza, *Por tierras de Siria*, EstB, (1930) 224-236 y 313-328; (1931) 74-78.

SIRÍACAS (Versiones). — La versión llamada *Pešîṭta*, «vulgata», «usual» o también «simple» (que comprende Antiguo y Nuevo Testamento, aunque este último fué traducido muy posteriormente) es la primera y más importante creación de la literatura siríaca, obra de las comunidades cristianas que se formaron en los comienzos del cristianismo y que se mantuvieron íntimamente unidas hasta que al producirse la crisis nestoriana y monofisita se dividieron en tres grupos independientes incluso jerárquicamente (nestorianos, monofisitas jacobitas y católicos imperialistas o melquitas).

La traducción del Antiguo Testamento, comenzada en el s. II *desp.* de J. C., fué obra de varios traductores, de los que no se sabe si eran judíos o cristianos, y se efectuó en épocas diferentes.

Con el texto hebreo como base fueron traducidos primeramente casi todos los protocanónicos, a los que luego se añadieron *Par.*, *Esd.*, *Neh.*, y *Est.*, y por último los restantes deuterocanónicos. La Pesitta, que es fiel, pero no servil, vierte el original hebreo con agudeza (principalmente el Pentateuco) a lo cual favorece la gran afinidad que media entre la lengua siríaca y la hebrea.

A consecuencia de la penetración de la cultura griega, la Pesitta fué retocada según los LXX, y así llegó a convertirse en la Biblia oficial de la iglesia siria, que, después de la escisión, la transmitió según dos tradiciones: la jacobita occidental y la nestoriana. Ejerció incluso un grandísimo influjo sobre la lengua siríaca, perteneciente al arameo oriental, y que ofrece dos variedades basadas principalmente en la variedad de vocales, la oriental (en uso entre los nestorianos) y la occidental (en uso entre los monofisitas y melquitas).

Otras versiones del Antiguo Testamento. El obispo monofisita Filoseno, encomendó en el 508 a su corepíscopo Policarpo la preparación de una versión del Antiguo Testamento sobre el texto de los LXX según la recensión de Luciano.

Por los años 615-617, el obispo monofisita Pablo de Tela (junto a Edesa) tradujo, por encargo del patriarca antioqueno Anastasio, todo el Antiguo Testamento sobre el texto de los LXX, según la versión de las Hexaplas de Orígenes. La fidelidad servil de esta versión siria sobre las Hexaplas, la diferente transcripción de los signos diacríticos origenistas (v. *Griegas, versiones*) y la inclusión de las variantes tomadas de las otras columnas del mismo *Orígenes*, tienen un incalculable valor, no obstante su conservación fragmentaria, para la reconstrucción de las Hexaplas de Orígenes y en particular de la recensión de los LXX según *Orígenes*.

La primera versión del Nuevo Testamento

fué el *Diatessaron* de Taciano o evangelio unificado, que es una armonía evangélica resultante de la fusión del texto de los cuatro evangelios (de donde viene el título de διὰ τεσσάρων, «a través de los cuatro»), concluida hacia el año 172. Se ha perdido la obra, pero de ella poseemos un fragmento griego hallado en Dura Europos junto al Éufrates en 1933; el comentario al *Diatessaron* de San Efrén que nos ha sido transmitido en una versión armenia; los fragmentos que aparecen en citas de escritores sirios (Afraates y Efrén); una versión árabe completa del sirio del s. XI; una reconstrucción completa del cód. Fuldense de la Vulgata, del que descienden o con el que son colaterales varias armonías evangélicas medievales en latín, alemán, holandés e inglés; y, en fin, el *Diatessaron* persa de la Biblioteca Laurentina de Florencia, recientemente estudiado por G. Messina S. J., que es una copia realizada en 1547 sobre un original persa del s. XIII por el presbítero jacobita Ibrahim ben Shamas, el cual a su vez se había servido de un modelo siríaco notablemente retocado, pero acomodándose a la armonía de Taciano.

La historia del *Diatessaron* es muy oscura. Probablemente fué compuesto en Roma en lengua siríaca (J. M. Lagrange: en griego) sobre los evangelios canónicos y apócrifos insuficientemente definidos (G. Peters: *Evangelio de los hebreos*; G. Messina: *Protoevangelio de Jacobo*), y pronto fué traducido al latín vulgar, determinando en lo sucesivo el carácter armonizador y siríaco de la *Vetus Latina*. Lo llevó a Siria el mismo Taciano y estuvo siendo allí por mucho tiempo la única versión siríaca de los Evangelios hasta que se llegaron a incluir en él las posteriores versiones siríacas de los Evangelios separados (c. Peters). Con el texto del *Diatessaron* ya resulta difícilmente reconstruible, ya que la versión árabe representa un texto siríaco confirmado ya en la *Pesitta*, y por otra parte Víctor de Capua reemplazó en el cód. Fuldense por la Vulgata de San Jerónimo la primitiva versión latina. El texto de Taciano se conservó mejor en el comentario fragmentario de San Efrén y en las escasas citas de los escritores sirios. La distribución primitiva de todos los episodios evangélicos parece mejor representada igualmente en el comentario incompleto de San Efrén, al cual sigue de cerca la versión árabe, mientras que las dimanaciones orientales se alejan considerablemente. En cambio, aparece unánimemente atestiguado el orden característico de Taciano: inversión de los capítulos 5.° y 6.° de *Jn.*; reducción de la vida pública de Cristo a un año y unos meses; condensación de la actividad de Cristo hacia el fin de su vida; lavatorio de los pies antes de la cena pascual y abandono del Cenáculo por Judas antes de la institución de la Eucaristía.

Al herético *Diatessaron* de Taciano se contrapuso la versión de los evangelios separados, llamada evangelio «de los (textos) separados» (da-mepharreše), en oposición al *Diatessaron* que los sirios llaman evangelio «de los (textos) mezclados» (da-mehallcte). Esta versión de los «separados», impropiamente llamada *vetus syriaca*, ha llegado a nosotros en los códices del s. V: el sinaítico, palimpsesto descubierto en 1892 en el monasterio de Santa Catalina, en el Sinaí, y el curetoniano, descubierto por W. Cureton en 1842 en Egipto.

Sostuvieron una lucha a fondo contra el *Diatessaron*, tan difundido por la iglesia siria, los obispos Teodoreto Cirense y Rabbula de Edesa (412-435).

A Rabbula se debe la traducción del Nuevo Testamento que forma parte de la *Pesitta*, preparada sobre el texto griego en sentido riguroso, al que faltaban las cuatro epístolas católicas menores y el *Apocalipsis*. Habiéndose convertido en la Biblia común a todos los sirios, la *Pesitta* quedó definitivamente cristalizada en un aparato gramatical crítico, a semejanza de la Biblia hebrea, por lo que los modernos lo llamaron la «masora siríaca».

En el 508 el obispo monofisita Filoseno dispuso que a la versión del Antiguo Testamento se añadiese la del Nuevo, que parece ser una revisión del texto de la *Pesitta*, incluidos en ella los deuterocanónicos que antes faltaban.

En el 614 Tomás de Harquel (Heraclea) llevó a cabo una revisión de la versión de Filoseno del Nuevo Testamento sobre diversos códices griegos provistos de signos diacríticos en el texto y en el margen.

La revisión siriopalestina, que data de los siglos V-VI, fué obra de Melquitas, los independientes en las herejías nestoriana y eutiquiana, en el dialecto aramegalileo, muy afín al usado en Palestina en el tiempo de Jesucristo y de los Apóstoles. Aunque contenía toda la Biblia, sólo se conservaron las secciones evangélicas que eran utilizadas para las lecturas litúrgicas, las cuales revelan la dependencia de la recensión de las Hexaplas y ciertas formas híbridas en el Nuevo Testamento. [A. R.]

BIBL. — *Códices y ediciones*. La mejor edición de la Pesita se la debemos a los Padres Dominicos de Mosul (1887-1891). Respecto de la siriohexaplar cf. A. Ceriani, en *Monumenta sacra et profana*, vol. 7, Milán 1874; De Lagarde, *Bibliothecae syriacae quae ad philologiam sacram pertinent*, Gotinga 1892. Los

fragmentos de la versión de Filoxeno los editó A. CERIANI, en *Monumenta sacra et profana*, 5, (fasc. 1, y J. GWYNN, (1897-1909). La recensión de Heraclea fue editada por J. WHITE, Oxford 1798-1803, y por BENSLY, Cambridge 1889. La siropalestinense está representada por variedad de códices y de fragmentos: cód. Vat. sir. 19, que contiene un Evangeliario. G. MANISCALCHI ERIZZO (Verona 1964) y DE LAGARDE, (Gottinga 1892); cuatro códices samaritos que contienen evangeliarios, editados por A. SMITH LEWIS (Cambridge 1894-1909); los palimpsestos de la *Genisa* de El Cairo, que se conservan en Oxford y en Cambridge, editados por A. LEWIS - M. GIBSON (Londres 1900); los de Damasco, editados por F. SCHULTHESS (Berlín 1905), y los fragmentos de las bibliotecas de Londres y Petrogrado, editados por J. LAND y G. MARGOLIOUTH (Londres 1897). Sobre el *Diatessaron*: E. HANKE, *Codex Fuldensis...*, Marburgo 1868; A. CIASCA, *Tatiani Evangeliorum harmonia*, Roma 1888 (texto árabe y versión latina); A. S. MARMARDJI, *D. de Tatien*, Beirut 1935 (texto árabe, traducción francesa y variantes); C. H. KRAELING, *A Greek fragment of Tatian's from Dura*, Londres 1935; V. TEDESCO - A. VACCARI - M. VATTASSO, *Il D. in volgare italiano...*, Ciudad del Vaticano 1938; G. PETTAS, *Des D. Tatiens*, Roma 1939; ST. LYONNET, *Les origines de la version arménienne et le D.*, Roma 1950; G. MESSINA, *Il Diatessaron persiano*, Roma 1951.

SISARA. — v. *Débora*.

SOBERBIA. — Pecado y vicio detestable que consiste en una exagerada estima de sí mismo y en adoptar una actitud de altanería y de desprecio de los demás (en hebr. *gā'ôn*; griego ὑπερηφανία, ἀλαζονεία).

La Sagrada Escritura la estigmatiza como principio de todos los demás pecados (*Eclo.* 10, 9-12), «odiosa al Señor y a los hombres», porque aleja al hombre «de su Hacedor», cegándole hasta el extremo de sobreviantarle contra El, por olvidarse de la propia nada: «¿De qué puede ensoberbecerse quien es polvo y ceniza, quien ya en vida tiene las entrañas llenas de podredumbre?». Por eso a la soberbia se la llama estulticia (*II Cor.* 11, 17-21).

Son varios los matices que ofrece la soberbia: jactancia (*Sant.* 4, 16), ampulosidad (*I Jn.* 2, 16), insolencia (*Jdt.* 5, 15), arrogancia (*Prov.* 8, 13), presunción (*Is.* 16, 6), irreligión (*Sal.* 1, 1).

La soberbia acarrea los castigos divinos que normalmente siguen a la transgresión (*Eclo.* 10, 14-17 = *Lc.* 1, 52).

En el Nuevo Testamento se analiza la soberbia hasta sus últimos fundamentos: las drásticas diatribas lanzadas contra la soberbia hipócrita (*Mt.* 23, 13 ss.), la inversión de los valores y valoraciones humanas (*Lc.* 18, 10-14), el reducir a estricto deber y a don gratuito cualquier merecimiento (*Lc.* 17, 10; *Flp.* 2, 13), el enfrentar al hombre con los misterios de la gracia, de la acción de Dios (*Rom.* 8-9) esquiva toda veleidad de soberbia. [N. C.]

BIBL. — P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 207 ss.; J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*, ibid., 1952, pp. 99 s. 116 s.

SODOMA. — v. *Pentápolis*.

SOFONÍAS. — (Sefanja = aquel a quien Yavé esconde). Uno de los profetas menores, hijo de Cusi, hijo de Amarías, hijo de Ezequías (*Sof.* 1, 1), a quien erróneamente muchos críticos identifican con el rey Ezequías —que coincide con la cuarta generación de Sofonías (639-629)—, porque al Ezequías de Sofonías no se le llama rey, y varios miembros genealógicos enumeran también a Baruc y a Zacarías. Profetizó durante el reinado de Josías (*Sof.* 1, 1). No se le menciona en el hallazgo del *Deuteronomio* ni en la reforma del rey en II *Par.* 34, 8-35, 19; II *Re.* 22, 3-23, 34. De su libro no se desprende si profetizó antes o después de tales acontecimientos. A juzgar por 1, 4 s.; 3, 45, donde de Baal sólo se nombran los restos, tendría que haber sido después. Pero otros textos nos muestran una situación religiosa muy turbia: apostasía (3, 2), cultos a los astros (de Baal y Malcom), sincretismo religioso, superstición (1, 4 s. 9), perfidia de profetas y sacerdotes (3, 4), desconfianza del poder de Yavé (1, 12), por todo lo cual se les amenaza con el castigo de exterminio (1, 2 s. 14-18). Son graves los desórdenes morales (1, 1.9.11.13.18; 2, 1; 3, 3, etc.). La moda extranjera había sido acogida en la corte real (1, 8). Dirlase, pues, que se trata de antes de la reforma. Muchos ven en 1, 15-18; 2, 1-15 una descripción de la invasión de los escitas (cf. Herodoto I, 103-106) del 632-622. Pero resulta que tal invasión quedó limitada a la costa del Mediterráneo (Ascalón) y que en ella se respetó a Egipto en atención al tributo de Psammético (664-609). Ahora que sí pudo inspirarle las atroces imágenes del juicio. Grandes catástrofes políticas permitían presagiar la decadencia de Asiria con la muerte de Asurbanipal (626) y el resurgir de la potencia caldea con Nabopolasar y Nabucodonosor.

Sofonías es el profeta de los horrores del juicio de Dios.

C. 1. Dios amenaza con el exterminio total de cuanto hay sobre la haz de la tierra y de los idólatras de Judá. Horrores del día de Yavé, que es semejante a un sacrificio. Castigo de la casa real, de los supersticiosos, de los ricos mercaderes y de los que se mofan del poder de Yavé. El «Dies irae».

C. 2. Exhortación a Judá y a los humildes. Exterminio de Filistea (Gaza, Ascalón, Asdad, Ekron, Kereteí) que pasará a ser posesión del

resto de Judá; de Moab, Ammón (que se había ensañado contra Judá, cuyo «resto» le saqueará); de todos los dioses (las islas adorarán a Yavé); de Etiopía y de Asiria (Nínive) (cf. 3, 6.8).

C. 3: Amenazas contra Jerusalén, que se obstina frente a la presencia de Yavé y a su luz y ante el exterminio de los pueblos. Dios la espera en el día del juicio de las gentes. Mudará sus labios y las llamará a su culto. De Jerusalén quedará un residuo, un pueblo humilde y pobre que confiará en Yavé. Canto de gozo por haber sido revocado el decreto de castigo contra Jerusalén, cuya defensa y pastor será Dios, que hará volver a sus hijos dispersos por la cautividad.

Hay críticos que niegan la autenticidad de los textos que aluden a la cautividad y a la transformación del día de Yavé en juicio final, y la de los vaticinios contra Moab y contra Ammón (1, 3; 2, 7.8-11.15; 3, 8-20; 9, 10.11-13.14-20). El juicio de 1, 2 s. 14 ss. sólo puede referirse, según ellos, al juicio final; 1, 15 sería una hipérbole. Reconocen muchas glosas, por ej. 2, 8-11.15; 3, 9.10, 14-20. Y 3, 14-20 sería muy posterior a la cautividad. Alguno rechaza 2-3 en bloque. Pero puede replicarse que Moab y Ammón podían atacar a Judá incluso en tiempos de Manasés, y las referencias a la cautividad son predicciones y descripciones «post eventum». La inserción de vaticinios de consuelos es común a todos los profetas. El juicio de 1, 2 s. 14 ss. puede corresponderse con 3, 8. El residuo humilde que permaneció en Jerusalén supone el haber sido diezmado el pueblo y, por lo tanto, un castigo precedente. El juicio de 1, 15-18 puede también limitarse a los horrores de una guerra. Pero el v. 17 tiene una repercusión universal. Según Rowley sólo no serían de Sofonías 2, 15 y 3, 14-20. Pero 2, 15 es un complemento de 2, 14 y de 3, 14-20 que se refieren al tiempo mesiánico. A Sofonías nunca se le cita; en cambio él tiene muchas alusiones a profetas anteriores: cf. *Hab.* 2, 20; *Is.* 3, 3 = *Sof.* 1, 7; *Am.* 5, 15 = *Sof.* 1, 13; *Miq.* 4, 5 = *Sof.* 3, 19.

El estilo de Sofonías es sobrio y vigoroso, pero no brillante como el de Isaías y el de Nahum. Es, no obstante, vivo y eficaz en la descripción de los horrores del juicio de Dios. Resulta muy interesante la descripción de la sociedad judaica antes de la reforma de Josías. Considérasele como el profeta de la escatología. [B. B.]

BIBL. — G. GERLEMAN, *Zephanja, Textkritisch und literarisch untersucht*, Lund 1942; H. O. KÜHLER, *Zephanja*, Zürich 1943; A. GEORGE, *Michée, Sophonie, Nahum (Bible de Jérus.)*, 1952.

SOPHERIM. — v. *Escribas*.

SPIRITUS PARACLITUS. — v. *Documentos Pontificios*.

SUDOR de Sangre. — v. *Agonía de Jesús*.

SUERTE. — Puede indicar tanto el destino de una cosa como el procedimiento para obtener una decisión que no puede dejarse a la libre elección. Frecuentemente se dan interferencias entre ambos conceptos. Aquí se considera ese procedimiento en cuanto adivinatorio para conocer la voluntad de Dios mediante el sorteo (cleromancia). Tal vez sea la única forma de adivinación permitida en el mundo hebreo. En *Prov.* 16, 33 se nos da el motivo: «Échanse las suertes en el seno, pero es Yavé quien da la decisión». Los nombres gôrāl (hebr.), κλῆρος, sors, garal (árabe) indican la piedrecita, la bolita de madera, que se emplean en el sorteo. En cambio *pûr* procede de una raíz *pr'*, «dividir» «cortar», como μοῖρα y mors de μερ «dividir», y como el dios Meni de *Is.* 65, 11 de mānâ. Para la fiesta de Purím, v. *Ester*. El sorteo está en uso entre todos los pueblos. *Ez.* 21, 26 s. atribuye a Nabucodonosor la belomancia o sorteo mediante las flechas. En la Biblia se emplea la suerte:

1) En las divisiones: para la tierra de Palestina entre las tribus (*Núm.* 26, 55; *Dt.* 1, 38, etc.), para las ciudades leviticas (*Jos.* 21, 4, etc.), para los habitantes de Jerusalén (*Neh.* 11, 1), para el botín (*Hab.* 11; *Sal.* 22, 19; *Mt.* 27, 35, etc.), para las tierras conquistadas (I *Mac.* 3, 36), para los prisioneros (*Nah.* 3, 10), para las partes de la herencia (*Eclo.* 14, 15). La suerte elimina la discusión (*Prov.* 18, 18).

2) En la designación de los guerreros (*Jue.* 20, 9 s.), del rey (I *Sam.* 10, 21), de las ceremonias sagradas (I *Par.* 24, 5.31, etc.; después de la cautividad *Neh.* 10, 34; *Lc.* 1, 9). Para la sucesión a Judas Iscariote (*Act.* 1, 26).

3) En la pesquisa del culpable (*Jos.* 7, 16 ss.); Saúl sortea para averiguar quién es el responsable (I *Sam.* 14, 38); cf. *Ion.* 1, 7; en la fiesta de la expiación se sortea el macho cabrío que ha de ser inmolado y el que ha de ser arrojado al desierto (*Lev.* 16, 9 s.).

[F. V.]

BIBL. — W. FOERSTER, κλῆρος· en ThWNT. III, pp. 757-63; A. BEA, *De origine vocis Pûr*, en *Biblica*, 21 (1940) 198 s.; G. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, París 1940, p. 179 s.

SUMERIOS. — El pueblo más antiguo de los conocidos hasta ahora. Desde la mitad del IV

milenio a. de J. C. aparece viviendo en la Mesopotamia del sur, en torno a las bocas del Tigris y del Eufrates, que hasta la muerte de Alejandro Magno desembocaban separadamente en el golfo Pérsico. Hasta hace poco se le consideraba como pueblo autóctono, pero actualmente se piensa en la existencia de presumerios o protosumerios, ya que la civilización de los sumerios aparece en el IV milenio muy desarrollada y no primitiva. Desconócese su origen y es imposible clasificar su raza, que ni es semita ni indoeuropea. La lengua está catalogada entre las aglutinantes, como el turco y el ugrofinés.

Ya hacia el 3200 emplean los sumerios una escritura pictográfica lineal que primeramente sigue los principios visuales, en cuanto un signo expresa un concepto, y más adelante los fonéticos, puesto que un ideograma indica un sonido o fonema. Tal es la escritura cuneiforme que hacia el 3100 debió de influir incluso en la jeroglífica.

La situación económica induce a los súmeros a formar pequeñas ciudades-estados independientes entre sí que a menudo están en pugna las unas contra las otras como las πόλις. El Tigris y el Eufrates ven expertos canalizadores y explotadores capaces. Hasta la mitad del III milenio los sumerios viven en tranquila paz hasta que llegan los semitas procedentes del desierto sirioarábigo. Sargón de Acade lucha contra Lugalzaggisi de Uruk, vence y desplaza el centro cultural mesopotámico hacia el norte. En Mesopotamia surge el reino de Acad (h. 2360-2180) al lado del de los súmeros. Pero el poder de los semitas está menguado por la influencia de los gutos (h. 2180-2065 aproximadamente), hordas indisciplinadas procedentes de los montes septentrionales de Mesopotamia, y que no dejan huellas duraderas, pero permiten a los sumerios levantar cabeza. Gudea de Lagás, de quien se conservan numerosas inscripciones en cilindros y en estatuas, es el gobernador más célebre del período llamado «neosumerio», durante el cual las diferentes ciudades vuelven a la rivalidad y a la independencia: surgen Ur (2070-1960 aproximadamente), Isin y Larsa (2070-1860 aproximadamente). Pero la división sirve de apoyo a los semitas por el norte, a los elamitas por el sur. Estos dan el golpe de gracia al dominio político de los sumerios con la conquista de Ur. Sobreviven Larsa, que será conquistada por Kudur-Mabuk, e Isin sobre la cual ejercerá su dominio Rim-Sin. Hacia 1770 Samši primero, y Hammurabi después, arameos de origen uno y otro, harán que las ciudades de los sumerios pasen a ser tributarias de su imperio. La raza súmera desaparece absorbida por los semitas. La lengua quedó eliminada del uso corriente y se conservó en la liturgia y entre los sabios hasta el tiempo de Jesucristo. La escritura cuneiforme fué adoptada por los semitas de Asiria y Babilonia, por los elamitas, por los jorreos y por los ugaritas. El último documento cuneiforme se remonta al año 6 a. de J. C.

La religión se funda en un concepto de abundancia y se acerca más a la cananea que la asiriobabilónica. No obstante, el panteón sumerio pasa en herencia a los semitas mesopotamios, lo mismo que el arte y la literatura. El derecho ofrece precursores a Hammurabí y particularidades que el monarca babilónico desconoce: el código de Ur-Nammu (III dinastía de Ur, 2050 aproximadamente) que sigue la composición legal y no la ley del talión: las leyes de Lipit-Istar (dinastía de Isin, 1910 aproximadamente). Son anteriores a Hammurabí en 350 y 185 años, respectivamente.

La Biblia desconoce el nombre de los sumerios, a no ser que se pretenda sostener con G. Dossin que Shine'ar (*Gén.* 10, 10; 11, 2; 14, 1.9; *Jos.* 7, 21; *Is.* 11, 11; *Zac.* 5, 11; *Dan.* 1, 2) es la corrupción de Sumer. Pero habla de Ur de los caldeos (*Gén.* 11, 31, etc.), de Larsa (Elasar de *Gén.* 14, 1), de Uruk (Ereq de *Gén.* 10, 10). Los primeros capítulos del *Génesis* tienen semejanza, según el género literario, con el contenido de los himnos del culto de los sumerios. Asimismo la creación, la organización de la civilización, los patriarcas, el diluvio y otras tradiciones, presentan afinidades en cuanto a la forma en la literatura bíblica y en la súmera. [F. V.]

BIBL. — A. DEIMEL, *Sumerische Grammatik*, Roma 1939; Id., *Sumerisches Lexicon*, Ibid., 1928; 1947; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, pp. 37-59; 159-61, etc.; A. FALKENSTEIN - W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1953; A. PARROT, *L'archeologie mesopotamienne*, Paris 1953; C. F. JEAN, *La religion sumerienne*, Ibid., 1931; S. N. KRAMER - A. FALKENSTEIN, *Ur-Nammu Law Code*, en *Orientalia*, 23 (1954) 40-51.

SUMO SACERDOCIO. — En la cumbre de la jerarquía sacerdotal se hallaba el sumo sacerdote o jefe *(hak-kōhēn hak-gadōl* o *hārōš*; Vulgata *sacerdos magnus)* único de los sacerdotes, llamado también «el sacerdote ungido» *(hak-kōhēn ham-mašiaḥ)* por ser el único a quien se ungía con el óleo sagrado *(Ex.* 29, 29; *Lev.* 8, 12), y «el sacerdote» *(hak-kohen)* por antonomasia. Distínguese de los simples sacerdotes por la indumentaria especial *(Ex.* 28 y 29) que llevaba en los ritos solemnes por encima de los otros vestidos sacerdotales: 1) sobretúnica *(me'il)* azul oscuro hasta la ro-

dilla, adornada por el borde inferior con campanillas y granadas de oro; 2) un rico «escapulario» llamado *'ephôd* (setenta: ἐπωμίς. Vulgata: *superhumerale*), con una suntuosa cinta *(abnêt, ēšēb)*; 3) bolsa cuadrada aplicada a la parte anterior del efod, llamada *ôhšen* (antigua latina: *pectorale*; Vulgata: *rationale*, traducción errónea de λογεῖον «oráculo»), asegurada con cadenillas de oro en los enganches de las hombreras y en los dos anillos del efod con unas cintas de azul jacinto, y en su interior guardaban los *'ûrîm* y los *tummîm* (v. *Vulgata*: *Doctrina et Veritas*) que daban «juicio de perfecta iluminación» contando con la guía y revelación divina *(Núm.* 27, 21), y al exterior 12 piedras preciosas en las cuales estaban grabados los nombres de las doce tribus de Israel; 4) un precioso turbante *(miznepheth)* con una lámina de oro en la frente que llevaba la instrucción *Qôdeš le Yavé*, «santo para Yavé». En la liturgia penitencial del día de la expiación en el que ofrecía los sacrificios por sus pecados y por los de la comunidad *(Lev.* 4, 5), el sumo sacerdote no llevaba estas vestiduras preciosas. Estaba obligado a mayor perfección que los otros sacerdotes *(Lev.* 22, 10-15). Llevaba la alta dirección del personal y del culto del Templo. Con el pectoral-oráculo (que desapareció en la destrucción del Templo, 587 a. de J. C.) consultaba a Yavé en las circunstancias en que estaba interesada la suerte de la nación. Aparte la dirección suprema del culto, la más importante función especial del pontífice era la expiación anual o *kippûr (Lev.* 16, 3-34), en el «santísimo» llevando las investiduras sacerdotales ordinarias.

Al morir Arón, el sumo sacerdocio se transmitió por la línea de su hijo Eleazar; pero con Helí (I *Sam.* 4, 18) pasó a la línea de Itamar, probablemente contra la voluntad de la mayor parte de los sacerdotes. Cf. Flavio Josefo, *Ant.* V, 11, 5. Sucedióle su nieto Ajítob (I *Sam.* 14, 3; 22, 9), y a éste su hijo Ajimelec (I *Sam.* 22, 9.18), cuyo hijo Abiatar presidió durante el reinado de David el traslado del arca al monte Sión. Pero al mismo tiempo era sumo sacerdote del santuario de Gabaón Sadoc, de la línea de Eleazar, cuyo descendiente Abiatar fué depuesto por Salomón (973 a. de J. C.) por alta traición (I *Re.* 2, 25 s.; 2, 22.26 s.). En el s. II a. de J. C. los reyes sirios entregaron la alta dignidad al que más ofrecía. En el 252 Jonatán Macabeo la recibió a título de herencia de Alejandro Bala (I *Mac.* 10, 20); en el 141 su hermano Simón tuvo también el principado por herencia. El último asmoneo, Hircano II, murió el año 30 a. de J. C., pero entonces Herodes ya había elevado al simple sacerdote Ananel (Flavio Josefo, *Ibid.*, XV, 2, 4). También los romanos nombraron y depusieron a los sumos sacerdotes a su antojo, sirviéndose las más de las veces de familias influyentes, como la de Anás (*Lc.* 2, 3) o Hanán ("Ανανος), a quien sucedieron cinco hijos y su yerno Caifás (18-36 desp. de J. C.).

[A. Rom.]

BIBL. — H. Strunk, *Die hohepriesterliche Theorie in A. T.*, Halle 1906; ID., *Das Alttestamentliche Oberpriestertum*, en *Studien und Kritiken*, 1908, pp. 1-26; J. Felten, *Storia dei tempi del N. T.*, Trad. it., Torino 1913, pp. 19-52; J. Gabriel, *Untersuchungen über das alttestam. Hohepriestertum*, Viena 1933; A. Romeo, *Il Sommo Sacerdote*, en *Enciclopedia del Sacerdozio*, Firenze 1953, pp. 484-97.

SUSA. — La antiquísima Shušan (= «azucena» o «blancura»), al lado de la actual Luristán, que hacia los últimos tiempos de la III dinastía de Ur (s. XXI a. de J. C.) tenía ya varios reyes. Fué la capital del glorioso imperio elamita (v. *Elam*; cf. *Gén.* 10, 22; 14, 1) y luego del posterior reino neoelamita.

Asurbanipal saqueó a Susa (640-639 a. de J. C.), incendió los bosques sagrados, destruyó los santuarios, se llevó unas 32 estatuas de oro y de plata, violó los sepulcros de los reyes, dispersó a los habitantes de Susa y del Elam por el imperio asirio y envió a Susa colonos de otras razas. En *Esd.* 4, 9 figuran también los deportados de Susa entre los samaritanos que escriben a Artajerjes contra los judíos.

Susa recobra su antiguo esplendor con los persas. Sus reyes pasaban de grado la primavera en Persépolis, el verano en Ecbátana y el invierno en Susa. Éstas eran las tres capitales o residencias reales del imperio persa. Darío I comenzó hacia el año 500 en Susa la construcción del grandioso palacio en el que había más de cien escaleras (cf. *Est.* 1, 5). Durante el reinado de Artajerjes I (445-42) fué devastada por un gran incendio la *Apadana*, un gran salón sostenido por numerosas columnas, que se empleaba para asambleas de gobierno (cf. *Est.* 1, 3). La restauró Artajerjes II (404-359).

En Susa fué donde se desarrollaron los acontecimientos narrados en *Est.*

K. Loftus descubrió en 1851 la localidad de la antigua Susa junto a la actual aldea de Suš. Inició las excavaciones M. Dieulafoi (1884-1886), que prosiguieron luego J. Morgan (1889) y la «Mission archéologique en Perse», dirigida por él.

El conjunto está compuesto de cuatro montículos o *tell*. Al nordeste de los otros está la ciudad de los artesanos o ciudad baja, de escaso interés. Los otros tres *tell*, rodeados de

murallas, constituyen la verdadera ciudad. A la izquierda del río Kerkha, el antiguo Coaspe, está la acrópolis o ciudadela, resultando dos *tell* ocupados por el conjunto de las construcciones reales. A la izquierda (este) se halla el inmenso *tell* de la ciudad habitada por el pueblo. Aquí tenemos dos partes que se distinguen perfectamente en el libro de *Est.* 3, 15; 9, 6.11 etc.: *bîrâh* (= arameo «fortaleza» y, por extensión, «acrópolis») e *'îr*.

En la ciudadela *(Neh.* 1, 1) recibe Nehemías de un pariente suyo las tristes noticias sobre Jerusalén. [F. S.]

BIBL. — AUTORES VARIOS, *Mémoires de la Délégation en Perse*, 13 vol., París 1903-12, continuación de las *Mémoires de la Mission archéologique de Suziane*, vol. XIV-XXIX, ibíd., 1913-1943; L. SOUBIGOU, *Esther (La Ste. Bible*, L. Pirot, 4), ibíd., 1949, pp. 327 ss. 607 ss. 611 ss.; R. GHIRSHMAN, *Cinq campagnes de fouilles à Suse* (1946-1951), en RA. 46 (1952) 1-8.

SUSANA. — v. *Daniel*.

T

TABEEL. — v. *Judá (Reino de).*

TABERNÁCULO. — Santuario portátil de los hebreos, construido y utilizado durante la peregrinación del desierto y primeros tiempos de estancia en Palestina hasta que se construyó el templo de Salomón. La forma, las medidas y el menaje están descritos en *Ex.* 25-31 y 35-40; y lo mismo consta por la tradición judía, dependiente de la Biblia y representada en Flavio Josefo *(Ant.* 11, 6), en Filón *(De vita Mosis* III, 145 ss.) y en el Talmud (Middôth). La denominación hebrea más frecuente es 'ōhel (σκηνή), «tienda», a la que frecuentemente se añaden otras especificaciones, como 'ōhel mô'ēdh, «tienda de la reunión), o 'ōhel ha'ēdūth, «tienda del testimonio». Hay otras denominaciones, como miškan «morada», qodeš «santo», miqdāš «santuario», bêth Yavé «casa de Yavé» y algunas otras, a veces acopladas entre sí.

El conjunto del Tabernáculo constaba de dos partes: un recinto sagrado o atrio y una tienda sagrada dentro del recinto. Al recinto, que estaba descubierto y era rectangular (52,50 × 26'25 m.), lo cercaban unas columnas de madera (20 en el lado más largo y 10 en el más corto) aseguradas en la parte inferior por zócalos de bronce y sostenidas mediante unas cuerdas de las que pendía una cortina de cinco codos de altura y la longitud del lado correspondiente, salvo en el lado oriental, donde estaba la entrada de 20 codos, provista de una cortina que podía ser levantada. Dentro del recinto, en el espacio de entre la entrada y la tienda sagrada, se hallaban el altar de los holocaustos, en el cual se quemaban las carnes de los animales inmolados y, algo hacia el lado, una gran pila de bronce con el agua para las abluciones.

La tienda sagrada, la verdadera morada de Yavé, era un lugar cubierto, rectangular (16'75 × 5'25 × 5'25), con la entrada por el oriente, protegida por una cortina, y con otros tres lados construidos con tablas de acacia engarzadas entre sí en número de 48 (20 por cada uno de los lados de norte sur, y 8 para el del oeste), revestidas de oro por dentro y clavadas con puntas de plata. Estaba dividido en dos partes por un velo bordado con figuras de querubines; la parte más interna (10 × 10 codos), llamada «santo de los santos» o «santísimo», servía para tener en ella el arca de la alianza, que era una caja portátil rectangular en la que se guardaban las tablas de la ley y, según muchos *(Hebr.* 9, 4), el vaso de maná y la vara de Arón, y sobre cuya cubierta (llamada propiciatorio, por razón del rito que se describe en *Lev.* 16, 14-15), protegida por dos *querubines* (v.), se localizaba la presencia divina. La parte anterior (20 × 10 × 10 codos) llamada el «santo», contenía la mesa portátil de los *panes* (v.) *de presentación* o proposición, presentados a Dios en oblación permanente y renovados todas las semanas; el altar de los perfumes y el *candelabro* (v.) de oro con los seis brazos provistos de lámparas de aceite. Este armazón de la tienda estaba enteramente cubierto con dos amplios tejidos, el interno, de material más fino y trabajo más delicado, y el superior, de pieles de cabra entrelazadas; por encima había otras dos coberturas formadas con pieles de animales.

El Tabernáculo era la tienda en que habitaba Yavé, nómada entre los nómadas hebreos, que también habitaban en tiendas *(Ex.* 28, 5; II *Sam.* 5, 6; I *Par.* 17, 5). Pero la trascendencia divina se conservaba en el hecho de que sólo el Sumo Sacerdote y una sola vez al año entraba en el «santísimo», donde estaba presente Yavé, sentado sobre el trono constituido por la cubierta del arca, velado por una nube luminosa, reveladora de la divina presencia, y asistido de los querubines. Secundariamente, y como único lugar de cita entre Yavé y el pueblo hebreo *(Ex.* 30, 6) (de donde viene el llamarlo «tienda de alianza»), era el centro social y religioso de todo el pueblo y poderoso

lazo de unión entre las doce tribus. La conservación de las tablas de la ley divina en el arca santa era un reclamo de la alianza divina y de los compromisos a ella inherentes. De ahí el nombre «del testimonio».

Fué construido por orden de Moisés durante la estancia en el Sinaí, con elementos fácilmente transportables y que fácilmente podían hallarse en la localidad. Su inauguración tuvo lugar en el día primero del segundo año después de la salida de Egipto (*Ex.* 40, 1 ss.): acompañó siempre a los hebreos en su peregrinar por el desierto, ocupando siempre el primer puesto central en las marchas como en las paradas. Después de establecerse los hebreos en Palestina estuvo emplazado en varias localidades: en Gálgala, en Silo, en Nobe y en Gabaón. Una vez construido el Templo de Salomón, el arca de la alianza pasó al Templo, y el resto del Tabernáculo quedó allí depositado como objeto sagrado fuera de uso.

[A. R.]

BIBL. — H. LESÊTRE, en DB, V, col. 1952-61; W. J. PHYTHIAN-ADAMS, *The People and the Presence*, Oxford 1942; J. MORGENSTERN, *The ark, the ephod and the tent of meeting*, Cincinnati 1945; F. M. CROSS, *The Tabernacle*, en *Bibl. Arch.*, 10 (1947) 45-68.

TABERNÁCULOS (Fiesta de los). — Es la traducción del hebr. hag hassuk kôth (= tiendas de follaje). El nombre tradicional «fiesta de los tabernáculos» procede de la Vulgata; en el griego ἑορτὴ σκηνῶν] σκηνοπηγία (cf. *Jn.* 7, 2) = fiesta de las tiendas. Es la tercera de las grandes fiestas anuales hebreas: Pascua y Pentecostés. Su primitivo significado (fiesta agrícola) está indicado en el código de la alianza (*Ex.* 23, 16) y en *Ex.* 34, 22, «fiesta de la recolección al fin del año». En acabando la recolección de los frutos del campo, los israelitas se presentan ante el Señor para ofrecerle las primicias, darle gracias e implorar el beneficio de la lluvia para la próxima estación.

El *Deuteronomio* (16, 13 ss.) es más explícito: «Celebrad durante 7 días la fiesta de las tiendas, una vez recogidos los frutos..., en honor de Yavé, para que te bendiga en todos tus trabajos». La legislación levítica precisa la fecha y los ritos de la fiesta (*Lev.* 23, 33-36): «el 15 del séptimo mes» (tišri = sept.-oct.), insistiendo en su carácter religioso e histórico. Durante los 7 días de la fiesta (15-21 de tišri) los israelitas habitarán en tiendas de follaje, para evocar el recuerdo de la estancia de Israel habitando en tiendas de nómadas en el desierto, después de la salida de Egipto, hallándose en una situación muy distinta a la estabilidad asegurada con la posesión de Canán, don de Yavé (*Lev.* 23, 39-43). Este significado histórico pasa a primer plano y se afianza mucho más y más en la tradición rabínica (Mišna, tratado Sukkah). Para el 1.° y 8.° días (éste se añade como clausura en todas las fiestas del año) se prescribe una asamblea sagrada y el abstenerse de todo trabajo servil.

Dt. 16, 14, admite a la fiesta incluso a los extranjeros; en *Lev.* 23, 42 —donde se habla únicamente del israelita— el término gêr (extranjero) probablemente ha desaparecido en la transcripción del texto. *Núm.* 29, 12-38 describe minuciosamente el ritual de la fiesta en el santuario. En el día 1.° el holocausto constará de 13 becerros, 2 carneros, 14 corderos de un año con las correspondientes oblaciones; ofrécese un macho cabrío como sacrificio de corrección. Estas víctimas se añaden a las del sacrificio cotidiano. Para los días sucesivos el número de los becerros disminuye en una unidad por día, en tanto que permanece sin variar el número de las otras víctimas. En el 8.° día («el más solemne de la fiesta», *Jn.* 7, 37), se inmolaba un toro, un carnero y siete corderos. La naturaleza misma de la fiesta (acción de gracias por la recolección, evocación de la liberación de la esclavitud egipcia) explica la abundancia de las víctimas y el gozo que constituía la característica de la solemnidad (*Dt.* 16, 14; *Lev.* 23, 40), la más alegre, la más santa y la más grande (Fl. Josefo, *Ant.* VIII, 4, 1) y también la más observada.

Hay que notar que la primitiva institución mosaica ha recibido en el curso de los años ciertas modificaciones y añadiduras que ponen en evidencia su carácter histórico y precisan su sentido religioso. *Lev.* 23, 40 nombra los árboles (naranjo, palmera, mirto, sauce) de los que debían tomar los ramos para la construcción de las tiendas, tal como lo entiende *Neh.* 8, 15. La tradición posterior (cf. II *Mac.* 10, 6 s.; Fl. Josefo, *Ant.* III, 10, 4), prescribía que los hombres asistiesen a la ofrenda de la mañana teniendo en la mano un manojo (lulab) de los sobredichos ramos en señal de alegría, y cantasen el gran *Allel*. Un sacerdote iba a tomar agua aparatosamente en la fuente de Siloé; en un recipiente de oro, para derramarla sobre el altar de los holocaustos con el fin de implorar las lluvias otoñales. Estos ritos iban acompañados de procesiones. Durante la noche del 1.° al 2.° estaba brillantemente iluminado el atrio de las mujeres: encendiéndose en él 4 candelabros de oro de unos 50 codos de altura (unos 25 m.), en recuerdo de la nube luminosa que había servido de guía a Israel

por el desierto; se ejecutaban danzas con hachas mientras los sacerdotes cantaban los Salmos graduales. A estos dos ritos (libaciones con agua e iluminación) se refiere Nuestro Señor en *Jn.* 7, 37 s.; 8, 12. Finalmente se habían dado normas precisas para la construcción de las tiendas. Ya en tiempo de Nehemías (8, 6) se erigían una especie de cabañas sobre las terrazas y en los patios de las casas, en los atrios del Templo y en algunas plazas, y aun ahora en nuestros días pueden verse en Palestina, durante la fiesta, en los balcones de las casas. El carácter solemne de esta fiesta debía de ser muy antiguo (cf. *Jue.* 21, 19 ss.), pues la eligió Salomón para la inauguración del Templo (*I Re.* 8, 2.65), y Nehemías (cf. ya *Esd.* 3, 4) para la gran inauguración de la restauración social (*Neh.* 8, 13-18). Hácese mención de ella en *Os.* 12, 10. No tiene correspondencia entre las solemnidades cristianas como la tienen las de Pascua y Pentecostés. [F. S.]

BIBL. — H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II, Múnaco 1924, pp. 774-812; E. KALT, *Archaeologia Biblica*, 2.ª ed., Torino 1944, p. 167 s.; A. CLAMER, (*La Ste. Bible*, ed. Pirot 2), París 1940, pp. 173-76. 429-32. 619 s.; P. M. BRAUN (Ibíd., 10), 1946 pp. 370. 376. 381; A. COLUNGA, en EstB, 10 (1951) 328 ss.

TABOR. — (Hebr. Tābôr; griego Θαβύρ; τὸ Ἰταβύριον; *Os.* 5, 1; Flavio Josefo, Polibio, San Jerónimo; el Gebel-et-Tôr de hoy). Monte cónico y aislado, de unos 600 m. de altura, que domina la llanura de Esdrelón. Su bella forma redondeada le da un aspecto dulce y majestuoso. Sirvió de límite entre las tribus septentrionales (*Jos.* 19, 22). En la bendición de Moisés (*Dt.* 33, 19) Zabulón y Neftalí ofrecen «sobre el monte» sacrificios de justicia; tal vez se trate del Tabor; cf. *Os.* 5, 1, donde parece que se reprueba tal costumbre. En la cumbre del Tabor fué donde la profetisa Débora convocó el ejército de Barac, y de allí partió con ímpetu contra Sísara y los cananeos, siguiendo el valle del Cisón (*Jue.* 4, 6.12.14). En *Jer.* 46, 10 se compara a Nabucodonosor con el Tabor que se yergue por encima de toda la región que le rodea. Una tradición de la que da testimonio en primer lugar San Cirilo de Jerusalén (*Cat.* 12, 16; PG 3, 744) y luego por San Epifanio y San Jerónimo (*Epist.* 46, 12 y 108, 13; PL 22, 491 y 889), fija en el Tabor el monte anónimo de la Transfiguración de Jesús (*Mt.* 17, 1-13; *Mc.* 9, 2-14; *Lc.* 9, 28-36). Otra tradición, poco fundada, localiza en el Tabor el otro monte anónimo en el que son convocados los Apóstoles para la misión definitiva y universal (*Mt.* 28, 16; *I Cor.* 15, 6). Sobre las ruinas del Santuario formado con tres basílicas en recuerdo de las tres tiendas mencionadas en los Evangelios, los franciscanos erigieron en 1924 una bonita basílica diseñada y ejecutada por A. Barluzzi. [A. R.]

BIBL. — P. B. MEISTERMANN, *Le Mont Thabor*, París 1900; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, ibíd., 1933, pp. 353-57; E. DABROWSKI, *La transfiguration de Jésus*, Roma 1939.

TADEO. — v. *Judas (Apóstol)*.

TADMOR. — v. *Palmira*.

TALENTO. — v. *Medidas*.

TALIÓN (Ley del). — La Ley de Moisés contiene la dura ley del talión, común a casi todas las antiguas legislaciones semíticas: *Ex.* 21, 23 ss.; *Lev.* 24, 17-20; *Dt.* 19, 21: «Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal».

Más que formularla, como lo hace *Ex.*, el código de Hammurabí (art. 196.197.200, etc.), la aplica, y a veces de un modo ciertamente odioso, pues no respondía a la estructura social de aquel reino, ya que tal ley es el primer paso de una sociedad primitiva y poco caracterizada, para limitar el derecho de venganza extendida, sin límites, a todo el grupo del ofensor o del culpable, en favor del grupo familiar o de la tribu del ofendido o del muerto.

La ley del talión es el primer tanteo de pena individual, y este carácter peculiar, con tendencia a una aplicación más racional y humana de ella, todos la reconocen en la legislación mosaica. Es el influjo de la religión yavehista.

Dt. 24, 16 aplica tal principio a la condenación a la pena capital a un israelita que ha merecido la muerte. El caso de Amasías (797 a. de J. C.), que da muerte únicamente a los asesinos de su padre, sin extender la pena a sus parientes, según se hacía habitualmente (*II Re.* 14, 6), representa la extensión del antiguo principio a casos más graves que hasta entonces se habían exceptuado, como en este caso es la muerte de un rey, excepción que se tenía en cuenta, por ej., en el antiguo código jeteo (art. 173). La sublimidad del yavehismo perfeccionó las costumbres y las leyes heredadas de Mesopotamia.

Esta ley del talión no es tanto un principio jurídico cuanto una mentalidad que hallamos en el Antiguo Testamento, sea contra los enemigos de Israel, sea contra el mismo Israel,

contra los impíos y contra los injustos (cf. *Sal.* 137, 9; *Is.* 13, 16; 14, 22, etc.; *Ez.* 16, 23, etcétera; *Sal.* 109, etc.). Incluso el piadoso Jeremías, aun cuando intercede por Judá implora de Yavé la aplicación del talión contra sus enemigos para que venga sobre ellos todo cuanto maquinaban contra él (*Jer.* 11, 20; 15, 15; 17, 18; 18, 21). Un indicio de su piedad está en el hecho de encomendarlo a Dios, cuando el mismo justo procura tomar venganza por sí mismo (*Sal.* 41, 11).

Jesús declara abolida la ley del *talión* en el sermón de la Montaña, reprueba el espíritu de venganza y de represalia y establece la ley de oro de la caridad, y por medio de tres casos paradójicos, que no hay que tomar a la letra, enseña a sus discípulos a no devolver mal por mal, sino a vencer al mal con el bien (*Mt.* 5, 38-42; *Rom.* 12, 21, etc.).

[F. S.]

BIBL. — H. CAZELLES, *Etudes sur le code de l'Alliance*, París 1946 p. 151 s.; D. BUZY, *S. Matthieu (La Ste. Bible*, ed.. Pirot 9), ibid., 1946, pp. 68-71; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 232 s.; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 155. 327. 359 s.

TALMUD. — Es el «corpus» de la doctrina judía posbíblica, principalmente jurídica, y consta de la Mišna, que es el texto fundamental, y de la Gemara, que es su comentario.

Ya en los tiempos de Esdras empezó a sostenerse que la Ley era algo fijo e inmutable, y sólo guiándose por ella se resolvían los casos que se iban presentando. Pero los israelitas atacaban también, además de la Biblia, la autoridad de los ancianos, cuya tradición (cf. por ej. *Mt.* 7, 3), transmitida primero oralmente, fué recogida por Rabí Judá Ha-Nasí (h. el 200 desp. de J. C.) en forma casi definitiva y transmitida legalmente (Mišna).

La interpretación de los doctores que vivían en Palestina y la de los que permanecieron en Babilonia dieron lugar a un doble Talmud: el Palestino o Jerosolimitano y el Babilonio.

La colección y la divulgación de la Mišna de R. Judá Ha-Nasí no excluyen la preexistencia de otros «tratados».

Las primeras colecciones tal vez se remontan a los tiempos de Hillel y Shammai (contemporáneos de Jesucristo), y más probablemente a R. Akaba († 135), el cual había hecho una colección de las decisiones de los doctores, semejante a la de Judá Ha-Nasí. Este último quiso hacer una colección definitiva para proteger la uniformidad de la doctrina, y al efecto constituyó un «corpus» oficial, última y definitiva autoridad preceptiva en materia religiosa y civil. Y con el fin de eliminar las colecciones no auténticas, incluyó los cánones de la ley y no sólo los confirmó con su autoridad, sino que a menudo añadió incluso a la letra las sentencias de otros doctores con la auténtica del nombre del autor.

Después de Judá, la Mišna sufrió añadiduras. La lengua, comparada con la de la Biblia, aparece acrecentada con locuciones extranjeras (arameas, griegas, latinas), sobre un sedimento neohebreo.

La Mišna se divide en «órdenes» (sedarim); y éstos se subdividen en «tratados» (massekheth, pl. massekhthôth); los tratados, a su vez, en «capítulos» (pereq, pl. peraqîm); los capítulos en «párrafos» (mišnah, pl. mišnijoth), o, según el Talmud palestinense, en «sentencias» (halâkhah, pl. halâkoth).

Los «órdenes» son seis: 1) sera'îm (simientes): reglas pertinentes a la agricultura; 2) mô'ed (fiesta) o de las fiestas; 3) nâšim (mujeres) o del derecho matrimonial o familiar; 4) neziqîm (perjuicios) o del derecho civil y penal; 5) qodašim (cosas sagradas) o de las cosas sagradas y de los sacrificios; 6) tehârôth (pureza) o de las purificaciones.

Los órdenes contienen 63 tratados y 523 (525) capítulos.

Los argumentos se van siguiendo por asociación de ideas más que por orden lógico. A los doctores se les llama «Tanna'îm».

Las discusiones y las disputas sobre la mišna que se suscitaron en las escuelas palestinenses y babilónicas, fueron recogidas en la Gemara, que es una especie de protocolo de las sentencias que los doctores pronunciaban como conclusión de las discusiones.

El actual Talmud palestinense se remonta, en su parte fundamental, a R. Jocanán b. Vappaca († 279); en las añadiduras, a otros doctores. La forma actual tal vez se remonte al 425 desp. de J. C. aproximadamente. Está escrito en lengua aramea.

[B. N. W.]

BIBL. — Ediciones de la Misna: G. SURENHUSIUS, *Mischna sive totius Hebraeorum juris, rituum, antiquitatum ac legum orallium systema cum clarissimis Rabbinorum Maimonides et Bartenorae commentariis integris*... tandemque donavit ac notis illustravit Guilielmus Surenhusius, 6 vol. (cada uno de los cuales corresponde a un «orden»), Amsterdam 1698-1703; BERN. HOLTZMANN, Giessen 1912. — Ediciones del Talmud Palestinense: BL. UGOLINI, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, vols. 17, 18.20.25.30. Venecia 1755-1765; M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois*, 11 vols., Paris 1878-1889 (r. 1890). — Ediciones del Talmud Babilónico: cf. *Jüdisches Lexicon V. Talmud*, col. 837-38 (sólo el esquema); el Talmud de Babilonia contiene particularmente la Gemara de R. Aschi († 427) y fué redactado por Rabina II (499); mas la forma tal vez no se remonte más allá del siglo VI. — Versiones con el texto arameo y tra-

ducción: LAZ. GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Talmud*, 9 vols., 1897-1935: vols. 1, 2, 3, 7 (Berlín), 4, 5, 6, 8 (Leipzig), 9 (Den Haag); sólo con la versión; M. L. RODKINSON, *New Edition of the Babylonian Talmud*, vol. 20. Boston 1918; I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud translated in to English...*, vol. 30. Londres 1935-1948; A. ROMEO, *Il Giudaismo. Fonti*, en N. TURCHI, *Le religioni nel mondo*, Roma 1946, pp. 329 s. 381 ss. (abundante bibl.).

TAMMUZ. — v. *Adonis*.

TANNAÍTAS. — v. *Talmud*.

TANNIN. — v. *Dragón*.

TARGUM. — Término (= versión) que sirvió desde los tiempos del Talmud para indicar las traducciones de la Biblia al arameo, convertido en lengua oficial en las escuelas y en las sinagogas al caer el hebreo en desuso. En los primeros tiempos cualquiera leía la Torah, pero después ya sólo la leía el que recibía el encargo y era capaz de traducirla al arameo. También era muy frecuente que el encargado, además de dar una traducción fiel de ella, se entretuviese en comentarla e interpretarla. Y cuando se suprimió la misma lengua aramea ya no se empleó ni siquiera la versión oral en las sinagogas, sino que se aseguraron por escrito los Targumin (versiones).

Los Targumin se distinguen por la índole, por el autor y por los tiempos talmúdicos.

Tenemos Targumîn: a) para la Ley; b) para los Profetas; c) para los Ketubîm (o escritos), correspondientes a las tres partes de la Biblia hebrea.

Los Targumin para la Ley son: a) Targum de Onkelos; b) el del Seudo Jonatán; c) el de Yerušalmi.

El Targum de Onkelos fué compuesto en Babilonia en lengua aramea oriental, no antes del s. III. No se sabe si Onkelos es el nombre del autor o más bien un reclamo de Aquila, autor de una versión griega, no menos fiel. Tuvo muchísima importancia entre los judíos. Texto y versión se hallan en la Políglota Londinense, vol. I, Londres 1613. En cambio, el vol. I de la Políglota de Amberes sólo contiene el texto: cf. A. Berliner, *Targum Onkelos*, Berlín 1884.

Los otros dos Targumin son más bien paráfrasis en lengua aramea occidental: al primero, erróneamente atribuido a Jonatán b. Usiel, se le llama también de Yerušalmi I y alcanzó su forma definitiva en la época de los árabes: cf. texto y versión en la Políglota Londinense, vol. IV; el texto solo en M. Ginsburger, *Pseudo-Jonathan*, Berlín 1903.

El último o Yerušalmi II nos ha llegado únicamente en fragmentos. Algunos trozos han sido conservados por la Políglota Londinense: cf. P. Kahle, *Das Palaestinis Targum, in Masorete des Westens, II*. Stuttgart 1930.

El Targum para los Profetas, atribuído a Jonatán, pero, al parecer, compilado en Babilonia el s. IV, es una paráfrasis y una especie de interpretación de los Profetas, escrita en arameo oriental babilónico.

Textos y versión están en los vol. II y III de la Políglota Londinense y en los vol. II-IV de la de Amberes; sólo el texto en P. de Lagarde, *Prophetae Caldaici*, Leipzig 1372; sólo Isaías con la versión inglesa en S. H. Stennung, *The Targum of Isaiah*, Oxford 1949.

Los Targumin (escritos) fueron compuestos muy tarde y en lugares y tiempos muy diversos. El Targum para los Salmos, en su parte principal, parece haber sido compuesto antes del 476, en tanto que el Targum para *Est.* (para el que hay tres), o sea el Targum de Sheni, parece que se remonta al 1200. El vol II de la Políglota Londinense contiene el Targum para *Est.*, el vol III para *Job*, *Prov.*, *Sal.*, *Eclo.*, *Cant.*; el vol IV de la Políglota de Amberes contiene todos. Para el Targum con la versión para los *Par.*, cf. M. F. Beckins, *Paraphrasis chaldaica Libri Chronicorum*, Augustae Vind., 2 vol. 168-83; para el texto solo cf. P. de Lagarde, *Hagiographa Chaldaica*, Leipzig 1873.

También los samaritanos tuvieron su Targum para el Pentateuco: cf. Petermann, *Pentateucus Samaritanus*, 5 vol. Berolini 1872-91.

(B. N. W.)

BIBL. — E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Christi*, I. Leipzig 1901, pp. 147-55; A. VACCARI, en *Institutiones Biblicae*, 6.ª ed., Roma 1951, p. 293 ss. ° A. DÍEZ MACHO, *Un nuevo targum a los profetas*. EstB. (1956); J. R. DÍEZ. *Ediciones del Targum samaritano*, CB. (1956); íd., EstB (1956 en.-marz.).

TARSO. — v. *Pablo (Apóstol)*.

TEBAS. — La gran metrópoli del alto Egipto (el hebreo Patrôs, griego P-to-res = sur, en oposición a Misraîm, todo Egipto; cf. *Is.* 11, 11: *Ez.* 29, 14; considerada como región de origen de los egipcios, *Ez.* 30, 14; *Jer.* 44, 1-15; Herodoto II, 4, 15). En hebreo se llama Nô' (*Ez.* 30, 14 ss.; cf. el acadio Ni'u; y el egipcio tardío Nê'): la dióspolis Magna de los griegos y de los latinos; Διόσπολις se aproxima al nombre completo que es Nô'-'amon «la ciudad o el dominio del Dios Amon» (*Jer.* 46, 25; *Nah.* 3, 8), la actual Luxor, que se yergue frente a la antigua Tebas. San Jerónimo la traduce erróneamente por *Alexandria populorum*

(Vulg.). Fué centro del Medio y Nuevo Imperio, como Menfis lo había sido del Antiguo. El primero tiene el comienzo con la gloriosa restauración, obra de la XII dinastía, con sede en Tebas (2000-1800 a. de J. C.); el Nuevo Imperio comienza hacia el 1580 (XVIII dinastía) con la expulsión de los hebreos.

Después del paréntesis poco feliz de Amenofis IV (con el nombre de Aknaton, 1370-1352), que trasladó la capital a Aket-Aton (horizontes de Aton = el sol naciente), la célebre actual El-Amarna, 400 kilómetros al norte. Tebas, consagrada al dios Amón, llegó a la cumbre de la prosperidad y del esplendor bajo la XVIII dinastía y la XIX (1350-1200 a. de J. C. aproximadamente).

En ella convergía el mercado mundial, y todos los pueblos se encontraban allí para ser testigos de las ceremonias incomparables que se desarrollaban en sus grandiosos templos, y de la grandiosidad de las enormes salas surcadas de columnas. La riqueza de los monumentos devueltos a la luz por las excavaciones permite reconstruir esta época de la historia egipcia mejor que otra cualquiera. El célebre «valle de los Reyes», en la vertiente occidental, frente a Karnak y a Luxor, forma parte de la vasta campiña, ahora desierta, que en otro tiempo tenía en sí la necrópolis de Tebas, con los sepulcros de los difuntos más dignos, como los reyes, y con los templos que acompañaban a los sepulcros de estos últimos.

Sigue la decadencia, y la XXI dinastía tiene su sede en Tanis.

Pero el fin de Tebas data del 663 a. de J. C., cuando el emperador asirio Asurbanipal la conquistó y la entregó al saqueo.

En la profecía de Nahum (3, 8) contra Nínive se siente aún el eco de la profunda impresión que produjo entre las gentes el saqueo de Tebas, la metrópoli de las cien puertas a ambas orillas del Nilo. [F. S.]

BIBL. — F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 227-31; G. Buyschaert, *Israël et la Judaïsme dans l'Ancien Orient*, Bruges 1953, pp. 27. 33-39, 42-45; Capart, *Thèbes*, Vromant 1925.

TEGLATFALASAR. — Nombre de algunos monarcas asirios; el primero (h. 1114-1078 a. de J. C.) aventajó a todos sus antecesores en habilidad y poderío. Su actividad militar, dirigida en un principio contra los pueblos septentrionales, y en particular contra los muscos y gasgas, que poco antes habían dado el golpe de gracia al Imperio jeteo, pronto se volvió hacia el oriente, llegando a ultrapasar el Zap y hacia el noroeste ultrapasando el Éufrates en la región llamada Nairu, de suerte que sólo en los cinco primeros años de reinado se hicieron vasallos suyos 42 príncipes.

Asiria, que domina ya sobre la región de Hamigalbat, se empeña en una lucha a fondo contra los arameos. Un texto descubierto en Qal't Sherkat revela cómo Teglatfalasar I pasó nada menos que 28 veces el Éufrates para luchar contra aquellos nómadas, llegando en el curso de estas operaciones hasta el mismo país de Amurru, que conquista. Al sur ocupó Babilonia.

Teglatfalasar fué también un sabio organizador de la vida civil del imperio.

Durante el reinado de Teglatfalasar II (965-933), continuó la actividad de los arameos.

Pero fué mucho más importante la figura de Teglatfalasar III (745-727), llamado Pulu. Habiendo usurpado el trono, empezó por asegurarse la posesión de la Mesopotamia meridional y septentrional, y luego dirigió las armas contra los enemigos de Occidente. Una coalición antiasiria que se formó en el 739 hubo de ceder inmediatamente, e incluso Menajem (II *Re.* 15, 19 ss.) de Israel pagó entonces tributo. Poco después solicitaba una intervención asiria Ajaz de Judea al verse amenazado por Israel y Damasco por no querer acceder a su liga antiasiria (II *Re.* 16; *Is.* 7-9).

Damasco, Filistea y las ciudades fenicias cayeron totalmente bajo el poder de Asiria al mismo tiempo en que fueron deportados muchos habitantes del reino de Israel (II *Re.* 15, 19; I *Par.* 28, 18). El mismo Ajaz, que no pudo menos de llegarse hasta Damasco a rendir honores al conquistador (II *Re.* 16, 10), quedó reducido a la condición de humilde tributario, y se vió despojado de los tesoros del templo y del palacio. (II *Re.* 16, 17 s.). [G. D.]

BIBL. — G. Ricciotti, *Historia de Israel*, I. Barcelona, 1945; S. Moscati, *L'Oriente Antico*. Milano 1952.

TELL-EL-AMARNA. — v. *Amarna*.

TELL-HUM. — v. *Cafarnaúm*.

TEMOR DE DIOS. — v. *Dones del Espíritu Santo*.

TEMPLO de Jerusalén. — Único lugar destinado al culto oficial de Yavé, desde los tiempos de Salomón, conforme a la ley bíblica de la centralización del culto. La construcción (I *Re.* 6-8; II *Crón.* 3-4; *Jer.* 52; *Ez.* 40-42). Había proyectado ya David, pero fué Salomón quien lo realizó, al cabo de siete años de trabajo, juntamente con el palacio real, mediante la colaboración de Hiram de Tiro, que aportó

material y operarios especializados. El lugar elegido fué la prolongación septentrional del montículo Ofel, donde estaba emplazada la antigua Jerusalén, y que ya había sido consagrada por tradiciones sagradas, ya que en él estaba la era de Orna, el jebuseo, donde se había realizado una teofanía y donde David había erigido un altar (II *Sam.* 24, 16-25; II *Par.* 3 ,1).

Comenzando por la entrada colocada en el este, el templo (de 33 m. de longitud por 11 de latitud y 16'60 de altura) presentaba los tres recintos siguientes: el «vestíbulo» (hebr. 'ûlām: 5'50 m. por 11 por 16'50); el «aula» (hebr. kēkāl; cf. súmero E-GAL «casa grande», y el acadio ēkallu «palacio»), llamado también «santo» (22 m. por 11 por 16'50); finalmente la «cella» (hebr. debîr), llamada también «santísimo» (hebr. qodeš qodašim, superlativo; servilmente = santo de los santos), de forma perfectamente cúbica (11 m. de lado). A los lados noroeste y sur de este edificio había adjunta otra construcción en tres plantas, cada una de las cuales medía 2'75 m. de altura y contenía 30 cámaras, pero su anchura iba en aumento de abajo arriba, de suerte que la pared de la «casa», que sostenía por el interior las tres plantas, ascendía con entrantes formando tres gradas. En la parte superior del tercer piano, en el muro de la «casa», se abrían algunas ventanas para iluminar el vestíbulo y el «santo». Solamente el «santísimo» estaba desprovisto de ventanas y quedaba totalmente oscuro. Los tres recintos del interior, que se iban elevando gradualmente, probablemente por medio de unas gradas colocadas en la entrada del segundo recinto y del tercero, estaban separados por dos paredes de madera de cedro, provistas de una puerta cuadrangular entre el vestíbulo y el «santo», y de puerta pentagonal entre el «santo» y el «santísimo», y estaban revestidos de madera de cedro, menos el pavimento, que era de madera de ciprés. En sus paredes iban tallados querubines, flores y palmeras, y decoraciones en oro.

En el «santo» el altar de oro para los perfumes, la mesa de cedro cubierta de oro para los panes de la presentación o proposición y 10 candelabros de oro. En el «santísimo» estaba solamente el arca, que había sido allí trasladada desde el *tabernáculo* (v.) que le precedió, y a los dos lados del arca dos *querubines* (v.), esculpidos en madera de olivo silvestre cubierto de oro, de 5'50 m. de alto, con dos alas extendidas, de 2'75 m. de longitud cada una. En el «santísimo», misteriosamente oscuro y particularmente sagrado, solamente entraba el sumo sacerdote en el día de la expiación.

A ambos lados del vestíbulo se erguían dos columnas de bronce, libres de peso, huecas en todo su interior, de 9'90 m. de altura, con la circunferencia de 6'60 m., el diámetro de unos 2 metros, y el espesor del bronce de 10 cm.; estaban coronadas con un capitel de bronce de 2'75 m. de alto, en forma de taza, con decoración de flor de loto y de granadas; se les dió los nombres simbólicos de Jaquín (Jakin «es estable» y Boaz (Be'oz «en fuerza»). El espacio descubierto que mediaba entre la «casa» y la cerca mural colocada en derredor por tres lados, constituía el atrio (hebr. ḥāsēr) interior del Templo, distinto del exterior, más bajo y más amplio, que incluso comprendía dentro de sí el palacio real y el altar de los holocaustos (*Ez.* 43, 13-17), el mar de bronce, que era un enorme pilón hemisférico con capacidad para 787 Hl., apoyado sobre 12 bueyes de bronce, agrupados de tres en tres, que contenía el agua para las abluciones, transportada mediante 10 grandes conchas montadas en unos carritos con ruedas.

Como los templos súmeroacadios en cuya idea se inspira (L. H. Vincent, *De la Tour de Babel au Temple*, en RB. 1946 403-40), el Templo de Salomón es la morada exclusiva e inviolable de Dios en medio de su pueblo, y su construcción está regulada por una especial revelación divina (cf. *Cilindro* A. de Judea; en RB, 55 1948 403-37). Pero arquitectónicamente es una derivación fenicia, ya que ofrece grandísima afinidad con el templo fenicio de Tell Tainat, descubierto en 1936. Aparte el genérico simbolismo cósmico, en lo que es una reproducción en pequeño del templo celestial (cf. *Sab.* 9.8; *Ex.* 25, 9.40; *Heb.* 8, 1-5; 9, 23.24; 12; 22), y, a su vez, modelo, con sus tres partes, de las tres partes de que se compone el cosmos: («santísimo»), tierra («santo») y mundo subterráneo («mar de bronce»; acadio apsû) (Fl. Josefo, *Ant.* III, 6, 4; 7, 7; Filón, *De vita Mosis*, III, 4 ss.) para significar la dominación cósmica de Yavé, se atribuyen significados simbólicos particulares a varios elementos, pero cuyo valor es muy discutible y en todo caso indemostrable.

Templo de Zorobabel (I *Esd.* 3-6; *Ag.* 2, 2. 10). La reconstrucción del Templo de Jerusalén, completamente destruido en el 586 a. de J. C. por Nabucodonosor, fué una de las más vivas preocupaciones de los hebreos repatriados de la cautividad. El nuevo Templo, llevado a término en el 516 a. de J. C., tras opo-

siciones y serias dificultades, y al que la subsiguiente tradición judía llamó el «segundo Templo», reproducía las líneas principales y la disposición del templo de Salomón (*Esd.* 6, 3 ss.), pero era evidentemente inferior a éste en plan de suntuosidad y riqueza de materiales, como consecuencia de la escasez de medios. Al faltar el arca de la alianza, que había sido destruida en 586 (en II *Mac.* 2, 1 ss. se relata la leyenda popular sobre el ocultamiento del arca en el monte Nebo por orden del profeta Jeremías) el «santísimo» quedó vacío (cf. *Misnah*, Yomá V, 2; Fl. Josefo, *Bell.* V, 5, 5), y vacío lo halló Pompeyo Magno cuando entró allí como conquistador en el año 63 a. de J. C. (Tácito, *Hist.* V, 9). En el «santo» estaban el altar de los panes de la presentación y un candelabro de oro con siete brazos en vez de los diez candelabros precedentes (I *Mac.* 1, 21; 4, 49, 51; Fl. Josefo, *Contra Aplonem*, 1, 22). Fué despojado y profanado por Antíoco, y luego restaurado por los macabeos.

Templo de Herodes el Grande (Fl. Josefo, *Ant.* XV, 2; *Bell* V, 5). El mezquino Templo segundo fué renovado por Herodes, quien con ello quiso granjearse la simpatía de los judíos de paso que hacía ostentación del gusto helénico por las construcciones ediles. Después de haber eludido la desconfianza de los fariseos y acumulado una enorme cantidad de materiales, fué llevada a feliz término, en nueve años y medio, la construcción iniciada en el 19 a. de J. C., si bien los trabajos de detalle se prolongaron hasta el 62 desp. de J. C. (cf. *Jn.* 2, 20). En la tradición judía el templo de Herodes fué siempre considerado como «el segundo Templo», ya que figuraba como embellecimiento del reconstruído en el 516 a. de J. C. y nunca se había interrumpido el servicio litúrgico. Conservóse el organismo de Salomón; pero las construcciones de los alrededores recibieron mayor elevación y notables modificaciones. La explanada que rodeaba a la «casa» se dobló en lo ancho por medio de construcciones inferiores practicadas en las faldas del montículo, y en esta explanada se edificaron otros tres atrios ascendentes desde la periferia hacia el Templo. El atrio más exterior, accesible a todos y por eso llamado «de los gentiles», se extendía hasta una bajada de piedra que señalaba el límite hasta donde se permitía el acceso a los paganos, y llevaba letreros en griego y en latín amenazando y conminando con pena de muerte al pagano que osara traspasarlos. Uno de esos letreros se halló en 1871. Los dos lados exteriores, oriental y occidental, estaban constituídos por dos suntuosos pórticos. El oriental, que daba al valle del Cedrón, y que era llamado impropiamente «pórtico de Salomón», fué frecuentado por Jesucristo y los apostóles (*Jn.* 10, 23; *Act.* 3, 11; 5, 12). El meridional, que iba del valle del Cedrón al del Tiropeón, y se llamaba «pórtico real», ostentaba una suntuosidad regia en sus 162 columnas, en cuádruple fila, coronadas con elegantes capiteles corintios. Más avanzado y elevado aparecía el «atrio interior», cercado de fuertes paredones y sólo accesible a los judíos: tenía las dos divisiones de «atrio de las mujeres» y «atrio de los israelitas». Más avanzado aún estaba el «atrio de los sacerdotes», donde se hallaba el altar de los holocaustos y por último, el Templo con sus tres tradicionales recintos. En el ángulo noroeste, en el lugar donde antes se hallaba el Arca (bīrāh, βᾶρις) se construyó la inexpugnable fortaleza Antonia (*Act.* 21, 32-40), en cuyo patio, llamado en griego Lithostrotos, a causa del empedrado, y en arameo Gabbatha (*Jn.* 19, 13) por razón de su nivel más elevado, fué donde se erigió el tribunal móvil (βῆμα) para el proceso civil de Jesucristo ante Pilato (*Mat.* 27, 2 ss.). Muy poco tiempo después de acabarse la construcción, el 10 del mes de Loos (6 ó 29-30 de agosto) del año 70 desp. de J. C. fué incendiado el Templo de Herodes, que ya no volvió a ser reconstruido, pues la probable tentativa de reconstrucción que se dió durante la insurrección de Simón Bar Kozeba, en los años 132-135, se vió interrumpida por intervención de los romanos. [A. R.]

BIBL. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 354-64; II, ibíd., 1937, pp. 108-20, 397-402; L. H. Vincent, en RB, 42 (1933) 83-43; 46 (1937) 563-70 (*L'Antoine et le Prétoire*); G. E. Wright, *Salomon's temple resurrected*, en *Bibl. Archaeol.*, 4 (1941) 18-31; W. F. Albright, en BASOR, 85 (1942), 18-17; íd., *The Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1946, pp. 142-55; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 295-317; A. Parrot, *Le temple de Jérusalem* (Cahiers d'Archéologie Biblique, 5), Neuchâtel 1954.

TENTACIÓN. — En la acepción más genérica (hebr. massōh; gr. πειρασμός) equivale a *exploración, experimento, poner a prueba* (*Gén.* 22, 1; I *Re.* 10, 1; II *Cor.* 13, 5). Puede ser *activa*, cuando se pone a prueba a otros; *pasiva*, cuando uno es objeto de prueba (*Ibíd.* 44, 20). Según la división clásica de San Agustín (PL 34, 1113), la tentación puede ser de prueba o de seducción y ambas coinciden a veces (*Job.* 1, 9 ss.). La primera corresponde casi al sentido genérico del término, y puede proceder de disposiciones benévolas (*Sab.* 3, 5; *Jn.* 6, 6), o también malévolas (*Mt.* 19, 3; *Jn.* 8, 6; *Ap.* 2, 10). A veces se da mediante tribulacio-

nes que ponen a dura prueba la fidelidad, la paciencia, etc. (*Dt.* 8, 2; *Jdt.* 8, 24; *Act.* 20, 19; I *Re.* 1, 16).

La otra clase de tentación es una sugestión hacia el mal, que induce al peligro próximo de caer en el pecado. Puede provenir de Satanás = ὁ πειράζων, *el tentador* por excelencia (I *Tes.* 3, 5; I *Cor.* 7, 5; *Act.* 5, 3), de los hombres entre sí (*Gén.* 39, 7) o también, aunque impropiamente, de las propias pasiones (*Sant.* 1, 14). Dios no tienta nunca de este modo (*Sant.* 1, 14) ni permite nunca que el hombre sea tentado más de lo que pueden sus fuerzas (I *Cor.* 10, 13).

Se dice que se tienta a Dios cuando por desconfianza o por presunción quiere el hombre alguna prueba de Dios o de alguno de sus atributos. No obstante que Dios se declara irritado por tales provocaciones (*Núm.* 14, 22), son frecuentes los casos que de ellas se dan: (el más famoso se relata en *Ex.* 17, 2-7).

[N. C.]

BIBL. — E. Zorell, *Lexicon Hebr. et Arm. V. T.*, Romae 1947, pp. 451, 519; Id., *Lexicon Gr. N. T.* (Paris 1931), col. 1025 s.; R. Baguillard, en DThC. XV, col. 116-27.

TENTACIONES de Jesús. — Lo mismo que los grandes personajes del Antiguo Testamento, Moisés, Elías y Juan Bautista, inmediatamente después del Bautismo en el Jordán y de las manifestaciones del Padre celestial, Jesús se dirige a un lugar desierto con el fin de prepararse para su misión. La tradición identifica el lugar con una región inculta y silvestre de junto a Jericó, donde se halla un monte al que se ha llamado de la Cuarentena en memoria de los cuarenta días que allí pasó Jesús. Es el Gebel Qarantal, a 4 km. al noroeste de la actual Jericó.

El Espíritu que reposó sobre Jesús en el Bautismo lo guía en sus enseñanzas y en su ministerio; cada acto del Redentor responde a un designio divino (*Mt.* 4, 1). La tentación fué real y exterior, según se desprende de los términos empleados y de la misma naturaleza de Cristo: la incitación interna al mal era imposible en él, dado su carácter de verdadero hijo de Dios (A. Vaccari).

El permitió tales tentaciones para hacerse semejante a nosotros y darnos ejemplo de invencible resistencia (*Heb.* 4, 15; 12, 3 s.). Las tentaciones son tres y por este orden con que se exponen en *Mt.* 4, 1-11: en el desierto, en el Templo y en un monte muy alto. *Lc.* 4, 1-13 cambia la tercera para el segundo lugar. *Mc.* 1, 12 s. hace una alusión de conjunto.

Todos los modernos exegetas están de acuerdo en atribuir un sentido mesiánico a las tentaciones.

«Habiendo ayunado... Jesús tuvo hambre. Y acercándose el tentador (en forma humana), le dijo: «Si eres hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan.» Pero Él respondió diciendo: «Está escrito: No de sólo pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.» (*Dt.* 8, 3). En el plan divino estaba definido que Cristo padeciese, muriese y así entrase en la gloria (cf. *Lc.* 24, 26). El demonio, que nos hace ver que conoce quién es Jesús (*Mc.* 1, 24.34; 3, 10 s.; *Lc.* 4, 4) si analizamos un poco su manera de decir aparentemente inocente, le propone: usa en tu favor el poder extraordinario que tienes. Es evidente que si Nuestro Señor hubiese empleado su poder siempre que se le hubiese ofrecido cualquier padecimiento y en el momento de la pasión, no se habría realizado el plan establecido por Dios respecto de la Redención.

Jesús responde con palabras del *Dt.* 8, 3 que para él hay una comida superior (cf. *Jn.* 4, 31 s.); y como para él, así para todos los hombres debiera consistir en cumplir la voluntad de Dios. Hay un plan divino al que debe atenerse.

El demonio formula su tentación como si se tratase de la fama de Jesús, como si no tratase más que de invitarle a obrar aquel prodigio aislado. Obsérvese cómo se insinúa y emprende el fatal coloquio con Eva (*Gén.* 3, 1 s.) aun conociendo el alcance del precepto y el fin que Dios se propone; intenta socavar el plan divino y convertir al hombre en un seguidor suyo permanente (*Gén* 3, 15). Pero Jesús le responde que él nunca se apartará del plan divino, el de salvar al mundo mediante el sufrimiento.

«Si eres hijo de Dios», dice el tentador. Como veremos, en la tercera habla abiertamente: sabe quién es Jesús. Lo mismo que en *Jn.* 7, 4. «Si haces tales cosas, muéstrate al mundo», equivale a decir: «Ya que obras tantos prodigios», etc.

«Entonces lo llevó consigo (παραλαμβάνω, como en *Mt.* 17, 1, «Jesús tomó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan»; *Lc.* 18, 31; de la Vulgata «assumpsit» procedió la errónea imaginación de un traslado de Jesús por el aire por obra de Satanás) a la ciudad santa, y poniéndole sobre el pináculo del Templo le dijo: «Si eres hijo de Dios, échate de aquí abajo, pues escrito está: A sus ángeles encargará que te tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra una piedra (*Sal.* 91, 11 s.; que promete la protección especial de Dios a quien

le guarda fidelidad). Díjole Jesús: «También está escrito: No tentarás al Señor tu Dios (*Ex.* 17, 1-7)», exigiendo sin razón una intervención extraordinaria.

La segunda tentación sugiere un milagro ruidoso. La turba, que normalmente se hallaba bajo los pórticos del atrio exterior, habría visto a Jesús cayendo desde lo alto e ir a dar al precipicio de unos centenares de metros de profundidad sin hacerse daño alguno. Tal es la manifestación improvisada y solemne a que Satanás induce al Señor. A esto responde aquella errónea mentalidad de los judíos: «Nosotros sabemos de dónde viene éste (Nuestro Señor Jesucristo); más cuando venga el Mesías nadie sabrá de dónde viene» (*Jn.* 7, 27).

Pero el plan divino establecía que Jesús diese a conocer insensiblemente la venida del Mesías y el comienzo del nuevo reino corrigiendo los falsos conceptos de sus contemporáneos (cf. *Lc.* 17, 20 s.).

El reino de Dios, dirá Jesús, ya ha comenzado; ha entrado inadvertidamente en el mundo, sin bullicio ni ostentación y sin alarde de fuerza; se desarrollará poco a poco...; obrará como la levadura que lenta e insensiblemente transforma toda la masa (*Lc.* 13, 18-21; *Mt.* 13, 31 s.).

«De nuevo lo llevó el diablo a un monte muy alto, y mostrándole todos los reinos del mundo y la gloria de ellos (al oeste el imperio romano, al este los antiguos imperios desde el babilónico en adelante; mediante una representación fantasmagórica le muestra Satanás el fausto presente y el pasado de esos imperios mundiales), le dijo: «Todo esto te daré si postrándote me adorares».

El reino del rey mesías debía ser universal; Satanás se llama a sí mismo dueño del mundo, y en realidad lo domina (cf. *Jn.* 12, 31; 14, 30; 16, 11; *Ef.* 2, 2); y puede delegar su poder.

Satanás está dispuesto a hacerla entrega de él; la condición que pone es que Jesús le reconozca por señor. En sustancia, la tentación se presenta como las otras: no hay por qué esperar con pérdida de tiempo. Has venido para conquistar el dominio del universo, y yo te lo entrego; inmediatamente te pondré en posesión del mismo, pues a ti se te debe. El procedimiento elegido por Dios (lentamente y mediante el padecimiento), lo sustituye Satanás por el suyo, más cómodo, más fácil, de realización inmediata, con tal que se cumpla aquella condición —y al fin y al cabo se trata de un simple reconocimiento por el que Satanás se dará por satisfecho—, el demonio se manifiesta dispuesto a favorecer al Mesías.

La respuesta de Jesús está igualmente tomada del *Dt.* 4, 13; 10, 20; es el gran principio del monoteísmo: en el mundo no hay más que un solo Señor, a quien hay que servir y adorar. «Retírate, Satanás.» «Y llegaron los ángeles y le servían.»

Los apóstoles tuvieron conocimiento de las tentaciones únicamente por la narración directa del divino Maestro. En contra de la mentalidad judaica de un mesías glorioso e impasible, ellas explican el plan de Satanás (cf. *Mt.* 16, 21 ss.). También los apóstoles participaron de tal mentalidad (cf. *Lc.* 9, 46 ss.; 18, 31-34; 22, 24-27, etc.), por lo que nada había tan a propósito para iluminar sus inteligencias y darles a entender la verdadera misión del Mesías, como el relato de las tentaciones, el cual es como la síntesis, el anuncio y la explicación de cuanto se verificará en la vida de Jesús; los judíos siguen y quieren el plan de Satanás (cf. *Jn.* 8, 44), y en su ceguera, al crucificar al Redentor, cooperan materialmente a la realización del plan divino. Las tres tentaciones son, en cierto sentido, el motivo guía de la narración evangélica: enseñan la naturaleza de la misión de Jesús; explican la incredulidad y la hostilidad de los judíos.

Dios ha querido salvar al mundo con la *necedad* de la Cruz, pero lo que es necedad para los hombres, es *sabiduría* y *fortaleza* para Dios (1 *Cor.* 1, 18-25).

Semejante oposición entre los dos planes, divino y humano-diabólico, se pone especialmente en evidencia en todo el IV Evangelio.

[*F. S.*]

BIBL. — H. Simon-G. Dorado, *Novum Testamentum*, I, Torino 1946, pp. 404-11; D. Buzy, *St. Mt.* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot 9), París 1946, pp. 36-44; L. Marchal, *St. Luc*, (ibíd., 10), pp. 62-66; F. Spadafora, *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 285-319.

TEODOCIÓN. — v. *Griegas (versiones)*.

TEOFÓRICOS. — v. *Nombres*.

TERAFIM. — Pese a su forma plural, este término puede significar un solo objeto (cf. 1 *Sam.* 19, 13 ss.), lo mismo que los nombres *urim* y *tummin*, que significan las dos suertes sagradas. El *terafim* aparece como una especie de ídolo doméstico en *Gén.* 31, 19-35, de donde parece desprenderse que pertenecía, juntamente con otros objetos (*Gén.* 35, 2 ss.) a la religión aramea; e indudablemente tiene tal carácter en 1 *Sam.* 19, 13 ss., no obstante el poco respeto con que lo trata Micol al servir-

se de él para engañar a los esbirros enviados por Saúl, colocándolo en el lecho para fingir que se trataba de David indispuesto.

En los demás pasajes en que aparece, parece que se trata de un objeto empleado para la adivinación, ya que se le asocia a las flechas utilizadas para los sorteos (*I Sam.* 15, 23; *Ez.* 21, 26; Nabucodonosor en la marcha contra Jerusalén consulta a los *terafim* y recurre a la hepatoscopia; *Zac.* 10, 2), al efod (receptáculo de las suertes sagradas, *Jue.* 17, 5; 18, 14. 17; *Os.* 3. 4), o a los espíritus (II *Re.* 23, 24).

Estos últimos ejemplos hacen poco verosímil la opinión que quiere ver en los *terafim* los dioses penates o los antepasados divinizados; más bien debían ser un objeto propio del culto, como el efod, las flechas, las suertes, al servicio de los oráculos, ya fuesen privados (texto de *Gén.*, I *Sam.* 19), ya públicos. Este carácter de los *terafim* está en consonancia con la explicación rabínica (cf. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, col. 2661).

El hecho de que Raquel escondiese los *terafim* de su padre debajo de los aparejos del camello y que ella se sentase encima, supone que el *terafim* (o los *terafim*) de Labán no era tan voluminoso; en cambio el de Micol debía ser mucho más.

La etimología propuesta para explicar *terafim* por refa'im, «los que han bajado a los infiernos», aparte de ser discutible, a causa de la pérdida del *alef*, parece sobre todo inspirada en el deseo de acercar el uso de los *terafim* al culto de los manes; la cual explicación no cuenta, ciertamente, con el apoyo de los textos.

Tratábase sencillamente de un objeto supersticioso que Micol conservaba sin saberlo David, como antes Raquel sin saberlo Jacob.

[F. S.]

BIBL. — L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, Paris 1922, p. 292; R. Tamisier, *Le livre des Juges (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 3), ibíd., 1949, pp. 270. 274; A. Médebielle, *Les livres des Rois*, (ibíd.), pp. 413. 428.

TERAJ. — v. *Abraham*.

TERAPEUTAS. — Secta judía del s. I desp. de J .C., conocida por el libro *De vita contemplativa* de Filón.

Los terapeutas llevaban una vida enteramente contemplativa en celdas con dos huecos, que se hallaban al lado del lago Moeris, en Egipto. Reuníanse el sábado para tener lecturas en común, a las que seguía un discurso parenético, y hasta después de la puesta del sol no tomaban alimentación, la cual estaba muy determinada por la regla, que excluía las carnes. Los terapeutas tenían muchas afinidades con los esenios. Las principales eran: el renunciar a la propiedad privada, el celibato, el propósito de tender a la perfección, el abominar la esclavitud, la vida de oración que por la mañana practicaban volviendo el rostro al sol. Con todo, no pueden identificarse estos dos grupos. Los esenios excluían de sus comunidades a las mujeres, llevaban una vida menos contemplativa y vivían a las orillas del mar Muerto, mientras los terapeutas admitían mujeres y, según parece, nunca salieron de la región del lago Moeris. Por lo demás, Filón, que conocía también a los esenios, distingue bien a ambos grupos (cf. *De vita contemplativa*, 1). Los terapeutas ejercieron un influjo limitadísimo en el judaísmo (donde no debieron figurar más que como una prueba pasajera), y ninguno en el monaquismo cristiano. Carece de fundamento la afirmación de algunos Padres (cf. Eusebio, *Hist. eccl.* II 16, 2-17, 24; Epifanio, *Haereses* 29, 5; PG 41, 397; Jerónimo, *De viris III*, 8, 11; PL 23, 654.659, etc.) sobre que Filón cambió un grupo de ascetas cristianos por hebreos. [A. P.]

BIBL. — U. Holzmeister, *Storia del tempi del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 200 s.

TESALONICENSES (Epístolas I y II a los). — Las dos primeras epístolas que S. Pablo escribió, desde Corinto (h. 50-51 desp. de J. C.), con un intervalo de pocos meses entre ellas, a los fieles de Tesalónica (= moderna Salónica) importante capital de Macedonia, lugar de tránsito y de mucho tráfico entre Tracia, Acadia y el mar, en la vía Egnacia, donde concurrían funcionarios de gobierno, autoridades militares, mercaderes; entremezcla de razas y de religiones; además de importante colonia de judíos.

Allí llegó el Apóstol, procedente de Filipos, después de haber tocado en Anfípolis y Apolonia, en el principio de su segundo viaje apostólico; en tres sábados expuso en la sinagoga local la catequesis apostólica: Jesús verdadero Mesías, en quien se realizaron las profecías del Antiguo Testamento; su muerte y su resurrección. Solamente *algunos* judíos aceptaron el Evangelio, pero fué grande el número de «prosélitos y de griegos» que se hicieron cristianos, así como «no pocas mujeres de las principales familias» (*Act.* 16, 25-17, 4).

A impulso de su fanatismo, los judíos asalariaron a los parásitos del mercado y de las

plazas y promovieron un motín para quitar de delante a Pablo y a Silas. Cercaron la casa en que se hospedaban, y al no hallarlos arrastraron a Jasón y a algunos de los hermanos y los llevaron ante los politarcas. «Todos éstos son unos rebeldes que desechan los mandatos del César, y propalan que hay otro rey, Jesús». Es la misma acusación de los fariseos a Pilato contra Jesús. Por la hospitalidad concedida a unos hombres que andaban *fuera de la ley* (según la acusación), a Jasón se le sancionó con una multa. Pablo y Silas se fueron de Tesalónica durante la noche. Después de haber intentado detenerse en la cercana ciudad de Berea, el Apóstol hubo de dirigirse a Atenas, forzado a ello por los furiosos judíos que allí se habían llegado. Sentíase angustiado por no poder atender a los tesalonicenses, un campo que tan fértil se había presentado para su predicación, y para ello dejó allí a sus colaboradores (*Act.* 17, 1-15). Entre tanto se ensañaba la persecución sin tregua contra los recién convertidos tesalonicenses (I *Tes.* 1, 6; 2, 14 ss.).

Pablo intenta volver a alentarlos, pero tropieza con obstáculos y les manda a Timoteo (I *Tes.* 3, 2-8). Este vuelve directamente a Corinto, por donde él había pasado, y su informe es consolador, ya que aquellos neófitos, a quienes S. Pablo no había podido acabar de instruir en las verdades del cristianismo (I *Tes.* 3, 10), perseveran en la fe, a pesar de las violencias de todo género que les provenían de los judíos perseguidores; son ejemplares en la práctica de la caridad; y, pese a todas las calumnias que se han hecho circular para envilecer la figura del Apóstol, se mantienen firmemente adheridos a él. Este informe fué la causa inmediata de la I epístola.

Contenido. Con energía y audacia defiende en ella San Pablo la dignidad y santidad de su ministerio (como lo hará en *Gál.* y II *Cor.*), entremezclando grandes alabanzas a los neófitos por mantenerse fieles al Evangelio y al Apóstol. Contra quienes quisieron hacer ver en él un vago anunciador de fútiles novedades, movido por intereses personales, recuerda los milagros (testimonio de Dios) que habían acompañado a la predicación y los resultados alcanzados (1, 5-9); él ha obrado siempre con rectísima intención, cumpliendo la voluntad del Señor, en medio de padecimientos y humillaciones continuas (2, 1-6); su desprendimiento es evidente a los tesalonicenses, pues renunciando al derecho que compete a todo misionero de ser sustentado por los fieles, se proporcionó por sí mismo lo necesario para él y para sus colaboradores mediante el trabajo de su manos ejerciendo su oficio de fabricante de lonas (2, 7). Tampoco se mostró desconfiado para con sus amados los tesalonicenses, con quienes se portó como una nodriza, como un padre (2, 8-11), siempre por motivos sobrenaturales (cf. I *Cor.* 9, 7-18: expiación y amor). Su afecto persevera firme; no es cierto que haya huido pensando en sí, sin cuidarse de ellos (2, 13; 3, 1-13); por dos veces intentó volver a ellos y no pudo lograrlo; y entonces envió a su amado Timoteo, que tanto le ha consolado con sus buenas noticias (3, 8). Da gracias a Dios y alaba a los fieles, para quienes formula los votos de su tierno corazón.

Siguen a esto (cc. 4-5), sin la unidad de la parte precedente (que es la principal), unas recomendaciones prácticas, distintas entre sí, y a veces brevísimas.

Que se conserven puros (4, 1-8); progresen en la caridad (4, 9-12); moderen el luto exterior (4, 13-18); esperen fervorosamente el tiempo de la Iglesia (5, 1-12); respeten a los fieles de la comunidad; reprendan a los ociosos; perseveren en la oración; estén atentos a los dones del Espíritu Santo (5, 16-22). Implora al Señor toda clase de gracias para los fieles y los saluda (5, 23-28).

La tercera exhortación (4, 13-18) se expresa en estos términos: «*No queremos que ignoréis* (=queremos que estéis bien instruídos), *hermanos, lo tocante a la suerte de los difuntos* (= aquellos que se adormecen o que se van adormeciendo), *para que no os aflijáis como los demás* (los paganos) *que carecen de esperanza* (en la bienaventuranza celestial o en la resurrección de los cuerpos). Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también debemos creer que *Dios tomará con Jesús* (resurrección) a los que mueren en El (bienaventuranza inmediata de las almas de los justos, inmediatamente después de la muerte)».

Luego S. Pablo se detiene en la resurrección. «Esto os decimos como palabra del Señor: *que nosotros, los vivos* (nosotros que actualmente estamos aún en vida, en comparación con los que habían muerto y con los que estaban próximos a morir), *no seremos separados de nuestros difuntos cuando venga el Señor* («en la segunda parusía del Señor»), pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, descenderá del cielo; y *entretanto los muertos en Cristo resucitarán* (todos) *primero*; después *nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos* (= los queridos difuntos a quienes lloramos) *seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en los aires*; *y así estare-*

mos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras».

Esta traducción sólidamente fundada por A. Romeo en la filología y en la sintaxis en VD 1929, es aceptada por K. Staab en su reciente comentario (1950) como única exacta y que responde al texto, al contexto y a toda la enseñanza de S. Pablo.

Repetidas veces enseña S. Pablo explícita y categóricamente la universalidad de la muerte, sin excepciones *(Rom.* 5, 12-21; *Heb.* 9, 27, etc.); tiene la certeza de que ha de morir, y lo desea para estar con Cristo (II *Cor.* 5, 6 ss.; *Flp.* 1, 21 ss.; II *Tim.* 4, 6 ss.; etc. cf. A. Romeo, *Parusía* en *Enc. Catt. It.*, IX, col. 875-82).

No es admisible el recurso a una evolución en el pensamiento de S. Pablo, pues está en oposición con los textos citados. «Nosotros afirmamos la continuidad y la unidad del pensamiento de S. Pablo» (Bonsirven, *L'évangile de Paul*, 1948, p. 339 ss.).

Si hubiese alguna dificultad en I *Tes.* 4, 15, quedaría resuelta con los clarísimos textos que acabamos de citar, los cuales excluyen toda ilusión acerca del inminente fin del mundo.

Por otra parte, la suposición de esta ilusión fué siempre motivada por la interpretación del llamado discurso escatológico de Jesús: *Mt.* 24, en el que se decía que Jesús había hablado de la destrucción de Jerusalén a la vez que del fin del mundo, dejando a los discípulos en la persuasión de que éste estaba enlazado con aquélla. Ahora esta base ha caído por tierra: Jesús habló *únicamente* del fin de Jerusalén, y los discípulos no estuvieron nunca en la persuasión errónea que se les ha atribuído (v. *Escatología*; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950).

Y en cuanto al texto: el v. περιλείπομαι (ser sobreviviente) nunca se construye con εἰς y acusativo, por lo que es erróneo el traducir «nosotros dejados para la parusía»; en cambio φθάνω (Grimm, Zorell en sus diccionarios del griego bíblico: nequaquam ante illos aut sine illis ad gloriam perveniemus»), en S. Pablo (como en los autores griegos de su tiempo) se construye siempre con εἰς y acusativo, colocados antes del verbo (= *Rom.* 9, 31; *Flp.* 3, 16).

Respecto del contexto inmediato: la finalidad de la recomendación está explícita: «para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza»; «para que se consuelen». Aviso exclusivamente práctico; y también *secundario*, aun cuando, tomándolo como punto de partida, hable de él S. Pablo refiriéndose abiertamente a la resurrección final de los cuerpos y al triunfo de los justos con el Redentor (cf. I *Cor.* 15). Y, efectivamente, se halla en el tercer puesto, en medio de una serie de exhortaciones prácticas.

Respecto del contexto remoto: no se hallan restos en S. Pablo ni en el Nuevo Testamento de esas pretendidas *ventajas o desventajas* a propósito de la venida de Cristo relativamente a aquellos a quienes la *imaginación* mantiene todavía en vida en el momento de la resurrección final. No puede por menos de considerarse como arbitraria la explicación que se ha dado de la naturalísima recomendación de Pablo contra los ociosos (I *Tes.* 5, 14), apelando a la espera, que no existe, del fin del mundo. Otra vez en *Ef.* 4, 28 (ya en la cautividad) y más adelante aún en la I *Tim.* 5, 13 escrita después de la precedente) repetirá San Pablo la misma exhortación.

Debía de haber en Tesalónica, gran ciudad marítima, una considerable cantidad de holgazanes (cf. *Act.* 17, 15), y entre los convertidos hubo también algunos que huían del trabajo, prefiriendo disfrutar de la caridad de los demás fieles. Contra éstos volverá a pronunciarse S Pablo en II *Tes.* 3, 6-12.

La cuarta recomendación (5, 1-11) es un nuevo tema, en el que se trata del «día del Señor», y con un eco exacto de *Mt.* 24; *Lc.* 17, 22-18, 8 que se refiere al gran castigo que caerá sobre los judíos perseguidores: exhortaciones a estar vigilando. En vez de fomentar la curiosidad acerca del tiempo y de las circunstancias, que son un secreto de Dios (= *Mt.* 24, 36, 42; *Act.* 1, 6 ss.), los fieles se aplicaron a ser confiados y perseverantes. Es la gran profecía de perseverancia para la Iglesia naciente perseguida (v. *Escatología*), que Pablo había comunicado a los fieles de Tesalónica, donde se había producido una situación idéntica a la de la Iglesia de Palestina, según dice expresamente S. Pablo en I *Tes.* 2, 14 ss. «Al perseguir de ese modo los judíos a la Iglesia, colman cada vez más la medida de sus pecados. Mas la ira viene sobre ellos y está para descargar hasta el colmo» (2, 15 s. = *Mt.* 23, 32.34.36.38).

La II epístola a los tesalonicenses, escrita unos meses más tarde, es una prolongación natural de la primera y contiene una rectificación. San Pablo anima a los fieles a que perseveren firmes, no obstante las vejaciones de los judíos, con la certeza del triunfo del reino de Dios y del grave castigo de los perseguidores (II *Tes.* 1, 1-10). Se toma de nuevo el mismo tema de I *Tes.* 5, 1-11. Cf. II *Tes.* 1, 7.10 =

Mt. 24, 30 s. La rectificación se refiere al tiempo. Antes de todo deben realizarse las señales que nos dió Nuestro Señor, principalmente la señal inconfundible de la profanación del Templo. Por ahora el poder de Roma tiene a raya a la sinagoga: se dará la explosión después de la rebelión contra el imperio (τὸ κατέχον) y de la derrota de su representante local (ὁ κατέχων). Esto lo escribe S. Pablo de una manera velada, pero remitiendo a las explicaciones que había dado de viva voz (según queda expuesto en la voz *Anticristo*). Viene luego una amonestación genérica, que es al mismo tiempo un deseo de S. Pablo (*II Tes.* 3, 1-5), una nueva y enérgica represión a los ociosos (3, 6-15), los deseos de prosperidad y el saludo final (3, 16 ss.).

Por la catequesis apostólica y por *Mt.* (24) sabía S. Pablo que la destrucción de Jerusalén ocurriría antes de que se extinguiese la generación contemporánea al Redentor (*Mt.* 24, 34), pero desconocía la fecha fija, que Nuestro Señor había callado (*Mt.* 24, 36). Habían pasado unos 20 años (desde el 30 desp. de J. C. hasta el 51 aproximadamente) y Pablo la considera ya como próxima (*I Tes.* 1, 10; 2, 16; cf. 5, 1-11). Nada, pues, tiene de extraño el que los fieles la esperasen y la creyesen más inminente aún ante el peso de las persecuciones; y eso no implica *ningún error*, y menos aún una *doctrina nueva*. Pero S. Pablo ya les había comunicado las señales que la anunciarían de antemano, incluso la señal inmediata e inconfundible de la rebelión de los judíos contra Roma y la profanación del Templo. Por consiguiente, no debían forjarse ilusiones que podrían ser peligrosas para su fe y para su perseverancia. Así se explica por qué San Pablo no vuelva a tocar este argumento en las otras epístolas (*Gál.*, *Cor.*, *Rom.*, etc.), pues ha sido una cuestión suscitada por circunstancias del ambiente. Volverá sobre ella, en cambio, con alusiones bastante claras, en *Heb.* Tampoco se ve aquí alusión alguna al fin del mundo. Acerca del paralelismo que recientemente se ha querido ver entre *II Tes.* 2, 1-10 y *Ap.* 11, 3-13, v. *Apocalipsis*; la perícope de los dos testimonios actualmente se explica satisfactoriamente refiriéndola al martirio de Pedro y Pablo en Roma; al parecer triunfa Satanás en sus satélites; pero los verdaderos vencedores son los que han sufrido la muerte; pereció Nerón, y la persecución pasó, pero la Iglesia permanece y se desarrolla cada vez más purificada.

Las epístolas a los tesalonicenses son el eco de la solemne profecía de Jesús sobre el fin de Jerusalén. Hoy todos reconocen (Plummer, Orchard, en *Biblica*, 19 (1938), 24-31; Buzy; Rinaldi, etc.), su dependencia literaria de aquélla, ya que sus frases son idénticas a las de *Lc.* 17 y *Mt.* 24, basta sacar las consecuencias. [F. S.]

BIBL. — A. Romeo, en VD, 9 (1929) 307-12, 339-47; F. Spadafora, *I-II Thess.*, en *Rivista Biblica*, 1 (1953) pp. 5-23; K. Staab-J. Freundorfer, *Die Thess.-Briefe die Gefangenschaftsbriefe*, Regensburg 1950, pp. 9-49; G. Rinaldi, *Le lettere ai Tessalonicesi*, Milano 1950; E. Commer, *La II Tes. et l'Apocalypse synoptique*, en RScR, 42 (1954) 5-39. * J. Leal, *La dirección espiritual de S. Pablo en la primera carta a los Tesalonicenses*, (Manr. 1951 oct.-dic.).

TESBITA. — v. *Elías*.

TESTAMENTO Antiguo y Nuevo. — *Alianza*; *Biblia*.

TESTAMENTO de los XII Patriarcas. — v. *Apócrifos*.

TEXTOS BÍBLICOS (Códices y manuscritos). Dado el carácter excepcional de los libros sagrados, constituye una angustia continua el deseo de poder discernir entre la auténtica palabra de Dios y las posibles infiltraciones de términos o conceptos humanos. De ahí la gran importancia que tiene la parte de la introducción bíblica que estudia las condiciones y el valor crítico de cada uno de los textos. Para conseguir un juicio completo no basta indagar la fidelidad y la bondad de los numerosos manuscritos, sino que además han de examinarse diligentemente las antiguas versiones, y toda clase de testimonios extrínsecos.

El *Antiguo Testamento* se presenta en tres lenguas. La mayor parte está en hebreo; una pequeña parte en arameo: *Gén.* 31, 47 (dos palabras); *Jer.* 10, 11; *Dan.* 2, 4-7, 28; *Esd.* 4, 8-6, 18; 7, 12-26; en griego los dos libros escritos directamente en esta lengua (*II Mac.* y *Sab.*) y todos los otros textos deuterocanónicos, a excepción del *Eclo.*, cuyo original hebreo ha sido recuperado en unas cuatro quintas partes.

En el estudio del texto hebreo suelen distinguirse cuatro períodos. El primero se extiende desde la composición de cada uno de los libros hasta el s. I desp. de J. C. Fueron numerosas las causas que influyeron en que de la transcripción de estos antiquísimos libros resultara una considerable variedad, y entre ellas hay que reconocer el estado todavía fluctuante de las mismas obras, sobre las cuales tal vez volviese el autor varias veces (cf. *Jer.* 36, 2-4.32), la carencia de normas precisas para co-

piarlas en códices completos, las situaciones históricas, muchas veces angustiosas, como la cautividad y la persecución de Antíoco IV, etc. Puede comprobarse tal fenómeno comparando las numerosas desdoblaciones insertadas en los diferentes libros (*Sab.* 14, y 53; *Sal.* 18 y II *Sam.* 22; Is. 36-39 y II *Re.* 18, 13-20, 19; *Jer.* 52 y II *Re.* 24, 18-24, 30; *Sam.-Re.* y I-II *Par*), el Pentateuco Samaritano, la versión de los Setenta y algunos manuscritos hebreos, como el papiro de Nash y los textos descubiertos en 1947 en la caverna de 'Ain Feśha (*Isaías*; *Hab.* 1-2; fragmentos del *Levítico* y de otros libros).

Las mayores diferencias las constituyen transcripciones, breves omisiones o añadiduras, sustituciones de términos particulares, etc.

En el segundo período (ss. I-IV desp. de J. C.), el texto aparece ya bien determinado y uniforme en los diferentes manuscritos, como lo prueba su confrontación con las versiones realizadas en dichos siglos, con textos talmúdicos y con citas patrísticas. Son numerosos los escribas que trabajan sobre el texto sagrado y que fijan con precisión las más insignificantes particularidades, dando origen a la *massora*, de todo lo cual resulta un texto concorde y uniforme.

En el tercer período (ss. VI-X), con la introducción de los signos de las vocales y con la intensificación de la actividad de los *masoretas* (de massórah = tradición) se consigue un texto uniforme y además respaldado con tales precauciones, que, prácticamente, lo hacen inmutable, en virtud de la valla constituida por las notas masoréticas, que solían escribirse en las márgenes o en el fondo de cada uno de los libros.

Semejante hecho se halla ampliamente atestiguado por los numerosos manuscritos hebreos pertenecientes al cuarto período (del s. X en adelante) y por las ediciones impresas. Las diferencias son mínimas y no alteran el sentido. Por eso todos los críticos modernos reconocen una grande autoridad en el texto hebreo, aun cuando admiten que a veces presenta lecciones incomprensibles o inferiores, en cuanto a ser aceptadas, a las que pueden tomarse de antiguas versiones, sobre las cuales ocupa un puesto privilegiado la griega de los Setenta. En cuanto a cada uno de los libros, aparecen bien conservados los cinco del Pentateuco, en tanto que otros ofrecen alguna que otra dificultad. Las divergencias más graves se notan en *Sam.*, *Ez.*, *Jer.*, *Prov.*, y en algún profeta menor.

Los numerosos manuscritos hebreos, estudiados ya por Kennicott y Juan Bernardo de Rossi, presentan una antigüedad muy relativa. Si se exceptúan el papiro de Nash (s. I a. de J. C.) y los manuscritos del mar Muerto (s. II-I a. de J. C.), los códices de alguna importancia no se remontan a más allá del s. IX desp. de J. C. Ahora se buscan con diligencia fragmentos más antiguos (Khaíe) y se intenta distribuir los diferentes manuscritos, en general conformes y concordes, clasificándolos por familias.

Del *Nuevo Testamento* (todo en griego) se hallan manuscritos que se remontan hasta el s. II, o sea cuando habían transcurrido unos decenios desde la composición original, lo cual constituye un hecho que no se repite con ningún escrito clásico o religioso de la antigüedad. Por otra parte, entre códices, leccionarios y papiros, se llega a la impresionante cifra de más de 4.000 manuscritos, a lo cual hay que añadir las citas de los escritores eclesiásticos griegos y numerosas traducciones.

La flexibilidad propia de la lengua griega en la fonética («yotismo») y una atención más débil —respecto de la de los masoretas— en la transcripción del texto, etc., fueron causa de que en un número tan grande de copias se notase una ingente abundancia de variantes. Muchas de ellas, no obstante, se refieren a la manera de escribir un mismo vocablo o a elementos menospreciables, como la inversión de dos palabras, la añadidura u omisión de una conjunción, etc. Según cierto cálculo, resulta que son siete octavas partes del texto las que están aseguradas, incluso en los detalles, si bien hay que tener en cuenta la dificultad que hay de poder hacer una limpieza entre las múltiples variantes. Pueden subsistir dudas acerca de 200 casos que influyen incluso en el sentido, aunque levemente, y sólo sobre unos quince acerca de textos de importancia dogmática o histórica (*Mc.* 1, 1; *Lc.* 22, 19 s.; *Jn.* 5, 3 s.; *Rom.* 5, 14; I *Cor.* 15, 51; I *Tim.* 3, 16, etcétera). De todos modos, entre ellos no se da ninguna verdad dogmática o teológica que falte en otros textos claros.

El estudio y catalogación de tantos manuscritos requiere un trabajo de mucha paciencia. Para individualizar cada uno de los manuscritos suele emplearse el sistema creado por Wettestein, según el cual los códices mayúsculos se indican con una letra mayúscula (latina o griega) y los minúsculos con los números progresivos árabes. Dado el reducido número de letras de los dos alfabetos, para las restantes mayúsculas se adaptaron los números precedidos de un cero. Para los papiros se emplea

una P con el número progresivo como exponente. Von Soden presentó un sistema propio para poner inmediatamente ante la vista el contenido y la época aproximativa de varios manuscritos; pero tuvo muy menguado éxito por lo complicado que resultaba. Algunos códices tienen un nombre propio en relación con la localidad en que fueron descubiertos o con su propietario. Entre éstos son conocidísimos el *Vaticano* (B), tal vez del s. IV, de origen egipcio y conservado en la Biblioteca Vaticana; el *Sinaítico* (S, actualmente la mayor parte de él en el British Museum de Londres), descubierto en 1844 por Tischendorf en el Sinaí, en el Monasterio de Santa Catalina, que pertenece asimismo al s. IV-V; el *Alejandrino*, ahora en Londres, del s. V; el *Cantabrigense* o de Beza (D) del s. VI, *bilingüe* (grecolatino), que contiene el famoso texto «occidental» de los *Actos de los Apóstoles*, etc.

Von Soden agrupó los manuscritos más inmunes de tendencias conciliadoras y de interpolaciones en la familia H (= *Hesychius*, obispo egipcio del s. III), y en la familia J (= Jerusalén) los caracterizados por sus *paráfrasis*, ampliaciones, omisiones, tales como aparecen en el llamado texto occidental. En la tercera familia, indicada con la sigla K (= *Koiné, común*) se agrupan los manuscritos que reproducen la recensión de Luciano o el texto de la iglesia antioquena, que se contradistingue por su texto, más castigado desde el punto de vista lingüístico, y por su tendencia a la amplificación. El códice *Alejandrino* (A) es considerado como su mejor representante.

Otros autores gustan de hablar de la familia del códice B *Vaticano*, considerándola como la más pura, de representantes del *Texto occidental*, del grupo *cesarense* con el códice de *Koridethi* (O) a la cabeza; y de los dependientes del códice *Alejandrino*. Esto para los Evangelios. En los otros libros no figura la familia *cesarense* y se advierten ligeros desplazamientos en la agrupación de cada uno de los códices. [A. P.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du N. T.*, II: *Critique Textuelle*, París 1935; S. M. ZARB, *Il testo biblico*, Roma 1939; J. COPPENS, *La critique du texte hébreu de l'Ancien Testament*, 2.ª ed., Lovaina 1950; A. VACCARI, *De textu*, en *Institutiones biblicae*, vol. I, 6.ª ed., Roma 1951, pp. 233-362. ª D. L. TURRADO, *Los judíos y la conservación del Antiguo Testamento* (CT, 1944); A. COLUNGA, *La armonía del Antiguo y Nuevo Testamento según S. Agustín*, en EstB, (1930) pp. 184-199 y 249-263; S. DEL PÁRAMO, *Un problema de exégesis evangélica*, EstB (1947).

TIBERÍADES (lago de). — v. *Genesaret*.

TIBERIO Claudio Nerón. — El emperador durante cuyo reinado se efectuó la Redención; sólo se nombra una vez en *Lc.* 31. Nació en Fondi el 42 a. de J. C., en el 23 fué hecho cuestor y en el 13 cónsul. En el año 7 a. de Jesucristo mereció el triunfo tras las afortunadas expediciones a Panonia, Dalmacia y Germania. Cuando nació el Mesías en Belén, Tiberio estaba retirado en Roma. El año 4 desp. de J. C. fué llamado a Roma por Augusto, a quien, al morir, sucedió en el imperio, del 14 al 37. Cuando Jesucristo fué condenado a morir en la cruz en Jerusalén en nombre de Tiberio hacía el 18 de su gobierno, hacía ya algún tiempo que estaba retirado en Capri, desde donde gobernó el imperio durante no menos de 11 años. Sus principios fueron más bien democráticos y restituyó al Senado la máxima autoridad. Administró con sano criterio la hacienda y se preocupó del ejército. Tuvo un espíritu moderado y caritativo, tanto que mereció que Tertuliano, y otros a su imitación, lo calificaran de *anima naturaliter christiana* (cf. *Apologeticum* V, 2; XXI, 24). Tuvo también sus defectos y cometió errores, en muchos de los cuales incurrió instigado por L. E. Seiano, que al fin fué también depurado. Su figura es duramente tratada por los primeros historiadores (Tácito, *Ann.* I-VI; Suetonio, *Vita Tib.*; Dion Casio, *Hist. Romana*, 57-58). [N. C.]

BIBL. — E. CIACERI, *Tiberio successore di Augusto*, Roma 1944.

TIENDA. — Es la clásica vivienda del nómada (hebr. sukkah; griego σκηνή), forzado a desplazarse en el desierto en busca de nuevos pastos. Vivían en tiendas los patriarcas, los hebreos del desierto y posteriormente los recabitas, así como siguen viviendo en ellas por millares los beduinos en el próximo Oriente. La tienda constaba de un cobertizo formado con pieles de animales o tejida con pieles de cabra o de camello, de color oscuro (*Cant.* I, 14), que se extendía sobre unos palos clavados en tierra o se mantenía tensa mediante unas cordezuelas atadas en fuertes estacas clavadas en el suelo; cf. *Is.* 54, 2. Su forma era redonda o rectangular y su tamaño proporcionado a las necesidades: estaba dividida en el interior en varios departamentos, mediante unas tiendecillas para separación entre hombres, mujeres y siervos, y a veces para los animales. Los más acomodados reservaban tiendas expresamente destinadas para las mujeres (*Gén.* 24, 67; 31, 33; *Jdt.* 12, 1.5; 13, 3). Alrededor de la tienda había una cerca, formada con piedras (ḥāsēr o ḥrah: *Gén.* 25, 16; *Núm.* 31, 10), dentro de

la cual se custodiaba el ganado durante la noche. Varias tiendas levantadas unas junto a otras formaban un campamento (mahanè: *Núm.* 2, 3-31, etc.).

En virtud del acto de desplegarla y por su esencial movilidad, la tienda se prestó para el símbolo. La bóveda celeste es una tienda que Dios ha extendido por encima de la tierra (*Sal.* 103, 2; *Is.* 40, 22, etc.). A la vida humana, y más concretamente a nuestro cuerpo mortal («siquico»), se le compara con una tienda (*Is.* 38, 12), ya que el cuerpo es una morada provisional destinada a ser destruida, en contraposición a la construcción permanente y sólida que es el cuerpo glorificado («neumático»): II *Cor.* 5, 1-4. La metáfora reaparece en II *Pe.* 1, 13 s., armonizada con la de la vida asemejada a una peregrinación. [S. R.]

BIBL. — F. X. Kortleitner, *Archaeologia biblica*, 1917, p. 445 s.; E. Kalt, *Archaeologia biblica*, 2.ª ed., Torino 1943, p. 28 s.

TIENDA de la Alianza. — v. *Tabernáculo*.

TIENDAS (Fiesta de las). — v. *Tabernáculos*.

TIGLAT-PILESER. — v. *Teglatfalasar*.

TIGRIS. — (Sum. I-DI-IG-NA: acadio I-di-ik-lat; aram. Diglat; hebr. Hiddeqel; griego Τίγρις, del iranio Tigra). Uno de los mayores ríos de Asia, que tiene sus fuentes en el Tauro armenio, como el Éufrates. En su curso hacia el golfo Pérsico, comenzado en Mosul, su lecho se ensancha formando amplios recodos, y a menudo discurre libremente por entre sus propios depósitos, alejándose cada vez más de las montañas, que aumentan su caudal con los diferentes afluentes, abundantísimos en primavera. En Kut-el-ʿAmarna divídese en dos: el Shatt (Tigris propiamente dicho, el verdadero Tigris), que se dirige hacia el oeste acercándose nuevamente a las montañas que lo alimentan, y el Shatt el-Hayy, que se dirige hacia el Éufrates, pero sin unirse a él si no es en los tiempos de crecidas. La unión real entre el Tigris y el Éufrates se da en Basora, donde forman el Shatt el-ʿArab. Es más corto que el Éufrates, pero tiene mayor importancia como vía de comunicación entre el Asia y Mesopotamia, a causa de su mayor consistencia y mayor regularidad de su lecho. En sus orillas se desarrollan grandes centros habitados en la antigüedad (Nínive y Asur) y actualmente están Mosul y Bagdad.

En la Biblia el Tigris es un río del Paraíso terrenal (*Gén.* 2, 14). Con sus abundantes aguas compárase la sabiduría de Dios (*Eclo.* 24, 35). En su orilla capturó el misterioso acompañante del joven Tobías aquel pez que había de ser utilizado para restituir la vista al padre ciego (*Tob.* 6, 1-9). Finalmente, es mencionado como límite geográfico (*Jue.* 1, 6). [A. R.]

BIBL. — H. Lesêtre, en DB, V, col. 2211-15; G. Caracci, en *Enc. Ital.*, XXXIII, p. 841 s.

TIMOTEO (Epístolas a). — Timoteo, nacido en Listra, fué educado en el amor a las Sagradas Letras (II *Tim.* 3, 15) por su abuela Loida y su madre Eunice. Cuando los *Actos* (16,) hacen de él la primera mención en el segundo viaje de Pablo, era ya su discípulo, convertido por el mismo apóstol durante su estancia en Listra en el primer viaje (hacia el 45; *Act.* 14, 6-9). Pablo, que lo llama su hijo carísimo (I *Tim.* 1, 2), quiso que fuera compañero suyo de viaje en el apostolado en lugar de Juan Marcos (*Act.* 15, 38 s.) en el otoño del 50, durante el segundo viaje, y lo circuncidó para que no hallase obstáculo ante los judíos (*Act.* 16, 3).

Es casi cierto que Timoteo acompañó a Pablo en Filipos y Tesalónica; no cabe duda de que no se halla con él en Berea, donde se queda después de la partida del apóstol, de quien después recibe la orden de seguirlo a Atenas (*Act.* 17, 14 s.). Allí se junta con él, pero pronto es enviado de nuevo a Tesalónica para afianzar a aquellos fieles e informar después al apóstol (I *Tes.* 3, 1-2.5), a quien encuentra en Corinto y anuncia la fe y la caridad de los fieles, y se asocia a él en la epístola que les escribe (*Act.* 18, 5; I *Tes.* 3, 6; 1, 1) (año 51-52). Es fácil que acompañase a Pablo al ir a Jerusalén (fin del segundo viaje apostólico) y al principio del tercer viaje (año 53). Menciónase explícitamente su presencia en Éfeso y la misión que allí recibió de ir a Macedonia (*Act.* 19, 22).

Fué enviado de Éfeso a Corinto (I *Cor.* 4, 17; 16, 10; *Act.* 19, 22) y volvió a juntarse con Pablo en Macedonia (II *Cor.* 1, 1), para volver con él (después del invierno del 57-58) hacia Siria (*Rom.* 16, 21; *Act.* 20, 4). Hállase en Roma durante la cautividad de Pablo (años 61-63) y aparece como socio del apóstol en la dirección de las epístolas a los filipenses (1, 1), a los colosenses y a Filemón.

En los años sucesivos (entre el 63 y el 66), cuando recibe la primera epístola que Pablo le envía, es jefe de la Iglesia de Éfeso. Le colocó allí el apóstol cuando volvió al Oriente después de la cautividad romana y después de haber estado en España.

En cierta ocasión, Timoteo fué libertado (tal

vez de un encarcelamiento) y esperado en Italia (*Hebr.* 13, 23). Durante la segunda cautividad de Pablo en Roma, que se acabó con el martirio (año 67), Timoteo recibió de él una segunda epístola y la invitación a trasladarse pronto junto a él antes del invierno (II *Tim.* 4, 9.21). Por lo mismo es verosímil que haya asistido a la muerte del maestro. Lo restante de la vida de Timoteo debió de desenvolverse en Éfeso. Según cierta tradición ya tardía, murió mártir el año 97. Hace pocos años se descubrieron sus reliquias en Termoli (cf. A. Ferrua, *Le reliquie di S. Timoteo*, en *Civ. Catt.* 1947, III, 328-36).

La primera epístola. — En su última visita, Pablo se encontró en Éfeso con una situación peligrosa creada por algunos falsos maestros, e igual situación encontró en Creta, adonde fué de visita haciendo una escapada desde Éfeso. Deja a Tito en Creta (*Tit.* 1, 5) y a Timoteo en Éfeso (I *Tim.* 1, 3). Luego pasó a Macedonia, desde donde completó con dos epístolas (I *Tim.*, *Tit.*) las instrucciones sumarias que de palabra había dejado a los dos discípulos.

Contenido y división de la I Tim. — Después de un brevísimo exordio de saludo (1, 1-2), Pablo da a Timoteo los consejos necesarios para defender la verdadera doctrina contra los falsos maestros (1, 3-20), organizar la vida de la comunidad en las reuniones para la oración (2, 1-7), especialmente acerca del vestido y de la sumisión de las mujeres (2, 8-15), y las cualidades de los que habían de ser elegidos para ministros (3, 1-13); vuelve sobre la guerra que debe hacer a los falsos doctores (3, 14 - 4, 16), enseña al joven discípulo cómo debe comportarse y qué es lo que debe enseñar a las diferentes clases de personas, ancianos, jóvenes, doncellas, viudas, presbíteros, esclavos (5, 1 - 6, 2). Acaba con varias exhortaciones, entre las cuales descuellan las que se encaminan a que se evite la avaricia y a indicar lo que deberá decir a los ricos (6, 3-21).

Ocasión de la II Tim. — Transcurrido el otoño del 65, Pablo pasa el invierno en Nicópolis (*Tit.* 3, 12); luego vuelve a Éfeso (cf. II *Tim.* 1, 4; 4, 14); en su paso por Tróade deja allí el capote y los libros; al llegar a Roma lo meten en la cárcel, desde donde escribe a Timoteo rogándole que vaya junto a él antes del invierno y que le lleve los objetos que había dejado en Tróade (II *Tim.* 4, 13.21). Nos hallamos, por tanto, en el otoño del 66.

Pablo se encuentra casi solo: Demas lo ha abandonado; Tito se ha ido a Dalmacia; queda con él Lucas. Siente la necesidad del aliento de sus queridos discípulos Timoteo y Marcos, y los llama (II, 4, 8-11). Aprovechando aquella ocasión dirige a Timoteo algunas instrucciones relacionadas con las necesidades todavía urgentes del ministerio en Éfeso.

Después del exordio, en el que saluda a Timoteo y le muestra su amor y la angustia que siente por él (1, 1-5), el apóstol amonesta al discípulo a predicar valerosamente la fe (1, 6-18), a sufrir y luchar por Cristo (2, 1-13), a refutar con prudencia a los maestros del error, presentes (2, 14-26) y futuros (3, 1-9). Que recuerde el ejemplo de Pablo y la educación que se le ha dado, y las enseñanzas de las Sagradas Escrituras que Timoteo ha aprendido desde la infancia; enseñanzas que son utilísimas para su ministerio (3, 10-17), que él mismo ha ejercido con gran tesón, acordándose del premio al que ahora Pablo se encuentra ya muy próximo (4, 1-8).

Los hechos aludidos en I-II *Tim.* (y en *Tit.*) se compaginan perfectamente con cuanto relatan los *Act.* y las otras epístolas paulinas. La organización de la jerarquía, manifestada en estas epístolas pastorales, es un desarrollo de la situación precedente y una preparación para la organización más completa de que dan testimonio las epístolas de San Ignacio.

El estilo muestra tal cual es al viejo apóstol, que recuerda sus propias experiencias y condensa en breves períodos amplios desarrollos doctrinales de las epístolas precedentes. Además, en la II *Tim.* se revela la sicología de un prisionero, en la triste soledad, en la humillación de las cadenas, en el recuerdo del pasado, etc.

Estas epístolas, importantísimas para el régimen de la Iglesia primitiva, contienen la afirmación (II *Tim.* 3, 15) tajante y explícita de la inspiración de los Libros Sagrados del Antiguo Testamento y del juicio particular con la inmediata retribución, con la certeza de la muerte inmediata (II *Tim.* 4, 6 ss.), sin rastro alguno de aquella espera del próximo fin del mundo que tan insistentemente se ha querido atribuir a Pablo y a los primeros cristianos.

[S. Z. - F. S.]

BIBL. — A. Boudou, *Les Epîtres Pastorales (Verbum salutis)*, París 1940; C. Spicq, *Les Epîtres Pastorales*, Ibíd., 1947; P. de Ambroggi, *Le Epistole Pastorali di s. Paolo a Timoteo e a Tito*, Torino 1953.

TIPO y ANTITIPO. — v. *Sentidos bíblicos.*

TISHRI. — v. *Calendario hebreo.*

TITO (Epístola a). — Parece ser que Tito fué bautizado por el mismo Pablo, que le llama hijo suyo (*Tit.* 1, 4). Acompañó al apóstol y a

Bernabé cuando fueron a Jerusalén con motivo de la controversia de Antioquía (a. 49 después de J. C.), y Pablo se opuso a que fuera circuncidado, ya que era griego y sus padres eran paganos y, por lo tanto, no existía para él ninguno de los motivos que indujeron a circuncidar a Timoteo (cf. *Gál.* 2, 1 ss.; *Act.* 16, 1 ss.).

Durante el tercer viaje Tito se fué a Éfeso al volver de Corinto, siendo portador de una epístola de Pablo (la «epístola de las lágrimas») y con el encargo de restablecer la concordia entre la comunidad de Corinto y el apóstol. Tito se reunió con éste en Macedonia y le informó sobre el buen resultado de la misión, con lo que le proporcionó un consuelo (cf. II *Cor.* 2, 4.12; 7, 5-16).

En vista de ello, recibe una nueva misión de confianza, la de organizar en Corinto la colecta en favor de los pobres de Jerusalén (II *Cor.* 8, 6.17). Volvemos a ver a Tito unos años más tarde cuando Pablo, al salir de la prisión romana y regresar al Oriente, lo deja en Creta para organizar allí la comunidad (*Tit.* 1, 5). Poco después le envía Pablo la epístola, en la cual le da las instrucciones más completas y juntamente la orden de juntarse con él en Nicópolis, donde piensa pasar el invierno, pero deberá esperar a que hayan llegado a Creta Artemas y Tíquico (3, 12). Tito se une después a Pablo en Roma, y de aquí se dirige a Dalmacia (II *Tim.* 4, 10).

Contenido. — Después del exordio (1, 1-4), en el que afirma solemnemente su autoridad de apóstol, Pablo instruye a Tito ante todo acerca de cómo deberá proceder en la elección de los presbíteros (1, 5-9), que tendrán que ser valientes, principalmente a causa de la condición de la comunidad de Creta, cuyas dificultades se exponen: provienen de los maestros del error (1, 10-16). Las ulteriores instrucciones atañen a la cura de almas: deberes de los cristianos según los diferentes estados y edades, en el estado de esclavitud, en las relaciones con las autoridades civiles; y Pablo indica que la razón de los deberes de los cristianos está en la bondad de Dios, manifestada en la Encarnación, y en el estado de vida renovada y regenerada (palingénesis o *regeneración* (v.): 2, 1 - 3, 7). Pablo termina con algunos avisos acerca de la enseñanza doctrinal, con unas recomendaciones particulares y los saludos (3, 8-15). [S. Z.]

BIBL. — C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*. Paris 1947; P. de Ambroggi, *La Epístola Pastorali*, Torino 1953. — D. L. Turrado, *Carácter general de Tito, Silas, Timoteo y otros compañeros de S. Pablo*, EstE (1946).

TITO Flavio Vespasiano. — Hijo y sucesor de Vespasiano, como emperador (79-81 desp. de Jesucristo). Su nombre está ligado con el asedio y la destrucción de Jerusalén, que se realizó conforme a la profecía detallada del Redentor (*Mt.* 24 y paral.). Nació en el 39 desp. de J. C., y cuando Vespasiano fué elegido como emperador por las legiones de Oriente (69), en medio de los revuelos que siguieron a la muerte de Nerón (68 desp. de J. C.), ocupó el puesto del padre en el mando de las tropas romanas del asedio de Jerusalén, que se disponía ya a su trágico epílogo.

El 17 de julio del 70 cesó para siempre el sacrificio cotidiano en el Templo (Fl. Josefo, *Bell* VI, 2, 1), y el 6 de agosto, mientras los legionarios se lanzaban y Tito trataba de doblegar, incluso a bastonazos, la desdeñosa ferocidad, para inducirles a salvar cuanto fuera posible de los utensilios, etc., y para conservar intacto el edificio, un incendio improvisado lo destruyó todo inexorablemente. Templo y ciudad quedaron convertidos en un montón de humeantes ruinas.

El asedio final había durado 5 meses. En Roma se erigió en honor de Tito el célebre arco de triunfo en cuyos bajorrelieves pueden verse perfectamente dibujados el *candelabro* (v.) de oro de siete brazos y la mesa de los *panes* (v.) *de presentación*, que fueron de los pocos objetos que se salvaron. [N. C.]

BIBL. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 2.ª ed., Torino 1935, pp. 471-521.

TOBÍAS. — Libro del Antiguo Testamento, así llamado por el nombre (al menos según la Vulgata, Tobías) de los dos protagonistas, padre e hijo, a quienes los Setenta llaman, según parece, sólo para distinguirlos, Τωβεῖτ (A y B) o Τωβεῖθ (S) al padre y Τωβίας al hijo. El nombre es una forma abreviada del hebreo tobhijjáhu = Dios es bueno (cf. II *Par.* 17, 8).

El relato puede dividirse *en tres partes*. En la primera (cc. 1, 3 - 3, 17) se cuenta cómo Tobías, de la tribu de Neftalí, hallándose aún en la cautividad de Nínive, se mantenía fiel a la Ley y se ejercitaba principalmente en obras de caridad para con los hermanos de raza, sepultando sus cadáveres, etc. Pruébalo primero Dios con una persecución, y luego con la pobreza y con una grave desgracia: la ceguera. Al mismo tiempo, también Sara, hija de un primo de Tobías, Ragüel, que vivía en Ecbátana, está pasando por trances tristes. Los dos pobrecillos confían su suerte a las manos de Dios.

La segunda parte (4, 1 - 12, 22) constituye el

verdadero fin del relato. Obligado por la miseria, Tobías decide mandar su hijo a Ragues, en la Media, para cobrar una considerable cantidad (10 talentos), que de mucho tiempo atrás tenía depositada en poder de un pariente suyo llamado Gabael. El buen joven tiene por compañero de viaje al arcángel Rafael, el cual libra, durante el camino, al joven Tobías de un pez que amenazaba devorarlo, le induce a que tome a Sara por esposa y va personalmente a cobrar el dinero de Gabael; luego vuelve a guiar al joven Tobías juntamente con su esposa de vuelta junto a sus ancianos padres, que estaban esperando ya angustiados su regreso. Al llegar el joven, sirviéndose de un medicamento que el ángel le había sugerido, restituyó la vista a su padre, y al fin el ángel descubre su naturaleza y desaparece.

Con esto el libro llega al epílogo (13, 1 - 14, 15). El anciano Tobías prorrumpe en un maravilloso himno de acción de gracias; antes de morir da unos sabios consejos a su hijo, quien después emigra a la Media, junto a su suegro, donde acaba sus días en tranquila y avanzada vejez, con el consuelo de haberse enterado de la caída de Nínive.

El *fin* de este libro, enteramente impregnado de un arte ingenuo y de una intimidad de afectos verdaderamente conmovedores, es el celebrar la especial providencia de Dios para con sus fieles adoradores, especialmente si son caritativos para con el prójimo.

Los hebreos y los protestantes excluyen con fútiles pretextos el libro de Tobías del *canon* (v.) de los libros sagrados, contra la unánime e infalible afirmación de la Iglesia. Es de notarse su *contenido* dogmático (providencia y misericordia de Dios, angelología y demoniología) y *moral* (eficacia de la oración, excelencia de la limosna, santidad del matrimonio, etcétera).

Hase perdido el texto original semítico, arameo o, más probablemente, hebreo. Ocupa sus veces la versión de los Setenta, la que ha llegado a nosotros en tres recensiones distintas representadas: *a)* por los códices B (Vaticano), A (Alejandrino), muchos códices minúsculos y el papiro de Oxirrinco; *b)* por el códice S (Sinaítico), más extenso en el relato, de estilo más vulgar y colorido más semitizante; *c)* por pocos códices minúsculos, 44, 106, 107, 610, y por el papiro 1076 de Oxirrinco. Esta última recensión es incompleta; contiene de 6, 9 a 13, 18. La segunda es tenida como principal (A. Miller, Höpfl-Metzinger, A. Clamer, A. Vaccari), por más que la primera tenga también su importancia y sus defensores (Nöldeke, Vetter, Priero, etc.). La antigua versión Latina depende del cód. S, en tanto que la Vulgata de San Jerónimo fué preparada, según él mismo confiesa, sobre un códice arameo, si bien teniendo siempre a la vista la citada versión Antiqua Latina.

Los códices hebreos que poseemos (cuatro) son amaños tardíos (del s. v al XIII) dependientes del griego o de la Vulgata. Dígase otro tanto de un manuscrito arameo descubierto y editado en 1878 por A. Neubauer y que, según parece, no es más que una versión del griego (s. VII-VIII ?).

Todo induce a pensar que el autor quiere relatar un hecho realmente acaecido; expone la genealogía de sus personajes, precisa hasta los más mínimos detalles en el marco de la geografía y de la cronología histórica. Mas no puede menos de reconocerse en el texto la existencia de ciertos anacronismos y deslices en la toponimia, así como no deja de llamar la atención el notable desarrollo que da al género exhortativo.

«Desde este punto de vista no se pueden pasar por alto las múltiples relaciones que existen entre *Tob.* y la historia de Ajikar, muy extendida en otro tiempo por el Oriente (entre los papiros de Elefantina, s. V) y mucho más antigua que *Tob.* He aquí una síntesis de ella. Ajikar gozaba de mucho prestigio, por su sabiduría, ante el rey de Asiria Senaquerib y Asaradón. Viéndose anciano y sin hijos, se retira y pone en su lugar a Nadán, su nieto, a quien adoptó por hijo, dándole abundantes consejos e instrucciones. Pero Nadán, hastiado, levanta una negra calumnia acusando a Ajikar de traición y hace que lo condenen a muerte. El ejecutor de la sentencia lo salva escondiéndolo en un sepulcro, y poco después el rey de Egipto dirige al de Asiria una esquela interesándose por ciertos problemas para cuya solución se juzga necesaria la sabiduría de Ajikar. El rey se alegra de saber que Ajikar vive todavía, y vuelve a elevarlo a altos honores, mientras que a Nadán lo condena a escuchar diariamente los cuentecillos morales que para oprobio suyo le contaba Ajikar, y el malaconsejado acaba por morir de vergüenza y aburrimiento.

A estos hechos alude claramente *Tob.* (14, 10 s.), que nos presenta a Ajikar como pariente de Tobías (1, 21; cf. 2, 10; 11, 19) y escribe Nadab en vez de Nadán, en lo que cabe fácilmente una confusión de letras. En ambos libros échase de ver una mezcolanza del elemento narrativo con el didáctico, de los cuales prevalece el primero en *Tob.* y el segundo en

Ajikar. Esto induciría a colocar a los dos libros en el mismo género literario, la *novela moral de fondo histórico*» (A. Vaccari, p. 233).

Así piensan también los otros escritores católicos más recientes (N. Peters, A. Miller, Höpfl-Metzinger, A. Clamer, Priero, etc.), considerando al libro como reconstrucción de un hecho histórico con un fin didáctico. Tal exégesis explica el fundamento histórico y las libertades literarias que se ha tomado el autor, y resuelve con facilidad cualquier objeción que se proponga.

Hay que tener siempre presente que «para poder emitir un juicio absoluto y definitivo (acerca de las diferentes cuestiones exegéticas y literarias) necesitaríamos la base indiscutible del texto original de *Tob.*, de que carecemos» (A. Vaccari, *ibid.*).

Desconocemos el nombre del autor del libro, que ciertamente hubo de ser un judío; pero debe rechazarse el que sea uno de los dos protagonistas, pese al mandato que da el padre de poner por escrito lo acontecido (12, 20, en el griego) y no obstante el empleo de la primera persona del singular (1-3). A ellos puede remontarse la tradición oral, o tal vez el motivo central por escrito.

Asimismo desconocemos el lugar en que fué compuesto el libro: puede pensarse en Babilonia o en Persia, pero mejor en Palestina por razón del conocimiento exacto de los lugares (1, 2).

Incluso para determinar el tiempo carecemos de pruebas apodícticas. Hay que excluir la época en que vivieron los protagonistas, ya que el libro describe la destrucción de Nínive (612 antes de J. C.) y supone ya la cautividad de Babilonia (13-14); adúdese además a usos religiosos como el del triple diezmo (para los sacerdotes, para la ciudad de Jerusalén y para los pobres: 1, 8), de los que sólo hallamos testimonios posteriores en la Mišna, en el *Libro de los Jubileos*, apócrifo, y en Flavio Josefo. Por otra parte, no parece que pueda vislumbrarse en el libro una época de persecuciones o de facciones religiosas (fariseos, saduceos), como el tiempo de los Macabeos, por lo que hay que considerarlo como compuesto anteriormente. Lo más corriente es pensar en los años 250-150 a. de J. C. [S. C. - F. S.]

BIBL. — B. Galdos, *Comm. in T.*, París 1930 (*Cursus* S. S.); A. Miller, *Das Buch T.*, Bonn 1940; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, p. 231-67; A. Clamer, *Tobie (La Ste. Bible* ed. Pirot, 4), París 1949, pp. 386-480; H. Bückers, *Die Bücher Esd., Neh., Tobias, Jud. und Esther (Herders Bibelkommentar*, IV, 2), Freiburg i. Br. 1953, pp. 179-247; G. Priero, *Tobia (La S. Bibbia)*, Torino 1953. * G. Prado, *Tobías*, EsB (1950); J. Pérez de Urbel, *Leyendo la Biblia. Tobías* (Consig. 1955).

TOMÁS (Actos de). — v. *Apócrifos.*

TOMÁS (Apocalipsis de). — v. *Apócrifos.*

TOMÁS (Evangelio de). — v. *Apócrifos.*

TOMÁS Dídimo. — v. *Apóstoles.*

TORAH. — v. *Pentateuco.*

TRANSFIGURACIÓN. — «Seis días después (ocho dice *Lc.*, computando el día del punto de partida y el de llegada; después de la solemne confesión de Pedro y de la primera predicción de la pasión, *Mt.* 16), Jesús tomó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan... y los llevó a un monte alto y apartado. Y se transfiguró delante de ellos, de suerte que su rostro resplandeció como el sol, y sus vestiduras se pusieron brillantes como la luz» (*Mt.* 17, 1-13; *Mc.* 9, 2-13; *Lc.* 9, 28-36).

«En vez de las cualidades del cuerpo mortal y sujeto a pasiones, que había tomado para hacerse semejante a nosotros en todo y sufrir por nosotros, Jesús se revistió de las dotes del cuerpo glorioso que era la natural consecuencia de la visión beatífica de que disfrutaba su alma en virtud de la unión hipostática con el Verbo divino. Tal consecuencia, que para todo el resto de su vida mortal estaba suspendida por un gran milagro de amor y de sacrificio, surtió su pleno efecto en la cima del Tabor» (A. Vaccari). La transfiguración tiene su antítesis en la agonía del huerto de Getsemaní: en ambos casos tomó Jesús consigo los mismos testigos: Pedro, como cabeza de la Iglesia; Santiago, que será el primer mártir; Juan, el predilecto entre los discípulos; la luz deslumbrante debía preservarlos a todos contra el escándalo de la agonía.

La tradición se ha fijado en el Tabor: la subida es penosa, pero Jesús elige aquella cumbre aislada, desde la que se domina la llanura de en torno, situada en el corazón de Galilea, para invitar a sus discípulos a la oración. Como estaban cansados por la caminata —nótese que estaban aún en pleno verano, entre Pentecostés y la fiesta de los Tabernáculos del segundo año de vida pública, el 29 de J. C., y en el período dedicado de un modo especial a la formación de los Apóstoles—, los tres preferidos se dejaron vencer del sueño mientras Jesús estaba en oración. Cuando ellos despertaron, al despuntar el alba, lo vieron transfigurado, conversando con Moisés y con Elías acerca de la muerte que habría de sufrir en Jerusalén para cumplir los designios divinos.

Lleno de entusiasmo, Pedro quisiera perpetuar, prolongar aquella escena admirable —ésta sí que era digna de Cristo—, lo mismo que inmediatamente después de la solemne confesión había protestado enérgicamente contra la predicción de la pasión y de la muerte redentora. Propone erigir tres tiendas de ramas para Jesús y para los dos eminentes representantes de la Antigua Alianza. La respuesta viene de lo alto: una nube envuelve a éstos, mientras que los discípulos caen por tierra sobrecogidos de espanto, y se oye una voz que dice: «Éste es mi Hijo muy amado: escuchadlo».

Cuando los discípulos miraron en torno suyo, se hallaron solos con Jesús.

La transfiguración es la confirmación autorizada de la confesión de Pedro; la gloria que irradiaba de Jesús era prenda e indicio de la gloria de la resurrección; el tema del coloquio con Moisés y con Elías, la plena confirmación de la pasión y de la muerte anteriormente predichas; tales eran las partes esenciales de aquel plan divino que los judíos rechazaban, oponiendo a él su plan nacionalista, altamente poderoso y terreno (v. *Tentaciones de Jesús*), y en el que los mismos discípulos estaban embebidos.

Los afortunados testigos comprendieron al fin que no podía dudarse en absoluto acerca de la identidad entre Jesús-Mesías y verdadero hijo de Dios. Por lo mismo no sabían explicarse cómo Elías no había hecho nada, siendo así que los rabinos enseñaban sobre él que aparecería como precursor del Mesías, a quien entronizaría como rey, en tanto que el Mesías ya había llegado. Piden, pues, a Jesús la explicación correspondiente, y Jesús les explica que el Elías pronosticado por los profetas había ya venido en la persona de Juan Bautista (v. *Elías*), y hace una alusión al martirio que éste sufrió. El precursor había sido eso, no sólo con las palabras, sino incluso con la suerte que le tocó arrostrar; y de igual modo el Mesías cumplirá plenamente el vaticinio de *Is.* 53 sobre el hijo del hombre que tendrá que sufrir mucho y ser despreciado. Según fuere el Mesías así tiene que ser su precursor. Por eso también, partiendo de la muerte del Bautista y de la naturaleza de la misión por él realizada, muestra Jesús a los discípulos cuál ha de ser la misión vaticinada por el Antiguo Testamento, conforme al plan divino, y que será la que él realizará aquí abajo por la salvación del género humano.

Por otra parte, al darles aquel mandato inmediatamente después de las palabras del Padre, diciéndoles: «A nadie hablaréis de la visión, hasta que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos», Jesús sintetizaba la enseñanza de la transfiguración: muerte y resurrección, o sea, la gloria de Cristo pasando por los padecimientos y la muerte. [F. S.]

BIBL. — M. J. Lagrange, *L'evangelo di Gesù Cristo* (trad. it.), 2.ª ed., Brescia 1935, pp. 253-57; J. Höller, *Die Verklärung Jesu*, Friburgo i. Br. 1937; E. Danowski, *La transfiguration de Jésus*, Roma 1939; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, p. 84 s.

TRANSJORDANIA. — Región palestinense del lado de allá del Jordán, situada entre el Jordán al oeste, el desierto sirioarábigo al este, el monte Hermón, hasta Damasco, al norte y el Wadi el Hesa (Zered) al sur. Es una meseta que por el oeste ofrece un precipicio con una empinada y áspera cresta por el valle del Jordán, y está entrecortada por valles profundamente encajonados, de los cuales los tres mayores son el del Jarmuk, el del Yaboc y el del Arnón. Geográfica e históricamente puede dividirse en tres partes: la septentrional (Basán), entre el monte Hermón y el río Jarmuk, toda llena de montes y colinas de forma cónica; Galad, calcáreo y montuoso, entre el Jarmuk y el Wadi Hesbān; y el amplio Moab, entre el Wadi Hesbān y el Wadi el Hesa. Después de haber estado ocupada intensamente por una población de vida estable entre el 2300 y el 1900 (cf. *Gén.* 14), la exploración arqueológica, de acuerdo con la Biblia (*Dt.* 3; *Jos.* 12), da a conocer que hubo una segunda población entre el 1300 y el 700, constituída por los reinos de Moab, Seón, Amón y Og. Habiéndose efectuado el establecimiento de las tribus hebreas de Rubén, Gad y de la mitad de Manasés en los reinos destruídos de Seón, Amón y parte del de Og (*Jos.* 13), el territorio de Rubén acabó siendo absorbido por el reino de Moab, todavía existente en el s. IX, y el de Gad y Manasés fué duramente unido a los arameos de Damasco y a los amonitas.

El programa expansionista de David (1024-965 a. de J. C.) y de Salomón (965-926 a. de Jesucristo) culminó en el completo dominio de Transjordania: Moab (II *Sam.*, 8, 2; I *Par.* 18, 2); Ammón (II *Sam.* 11, 1; 12, 26-31). Al dividirse la monarquía, Transjordania se libró del control israelita, a excepción de Moab, que siguió bajo el dominio de Samaría hasta que logró emanciparse en el 840 por obra del rey Mesa (II *Re.* 3, 4 ss.; 8, 20 ss.).

Posteriormente Transjordania fué provincia de los imperios asiriobabilónico, persa y seléucidatolomaico. La parte más occidental llegó a su tiempo a estar bajo el control de los Macabeos (168-63 a. de J. C.) y de Herodes el

Grande (40 a. de J. C.) y descendientes. La *Decápolis* (v.) fué independiente, y la parte más oriental con la meridional, durante el dominio de los nabateos, quedó absorbida por el vasto imperio romano, que la incorporó a las provincias siriaca y arábiga (Moab).

En Transjordania se desarrolló una considerable parte de la historia de las tribus israelitas: Balam bendice a Israel desde el monte Fasga (*Núm.* 23, 14), muere Moisés en la cima del Nebo (*Dt.* 32, 49). Incluso episodios neotestamentarios se realizan en Transjordania: el bautismo del Bautista en Betania transjordánica (*Jn.* 1, 28); el encarcelamiento y martirio del Bautista en la fortaleza de Maqueronte; el viaje de Cristo por *Perea* (v.); el refugio de la primitiva cristiandad en Pella a causa de la destrucción de Jerusalén (70 desp. de J. C.), y finalmente la intensa vida cristiana (iglesias de Gerasa y de Madeba). [A. R.]

BIBL. — L. Szczepanski, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1926, pp. 74-79; N. Glueck, *The other side of the Jordan*, New Haven 1940.

TRENOS. — v. *Lamentaciones*.

TRINIDAD. — Misterio fundamental según el cual existen en Dios tres personas iguales y distintas en la unidad de la naturaleza.

Suelen citarse varios textos del Antiguo Testamento que parecen enseñar o al menos preparar la revelación del misterio trinitario mediante una forma plural o con la repetida mención del *Espíritu* (v.) de Dios y con la afirmación de que el Mesías será hijo de Dios. Hoy todos están conformes en explicar tales expresiones apelando a razones estilísticas o considerándolas como simples personificaciones de atributos divinos. La revelación del misterio es la gran novedad del Nuevo Testamento, según ya reconocían escritores antiguos: «¿Qué diferencia hay entre nosotros y ellos (= los hebreos) fuera de ésta? ¿Cuál es la finalidad del Nuevo Testamento... sino el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo?» (Tertuliano, *Adversus Praxeam* 31; cf. S. Hilario, *De Trinitate* V, 27; PL 10, 147; S. Basilio, *Adversus Eunomium* II, 22; PG 29, 620).

La primera mención explícita de las tres personas se halla en el relato del bautismo de Jesús. En él figura el testamento del Padre, que señala a Jesucristo con las palabras: «Éste es mi Hijo muy amado, en quien tengo puestas mis complacencias», y acusa la presencia del Espíritu Santo, que descendió sobre el bautizado bajo una forma sensible para que se dieran cuenta de ello los circunstantes (*Mt.* 3, 16 s.; *Mc.* 1, 10; *Lc.* 3, 21 s.). Y más explícito aún es el relato del cuarto Evangelio (*Jn.* 1, 32 ss.), en el que también resalta más la personalidad del Espíritu. Para hallar una mención del todo clara de las tres divinas personas en la unidad de la naturaleza es preciso llegar al último capítulo del Evangelio de Mateo (28, 19), donde Jesús prescribe la fórmula para la administración del Bautismo «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Las tres personas constituyen un solo Dios *(en el nombre)*, concurren al milagro de la transformación moral en el alma del bautizado, que es admitido a participar de la vida sobrenatural (cf. *Jn.* 3, 3; *Ef.* 5, 26; *Tit.* 3, 5; II *Pe.* 1, 4).

Entre los numerosos testimonios de S. Pablo, vamos a mencionar los más seguros. Al tratar de los carismas concreta ciertas apropiaciones a cada una de las personas: «Ahora —dice a los corintios (I, 12, 4 ss.)— hay diversidad de carismas, mas el Espíritu es uno mismo; hay diversidad de ministerios, mas el Señor es uno mismo; hay diversidad de operaciones, mas el mismo Dios es quien obra todas las cosas en todos». Y es más explícita aún e indiscutible en su valor doctrinal la bendición final de la segunda epístola a los corintios (13, 13): «La gracia de Nuestro Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la participación del Espíritu Santo sea con todos vosotros». Otros testimonios trinitarios sobre cuyo valor se ha discutido alguna vez, aunque sin serios motivos, se leen en *Ef.* 4, 4 ss.; *Gál.* 4, 4 ss.; *Rom.* 8, 14-17; 15, 15 s.; II *Cor.* 1, 21 s.; *Tit.* 3, 4 ss.

Según muchos exegetas hay una descripción de la Trinidad en la expresión del *Apocalipsis* (1, 4 s.): «Gracia y paz a vosotros, de parte de aquel que es, y que era, y que ha de venir; y de parte de los siete Espíritus que asisten ante su trono; y de parte de Jesucristo, el cual es testigo fiel, primogénito entre los muertos y soberano de los reyes de la tierra». La dificultad está en las palabras «siete Espíritus», en las que algunos creen que se trata de los ángeles, mientras que otros ven en ellas una perífrasis del *Espíritu septiforme* con alusión a sus dones (cf. *Is.* 11, 2) Hoy son muy pocos los exegetas que admiten la autenticidad del famoso *comma* de San Juan (I *Jn.* 5, 7 s.), que es la expresión más precisa del misterio trinitario: «Tres son los que dan testimonio en el cielo: Padre, Verbo y Espíritu Santo; y estos tres son una misma cosa». Como quiera que sea, si esta interpolación es antigua no tiene valor escriturístico, es un precioso testimonio de la tradición, que de un modo tan

exacto supo formular la trinidad de las personas y la unidad de la naturaleza.

Son en cambio numerosos los textos trinitarios en el Evangelio de S. Juan, donde leemos incluso perspicaces referencias a la vida íntima de la Trinidad. La segunda persona es el Hijo Unigénito (1, 18) engendrado por el Padre. Llámasele también Verbo (1, 1), denominación que es un anticipo de la célebre interpretación teológica acerca del modo de esa generación eterna. En otros lugares se precisa el modo de proceder el Espíritu Santo del Padre y del Hijo (14, 26; 15, 26; 16, 13 ss.; cf. *Gál.* 4, 4 ss.; *Rom.* 8, 14-17).

Las tres personas divinas viven una vida eterna en sí mismas, infinitamente bienaventuradas, pero las tres han querido cooperar en la santificación de la humanidad, para hacer partícipes de su bienaventuranza a los hombres, pobres peregrinos, a quienes S. Pedro se dirigía con el saludo siguiente: «Pedro, apóstol de Jesucristo, a los elegidos... según la previsión de Dios Padre, mediante la santificación del Espíritu, para obedecer a Jesucristo y ser rociados con su sangre» (I *Pe.* 1, 1 s.). [A. P.]

BIBL. — J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origenes au Concile de Nicée*, I, 6.ª ed., París 1924; íd., *La Révélation du mystère de la Sainte Trinité*, en *La Vie Spirituelle*, 14 (1946) 764-76; F. Cruppens, *Theologia bíblica*, II, *De Sanctissima Trinitate*, Roma 1938. ° Fernández y Fernández, *Un solo Dios en tres personas*, CB (1948).

TUMMIM. — v. *Urim*.

TUTMOSIS III Y IV. — v. *Egipto*.

U

UGARIT. — v. *Ras Shamra*.

UR. — v. *Abraham*.

URIM y TUMMIM. — Con estos términos se significa el medio oficial para consultar a Yavé con la intervención del sumo sacerdote. Según la opinión más aceptable, parece que eran dos piedras de diferente color o forma. Si nos atenemos al hebreo, ambos términos [Vulgata: *doctrina et veritas*] significan *luz e integridad*. Pero si proceden del asirio, hay que tener en cuenta que urê se emplea para designar a Nebo, dios de las escrituras y de los oráculos, llamándole «señor de los urê»; y que tummu es una forma que procede de tamû, «pronunciar una fórmula mágica». Trátase de una institución meramente mosaica (*Ex.* 28, 29 s.); el sumo sacerdote en sus funciones llevaba en el pecho el pectoral (o bolsa) en que se contenía el Urim y el Tummim. Por eso al pectoral se le llamó «pectoral del juicio».

La pregunta (cf. I *Sam.* 14, 41 s., especialmente en la versión griega) se formulaba de modo que la respuesta podía darse por un simple sí o no.

Moisés estaba en relación directa con Dios, pero Josué solía dirigirse al sumo sacerdote, que «consultará por él la decisión del Urim en presencia del Señor» (*Núm.* 27, 21).

Esta manera de consultar, frecuente en el reinado de Saúl y al principio del de David (I *Sam.* 10, 14; 23; 30; II *Sam.* 2, 1; 5 etc.; cf. *Jos.* 9, 14; *Jue.* 1, 2; 20, 18), no aparece ya en el de Salomón y en lo sucesivo. Dios se sirve de la inspiración profética para comunicar su voluntad. Ello no obstante, el Urim y el Tummim permanecerán, con el pectoral, como parte de la indumentaria del sumo sacerdote. [F. So.]

BIBL. — L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, 1, París 1922, p. 335 s.; A. Clamer, *Nombre* (*La Ste. Bible*, ed., Pirot, 2), Ibid., 1940, p. 422; A. Médebielle (ibid., 3), 1949, p. 407.

V

VALLE DE HINNON. — v. *Gehenna.*

VATICANO (códice). — v. *Textos bíblicos.*

VENGANZA. — v. *Talión.*

VERDAD. — (Hebr. 'emeth; griego ἀλήθεια). En el Antiguo Testamento es un atributo de Dios, y como el significado fundamental del término hebreo es el de «estabilidad», con él se expresa la divina fidelidad a las promesas (*Ex.* 34, 5 ss.; *Sal.* 89; 132, 11; *ḥesed we 'emeth: bondad y fidelidad: Gén.* 24, 27; *Ex.* 34, 6; II *Sam.* 2, 6; *Sal.* 38, 18; 30, 10 etc.) y, por tanto, la protección divina (*Sal.* 91; 54, 7). La verdad es, además, un atributo de la palabra divina y de su ley, y designa la conformidad de éstas con toda norma de justicia y de santidad (*Sal.* 19, 111, 7 s.; 119, 142. 151.160).

Como atributo de los hombres, conserva su significado de fidelidad (*Ex.* 18, 21; *Neh.* 7, 2) en el ámbito social religioso (*Os.* 4, 1 s.; II *Re.* 20, 3; *Zac.* 8, 3); *andar en la verdad-fidelidad:* I *Re.* 2, 4; 3, 6; II *Re.* 20, 3; *Is.* 38, 3; *hacer la verdad:* II *Par.* 31, 20; *Ez.* 18, 9); *bondad y fidelidad* (*Gén.* 24, 29; *Jos.* 2, 14; *Prov.* 3, 3; 14, 22, etc.), y se conforma con las normas del derecho en el ámbito jurídico (*Prov.* 29, 14; *Ez.* 18, 8; *Zac.* 7, 9). Verdad en cuanto se opone a mentira (I *Re.* 10, 6; 22, 16; *Is.* 43, 9; *Jer.* 9, 4, etc.). Principalmente después de la cautividad aparece el significado de *verdad religiosa,* y designa la revelación divina y la misma religión hebrea (*Sal.* 25, 5; 26, 3; 86, 11; *Mal.* 2, 6-7; *Prov.* 8, 7-11, etc.; *Dan.* 8, 12.26; 9, 13, etc.).

En el Nuevo Testamento, aparte el sentido de adecuación de la idea y de la palabra con la realidad (*Act.* 26, 25; *Rom.* 2, 20; *Mc.* 5, 33; *Jn.* 5, 33, etc.) toma ante todo un significado religioso: es la verdad religiosa, propia de los cristianos, que viene de Dios (*Jn.* 14, 17; 15, 26; *Jn.* 4, 6; *Jn.* 1, 14; 14, 6: *Rom.* 15, 8), comunicada por Cristo a los hombres y promulgada por los Apóstoles (*Jn.* 18, 37; I *Jn.* 2, 21; I *Tim.* 2, 4; II *Pe.* 2, 2; *Rom.* 1, 18; I *Cor.* 13, 6; II *Tes.* 2, 12, etc.) para que la acojan los hombres mediante la fe y se convierta en norma de su obrar cotidiano (*Jn.* 3, 21; I *Jn.* 1, 6; II *Cor.* 13, 8, etc.). [A. R.]

BIBL. — G. QUELL, en ThWNT. I, pp. 237 ss.; F. ASSENSIO, *El Hesed y 'Emeth Divinos: su influjo religioso-social en la historia de Israel,* Roma 1949; I. DE LA POTTERIE, *De sensu vocis emeth in V. T.,* en VD. (1949) 336-54; 28 (1950) 29-42.

VIÑA-VID. — La vid, llamada ghefen en hebreo (ḡōrēq = vid preciosa) y ἄμπελος en griego, es mencionada por primera vez en *Gén.* 9, 20, a propósito de la actividad agrícola de Noé. Según había predicho Jacob (*Gén.* 49, 11), Palestina fué la tierra en que la vid recibió un cultivo muy intenso (*Dt.* 6, 11; 8, 8; 33, 28, etcétera), lo cual explica lo mucho que se emplean la viña y la vid en parangones, parábolas y alegorías, así en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Sin pretender agotar todos los textos, puede, en general, advertirse lo siguiente:

a) En el Antiguo Testamento la viña es la imagen del pueblo elegido (*Is.* 5, 7); esta vid ha sido transportada por Dios de Egipto y la ha plantado en una tierra fértil después de haber arrojado de allí a siete naciones, y la ha prodigado afectuosísimos cuidados (*Sal.* 80, 9-11); ella, en cambio, en vez de producir una uva aromática produjo abrojos (*Is.* 5, 1-7) y se convirtió en sarmiento degenerado (*Jer.* 2, 21) o quedó reducida a leña seca, que no puede servir más que para el fuego (*Ez.* 15, 2-7); por eso permitió el Señor que de su viña se cortasen incluso los racimos de rebusco que, según *Lev.* 19, 10, debían respetarse y reservarse para los pobres (*Jer.* 6, 9), e incluso que se viera devastada por langostas (*Jl.* 1, 6-12), y por bestias feroces y abandonada al ludibrio de las gentes (*Sal.* 80, 13 s.). Tanto se usaba esta alegoría, que, según testimonio de Flavio

Josefo *(Bell.* V, 5, 4; *Ant.* VX, 11, 3), en el vestíbulo del Templo de Jerusalén se veían suspendidos, como motivo de ornamentación, gruesas vides de oro con racimos colosales.

b) En el Nuevo Testamento, si prescindimos del hecho de que en la parábola de los operarios *(Mt.* 20, 1-16) la viña es siempre imagen del pueblo elegido, incluso en cuanto es figura (tipo) del nuevo pueblo (la Iglesia), la alegoría se ve un tanto retocada. Así, en la parábola (según otros, alegoría) de los pérfidos viñadores *(Mt.* 21, 33-45), la vid se presenta como figura del reino de Dios (en el Antiguo Testamento concretado en la teocracia hebrea), o sea de los beneficios mesiánicos con que el Señor quería llevar a los hombres a la salvación: beneficios de que se verán privados los judíos y que se traspasarán a los paganos que se hallan mejor dispuestos para apreciarlos y sacarles el jugo (Orígenes, Fonck, Plummer, Vosté). Igualmente en la bellísima alegoría (según otros, parábola) de *Jn.* 15, 1-9 (que es fundamento teológico de la doctrina del Cuerpo místico), ya no figura la vid, ni el pueblo elegido, ni sus privilegios mesiánicos, sino el Mesías y sus discípulos (el tronco y los sarmientos; *Jn.* 15, 5: *Yo soy la verdadera vid, vosotros los sarmientos)* en el sentido de que, así como el sarmiento que no está unido a la vid no puede producir fruto, así también, quien no está unido a Jesús por medio de la gracia, no puede producir frutos de vida eterna; y el que permanece desgajado del tronco (Cristo) es echado afuera, lo mismo que el sarmiento seco es recogido y echado al fuego (ruina eterna).

La alegoría de la vid aparece con frecuencia en las pinturas de las catacumbas representando unas veces al Redentor, otras la Eucaristía. Según Marucchi, tal vez sea ésta la alegoría más antigua, que no había impresionado a la imaginación de los primeros cristianos menos que la parábola del buen Pastor. Hállase la vid incluso en las pinturas sepulcrales paganas, pero con significado funerario, ya que la vendimia era figura del fin de la vida.

[B. P.]

BIBL. — E. Levesque, *Vigne*, en DB, V, col. 2422-32; J.-M. Vosté, *Paraboles selectae D. N. J. C.*, I, Roma-Paris 1933, pp. 339-372; II, ibíd., pp. 816-38; O. Marucchi, *Man. d'archeol. crist.*, Roma 1933, pp. 281 s.

VIRGINIDAD. — El principio de esta virtud, con la razón sobrenatural que la explica y la determina, lo asienta Jesús: *Mt.* 19, 10 ss. Al oír formular resueltamente y sin excepciones la ley de la indisolubilidad del matrimonio, exclaman los discípulos: «Si tal es la condición del hombre respecto a su mujer, no tiene cuenta el casarse». Y Jesús les respondió: «No todos entienden esta razón, sino aquellos a quienes es concedido. Hay eunucos que nacieron tales del vientre de sus madres; hay eunucos que se convirtieron en tales por imposición de los hombres; y hay eunucos que *se han hecho tales por propia cuenta, por amor del reino de los cielos. Quien se sienta capaz de hacerlo, que lo haga*».

No todos son capaces de renunciar al matrimonio; quienes lo hacen renuncian a todo lo que él puede ofrecer en asunto de goces materiales y morales, *para consagrarse enteramente* al amor, al servicio de Dios y del prójimo.

S. Pablo reproduce y comenta claramente esta enseñanza en *1 Cor.* 7. «Excelente cosa es en el hombre el conservar la virginidad; mas por evitar la fornicación, abrace cada cual el matrimonio. Me alegraría de que fueseis todos como yo mismo (en la perfecta castidad); pero cada uno ha recibido de Dios su propio don de gracia».

Hallámonos frente a una doble vocación: la primera común, más general, más conforme con la humana flaqueza, la vocación al matrimonio, que también es «don de Dios»; la segunda, más elevada, no de todos, la vocación a la castidad:

«Digo a los no casados y a las viudas: excelente cosa es para ellos si así permanecen, como yo también permanezco; pero si no son capaces de la continencia, que se casen, pues más vale casarse que abrasarse.» Una vez casados, está para ellos, por parte del Señor, el precepto absoluto de la indisolubilidad del matrimonio.

Y tratando después (vv. 25-35) directamente de la virginidad, expone el motivo de la excelencia de tal estado sobre el matrimonio con la única razón de ser en que se funda.

«Juzgo, pues, que es cosa excelente para una persona el permanecer virgen a causa de la necesidad (aflicción) presente. Si uno se casa no peca; y si una doncella se casa tampoco peca; pero esos tales sufrirán en su carne aflicciones que yo quisiera evitaros.» «Necesidad presente», «aflicciones de la carne», son, como explica en los vv. 32 ss., las ocupaciones ordinarias de este mundo y las peculiares del estado conyugal. Hay que evitar el apegar el propio corazón a las cosas terrenas; S. Pablo ha hablado de la santidad del matrimonio (v. 7) y de su legitimidad (v. 28), pero recuerda a los fieles cómo deben elevar sus aspiraciones a Dios y no dejarse vencer de los sentimientos, de

la rutina, de las preocupaciones naturales. Piensen que todo es transitorio, que «la escena de este mundo pasa veloz» (vv. 29 ss.). «Ahora bien: yo quisiera que vivieseis sin cuidados ni inquietudes. El que no tiene mujer anda *solícito en las cosas del Señor*, y de lo que ha de hacer para agradar al Señor; mas el que tiene mujer anda afanado en las cosas del mundo y en cómo ha de agradar a la mujer, y se halla dividido.

»Y la mujer no casada y la virgen anda solícita en las cosas del Señor para ser santa en cuerpo y alma; mas la casada anda solícita de las cosas del mundo y de cómo ha de agradar al marido.

»Digo esto para provecho vuestro, para exhortaros a lo que es más excelente y a lo que puede asentaros de un modo estable cerca del Señor (para que podáis consagraros al Señor) sin distracciones.»

Declara, pues, el Apóstol ser *más favorable, en sí para la vida espiritual* el estado de quienes renuncian al matrimonio, *para consagrarse directa y exclusivamente* al servicio del Señor; para obtener más fácilmente la salud del cuerpo y del espíritu. La grandeza de la virginidad y del celibato es *enteramente sobrenatural*, y no es de tal grandeza sino cuando se abraza ese estado por sobreabundancia del amor de Dios, que lleva consigo el amor del prójimo: y el que se siente llamado teme no dejar un campo bastante libre y amplio a ese amor y a ese servicio si coarta su afecto y su libertad con ciertos lazos, por muy legítimos y por muy necesarios que sean para todos los demás hombres.

Ningún otro propósito bastaría para justificar el repudio de las obligaciones ordinarias. Nos encontramos con el gran principio de la «libertad de los miembros de Cristo», que no es más que el *medio* de tender más seguramente al fin, «la caridad». [F. S.]

BIBL. — E. B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, París 1934, p. 182 s.; F. Spadafora, *Temi d'esegesi (I Cor. 7, 32-28 e il celibato eccl.)* Rovigo 1953, pp. 450-71.

VISIÓN. — v. *Profeta*.

VOTO. — Libre promesa hecha a Dios de *ofrecerle* alguna cosa o de *abstenerse de ella*; en hebreo se conocen dos voces distintas: *neder* (נֶדֶר) para el voto-oferta y *'issār* o *'esār* para el otro (cf. por ej. el nazareato). La idea del voto nace de la idea natural de conseguir la benevolencia divina, especialmente en momentos difíciles; hallámoslo en uso entre los antiguos semitas y antes de la ley mosaica (cf. *Gén.* 28, 20 ss.). Ejemplos posteriores; *Jefté* (*Jue.* 11, 30; v.); Ana, madre de Samuel (I *Sam.* 1, 11 ss.); el justo en el peligro (*Sal.* 116, 18; 22, 26; cf. *Jon.* 1, 16; etc.). Equipárase a un voto el propósito de virginidad que hizo Nuestra Señora (*Lc.* 1, 34); y el voto de nazareato que hizo S. Pablo (*Act.* 18, 18; 21, 22).

Todo el que podía *disponer libremente de sí mismo* (hombre, viuda, mujer repudiada) estaba capacitado para hacer un voto (*Núm.* 30, 3-10); mas el voto de una doncella o de una mujer desposada sólo valía mediando la aprobación del padre o del marido, cuyo consentimiento se presumía si no se oponían en el espacio de un día (*Núm.* 30, 11-16); el padre podía, pues, *anular* el voto de los hijos que todavía estaban bajo su autoridad (*Núm.* 30, 4-6).

Podía ofrecerse a Dios todo: su propia persona, los hijos, animales puros e impuros, casas, campos, etc. Sólo se excluía lo que ya por derecho pertenecía a Dios (primogénitos, diezmos: *Lev.* 27, 26), los animales defectuosos (*Mal.* 1, 14) y el precio de la prostitución (*Dt.* 23, 18). El voto podía ser *conmutado:* así las personas que se habían ofrecido a Dios por sí mismas o por otras podían ser rescatadas previo el desembolso de la correspondiente compensación, que variaba según la edad y el sexo (*Lev.* 27, 1-8). También era posible el rescate para las cosas y los campos (*Lev.* 27, 14-25). Para el voto especial llamado *herem*, v. *Anatema*.

No había obligación de hacer voto alguno (*Dt.* 23, 22), pero una vez hecho había que cumplirlo en tiempo oportuno, pues, «si lo demoras, te será imputado como pecado» (*Ibid.* 23, 21; cf. *Eclo.* 5, 4). No han de hacerse votos inconsiderados (*Prov.* 20, 25), como hizo Jefté (*Jue.* 11, 30). Para que un voto tuviese valor jurídico, era preciso *enunciarlo clara y formalmente* (*Núm.* 3, 7.13; *Dt.* 23, 23).

Jesús recrimina a los fariseos (que dedicaron al voto una minuciosa casuística: cf. el tratado del Talmud: «Nedarim») el haber desnaturalizado en provecho propio esta santa institución, sirviéndose de ella contra la ley divina. Según ellos, era suficiente con hacer el voto de ofrecer al Templo un objeto, para que éste quedara consagrado y se hiciera enajenable; y aprobaban, por ej., a quienes se dispensaban de socorrer a sus padres menesterosos (cf. el precepto del Decálogo) en virtud de haber pronunciado sobre sus bienes la palabra «*corbán*» = «ofrenda sagrada», con lo que se decía que habían quedado destinados al Templo. Luego se buscaba un pretexto o compromiso para

librarse también de tal promesa (*Mt.* 15, 1-9; *Mc.* 7, 11 ss.). [S. C.-F. S.]

BIBL. — F. X. KORTLEITNER, *Archaeologia biblica*, Innsbruck 1917, pp. 382-92; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.). Torino 1950, pp. 266-69; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, p. 78.

VULGATA. — Es la versión latina de la Biblia, efectuada en gran parte por S. Jerónimo, y a la cual Erasmo de Rotterdam y G. Lefebvre d'Etaples, a causa de lo mucho que se difundió, llamaron «vulgata», «usual», «común», denominación que antes se había aplicado a la versión griega de los LXX.

En el s. IV (cf. S. Agustín, *De doctrina christiana* II, 11, 16; PL 34, 43; y las múltiples referencias de S. Jerónimo) existía una gran variedad de lecciones en manuscritos latinos, con notables diferencias respecto de los textos originales, lo cual movió al papa Dámaso a invitar a S. Jerónimo a que hiciera una cuidadosa revisión del texto bíblico. Esa labor, que fué comenzada en Roma en el 383-384, y luego ampliada y perfeccionada por propia iniciativa, se prolongó hasta el 405-406, que fué cuando se acabó en Belén.

El Nuevo Testamento no fué traducido por S. Jerónimo, quien no hizo más que revisarlo durante los años 383-85 en sus puntos principales en un texto latino preexistente, con el intento de eliminar los defectos debidos a amanuenses distraídos o a arbitrarias correcciones de supuestos especialistas, utilizando para ello de un modo especial el original griego; cf. la carta con que Jerónimo dedicaba al Papa la revisión de los cuatro evangelios (PL 29, 557-62), para los cuales debió de tener a la vista un manuscrito griego de la familia del códice B (Vaticano).

El Antiguo Testamento fué traducido en su mayor parte directamente del hebreo entre los años 391-406. De los deuterocanónicos sólo tradujo *Jdt.* y *Tob.*, del arameo. Los otros (*Bar.*, *Eclo.*, *Sab.*, I-II *Mac.*, parte de *Est.*) reproducen aún el texto de la antigua latina. Del Salterio hizo Jerónimo dos revisiones (una en Roma, en 384, en la que siguió los mismos criterios adoptados para el Nuevo Testamento, y otra en Belén, hacia el 389, sobre el texto hexaplar) y una traducción directa del hebreo. Dada la gran difusión del libro y la repugnancia general que se siente respecto de cualquier novedad absoluta, no se incorporó a la Vulgata el texto traducido del original, sino la segunda revisión, llamada Salterio galicano, ya fuera por haberse difundido primeramente en Galia, o por distinguirla de la primera, que estaba en uso en Roma (Salterio romano).

En la revisión del Nuevo Testamento S. Jerónimo se propuso únicamente corregir los errores más salientes, recurriendo al mismo tiempo a cierta elegancia del lenguaje, abandonada casi por completo en las versiones precedentes. De la traducción del Antiguo Testamento puede decirse que es de las mejores entre todas las antiguas versiones en su conjunto, por razón de la fidelidad al mejor original hebreo (muy afín al texto masorético) que tuvo a su disposición. A veces quiso poner más preceptibles ciertos textos mesiánicos o tenidos por tales (cf. *Is.* 11, 10; 12, 3; 16, 1; 51, 5), no apartarse mucho de la expresión de los Setenta y dar un colorido más latino al fraseo simple y práctico de los semitas. No faltan casos en que Jerónimo sobreentendió el texto (cf. *Gén.* 49, 10; *Jer.* 31, 15.22, etc.); pero, en realidad, son mucho menos de lo que se pudiera esperar. Esas diferentes interpretaciones, muy exageradas por algunos escritores acatólicos en el pasado, no pueden disminuir la admiración a que es acreedora la empresa, bastante más ardua entonces que ahora, después del gran progreso de la filología y de la crítica.

En varias epístolas (empezando ya en la 27 a Marcela, escrita tal vez en el 384) y en casi todos los prefacios que hizo preceder a los diferentes libros según iba publicándolos, se defiende S. Jerónimo — y a menudo con la violencia que le era habitual — de mil críticas que se hacían contra su obra, dictadas por una mala intención, o bien por una natural reacción de ciertos espíritus que veían alterada la antigua latina o disminuída la versión de los Setenta, considerada por algunos como inspirada. El mismo S. Agustín no se mostró más comprensivo, sino lentamente, pero alabó abiertamente la iniciativa (cf. *De doctrina christiana* IV, 15; PL 34, 96) aun cuando se mantuvo siempre fiel a la versión antigua.

A consecuencia de tal oposición, la difusión de la obra fué lenta y contrastada. Su triunfo sobre las antiguas versiones se debió sobre todo a Gregorio Magno, a Casiodoro, a S. Isidoro de Sevilla y a S. Beda el Venerable. Entre tanto la transmisión de las diferentes versiones ocasionó recíprocos contagios, penetrando expresiones de la jeronimiana en la antigua latina y viceversa.

Ese hecho, unido a la natural alteración de un libro copiado una infinidad de veces, determinó la formación de particulares «tipos» del texto, que suele llamarse «italiano», «español»,

«insular» o «irlandés», por razón de los diferentes grupos que lo representan.

El mejor, por razón del limitadísimo número de interpolaciones que hay en él, es el grupo *italiano*, que proviene de la revisión de Casiodoro (s. VI) y de la recensión que llevó a efecto Alcuino por iniciativa de Carlomagno. Los códices *españoles* se distinguen por el orden particular (= canon hebreo) que siguen en la disposición de los libros, en tanto que su texto acusa la influencia de la revisión de Teodulfo, obispo de Orleans (821). Son menos ingeniosas las particularidades de los manuscritos *insulares* o *irlandeses*, que representan un texto muy esparcido incluso por Francia y en el que se nota a las claras el influjo de la recensión de Alcuino.

Dada la grandísima importancia de la Universidad de París en el s. XIII, allí se formó entonces un tipo de texto sumamente difundido que suele llamarse *Biblia parisiensis*, fundado en la recensión de Alcuino, pero que prácticamente resultó una mescolanza de expresiones provenientes de diferentes corrientes, hasta tal punto, que hubo de recurrirse a los famosos *correctores bíblicos* (v.).

Autenticidad de la Vulgata. El Concilio de Trento (IV ses., 8 de abr. de 1546), «*considerando que sería una fuente de grande utilidad para la Iglesia de Dios el que constase cuál de las diferentes versiones latinas que circulan ha de considerarse como «auténtica», establece y declara que en las lecturas públicas, en las disputas, en las predicaciones, se tenga por auténtica, sin que nadie bajo ningún pretexto se atreva o presuma rechazarla, esta misma versión antigua y divulgada* (= vulgata), *que ha sido aprobada en la Iglesia con su uso multisecular*» (EB, 46).

El decreto sólo tiene valor «disciplinar», no «dogmático». Prescinde de los textos originales y de las otras versiones antiguas, para precisar que la Vulgata era la única versión *auténtica* respecto de las múltiples versiones latinas nuevas (entre las cuales se han contado no menos de 160 sólo por los años de 1450 a 1522) y para el uso «público» en la Iglesia. El término *auténtica* está tomado en sentido jurídico e indica un documento digno de fe, que *constituye texto*. La Vulgata podía ser empleada con plena seguridad para la demostración de las verdades dogmáticas y morales. El Concilio indica que la prueba de esto se halla en el uso multisecular que de él ha hecho la Iglesia, que es indefectible en las cuestiones de fe y de moral.

Tratándose de una versión, basta una «conformidad» sustancial con el texto original. Los Padres conciliares eran tan conscientes de ciertas imperfecciones de la Vulgata, que recomendaron fervientemente una edición correcta de la misma. Las recientes Encíclicas (cf. *Divino Afflante Spiritu*) inculcan más y más el recurso al texto original para las demostraciones teológicas.

Códices. Como la Vulgata es el libro del que más copias se han hecho, es extraordinario el número de manuscritos que hay de ella. Teniendo en cuenta los leccionarios litúrgicos y los fragmentos, ¡ascienden a 30.000! Pero muchos de ellos son de fechas recientes y reproducen el tan divulgado texto parisino, que carece de todo valor crítico. Aquí basta señalar las principales representantes.

Entre los manuscritos «italianos» sobresale por la bondad del texto y por su veneranda antigüedad el *Amiatino* (A), así llamado por el monte Amiata, donde se conservó durante largo tiempo, en la biblioteca de los Cistercienses. Hállase ahora en la *Laurenziana* de Florencia. El texto procede del que se hizo bajo la dirección de Casiodoro en el monasterio de Vivario, pero fué copiado en Inglaterra en un monasterio próximo a Yarnow, el año 700, de un manuscrito que llevó a Roma el abad Ceolfrido o su predecesor. El códice fué enviado como regalo a S. Pedro por Ceolfrido, pero habiendo fallecido el portador durante el viaje, fué a parar al monte Amiata. La Comisión constituida por Pío IV se ocupó de su colección y ha sido frecuentemente objeto de estudio, especialmente por parte de Tischendorf. Y es precisamente uno de los códices más cotizados por los monjes benedictinos, quienes en su edición sólo en casos excepcionales le atribuyen valor secundario.

El códice *Fuldensis* (F) se debe a la iniciativa de Víctor, obispo de Capua (541). Llevólo S. Bonifacio a Fulda, donde se conserva actualmente. Contiene el Nuevo Testamento con los Evangelios unificados a modo de *Diatessaron*.

El *Paulinus* (P) se remonta al s. IX y es uno de los manuscritos más elegantes de la biblioteca de S. Pablo en Roma. Se le considera como excelente representante de la recensión de Alcuino. Del mismo tipo es el códice *Vallicellianus* (V) del s. IX, conservado en la biblioteca *Vallicelliana* de Roma.

Constituyen una familia especial los manuscritos *Mediolanensis* (M), el *Foroiuliensis* (I), en gran parte en Cividale del Friuli, y algunos de sus folios en Praga y en Venecia; el *Anconitanus* y el *Sangallensis*, todos ellos escritos en los ss. VI-VII en la alta Italia.

Entre los códices «españoles» ocupa el primer

puesto el *Cavensis* (C) del s. VIII-IX, que se conserva en la Abadía de Cava dei Tirreni. En él se comprueban no pocas expresiones derivadas de versiones prejeronimianas.

El *Turonensis* (G), del s. VI-VII, ahora en la Biblioteca Nacional de París, contiene casi todo el Pentateuco *(Gén.-Num)*. Los editores benedictinos le han atribuido un gran valor, considerándolo como arquetipo de los códices españoles.

Entre los códices «insulares» o «irlandeses» figuran: el *Dublinensis* (D), llamado también *Armachanus* o *Book of Armagh*, del 812, que contiene el Nuevo Testamento, y el *Kenanensis* (Q) o *Book of Kells*, del s. VII-VIII, que contiene los cuatro Evangelios lo mismo que el *Egertonensis* (E), del s. IX. Los benedictinos consideran como representante típico de la familia para el Heptateuco (porque contienen solamente esos libros) al *Ottobonianus* (O) del s. VII-VIII, que procede probablemente de Bobbio. Trae no pocas expresiones peculiares o también de la *vetus latina*.

Ediciones. La Vulgata fué el primer libro que imprimió en Maguncia el mismo Gutemberg, tal vez en 1452, tomando como base el texto parisino, y las ediciones fueron multiplicándose rápidamente, al principio sin ninguna pretensión crítica. Se cuenta un centenar de ellas entre el 1452 y el 1500.

Posteriormente, comenzaron a anotarse en el margen, principalmente por obra de Alberto Castellano (Venecia 1911), las variantes que se hallaban en los comentarios patrísticos, en otros manuscritos, en la *vetus latina*, etc. En la Políglota Complutense (o de Alcalá) se utilizan manuscritos mucho más antiguos y también en la Biblia llamada Hittorpiana por el nombre del librero que fué su promotor (Colonia 1530) y en las tres ediciones de Roberto Etienne (París 1528; 1532; 1540). Más adelante se procedió a verdaderas correcciones y a cambios que se distinguían mediante caracteres diferentes (Osiander; Nuremberg 1522) consistentes en la sustitución del texto de la Vulgata por uno nuevo (Isidoro Clario, Venecia 1542).

Los Padres del Concilio de Trento, conscientes de tal incertidumbre y confusión, expresaron el voto de que se preparase una edición que fuera lo más correcta posible *(quam emendatissime)* de la Vulgata y dejaron el cometido de la iniciativa al romano Pontífice. Con tal fin trabajaron tres comisiones de cardenales: la primera, constituída por Pío IV (1561), inició la confrontación de importantes manuscritos; la segunda, creada por Pío V (1569), amplió la consulta de los manuscritos y examinó cuidadosamente los textos originales; la tercera, obra de Sixto V (1586), sirviéndose de los trabajos de las precedentes y basándose en el texto publicado en Lovaina en 1583, preparó en breve un texto que dejaba muy poco que desear: tal es el famoso *Codex Carafianus* (del cardenal Carafa, presidente). Pero el Papa no lo aprobó, y con la ayuda de Francisco de Toledo y de Ángel Rocca rechazó muchas correcciones propuestas y, volviendo frecuentemente al texto de Lovaina, lleno de evidentes interpolaciones, publicó la famosa edición del 1590, que hizo preceder de la Bula *Aeternus Ille* (1 de marzo de 1590: la conocida con el título de edición Sixtina).

Resentidos por semejante modo de proceder, apresurado y muy poco científico, los expertos componentes de la Comisión y otros doctos reclamaron la prohibición de la edición después de la muerte del Papa (27 de agosto de 1590), mas por consejo de Belarmino se evitó que se diera abiertamente tal condenación. De ahí que en 1591 instituyera Gregorio XIV una cuarta Comisión (7 cardenales y 11 consultores) y estableciera las normas prácticas encaminadas a un retorno al *Codex Carafianus*. La Comisión entregó al poco tiempo el texto al Papa, cuya muerte repentina (15 de octubre) ocasionó una nueva interrupción de los trabajos, que se prolongó a causa del brevísimo pontificado de Inocencio IX. En 1592 Clemente VIII encargaba de la obra a Francisco Toledo, quien con la ayuda de Ángel Rocca y de otros preparó una nueva edición exteriormente idéntica a la de Sixto V. Se la expurgó de no pocas interpolaciones, si bien quedaron aún en número considerable, y se procedió a cambios secundarios en el menor número posible. Salió la edición el 9 de noviembre de 1592 con el solo nombre de Sixto V *(Sixti quinti Pont. Max. iussu recognita atque edita)* e inmediatamente se procedió a retirar las copias de 1590, que fueron destruidas. En 1604 se añadió en Lyon el nombre de Clemente VIII, de donde procede la denominación oficial de *sixtoclementina*.

No obstante los innegables méritos de un trabajo tan compulsado, que no pretendía ser perfecto, no dejaron de sugerir posteriormente los doctos enmiendas sustanciales en virtud de una crítica textual más desarrollada.

T. Heyse y C. Tischendorf pusieron al lado del texto sixtoclementino las variantes del códice Amiatino (Leipzig 1873), y G. Wordsworth con E. White prepararon una edición crítica mucho más importante del Nuevo Testamento, cuyo primer fascículo salió en 1889, y el último en 1949, que contiene las epístolas católicas.

Todavía falta (1952) el Apocalipsis, pero en 1911 preparó White una edición manual completa.

En 1907 Pío X encomendó a la Orden Benedictina la tarea de preparar una edición crítica de toda la Vulgata con el intento de presentar el texto semejante, en cuanto sea posible, al autógrafo de S. Jerónimo y al texto más antiguo que circuló de los libros que no tradujo el gran biblista. Aun cuando no todos los principios establecidos por los ilustres editores han alcanzado una aprobación incondicionada, la obra ha sido acogida con grande estima, incluso en el campo acatólico. En 1957 se publicó el undécimo fascículo, que llega hasta el Cantar de los Cantares. [A. P.]

BIBL. — J. M. Vosté, *De latina versione quae dicitur «Vulgata»*, Roma 1928; J. O. Smit, *De Vulgat*, Doornood en Maastrik 1948. ° J. María Bover, *La Vulgata en España*, EstB (1941), nn. 1, 2; Ayuso Marazuela, *El texto de la Vulgata* y *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EstB (1943), nn. 1, 2; Muñoz Iglesias, *El decreto tridentino sobre la Vulgata e interpretación por los teólogos del s. XVI*, EstB (1946).

Y

YAVÉ. — v. *Dios*.

Z

ZABULÓN. — Hebr. zebūlūn, décimo hijo de Jacob (tenido de Lidia) y primer tronco de la tribu del mismo nombre *(Gén.* 30, 20; 35, 23 [24]). El significado etimológico nos es completamente desconocido, y han resultado estériles las tentativas de los doctos por deducir alguna conclusión de *Gén.* 30, 20, que pone el nombre en relación con los verbos zābad (= dar) y zābal (= habitar ?). Tuvo tres hijos (Sared, Elon, Jaleel), cabezas de otros tantos grupos ancestrales *(Gén.* 46, 14; *Ex.* 26, 26 s.).

En la división de Palestina, la tribu de Zabulón *(Jos.* 19, 10-16), al norte de la Palestina cisjordánica, limitaba: por el oeste con la tribu de Aser, que tocaba el Mediterráneo; por el este con la de Neftalí, que se extendía hasta el lago de Genesaret; por el norte con las tribus de Aser y Neftalí, y por el sur con la tribu de Isacar. Fl. Josefo *(Ant.* V, 1, 22), Eusebio, S. Jerónimo, a quienes siguen F. de Hummelauer y M. Hagen, piensan que Zabulón llegaba por el este al lago de Genesaret. Entre las ciudades que se citan, hoy sólo es identificable con certeza Bethlehem (diferente de la en que nació Jesús, en la tribu de Judá), a unos 10 km. al noroeste de Nazaret. También pertenece a Zabulón Nazaret, que tuvo el ansiado privilegio de hospedar a Jesús durante 30 años *(Lc.* 2, 51-52), pero es ya sabido que nunca se la nombra en el Antiguo Testamento, ni en Fl. Josefo ni en el Talmud. Algunos, como Fernández, Gelin, Baldi, identifican también a Sirid *(Jos.* 19, 10) con la actual Tell-Sadūd, a 10 km. al suroeste de Nazaret.

Aun cuando la tribu de Zabulón no se extendiese hasta el Mediterráneo, sus miembros, no obstante, según había predicho Jacob en el lecho de muerte *(Gén.* 49, 13) y luego Moisés *(Dt.* 33, 18-19), exportaban los productos hacia las ciudades marítimas, llegando así prácticamente a tomar asiento en algún puerto del litoral. Por lo demás, los límites entre las doce tribus, lo mismo que hoy entre las naciones, presentaron siempre caracteres de inestabilidad.

Zabulón no tuvo en la historia cometidos importantes. Sus guerreros, juntamente con los de la tribu de Neftalí, se distinguieron en la guerra de Débora-Barac contra Sísara *(Jue.* 4, 6-10; 5, 14-18), y de Gedeón contra los madianitas *(Jue.* 6, 35). La tribu de Zabulón dió uno de los doce *jueces* (v.), Elón (Vulgata *Ahialon),* que estuvo en el cargo durante diez años *(Jue.* 12, 11 s.).

Por su infidelidad al Señor, vióse esta tribu muy humillada, pero Dios, en su misericordia, la hizo gloriosa, por haber sido teatro de la actividad del Hombre-Dios en la restauración mesiánica: cf. *Is.* 8, 23-9, 1; *Mt.* 4, 13 ss.

[B. P.]

BIBL. — F. M. Abel, *Geogr. de la Palestine,* II, París 1938, passim; D. Baldi, *Giosuè,* Torino-Roma 1952.

ZACARÍAS. — (Zekarjāh = Yavé recuerda). Profeta, penúltimo del canon del Antiguo Testamento. Hijo de Baraquías, hijo de Ido (1, 1); distinto del Zacarías nombrado por *Is.* 8, 2, que no es profeta ni hijo de Ido, y también distinto del *Zacarías* (v.) de quien se trata en II *Par.* 24, 20 ss. Según *Neh.* 12, 1.4.12, Ido era una familia sacerdotal con un Zacarías por cabeza, pero no es presentado como profeta, como tampoco Zacarías se llama sacerdote, como, por ej., *Jer.* 1, 1, y *Ez.* 1, 3. Fué llamado al ministerio profético en el mismo año en que lo fué Ageo, en el 520, 2.° de Darío, pero dos meses después (mes 8.°), según algunos (cf. *Zac.* 2, 4, y el estilo literario), en edad juvenil. Profetizaba aún en el año 4.° después de Darío, y tal vez vivió hasta que se ultimó la construcción del Templo *(Zac.* 7, 1; *Esd.* 6, 14 s.).

Los críticos admiten comúnmente la autenticidad de *Zac.* 1-8, en tanto que niegan 9-14. Aun cuando están de acuerdo en cuanto a esta negación, difieren en cuanto a lo demás y se dividen en múltiples hipótesis, pero más opuestas entre sí, lo que es señal palpable de lo infundado de sus argumentos, e indicio no me-

nospreciable del poco valor de su postura negativa respecto a los cc. 9-14. Bastará apuntar que son muchos los que lo remiten a antes de la cautividad. Muchos lo atribuyen a un solo autor, algunos a varios, a dos e incluso a cuatro. No están tampoco de acuerdo en la clasificación del género literario: hay quien habla de *apocalíptica* reciente (llevado de una manía en boga).

La negación de la autenticidad de los cc. 9-14 supone como demostrado que esta parte del libro es anónima y que por una casualidad ha sido unida y atribuída a Zacarías. Pero esto es una mera hipótesis que choca contra la práctica de los profetas y no explica cómo ha sido recibida en el canon, no obstante las graves dificultades de orden exegético que contiene y la fecha reciente que se le atribuye. Las objeciones son todas de crítica interna y, como puede echarse de ver con una simple mirada superficial, opuestas entre sí y, por lo mismo, de escaso valor. Por el contrario, la característica de las visiones que predomina en la I Parte no se desmiente, antes bien se desarrolla en la III Parte, dando prueba de que se trata de una misma personalidad. En el c. 14, que es el que peor trato ha recibido, se completa la obra.

La misma disposición de los vaticinios 1-6, 7-8, 9-14, supone un plan perfectamente determinado y no casual, y, por tanto, unidad de autor.

Las dificultades se resuelven satisfactoriamente entre los autores católicos (cf. Knabenbauer). Nos hallamos en el género profético: todo el libro ilustra el futuro del Israel renacido: futuro próximo y futuro mesiánico, ya que el renacido Israel, heredero de las promesas divinas hechas a Abraham, heredero del pacto sinaítico (v. *Alianza*), es la preparación inmediata del reino del Mesías, por el que será absorbido y elevado. Egipto-Asiria, Damasco-filisteos son los clásicos tipos de los imperios hostiles a Yavé (por lo demás, *Zac.* 14, 21, habla también de los cananeos, y en 5, 5-18; 2, 7, de Babilonia). Por eso se señalan sus regiones (cf. *Esd.* 6, 22; *Jer.* 49, 23). Idolatría, adivinos, seudoprofetismo (sin excluir el período de después de la cautividad: *Neh.* 6, 14) desaparecerán con el triunfo de Yavé; 13-14 indican dos aspectos diversos del mismo apego a Jerusalén; Zorobabel y Josué son figuras imperfectas del Mesías.

El horizonte de la III Parte sólo es local parcialmente; es sobre todo universal. El retorno de los desterrados se entiende en sentido mesiánico. Javán puede entenderse de los jonios o bien de Grecia, pero refiriéndose al futuro. No es justo exagerar la diferencia de estilo.

Divídese, pues, el libro en tres partes: I) 1-6; II) 7-8; III) 9-14.

1-6: Título: invitación a la penitencia: no imitar la obstinación de los padres.

Los repatriados son objeto de la «celotipia de Yavé»; llámaseles «la hija de Sión» (1, 14); «el pueblo de Yavé» (8, 8.12); son el «residuo» de Israel (8, 6.11), objeto de las bendiciones divinas. Yavé se asienta en medio de ellos, pone su morada una vez más en Jerusalén (2, 9.14; Vulg. 2, 5.10).

En la primera visión (1, 7-17) se afirma formalmente el rencor de la nación y el castigo de los pueblos paganos. «Mientras los vecinos están tranquilos y prosperan, Israel se encuentra en medio de privaciones y de graves dificultades.» ¿Dónde estaba el cumplimiento de las profecías sobre el próspero renacimiento del nuevo Israel en las colinas de Palestina, y sobre el castigo de Edom y de los otros pueblos que se alegran por la ruina de Judá despreciando así al Señor? (cf. *Ez.* 35; 36, 1-5; 33-36, etc.).

A eso responde Yavé: «Siento grande amor hacia Jerusalén y hacia Sión, y estoy muy airado contra las naciones que ahora están tranquilas, porque yo estaba un poco airado, pero ellas agravaron su desgracia».

Y en llegando la hora de la benevolencia en favor de Judá, he aquí que se levantará el nuevo Israel, asegura el Señor; el Templo corre hacia la reconstrucción y van a ser reconstruidas Jerusalén y las demás ciudades de Judá. «Yavé consolará de nuevo a Sión, y volverá a hacer de Jerusalén su ciudad predilecta.» En cambio, el castigo de los otros pueblos será un hecho (2, 1-4: Vulg. 1, 18-21).

Israel tendrá en Yavé su defensor y contendrá una multitud sin medida (cf. *Ez.* 36, 10 s.; 37). Por eso Zacarías invita a los cautivos, que todavía están en Babilonia, a que vuelvan a su patria para participar de la gloria extraordinaria de la nueva comunidad, que «comprenderá muchas naciones» y tendrá al Señor en su centro (2, 5-17; Vulg. 2, 1-13).

La alusión a la multitud sin medida, a la conversión de las gentes (cf. *Is.* 2, 3 s.; *Mi.* 4, 2), evoca el reino del Mesías, término último y definitivo del Israel resucitado. El sacerdocio y el príncipe de la casa de Israel son los instrumentos de Yavé y los elementos de la nación que resurge.

El sacerdocio judaico (c. 3), que en adelante estará purificado, mirará por todo lo que se refiere al culto (v. 7): Josué y sus sacerdotes

son señal y prenda de la reconstrucción del Templo y de la restauración del culto (v. 8), parte esencial del Israel resucitado. Con Josué viene unido Zorobabel (v. 8 b); los dos juntos completarán la obra comenzada, cuya última mano se reserva el Señor el daría (v. 9).

Zorobabel (c. 4) puesto al frente de la edificación material del Templo, Josué al frente del culto; principalmente el primero debe estribar únicamente en la acción de Dios y no en medios humanos. Yavé vencerá todas las dificultades que humanamente parecen insuperables.

En el c. 5 se pone en evidencia la índole espiritual del Israel renacido, que es purificado, pues su elemento esencial es la santidad. Así como el efa es trasladado a Babilonia, así también la iniquidad está a punto de ser arrojada para siempre de la joven comunidad de los repatriados. Así como para la reconstrucción material se van venciendo con paciencia las dificultades, y seguirán venciéndose mediante la acción del Señor, así también para la perfección espiritual procede Yavé gradualmente, obrando mediante los profetas y sus otros representantes la progresiva santidad de Israel. La acción divina alcanzará su intento: la plenitud no se alcanzará sino en el reino del Mesías.

Prosigue en el c. 6 la exaltación de Josué (v. 9 ss.) y la de Zorobabel (vv. 12-15). Éste realiza la esperanza mesiánica en cuanto que él es la raíz de la que nacerá el Mesías (Buzy, pp. 392-405; Ceuppens, pp. 456-465). Sale también a relucir el lazo que existe entre el nuevo Israel que se eleva y el reino del Mesías que le sucederá; el primero es transitorio y preparatorio. Pónese asimismo en evidencia la finalidad de la alianza del Sinaí, ahora limitada ya a la sola tribu de Judá: alianza que se concreta en la promesa hecha a David (o alianza de Yavé con David) y que reanuda su curso en Jerusalén y allí precisamente con los repatriados.

Este renacimiento de la alianza, esta obra admirable (la nueva teocracia), es fruto exclusivo del amor de Dios (8, 6 ss.). Con él se realiza la esencia del pacto: «Yo salvaré a mi pueblo de la tierra de levante y de la tierra del poniente, y los traeré y habitarán en Jerusalén, y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios en verdad y en justicia» (8, 7 s.).

Por tanto, que se animen los repatriados, pues son objeto de especialísimas bendiciones por parte de Yavé (8, 14 s.): «Como pensé en haceros mal cuando vuestros padres me provocaron a ira... y no me arrepentí, así, volviéndome, he pensado hacer bien a Jerusalén y a la casa de Judá en estos días; no temáis». En retorno Yavé exige el culto (3, 1-8) y además la práctica de la justicia (8, 16 s.).

Los mismos temas vuelven en la tercera parte, con desarrollo preponderante de las profecías mesiánicas.

9, 1-7: Oráculo contra Jadrac, Jamat, Tiro, Sidón y Filistea, que se convertirá.

9, 8-12: Entrada del rey en Jerusalén montado en un asno y con el dominio universal y pacífico; liberación de Israel, que saldrá de la fosa.

9, 13-17: Judá-Efraím, arma de Dios contra Javán; prosperidad.

10, 1-12: Yavé castiga a los malos pastores y visita a su rebaño (Judá-Efraím), al que fortalece y reconduce a la patria; castigo de Asiria y Egipto.

11, 1-3: Gran calamidad.

11, 4-17: Acción simbólica: Zacarías debe apacentar el rebaño (de Dios) destinado al matadero. Toma los cayados con nombres simbólicos: «Favor», «Vínculos». Extermina a tres pastores en un mes. Rompe el cayado «Favor», pero desligándose del contrario le pesan el salario, que es de 30 monedas de plata (precio de un esclavo, *Ex.* 21, 32), que él desprecia y tira en el templo. Luego rompe el otro báculo, «Vínculos» (división entre Judá e Israel). Finalmente simboliza al pastor insensato, que a su vez es castigado.

12: Vaticinios escatológicos. Jerusalén-Judá se convierten en «copa de vértigo», «piedra de escándalo» para las naciones que la rodean: protección de Judá-Jerusalén. Exaltación de la casa de David. Efusión de espíritu de gracia y de oración, retorno a Yavé, grandísimo llanto y congoja (casa de David, Natán, Leví, Semei).

13, 1-6: Fuente purificadora para Jerusalén y para la casa de David. Exterminio de los ídolos y del oficio del profeta.

13, 7-9: Percusión del pastor, dispersión del pueblo; purificación del «Residuo».

14: Ataque de las naciones contra Jerusalén. Saqueo, cautividad de la mitad de los habitantes. Intervención de Dios, que era el camino para el refugio; el día del Señor; fuente que mana de Jerusalén, que será elevada, poblada y segura: Dios rey de toda la tierra; castigo de las gentes y de sus ganados (consunción, guerras intestinas); sus sobrevivientes celebrarán la fiesta de los Tabernáculos en Jerusalén. No caerá la lluvia sobre los recalcitrantes (Gentes-Egipto); todo será santo (cascabeles de los caballos, ollas) en Jerusalén.

El libro de Zacarías está citado en *Mt.* 21, 4 s.; *Jn.* 12, 15 = *Zac.* 9, 9 (entrada de Jesús en Jerusalén montado en un borrico el día de las Palmas); *Mt.* 26, 31 = *Zac.* 13, 7 (muerte del *Pastor*, dispersión de los Apóstoles); *Jn.* 19, 37 (cf. *Ap.* 1, 7) = *Zac.* 12, 10 (*«mirarán al que traspasaron»*); *Mt.* 27, 9 (*Zac.* 11, 12: Jesús vendido por 30 siclos de plata) nombra a Jeremías porque recuerda también la compra del campo del alfarero, que es de Jeremías.

Zacarías alude a las profecías anteriores, por ejemplo: *Zac.* 9, 2 s. = *Ez.* 28, 4 s.; *Zac.* 9, 5 = *Sof.* 2, 4; *Zac.* 9, 10 = *Mi.* 5, 9; *Zac.* 9, 12 = *Is.* 40, 2; *Zac.* 10, 3 = *Ez.* 34, 17; *Zac.* 11, 4 = *Ez.* 34, 4; *Zac.* 13, 8 s. = *Ez.* 5, 12; *Zac.* 13, 9 = *Os.* 2, 25; *Zac.* 14, 8 = *Ez.* 47, 1-12; *Zac.* 14, 10 s. = *Jer.* 31, 38-40; *Zac.* 14, 16-19 = *Is.* 60, 12 s., etc.

Conocida es la oscuridad de Zacarías, motivada por las visiones y símbolos: cf. S. Jerónimo, PL 25, 1525. [B. M. - F. S.]

BIBL. — D. Buzy, *Les symboles de l'A. T.*, París 1923, pp. 323-405; I. Knabenbauer-M. Adam, *Comm. in prophetas minores. II*, *ibid.*, 1923; F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in A. T.*, Roma 1935, pp. 449-78; H. Hüpel - A. Miller, *Introd. specialis in V. T.*, Roma 1946, pp. 258-62; cf. Bibl. pp. 497-502; M. Delcor, en RB, 58 (1951) 189-99; id., en RB, 59 (1952) 385-411.

ZACARÍAS (hijo de Baraquías). — En los descargos que depuso Jesús contra los escribas y los fariseos (*Mt.* 23, 35) se echa en cara a los judíos el haber dado muerte a *Zacarías, hijo de Baraquías, perpetrada entre el Templo y el altar*, y desde la antigüedad ha sido objeto de varias hipótesis la identificación del tal Zacarías (cf. S. Jerónimo, *In Mt.* 23, 35; PL 26, 180). Algunos veían en él al profeta escritor *Zacarías* (v.), precisamente hijo de Baraquías. Está desprovista de todo fundamento y en contraste con la fecha de composición de *Mt.* la identificación de este Zacarías, propuesta por algún escritor moderno, con el hijo de Baris, a quien dieron muerte los zelotes en el Templo durante el asedio romano (cf. Fl. Josefo, *Bell.* IV, 335-344).

Trátase del profeta Zacarías, a quien dió muerte el rey Joás (799-784) en el atrio del Templo (II *Par.* 24, 20-22) por sus ásperas reprensiones contra la idolatría. En II *Par.* llámase a Zacarías hijo de Yoyada, por lo que las palabras *hijo de Baraquías* que se leen en *Mt.* son consideradas como una glosa (que falta en el lugar paralelo de *Lc.* 11, 51) sugerida por el recuerdo del profeta escritor, a no ser que el tal Baraquías fuese un personaje de insignificante valor pasado por alto en la genealogía de *Par.*, donde unirían directamente los dos nombres más famosos, el profeta a quien se dió muerte y su antepasado Yoyada, protector y apreciable consejero del rey Joás (II *Par.* 23, 1 ss.). [A. P.]

ZACARÍAS, padre del Bautista. — v. *Infancia (Evangelio de la).*

ZAMRI. — v. *Israel (Reino de).*

ZAMZUMMIN. — v. *Gigantes.*

ZELOTES. — (Gr. ζηλωτής = celante o celoso). Este término comenzó a aplicarse a los fervientes observantes de la Ley y enemigos de la dominación extranjera (I *Mac.* 2, 50), pero posteriormente se significó con él únicamente a los enemigos de tal dominación. Como partido político, los zelotes seguían a Judas Galileo, que acaudilló un revuelo antirromano en el tiempo del procurador Quintilio Varrón (cf. *Act.* 5, 37). También en el tiempo del procurador Tiberio Alejandro, que mandó matar a Jacobo y a Simón, hijos de Judas, parece que los zelotes desplegaron gran actividad. Tomaron parte importantísima en la revuelta del 66-70 bajo la dirección de Eleazar, quien después de la valerosa y cruel defensa del Templo (cf. Fl. Josefo, *Bell.* V, 5-7) dominó sobre la fortaleza de Masada hasta la primavera del 73. Flavio Josefo llama frecuentemente a los zelotes *sicarios*, por razón de la pequeña *sicca* (= puñal) con que efectuaban sus venganzas contra soldados romanos aislados y contra hebreos romanófilos.

No pocos exegetas consideran al apóstol Simón como exzelote; y efectivamente se le llama ὁ ζηλωτής (*Lc.* 6, 15; *Act.* 1, 13) y también ὁ καναναῖος (*Mt.* 10, 4; *Mc.* 3, 18), conservando la transcripción del arameo *qan'anâ*, que significa precisamente «celante». Pero en tal caso el adjetivo sería tomado en su propio sentido de diligente observante de la Ley (cf. *Act.* 21, 20; 22, 3; *Gál.* 1, 14). [A. P.]

BIBL. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 3.ª edición, Torino 1938, p. 437 ss.; A. Stumpff, ζηλόω-ζηλωτής en ThWNT, II, pp. 884-90.

ZOROBABEL. — Descendiente de la estirpe de David; hijo de Salatiel, según *Esd.* 3, 2 (cf. 5, 2; *Ag.* 1, 1.12.14) y de Pedaya según I *Par.* 3, 19. Si los textos alegados no están alterados, como piensan algunos, tal vez fuera Zorobabel hijo legal del primero, en virtud de la ley del levirato, e hijo natural del segundo. Él es quien al lado del sumo sacerdote Josué, hijo de Jeosadac, dirige al pueblo elegido a su

regreso de la cautividad y anima la restauración civil y religiosa de Palestina. El hecho más importante a que va unido el nombre de Zorobabel es la reconstrucción del Templo: inmediatamente después de la llegada de los repatriados, él es quien secunda los grandes fervores de reconstrucción poniendo los primeros fundamentos. Habiéndose interrumpido los trabajos por dificultades internas y por la oposición de los pueblos cercanos, especialmente de los samaritanos, vuelve a ser Zorobabel quien reanuda los trabajos en los tiempos de Darío I (521-486), tras apremiantes invitaciones de los profetas Ageo y Zacarías (*Esd.* 5, 11), y los lleva a término en el breve espacio de cuatro años (515 a. de C.). Una vez efectuada la reconstrucción del Templo, se eclipsa la figura de Zorobabel. Hay una tradición que supone que murió en Babilonia.

En el libro de Esdras (1, 8-11; 5, 14-16) aparece con funciones análogas a Zorobabel un tal Sesbasar, a cuyo nombre va unido, lo mismo que al de Zorobabel, el título de *Pehah* (*Ag.* 1, 1) y el de *Tirŝatha* (*Esd.* 2, 63; *Neh.* 7, 65-70), títulos que con toda probabilidad se refieren al mismo Zorobabel.

Esd. 4, 6 s., parece trasladar la acción de Zorobabel a los tiempos de Artajerjes Longimano: en realidad el autor no se refiere a la reconstrucción del Templo sino a la de las murallas en los tiempos de Nehemías. La alusión a Artajerjes en *Esd.* 6, 14, es una interpolación posterior, o en todo caso una prolepsis que se propone poner en evidencia los motivos que acreditan en Artajerjes el título de benemérito en orden al Templo, al que el monarca otorgó ricos dones (*Esd.* 7).

Zacarías (*Zac.* 3, 6-10-14) considera a Zorobabel como figura y tipo del Mesías. [G. D.]

BIBL. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, Torino 1947, II, pp. 99-120; A. Médebielle, *Esdras-Neh (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 4), París 1949, pp. 278, 285 s., 289, 294, 298, 307.

ZUZIM. — v. *Gigantes*.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Quien tenga interés en ello, puede penetrar en el acervo de materiales con que los católicos han contribuido a los estudios bíblicos en el presente siglo, mediante la lectura de los volúmenes de la colección *Etudes Bibliques*, editados desde 1903 en adelante por la *École Biblique* de los PP. Dominicos de Jerusalén. La tal colección consta de grandes comentarios exegéticos a los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, y todos ellos van precedidos de introducciones exhaustivas: contiene tratados de introducción general (Canon, Texto, Crítica, etc.) y alusivos al ambiente histórico y religioso de la Biblia.

Por lo que se refiere a los comentarios exegéticos, y especialmente a los que atañen al Antiguo Testamento, no es completa.

Antiguo Testamento:

M. J. LAGRANGE, *Jue.*
P. DHORME, *I-II Sam.*
P. DHORME, *Job.*
E. PODECHARD, *Sal.*
E. PODECHARD, *Ecl.*
G. POUGET, *Cant.*
J. CHAINE, *Introduction à la lecture des prophètes.*
A. CONDAMIN, *Is.*
A. CONDAMIN, *Jer.*
A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes.*
F. M. ABEL, *I-II Mac.*

Nuevo Testamento:

M. J. LAGRANGE, *Mt.; Mc.; Lc.; Jn.*
E. JACQUIER, *Act.*
M. J. LAGRANGE, *Gál.; Rom.*
E. B. ALLO, *I-II Cor.*

(Los cuatro últimos volúmenes ofrecen el mejor cuadro de la vida y del pensamiento de S. Pablo. Asimismo *El Evangelio de Jesucristo* [vers. esp. por E. G. Fierro, Barcelona, 1933] de J. M. Lagrange y la *Sinopsis* hecha por el mismo autor, ofrecen la mejor síntesis acerca de la vida y enseñanzas de Jesús.)

C. SPICQ, *Les épîtres pastorales* (I-II *Tim. Tit.*).
C. SPICQ, *Heb.* (un vol. de introducción y otro de coment.).
J. CHAINE, *Les épîtres catholiques.*
E. B. ALLO, *Ap.* (que sigue siendo el mejor coment. al *Ap.*).

Entre los numerosos volúmenes auxiliares:

M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* (1905).
M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (1931).
M. J. LAGRANGE, *L'orphisme* (1935).

F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* (2 vol., 1933-1938).
F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine* (desde Alejandro Magno hasta la invasión árabe; 2 vol., 1952).

Las grandes obras de A.-J. FESTUGIÈRE sobre el mundo helénico; los escritos de arqueología palestinense de los PP. H. VINCENT - F. M. ABEL, etc.

Son especialmente útiles, por la facilidad que ofrecen para la consulta, las colecciones menores de comentarios en francés y en italiano.

Colección exclusivamente exegética, con introducciones particulares a cada uno de los libros, es la *Sainte Bible*, bajo la dirección de L. PIROT - A. CLAMER, París, de 1935 en adelante, en 12 volúmenes. Sólo falta el comentario al libro de los Profetas menores.

La misma *École Biblique* ha preparado en pequeños volúmenes una traducción crítica de los originales de toda la Biblia, con brevísimas notas e introducciones sintéticas: es *La Sainte Bible* llamada «de Jerusalén», que hoy está completa, en edición manual y tamaño de bolsillo (1956).

Colección «*La Sacra Bibbia*» (bajo la dirección de Mons. S. GAROFALO), Turín, de 1947 en adelante: en curso de publicación. A los grandes comentarios exegéticos (Antiguo y Nuevo Testamento), acompañados de excelentes introducciones particulares, forman cortejo algunos volúmenes auxiliares:

G. PERRELLA, *Introd. Generale.* (*Traducida al español por J. PRADO, Madrid 1954).
P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento.*
J. BONSIRVEN, *Teologia del N. T.*
U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del N. T.*
J. BONSIRVEN, *Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù.*
F. CARROZZINI, *Grammatica Ebraica.*
G. RINALDI, *Le Lingue semitiche.*

Antiguo Testamento:

D. BALDI, *Jos.*
C. BRESSAN, *I-II Sam.*
S. GAROFALO, *I-II Re.*
B. PELAIA, *Esd.-Neh.*
G. PRIERO, *Tob.*
A. PENNA, *I-II Mac.*
C. CASTELLINO, *Sal.*
A. PENNA, *Jer.*
A. PENNA, *Lam.*
A. PENNA, *Bar.*
F. SPADAFORA, *Ez.*
G. RINALDI, *Dan.*
G. RINALDI, *Amós*, con introducción general al profetismo.

Nuevo Testamento:

V. IACONO, *Rom.* - *Gál.* - *I-II Cor.*, con una introducción sobre la vida de S. Pablo, sus misiones, su pensamiento.
P. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Heb.*
P. DE AMBROGGI, *Epistole cattoliche.*

Esta colección ha sido acogida por todas partes con expresiones de estima y de aplauso, y algunos de sus comentarios ha sido colocado entre los mejores de la literatura católica.

Colección *La Sacra Bibbia* (bajo la dirección del Pontificio Instituto Bíblico), Florencia, desde 1943 en adelante. Falta el t. IX y último *(Act.-Ap.)*. Es comentario sucinto, con breves pero jugosas introducciones; y más interesante aún es la versión, que ya es de suyo una exégesis.

Entre los Manuales:

HÖPFL - MILLER - METZINGER, I. *Introd. Generalis*; II. *Introd. specialis in V. T.*; III. *Introd. specialis in N. T.*, Roma 1946-1949.
A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, en B., 1953.

Además de la introducción presentan la exégesis de fragmentos escogidos:

H. SIMÓN - J. PRADO, en latín, 4 volúmenes, entre los cuales merece especial mención el destinado a los evangelios en su última edición H. SIMÓN - G. DORADO (1950).

* Este Manual *(Praelectiones biblicae)*, y lo mismo su *Compendium*, del que se han hecho numerosas ediciones en Turín y en Madrid, e igualmente en latín, también en 4 volúmenes, ofrece una bibliografía exhaustiva, en la que figura cuanto se ha escrito en lengua española en todos los tiempos en materia de estudios bíblicos.

* Y no puede omitirse en este lugar la mención de la obra de Introducción y Comentarios, *Verbum Dei*, escrita en inglés con la colaboración de varios doctores y recientemente publicada en español por la *Editorial Herder* de Barcelona (1956-1959), que constituye la más valiosa aportación a los estudios bíblicos en nuestra lengua en su género. Consta de 4 vols.

J. RENIÉ (en francés), 6 volúmenes, 2.ª ed., Lyon 1935.

H. LUSSEAU-COLLOMB (en francés), 5 volúmenes, 7.ª ed., París 1945-1948.

Para la Historia de Israel:

G. RICCIOTTI, 2 vol., vers. esp. por X. Zubiri, Barcelona 1945-1947 (desde Abraham hasta el s. II después de J. C.).

L. DESNOYERS, 3 vol., París 1922-1930: período de los Jueces (I), Saúl-Salomón (II-III).

E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vol., 4.ª ed., Leipzig 1909-1911. Estudio completo desde el s. II a. de J. C. hasta el II desp. de J. C.

* J. SCHUSTER - I. B. HOLZAMMER, *Historia Biblica*, trad. al esp. por J. de Riezu; I: Ant. Test., 2.ª ed., Barcelona 1944; II: Nuevo Test., 1934.

Para la doctrina del Judaísmo:

J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vol., París 1935.

H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 vol., Mónaco 1922-1928.

J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du N. T.*, Roma 1955.

Arqueología, el Antiguo Oriente y la Biblia:

A. PARROT, *Découverte des mondes ensevelis*, Neuchâtel 1952; historia y síntesis de la arqueología del antiguo Oriente.

G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, 2 vol., París 1939-1953.

* R. FERNÁNDEZ VALBUENA, *Egipto y Asiria resucitados*, 4 vol., Toledo 1895-1901.

* ID., *La arqueología grecolatina ilustrando el Evangelio*. Ibid. 1909.

* L. ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Madrid 1957.

* P. BOSCH GIMPERA, *Historia de Oriente*, Barcelona 1927.

* J. PRADO, *La prehistoria bíblica* (Biblia y Predicación, 5), Madrid 1952.

* M. PÉREZ Y RODRÍGUEZ, *Cuádruple versión del Génesis*. Obra inédita del Maestro Pedro Ciruelo, Madrid 1914.

* L. MURILLO, *El Génesis*, Roma 1914.

* B. UBACH, *El Gènesi*, Montserrat 1926.

* J. ENCISO, *Problemas del Génesis*, Vitoria 1936.

* J. MIR, *La creación*, Madrid 1890.

* JOHN MARCO ALLEGRO, *Los manuscritos del Mar Muerto*. Traduc. del inglés por Manuel Fuentes Benot, Madrid 1957.

* F. JAVIER CAUBET ITURRE, *Los maravillosos manuscritos de Qumran junto al Mar Muerto*, julio-octubre 1958 (número extraordinario de CB).

Para los textos:

J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950; 2.ª ed., 1955.

A. DEISSMANN, *Licht von Osten*, Tübingen 1923; sólo para el Nuevo Testamento.

Estudios comparativos:

A. PARROT, *Cahiers d'archéologie biblique*. Neuchâtel. Hasta ahora han salido 1-8, 1952-1957: *Déluge et Arche de Noé; La Tour de Babel; Ninive et l'A. T.; Les routes de Paul* (H. METZGER); *Le temple de Jérusalem; Samarie et l'A. T.; Le Golgotha; Babylone et l'A. T.*
G. BUYSSCHAERT, *Israël et le Judaïsme dans l'Ancien Orient*. Bruges 1953.
S. MOSCATI, *Storia e Civiltà dei Semiti*, Bari 1949.
S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.
* B. UBACH, *El Sinai*, Barcelona 1913.
* A. FERNÁNDEZ, *Problemas de Topografía Palestinense*, Barcelona 1936.
* F. QUECEDO, *Palestina y el Próximo Oriente*, Medellín 1950.
* J. QUETOLAS, *Lugares y viajes de Cristo en el Evangelio*, Palma 1939.
* J. M.ª MILLÁS, *Estampas de Tierra Santa*, Barcelona 1942.
* J. G. TALEGÓN, *Flora Bíblico-poética, o Historia de las principales plantas elogiadas en la S. E.*, Madrid 1884.
* F. M. WILLIAM, *La vida de Jesús en el país y en el pueblo de Israel*, vers. esp. por J. G. de Luaces, Barcelona 1944.
* L. VILLUENDAS, *Por tierras bíblicas*, Madrid 1933.
* J. M.ª MILLÁS, *Estampas de Tierra Santa*, Barcelona 1942.
* R. AUGÉ, *Isaías, I-II; Jeremías*, Montserrat 1935, 1936, 1950.
* J. PRADO, *Carácter histórico del libro de Daniel*, Madrid 1944.
* R. CRIADO, *La Sagrada Pasión en los Profetas*, Madrid - Buenos Aires - Cádiz 1935.

Teología Bíblica y Filosofía:

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, desde 1935 en adelante, bajo la dirección de G. KITTEL - G. FRIEDRICH. Se han publicado 5 volúmenes.
* F. PRAT, *La teología de San Pablo*, vers. esp. por S. Abascal, 2 vol., México 1947.
* J. M. BOVER, *San Pablo, Maestro de la vida espiritual, o La Ascética de San Pablo*, Barcelona 1940.
* ID., *Teología de San Pablo*, Madrid 1946.
* J. BUIADA, *El origen del hombre y la teología católica*, Madrid 1956.

Introducción a la lectura de la Biblia:

N. PETERS - J. DECARREAUX, *Notre Bible, source de vie*, Bruges 1950.
J. SCHILDENBERGER, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950.
C. CHARLIER, *La lectura cristiana de la Biblia*, vers. esp. por José Pereña, Barcelona 1956.
G. E. CLOSEN, *Incontro con il libro sacro*, Brescia 1943.
D. H. DUESBERG, *Les valeurs chrétiennes de l'A. T.*, 2.ª ed., Maredsous 1951.
* M. PARDINILLA, *Literatura bíblica. Lecciones sobre la excelencia de las Divinas Letras*, Madrid 1913.
* ID., *El estudio de la Sagrada Escritura según los Santos Padres*, Madrid 1921.
* I. GOMÁ, *La Biblia y la Predicación*, Barcelona 1927.
* C. DE VILLAPADIERNA, *El Mensaje de la Biblia*, Madrid 1957.

Alguna otra obra sobre diferentes temas:

* B. MARTÍN, *Introducción General a la Sagrada Escritura*, Zamora 1957.
* J. STRAUVINGER, *La Iglesia y la Biblia*, Buenos Aires 1944.
* ID., *Espiritualidad bíblica*, íd. 1950.
* C. MONTSERRAT, *El Cantar de los Cantares de Salomón, seguido del libro de Rut*, Barcelona 1943.
* NÁCAR-FUSTER, *Cantar de los Cantares*, Madrid 1948.
* R. GALDÓS, *Las cien mejores poesías de la Biblia*, Madrid 1942.
* A. G. ULECIA, *Imperio mesiánico en la profecía de Miqueas*, Zaragoza 1941.
* SÁNCHEZ CABALLERO, *La profecía de las 70 semanas de Daniel y los destinos del pueblo judío*, Madrid 1946.

- MALDONADO, *Comentarios a los cuatro evangelios*, vers. esp. por Jiménez Font y J. Caballero, 3 vol., Madrid 1950-1954.
- L. CL. FILLION, *Vida de N. S. Jesucristo*, vers. esp. por V. M.ª de Larrúinzar, 4 vol., Madrid 1925-1927.
- J. LEBRETON, *La vida y la enseñanza de Jesucristo Nuestro Señor*, vers. esp. por F. Cereceda, 2 vol., Madrid 1955.
- GRANDMAISON, *Jesucristo, su persona, su mensaje, sus pruebas*, vers. esp. por I. Sendra, 2 vol., Madrid 1932.
- R. GUARDINI, *El Señor*, vers. esp. por Francisca Palau-Ribes Casamitjana, 2 vol., 2.ª ed., Madrid 1956.
- A. FERNÁNDEZ, *Vida de N. S. Jesucristo*, Madrid 1948.
- J. MICHL, *El valor histórico de los Evangelios*, vers. esp. por J. Corts Grau, Valencia 1944.
- VILLUENDAS POLO, *Proyecciones evangélicas*, Barcelona 1945.
- D. GÓMEZ, *Figuras y estampas de la Pasión*, Huelva 1953.
- M. MARTÍNEZ, *El pueblo en la Pasión*, Madrid 1950.
- BARTOLOMÉ Y RELIMPIO, *Estudio médico-legal de la pasión de Jesucristo*, Madrid 1943.
- G. CHEVROT, *Simón Pedro*, Madrid 1956.
- L. CAMUS, *La obra de los Apóstoles*, vers. esp. por J. B. Codina, 4 vol., Barcelona 1909-1913.
- J. HOLZHER, *S. Pablo, su vida y sus epistolas en la historia de las religiones*, vers. esp. por J. Montserrat, Barcelona 1942.
- J. PÉREZ DE URBEL, *San Pablo, Apóstol de las gentes*, Madrid 1940.
- J. M.ª DE BERRIOZÁBAL, *Observaciones sobre las bellezas profético-poéticas de la Sagrada Biblia*, Madrid 1865.
- J. M. MILLÁS VALLICROSA, *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Madrid 1940.
- B. CELADA, *Oriente y la Biblia*, núm. extraord. de CB, jul.-oct. 1957.
- J. LLAMAS, *La Cronología de Jesús*, Turín-Roma 1935.

• La *Poliglota Matritense*

Mediante la colaboración de los principales investigadores españoles, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en unión con la Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), ha emprendido la publicación de una edición crítica de la Biblia bajo el título de *Poliglota Matritense*, que constará de las diez series siguientes:

I. Antiguo Testamento hebreo.
II. Nuevo Testamento griego.
III. Antiguo Testamento griego.
IV. Antiguo Testamento arameo: *A*) Targum palestinense.
V. Antiguo Testamento arameo: *B*) Targum Onqelos y Yonatán.
VI. Antiguo y Nuevo Testamento siríaco.
VII. Vetus Latina.
VIII. Vulgata Hispana.
IX. Nuevo Testamento copto.
X. Versión castellana.

La publicación se ha iniciado con la aparición del *Psalterium visigoticum-mozarabicum* (1958), preparado por T. AYUSO MARAZUELA.

ÍNDICE BÍBLICO

En el presente índice se presenta la lista de los fragmentos o versículos cuya exégesis se desarrolla en el Diccionario. Hanse omitido las simples referencias.

Con el fin de facilitar su busca, además de la página se indica la columna de este modo: A = primera; B = segunda. Si la voz abarca toda la página, solamente se indica el número de la misma, y, mediante una indicación como ésta: 578 A-B, se especifica que la voz de que se trata comienza hacia el medio o hacia el fin de la primera columna y continúa hacia el medio de la segunda; el guión (-) entre una cifra y la siguiente indica que la voz abarca todo el espacio intermedio, en tanto que las cifras que se suceden separadas por el punto y coma indican distintas páginas en las que aparece varias veces la exégesis de un fragmento.

ANTIGUO TESTAMENTO

GÉNESIS

1-2, 3 el hexamerón, 264 B.
1, 1 creó, 125 B.
1, 2 el espíritu de Dios estaba incubando sobre las aguas, 194 B.
2, 7 (6, 3) néfeš-rûah-nésāmāh, 267 B-268 A.
2, 7 afar-polvo, 267 A.
2, 7.18.21-24 formación de Eva, 8 B-9 A.
2, 8 jardín ameno (paraíso) al oriente (en edén), 445 A-B.
2, 14 el Tigris, 583 A.
2, 17 el árbol de la ciencia del bien y del mal, 10 A.
2, 18-24 Es entregada Eva a Adán por Dios como esposa, 394 A.
2, 21 carne-basar, 267 A.
2, 25 «estaban ambos desnudos», 10 A.
3, 1-19 pecado y castigo de los primeros padres, 10 B-11 B.
3, 8 oyeron a Dios «al fresco del día», 10 B.
3, 14 el protoevangelio (11 A); 400 B-401 A; 484 A-B.
3, 19 «polvo eres y al polvo volverás», 10 B-11 A.
3, 20 madre de todos los vivientes, 8 B.
4, 1 «he alcanzado de Yavé un hombre», 425 B.
4, 1-16 Caín y Abel, 1 B-2 A; 92 A-B.
4, 10 el homicidio clama venganza en presencia de Dios, 454 A.
4-5 las genealogías de los Patriarcas, 451 A-B.
5, 24 muerte del justo Enoc, 511 A.
6-9 el diluvio, 154 B-155 A.
6, 2 los matrimonios de los «hijos de Dios», 155 A.
6, 4 los nefilim, 236 B.
9, 4 «la sangre es la vida», 537 A.
9, 25 s. profecía mesiánica de Noé, 401 A.
11, 1-9 la torre de Babel, 67 B-68 B.
14 la Pentápolis, 459 A-B.
14, 1 Codorlaomor, 3 B; 181 B.
14, 17 la ofrenda de Melquisedec, 3 B; 398 B-399 A.
14, 24 la cuadrilla de los Orientales, Abraham libra a Lot, 3 B.
15 el fuego celestial consume las víctimas divididas en dos, 3 B.
15, 1 «yo soy tu escudo; tu recompensa será muy grande», 3 B.
15, 15 «reunirse con los padres» = morir, 510 A.
16 Sara hace entrega de Agar a Abraham, 3 B; 288 B.
16, 3-7 paralelos con el código de Hammurabi, 232 B-233 B; 494 B.
16-17 Ismael e Isac, 422 B; 547 B; 293 A-B.
17, 10-14 la circuncisión sello de la alianza, 112 A.
18, 20 el pecado de sodomía clama venganza, 454 A.
19, 26 muerte de la mujer de Lot, 4 A.

19, 34-37 etimología y origen de Moab, 406 B.
20, 12 matrimonio entre consanguíneos, 232 B.
21, 1-21 Abraham despide a Agar e Ismael, 4 A; 422 B.
21, 8-19 contraste Agar-Sara, 293 A-B; 547 B.
21, 10-21 el desierto de Farán, 211 A-B.
25, 12-15 los descendientes de Ismael, 293 B-294 A.
27 Isac bendice a Jacob, 289 A; 299 A.
28, 12 la escalera ...y los ángeles que suben y bajan, 299 A.
29, 6.9 s. Raquel, 493 B- 494 A.
29, 32 Rubén, «Yavé ha mirado mi aflicción», 517 A.
31, 15 «ha disfrutado el usufructo de nuestra dote», 422 B; 494 A.
31, 19-35 los terafim, 578 B-579 A.
31, 44-54 pacto entre Labán y Jacob, 19 A; 493 B; 299 B.
31, 49 Masfa, 391 B.
32, 27 ss. significado del nombre «Israel», 294 A; 299 A.
35, 16-20 ben'oni-Benjamín, 77 A; 494 A.
37, 35 bajaré a mi hijo al sepulcro, 510 A; 553 A.
38 la extensión del levirato y ley jetea, 357 A-B.
38, 6-10 Onán, 424 A; 357 B.
49, 1 in novissimis diebus, 187 B.
49, 8-12 profecía mesiánica de Jacob, 299 B; 401 A.
49, 14 s. Isacar, 289 B.
49, 22-26 «lozano retoño es José», 320 B.

ÉXODO

2, 10 el nombre «Moisés», 407 B.
3, 1-11 Horeb-Sinaí, 559 A.
3, 14 «Yo soy el que soy», 158 A.
4, 25 Séfora, esposa de Moisés, circuncida a su hijo, 112 A.
7-12 las plagas de Egipto, 467 A-468 B.
12 Pascua y fiesta de los ázimos, 448 A-B.
12, 40 los Israelitas permanecieron en Egipto 430 años, 131 A.
12, 46 cordero pascual y crucifixión de Cristo, 548 A-B.
19 1-8 formulación de la alianza del Sinaí, 20 A-B.
19, 5-6 mi especial propiedad, reino de sacerdotes, 272 A; 20 B.
20, 1-17 el Decálogo, 147 A-148 A.
20, 2-6 sanción de la alianza, 20 B-21 A.
20, 5 ss. retribución terrena y colectiva, 509 A-B.
21-22 paralelos con el código de Hammurabí, 247 A-B.
21, 23 ss. ojo por ojo..., 571 B.
22, 21 s. 26 la opresión de los pobres clama venganza, 454 A.
23, 16 Pentecostés, fiesta de las primicias, 473 A-B; solemnidad de las mieses, 463 B-464 A.
23, 19 no cocer el cabrito en la leche de su madre, 33 B.
23, 19 ofrecerás al Señor las primicias de tu suelo, 473 A-B.
24, 1-11 ratificación de la alianza del Sinaí, 20 B-21 A.
24, 4-8 la aspersión con la sangre de las víctimas, 199 A.
25-31 el Tabernáculo o Santuario portátil, 569 A-B.
25, 10-22 (35, 10 ss.) arca de la alianza, 56 B.
25, 17-22 el propiciatorio, 483 A-B.
25, 23-30 tabla para los panes de presentación, 442 A.
28-29 vestiduras del Sumo Sacerdote, 566 B-567 A.
28, 15 ss. pectoral (el «rationale» de la Vulgata), 455 B-456 A.
28, 29 s. urim y tummim, 593 A-B.
28, 41 llenar la mano = consagrar, 522 B.
30, 6 la tienda de la Alianza, 569 B-570 A.
32 el becerro de oro, 75 A-76 A.
33, 19 «tengo misericordia de quien la tengo», 75 B.
34, 29 el rostro «radiante» de Moisés, 408 B.

LEVÍTICO

1 el holocausto, 526 A.
2 oblaciones incruentas, 526 B.
3 sacrificio pacífico o saludable, 526 A.
4 sacrificio de expiación, 526 A-B.
10, 1 ss. muerte de Nadab y Abiú, 58 A.
11 animales puros e impuros, 33 B.
11, 14 obligación a la santidad, 487 A.
11-15 leyes de santidad ritual, 487 A.
16, 8 ss. Azazel, 150 B-151 A; 205 A.
17, 10 s. la sangre expía por una vida, 537 B.
18, 21 condenación de los sacrificios humanos, 526 B.
19, 16 ss. amarás a tu prójimo, 104 B-105 A.
23 la Pentecostés, 463 B-464 A.
23, 1 «panes de la agitación», 463 B.
23, 9-14 ofrenda de la primera gavilla de espigas en la Pascua, 449 A.
23, 11-16 día de la ofrenda de la primera gavilla, 528 A-B.
23, 33-36 fiesta de los tabernáculos, 570 A.
24, 5-9 panes de presentación, 442 A-B.
25 año jubilar, 328 B.
27, 1-8 conmutación del voto, 597 B.

NÚMEROS

1 Aminadab, Amisadai, 420 A.
8, 19 los levitas, 358 A.
9, 1-14 pascua suplementaria, 448 B.
11, 7 ss. el maná, 376 B-377 A.
11, 25-29 los 70 ancianos comenzaron a profetizar, 478 A.
12, 1-15 castigo de María hermana de Moisés, 384 B.
15, 30 s. pecados cometidos con mano alzada, 454 A.
18, 2 los levitas «asociados» a Arón, 357 B-358 A.
20, 7 ss. falta de fe en Moisés y Arón, 58 A.
21, 4-9 serpiente de bronce, 552 B.
21, 8 s. la serpiente de bronce, tipo de Cristo, 553 A.
22-24 Balam, el adivino, 71 B-72 B.
22, 22-25 la burra de Balam, 72 A.
24, 15-19 profecía de Balam, 401 B.
24, 21 s. los Quineos en la profecía de Balam, 490 A.
27, 8 parte de propiedad fijada para la hija, 422 B.
28, 16-25 los sacrificios para los 7 días de los ázimos, 448 B.
30 disciplina del voto, 597 B.
35 ciudades de refugio, 498 B.

DEUTERONOMIO

2, 8-13 desierto de Moab, 406 B.
3, 11 el lecho de Og, 237 A.
5, 6-22 el Decálogo, 147 A-148 A.
6, 4-9 amarás a Yavé, 104 A-B.
6, 4 «oye, Israel: Yavé es el único Dios», 159 A.
10, 8 sacerdote kôhên, el que está en pie, 522 A.
13, 14 hijo de Belial, 76 B.
14, 21 no cocer el cabrito en la leche de su madre, 33 B.
16, 1-8 las grandes fiestas en el único Santuario, 449 A.
17, 9 (18, 1) los sacerdotes-levitas, 357 B.
18, 9-22 institución del profetismo, 477 A.
20, 7 esponsales y cohabitación, 385 A-B.
24, 1-4 ley sobre el divorcio, 395 A-B.
24, 14 s. el defraudar en el justo salario clama venganza, 454 A.
24, 16 limitación del castigo a sólo el culpable, 332 A: 571 A.
25, 5-10 renuncia al levirato, 357 A.
26, 1-6 s. ofrenda de las primicias, 473 A.

JOSUÉ

8, 30-35 (c. 24) aceptación de los compromisos de la alianza, 21 A-B.
13, 27 penuel, 211 A.
22, 10 ss. la estela erigida por los rubenitas, 517 B.

JUECES

4, 11 Jobab en vez de Jetró, 314 A.
4, 14 es el día de Yavé, 146 B.
4, 17-22 Jael da muerte a Sísara, 146 B.
5, 6 ss. 12 los cananeos contra la penetración pacífica de los israelitas, 146 A.
6, 32 Ierubba'al, 67 A.
10, 17 (11, 11) Mispah, 391 B.
11, 30 ss. sacrificio de la hija de Jefté, 526 B.
13, 25 (14.6.19) el espíritu de Yavé sobre Sansón, 195 A.
16 la fuerza de Sansón en relación con su fidelidad a Dios, 538 A.
19-20 aniquilamiento y restauración de la tribu de Benjamín, 78 A.
19, 20 «sea contigo la paz», 452 B.

RUT

1, 17 que el Señor me haga tal mal y aún peor, 509 B.
4, 7 s. renuncia al levirato, 357 A.

SAMUEL

1-4 Helí, 255 A-B.
2, 30 andar delante y detrás en la presencia de Yavé, 523 A.
3, vocación profética de Samuel, 480 A.
3, 17 «que el Señor me haga tal mal y aún peor», 509 B.
9, 9 profeta y vidente, 477 A.
10, 5 s. 9-12 asociaciones proféticas, 478 A-B.
11, 6 el espíritu de Yavé irrumpe en Saúl, 195 A.
14, 41 ss. el efod oráculo, 175 A.
15, 23 los terafim, 579 A.
19, 18-24 asociaciones proféticas, 478 A-B.
21, 1-6 los panes de presentación, que comió David, 442 A.
26, 23 retribución individual, 509 B.
28, 8-20 aparece Samuel difunto, 510 A.

II DE SAMUEL

7 (*Sal.* 89) la alianza con David, 22 A; 401 B
8, 5 Siria de Damasco, 562 A.
15, 25 s. David devuelve el arca, pone su confianza en el Señor, 144 B.
24 el censo, 145 A.

I DE LOS REYES

2, 36-46 ejecución de Semei recomendada por David, 509 B.

4, 7-19 las 12 prefecturas de Salomón, 532 A-B.
6, 8 construcción del Templo, 574 B-575 A.
6, 1 fecha del éxodo de Egipto, 130 B-131 A.
7, 1-12 construcciones de Salomón: el grupo de palacio, 531 B-532 A.
9, 24 el mil-lo, 532 A.
12-13 los dos becerros en Bétel y Dan, 75 B.
14 el cisma de Jeroboam, 294 B-295 A.
14, 25-28 Shošenq en Jerusalén, 330 B.
17-18 Elías en el Carmelo, 183 A.
17-19 «los hijos de los profetas», 478 A-B.
18, 26-29 los profetas de Baal, 478 B.
19 Elías en el Horeb, 183 B.

II DE LOS REYES

2 muerte de Elías, 183 B; 511 A.
3 campaña de Joram contra Mesa, 399 B-400 A.
3, 4 s. tributo de Mesa a Israel, 399 A.
15, 19 el rey de Asiria, Ful, 64 A.
17-18 asedio y destrucción de Samaria, 64 B.
17, 24-41 origen de los Samaritanos, 297 B.
18-19 la campaña de Senaquerib, 333 A; 545 B.
22-23 la reforma de Josías, 333 B-334 A.
23, 8 s. los sacerdotes apartados de las alturas, 358 B.
23, 10-23 Moloc, 409 B.
24 revuelo y fin de Joaquim, encarcelamiento de Joaquín, 69 B.
25, 27 ss. el encarcelamiento de Joaquín y su liberación, 334 A-B.

I DE LOS PARALIPÓMENOS

2, 34 s. adopción de la estirpe, 229 A.
23, 21 s. adopción de la estirpe, 256 B.
24, 2-19 clases sacerdotales, 523 A.
28, 22-25 esencia de la religión popular, 501 B.
29, 23 Salomón «se sentó sobre el trono del Señor», 500 A.

II DE LOS PARALIPÓMENOS

3-4 construcción del Templo, 574 B-575 A.
16, 7 ss. Asa es reprendido por el profeta Jananí, 331 A.
17, 7 ss. Josafat y la instrucción religiosa del pueblo, 331 A.
33, 11-20 Manasés, 333 B.

ESDRAS

1, 1-4 decreto de Ciro en orden al retorno de los cautivos, 113 B.
1, 5-64 repatriación de los cautivos de Babilonia, 336 A.
1, 8-11 (3, 2) Zorobabel-Sesbasar, 603 B-604 A.
2, 28 (9, 8, 13 ss.) los repatriados son el «resto» vaticinado, 336 A.
2, 61 adopción de la estirpe, 229 A.
3-6 reconstrucción del Templo, bajo el caudillaje de Zorobabel, 575 B-576 A.
4, 2-5 los samaritanos excluidos de la reconstrucción del Templo, 337 A.
8, 27 «adarkónim», 156 A.
8, 36 «comen sal de la corte», 533 A.

TOBÍAS

8, 9 recta intención en el matrimonio, 394 A.
12, 8 ss. la limosna purifica de todo pecado, 362 B.
12, 9 la justicia libra de la muerte, 410 A.

JUDIT

1 Nabucodonosor-Artajerjes III Oco, 343 B.
2, 7 «preparar la tierra y el agua», 343 B.

ESTER

1, 1 en el tiempo de Asuero, 65 A.
1, 2 Jerjes I, en Susa, 197 B.
1, 3-5 el palacio de Susa, 567 B.
2 la campaña de Jerjes en Grecia: Ester, la favorita, 197 B.
3, 16 (9, 6.11) Susa: la acrópolis o parte fortificada y la ciudad, 197 B; 568 A.
9, 16 matanza de los persas, 197 B.
10, 13 (Vulgata) la redacción griega de Lisímaco, 197 A.

I DE LOS MACABEOS

1-2 persecución de Antíoco IV Epífanes, 36 A.
1, 15 judíos apóstatas ocultan las señales de la circuncisión, 112 B.
4, 36-59 (II *Mac.* 10, 1-8) purificación y dedicación del Templo, 148 B-149 A.
7-10 Demetrio I y Jonatán Macabeo, 542 B.
11-13 Jonatán y Trifón, 542 B.
11, 23 Gerusía-sanedrín, 536 B.
12, 9 los Libros Sagrados, 80 B.

II DE LOS MACABEOS

3, Onías III y Heliodoro, 424 B.
4, 23 s. muerte de Onías III, 424 B.
5-7 persecución de Antíoco IV Epífanes, 35 B-36 A.
7, 11 resurrección de los cuerpos, 506 B.

JOB

3, 8 el leviatán, 356 B-357 A.
19, 25 s. «mi redentor vive», 506 B.
28, 20-27 la sabiduría, atributo divino, 520 B.
40, 20-41 el leviatán, 356 B.

SALMOS

2, 2 masiah, mesías, ungido, 400 B.
2, 7 «tú eres mi hijo, hoy te he engendrado», 401 B.
7, 4-12 pecados implorados por el salmista, 453 B.
16, 9 s. «no dejarás que tu santo experimente la corrupción», 549 A.
17, 15 pero yo veré tu rostro, 510 B
30, 10 «¿puede alabarte el polvo?», 410 A.
33, 6 una palabra del Señor creó los cielos, 194 B.
41, 10 el hombre de mi paz, 452 B.
49, 16 «Dios me rescatará tomándome consigo», 510 B.
51, 12 «crea en mí un corazón puro», 453 B.
51, 12 ss. el espíritu de Yavé, fuente de renovación moral, 195 A.
64, 7 s. «accedet homo ad cor altum», 548 A.
68, 36 «mirabilis Deus in sanctis suis», 548 A.
73, 24 «me acogerás en gloria», 510 B.
74, 13 s. el leviatán 357 A.
83, 13 agarenos, 293 B-294 A.
85 situación de los repatriados, 336 B.
88, 11 «medici» en la Vulg., 237 A.
88, 6-11 s. de los difuntos «ya no te acuerdas», 410 A.
104, 26 el leviatán personifica a Egipto, 357 A.
105, 15 los patriarcas son llamados profetas, 477 A.
110, 1 «siéntate a mi diestra», 401 B
118, 26 «Hosanna», 269 B.
126 situación de los repatriados, 336 B.

PROVERBIOS

2, 17 el matrimonio «pacto divino», 394 A.
8, 22-36 la sabiduría de Dios, personificada, 160 B; 520 B.
10, 2 (11, 4) la justicia libra de la muerte, 410 A.
15, 24 «el inteligente va hacia arriba por el camino de la vida», 511 A.
16, 23 «en el seno se echan las suertes», 565 B.
25, 1 reforma de Ezequías, 333 A.

ECLESIASTÉS

3, 18-21 «quién sabe si el alma sube arriba», 169 A.

CANTAR DE LOS CANTARES

1-8 contenido e interpretación, 102 A-103 B.

SABIDURÍA

2, 23 s. «por envidia del diablo entró la muerte en el mundo», 410 A; 455 A.
3, 5 bienaventuranza que espera a los justos, 511 A.
7, 22-8, 1 la sabiduría, atributo divino, 521 A.
8, 20 superioridad del alma sobre el cuerpo, 521 B.
11, 17 creó «de una materia informe», 126 B.
16, 16 s. la serpiente de bronce, 551 B; 548 B.
18, 14 ss. personificación profética de la Palabra, 363 B.

ECLESIÁSTICO

10, 9-12 la soberbia, fuente de todo pecado, 564 A.
23, 23 la adúltera comete un triple pecado, 394 B.
24 la sabiduría «personificada», 520 B.
44, 17-20 alabanza de Noé y de Abraham, 547 B.
50, 1 s. Onías III, sumo sacerdote, 424 B.
51, 14 «Señor, tú eres mi padre», 436 B.

ISAÍAS

1, 11-15 culto externo y verdadera piedad, 527 A.
1, 27 «Sión será redimida con un justo castigo», 290 B.
2, 2 «in novissimis diebus», 187 B.
5, 1-7 la vid = el pueblo de Dios, 595 B.
6, 1 muerte de Azarías, 332 B.
6, 9 ss. «para que mirando no vean», 444 A-B.
7-12 las profecías del Emmanuel, 290 B.
7, 2 Isaías y Ajaz, 332 B.
7, 14 el Mesías nacerá de una Virgen; la señal ofrecida a Ajaz, 402 A.
7, 21 s. todo bien en el reino del Mesías, 402 B; 509 B.
8, 14 «piedra de tropiezo», 187 A.
9, 5 naturaleza divina del Mesías, 402 B.
9, 6 «príncipe de la paz», 402 B.
11, 1 ss. los dones del Espíritu Santo, 165 A-B.
11, 1-5 el Mesías estará lleno del Espíritu de Yavé, 402 A; 195 A.
11, 3 poder divino del Mesías, 402 B.
13, 10 (24-34) «el sol se oscurecerá...», 189 A.
17, 8 los altares del sol, 24 B-25 A.
17, 10 los jardines de Na'aman, 12 B.
20, 2 ss. Isaías camina «desnudo y descalzo», 547 A.

26, 29 «¡Oh Yavé! Revivirán tus muertos», 510 B-511 A.
27, 1 el leviatán personifica las potencias mesopotámicas, 357 A.
36-37 campaña de Senaquerib, 333 A
38, 11 «ya no veré más a Yavé», 410 A; 510 A.
38, 12 la tienda, figura de la vida humana, 585 A.
42, 1-7; 49, 1-8; 50, 4-9; 52, 13-53, 12 «el siervo de Yavé», 554 A-555 A.
49, 3 «Israel» se dice del Mesías, 294 A.
49, 6 la misión universal del Mesías, 402 A.
53, 11 s. sacrificio expiatorio del siervo de Yavé, 402 A-B.
56, 1-9 también los gentiles en el nuevo Israel, 337 A.
63, 16 «Oh Dios, tú eres nuestro padre», 436 B.
65, 12 el dios Meni, 565 B.
65, 17 (66, 22) «cielos nuevos y tierra nueva», 187 B; 499 A.

JEREMÍAS

7, 31 los sacrificios humanos a Moloc, 409 B.
15, 19 «si tú vuelves, yo te volveré», 121 A.
17, 14 «Sáname, oh Yavé, y seré sano», 121 A.
20, 7 ss. la acción de Dios sobre el profeta, 480 A.
25, 1-4 (29, 1-14) los 70 años de destierro, 113 A.
29 epístola a los cautivos, 335 A-B.
31, 18 «conviértame, oh Señor», 121 A.
35, 1-11 los recabitas, 496 B.
37, 3-10 derrota del faraón Hofra, 334 B.
46, 25 Nō'-'amon, Tebas, 573 B.

LAMENTACIONES

5, 21 conviértenos a ti, oh Señor, 121 A.

BARUC

1-5 contenido, 72 B-73 B.
6 Epístola de Jeremías, 304 A.

EZEQUIEL

1, 3 «fué sobre mí la mano de Yavé», 480 B.
1, 12 el espíritu de Dios dirige a los querubines, 195 A.
2, 1 «hijo del hombre», 266 B.
2, 2 el espíritu de Yavé mueve a Ezequiel, 195 A.
3, 15 Tell-Abib, 335 A.
4-12 ideas desarrolladas, 335 B.
8, 1 éxtasis profético, 480 B.
8, 5 el ídolo de la envidia, 333 B.
8, 14 el culto de Tammuz, 12 B.
12, 10-14 prendimiento y deportación de Sedecías, 334 B.
13 falsos profetas, seudoprofetisas, 479 A.
14, 14.20 (28, 3) Daniel, justo y sabio, 138 A-B.
16, 3 «tu madre una jetea» 313 B.
16, 21 los sacrificios humanos a Moloc, 409 B.
18 el justo vivirá, el pecador morirá, 410 A.
18, 23 «no quiero la muerte del pecador», 453 B.
20, 20 el sábado, característica de Israel, 519 B.
20, 33-38 el regreso del «residuo», 335 B.
21, 23-27 Nabucodonosor ataca a Jerusalén, 334 B.
21, 26 los terafim, 579 A.
30, 14 ss. No', Tebas, 573 B.
30, 21 ss. derrota del faraón Hofra, 334 B.
32, 7 s. «el sol se oscurecerá, etc.», 189 A.
34, 16 s. el regreso del «residuo», 335 B.
36, 26 s. «pondré en vosotros un espíritu nuevo», 195 A.
37, 1-14 visión de los huesos secos, 507 A.
37, 25 «David, mi siervo», 400 B.
38-39 lucha por Yavé contra Antíoco, 338 A.
39, 11 «valle de Amon-Gôg», 319 A-B
44, 2 «haec porta clausa erit», 389 B; 547 B.
46, 4 el sacrificio que ha de ofrecerse el sábado, 520 A.
47, 1-12 todo bien en el reino del Mesías, 402 B.

DANIEL

5, 25-28 «mené, mené...», 139 A.
5, 30 es muerto Baltasar, 414 A.
7-12 lucha por Yavé contra los seléucidas, 338 A.
7 «el reino de los santos», 139 A-B.
7, 9 ss. el Antiguo de los días y el Juicio, 346 B.
7, 13 s. venida del Hijo del hombre, 189 B.
7, 13 s. «como un Hijo del hombre», 266 B.
8 la visión del carnero, 139 B.
9 las setenta semanas, 139 B.
9, 17 «abominatio desolationis», 34 B; 36 A.
9, 26 el ungido a quien dan muerte es Onías III, 424 B.
12, 2.13 «los que duermen en el polvo se despertarán, 140 A; 410 A; 506 B; 510 B.
12, 2 lugar de polvo, 553 B.

OSEAS

1, 2-9 esposa e hijos «de fornicación», 427 B.
2, 23 s. los bienes del reino mesiánico, 482 B; 497 B.
3 nuevo matrimonio, 427 B.
6, 6 culto externo y verdadera religión, 482 B.

11, 1-4 Dios, padre, 436 B.
12, 4 s. «Israel»: etimología, 294 A.

JOEL

2, 10 (3, 15) «el sol se oscurecerá...», 189 A.
3 (hebr. 4), 2.12 «valle de Josafat», 110 B.
4, 9-17 la intervención de Dios contra los perseguidores, 338 A.

AMÓS

3, 1 s. «os elegí con amor», 30 B.
3, 8 la acción de Dios sobre el profeta y la libertad de éste, 277 A.
4, 4 ss. culto externo y verdadera piedad, 527 A.
5, 11 «el día del Señor», 347 A.
7, 14 «no soy profeta, ni hijo de profetas», 479 B.

[ABDÍAS-JONÁS]

MIQUEAS

5, 1 preexistencia del Mesías, 402 B.
6, 6 ss. culto externo y verdadera religión, 482 B.

NAHUM

3, 8 la destrucción de Tebas, 574 A.

HABACUC

1, 13 s. el problema del mal, 245 A.

[SOFONÍAS]

AGEO

1, 12 los repatriados son «el resíduo» vaticinado, 336 B.
2, 1-9 la bendición de Dios para la reconstrucción del Templo, 14 B.
2, 6-9.20-23 dependencia de *Ez.*, 38-39, 338 A.

ZACARÍAS

1-8 las visiones, 603 B-604 B.
4, 2-12 el candelabro, 98 A.
8-6 los repatriados son «el resíduo» vaticinado, 336 B.
9, 9 s. el Mesías, rey manso, 402 B.
12, 8-13 Israel llorará al Mesías a quien dan muerte, 402 B.

MALAQUÍAS

1, 11 el único sacrificio del tiempo mesiánico, 403 A.
2-3 el Dominador, el Ángel del pacto, 376 B.
3, 1 (hebr. 4, 5 s.) será enviado el profeta Elías, 548 B.

NUEVO TESTAMENTO

SAN MATEO

1-2 Evangelio de la infancia, 273 A-B.
1, 1-17 (*Lc.* 3, 23-38) Genealogía de Jesús, 228 B-229 B.
1, 18-24 la duda de José, 321 A.
1, 18.20.25 desposada y esposa, 385 A-B; 386 B.
1, 18-25 nacimiento virginal de Jesús, 386 B.
2, 1-12 los magos, 375 A.
2, 1 de oriente, 375 A.
2, 16 ss. matanza de los inocentes, 274 B.
3, 7 el primer juicio mesiánico, 347 A.
3, 11 el bautismo de Juan, 74 A-B.
3, 16 «éste es mi Hijo amado», 581 A.
4, 1-11 las tentaciones de Jesús, 577 A-578 B.
4, 15 la Perea, 464 A.
4, 17 el reino de los cielos está cerca, 500 A-B.
5, 3-10 las bienaventuranzas, 88 A-89 A.
5, 3 bienaventurados los pobres de espíritu, 88 A.
5, 3 bienaventurados los pobres, 469 A.
5, 6 bienaventurados los que tienen hambre de justicia, 88 B-89 A.
5, 17 «no he venido a abrogar sino a consumar la ley», 550 B-551 A.
5, 17-48 el Evangelio, realización de la ley, 361 B.
5, 21-30 está escrito que no se matará, que no se codiciará, pero yo os digo..., 551 A.
5, 22 quien llama a su hermano *raca*, 493 B.
5, 31 (19, 3-12) fuera del caso de concubinato, 551 A; 395 B.
5, 33-38 «no jurar», 348 B.
5, 38-42 abolición de la ley del talión, 572 A.
5, 38-48 no devolver la ofensa, 551 A-B.
6 el espíritu que debe animar a los seguidores del Evangelio, 551 B.
6, 1-4 delicadeza de la limosna, 363 A.
6, 9-13 Pater Noster, 450 A-451 A.
6, 13 «ne nos inducas in tentationem», 451 A.
6, 24 Mammona, 376 B.
6, 28 «mirad a los lirios del campo», 363 A.
9, 1 (*Mc.* 2, 1) la ciudad de Jesús, 91 A-B.
9, 9-12 vocación de Mateo, 392 A.
10, 23 venida de Cristo, 188 B.

10, 23 el Hijo del hombre, 266 B.
11, 28 s. «venid a mí todos los que estáis fatigados», 88 B.
12, 3 Ajimelec da a David los panes de la presentación, 16 B; 142 A.
12, 3 s. (*Mc.* 2, 23-28; *Lc.* 6, 1-5) panes de presentación, 442 B.
12, 22-32 «ni en este siglo ni en el futuro», 89 B.
12, 39 s. el prodigio de Jonás, 502 B
12, 46 s. los hermanos de Jesús, 256 A-B.
12, 46-50 (*Mc.* 3, 31-35; *Lc.* 8, 19 ss.) finalidad de las parábolas: «para que mirando no vean», 444 A.
13, 47-50 lo arrojarán al horno de fuego, 274 A.
13, 55 S. José «faber», 321 A.
11, 6 «bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí», 90 B.
15, 1-9 (*Mc.* 7, 11 ss.) corban, ofrenda sagrada, 597 B-598 A.
15, 10-20 el pecado brota del corazón, 454 A.
15, 13 planta no plantada por el Padre, 191 A.
16, 16 Cristo, el Hijo del Dios vivo, 111 A.
16, 17 Pedro, hijo de Jonás, 456 A.
16, 18 Pedro, fundamento visible de la Iglesia, 501 A.
16, 24 (*Mc.* 8, 34-37; *Lc.* 9, 23 s.) renuncia de sí mismo, 2 B.
16, 27 s. venida del Hijo del hombre, 188 B-189 A.
17, 1-13 (*Mc.* 9, 2-13; *Lc.* 9, 28-36) la transfiguración, 589 B-590 B.
17, 21 esta especie de demonios, 66 B
17, 14-20 efectos de la obsesión, 185 B.
19, 4-8 unidad e indisolubilidad del matrimonio, 394 A-396 A.
19, 10 s. la virginidad para consagrarse al servicio de Dios, 596 B-597 A.
19, 28 palingénesis, 187 B.
20, 1-16 la viña: el pueblo elegido, 596 A.
20, 16 (22, 14) muchos los llamados, pocos los escogidos, 471 B.
20, 28 (*Mc.* 10, 45) Cristo redentor, 497 A.
21, 9 Hosanna al hijo de David, 269 B.
21, 33-45 los pérfidos viñadores, 596 A.
22, 23-33 (*Mc.* 12, 18-27; *Lc.* 20, 27-40) el Dios de Abraham es Dios de los vivientes, 507 A.
22, 31 prueba de la inmortalidad del alma, 547 B.
22, 43 Dios es autor de la Sagrada Escritura, 275 A.
23, 2 sobre la cátedra de Moisés se han sentado los escribas, 557 B.
23, 3 (*Lc.* 11, 42) el diezmo, 154 A-B.
23, 6 los primeros puestos en la Sinagoga, 557 B.
23, 7 gustan de llamarse rabbí, 191 A.
23, 35 (II *Par.* 24, 15-22; *Lc.* 11, 51) asesinato de Zacarías, hijo de Baraquías, 606 A-B.
24 (*Mc.* 13) sermón escatológico, 189 A.
24, 3 la parusía o venida de Cristo, 258 A; 188 B.
24, 15 (*Mc.* 13, 14) «abominatio desolationis», 34 B.
24, 29 (*Mc.* 13, 24 s.) se oscurece el sol, caen las estrellas..., 189 A; 257 B.
24, 37-51 como un ladrón nocturno, 188 A.
25, 31-46 la limosna, 362 B-363 A.
26, 1-14 ss. (*Lc.* 22, 1-6) traición de Judas, 340 A-B.
26, 26-29 la Eucaristía, 198 B-202 B.
26, 64 aparición de Cristo sobre las nubes, 188 B.
27, 3 treinta monedas de plata, 340 A-B.
27, 3-10 Judas restituye las treinta monedas, 341 A-B.
27, 7 (*Act.* 1, 19) campo de la sangre, 341 B.
27, 9 (*Zac.* 11, 12) Jesús vendido por 30 siclos de plata, 606 A; 340 B.
27, 9 s. cita de Jeremías-Zacarías, 341 B; 606 A.
27, 27-35 a los ejecutores pertenecen las vestiduras del condenado, 474 B.
27, 41 el sanedrín, 536 B-537 A.
27, 46 (*Mc.* 15, 34) «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», 1 A.
27, 51 el velo del Santo se rasgó, 338 B.
27, 56 María, hermana de la madre de Jesús, 385 A.
27, 62 «el día siguiente a la Parasceve», 447 A.
27, 63-66 «aquel impostor dijo: Después de tres días resucitaré», 502 B.
28 (*Mc.* 16; *Lc.* 24) hallazgo de la tumba vacía, apariciones del Señor, 503 B; 504 A.
28, 11-14 la mentira del rapto del cuerpo de Jesús, 504 B.
28, 19 «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», 591 A.

San Marcos

1, 24-34 (3, 10 ss.; *Lc.* 4, 4) el demonio sabe quién es Cristo, 185 B-186 A.
4, 10-12 finalidad de las parábolas, 444 A-B.
6, 20-29 Herodes Antipas y San Juan Bautista, 262 B-263 A.
6, 31 (*Lc.* 9, 10) el lugar desierto, 298 B.
6, 45-53 única Betsaida: la oriental, 80 B.
7, 7 tradiciones de los fariseos, 212 B.
7, 14-23 el pecado brota del corazón, 454 A.
9, 10 los discípulos no entienden qué significa eso de «resucitar de entre los muertos», 503 A.

9, 29 esta especie de demonios, 66 B.
9, 38 echan los demonios en nombre de Jesús, 186 A.
9, 47 s. suplicio eterno, 274 A.
9, 47 el gusano no muere ni el fuego se apaga, 228 B; 274 A.
10, 21 si quieres ser perfecto... vende cuanto tienes, 469 B.
10, 45 Cristo redentor, 497 A.
12, 18-27 el Dios de Abraham es Dios de los vivientes, 507 A.
12, 18-34 (*Mt.* 22, 34-40) el primer mandamiento, 105 A.
14, 17-25 la Eucaristía, 198 B-202 B.
14, 20 s. ¡ay del que entregará al Hijo del Hombre!, 340 B-341 B.
15, 40 (16, 1) María, hermana de la madre de Jesús, 385 A.
15, 31-41.46 s. testimonio auténtico de la muerte de Cristo, 503 B.

SAN LUCAS

1-2 Evangelio de la infancia, 273 B-274 A.
1, 3 las investigaciones efectuadas por Lucas, 367 A.
1, 15 «no beberá vino ni licores», 416 A.
1, 17 Elías tipo de Juan Bautista, 183 B-184 A; 547 B.
1, 17 «con el carácter fuerte de Elías», 547 B.
1, 27 «de la casa de David», 385 A.
1, 27 «desposada con José», 385 A-B.
1, 27 el nombre de la Virgen, María, 385 A.
1, 28 «Ave, llena de gracia», 385 A-386 B.
1, 28 «llena de gracia», por la inmaculada concepción, 389 A.
1, 29-35 la visita a Isabel, 386 B.
1, 35 el Espíritu Santo potencia divina, 89 B.
1, 37 «omne verbum», 256 A.
1, 46-55 el Magníficat, 373 B-374 B.
1, 68-79 el Benedictus, 77 A-B.
1, 78 «per viscera misericordiae», 269 A.
2, 1 s. «este empadronamiento se efectuó antes que...», 490 B-491 A.
2, 1 s. Quirino gobernador de Siria, 490 A-491 B.
2, 4 «en Belén de Judá», 76 A-B; 405 B.
2, 7 nacimiento de Jesús, 387 A.
2, 14 «paz a los hombres, objeto del beneplácito divino», 452 B.
2, 21-35 presentación en el Templo, 387 A.
2, 24 purificación de la parturienta, 487 B.
2, 29-32 el cántico de Simeón, «nunc dimittis», 421 B-422 A.
2, 34 s. María asociada a Cristo, 389 A
2, 36 ss. la anciana Ana, 31 A.
2, 41-52 el Niño perdido y hallado en el Templo, 387 B.
3, 1 año 15.° de Tiberio, 132 A-B.
3, 9-17 será arrojado al fuego, 274 A.
4, 1-13 las tentaciones de Jesús, 577 A-578 B.
5, 17 maestro de la ley, 190 B.
6, 15 Simón el Celote, 606 B.
7, 36-50 la pecadora anónima, 383 B-384 A.
8, 2 había arrojado siete demonios, 185 B.
8, 2 María de Magdala, 383 B-384 B.
9, 10 (*Mc.* 8, 22) Betsaida Julia, 262 B.
9, 26 s. venida del reino de Dios, 188 B; 501 A.
10, 20 el nombre de los justos en el libro de Dios, 346 B.
10, 39-42 Marta y María, hermanas de Lázaro, 383 B-384 A.
10, 42 Marta y María: «porro unum est necessarium», 390 B.
11, 2-4 Pater noster, 430 A-451 A.
11, 24-28 la liberación de los poseos, señal de la venida del reino de Dios (*Mt.* 12, 22-37; *Mc.* 3, 22-30), 185 B.
11, 27 s. «dichoso el seno que te llevó», 388 A.
11, 41 «dad el contenido en limosnas», 469 A.
12, 10 (*Mt.* 12, 27-32; *Mc.* 3, 22-30) blasfemia contra el Espíritu Santo, 89 B-90 B.
13, 31 s. Herodes Antipas y San Juan Bautista, 262 B-263 A.
15 la parábola del hijo pródigo, 444 A; 366 A.
16, 13 mammona, 376 B.
17, 20-18, 8 venida del Señor, 188 B-189 A.
17, 22 ver uno solo de los días del Hijo del Hombre, 447 B; 188 B.
21 fin de Jerusalén, 188 B-189 A.
22, 1 «la fiesta de los ácimos estaba próxima», 449 A.
22, 14-20 institución de la Eucaristía, 198 B-201 B.
22, 15 «desiderio desideravi», 119 A.
22, 19 «tomó pan», 449 B.
22, 20 «después de la cena», 200 B; 449 B.
22, 21 ss. Judas no está presente en la Cena, 199 B; 449 B.
22, 29 «os sentaréis para juzgar a las 12 tribus de Israel», 499 A.
22, 43 s. sudor de sangre de Jesús, 15 A-B.
22, 69 venida de Cristo en su reino, 188 B-189 A.
23, 6-12 Jesús ante Herodes Antipas, 263 A.
23, 54 «era el día de Parasceve», 446 B-447 A.
24, 12 admiración de Pedro en la visita al sepulcro, 505 B.
24, 13 Emaús a 60 estadios, 185 A.
24, 18 uno de los discípulos de Emaús: Cleofás, 114 B.
24, 25 «oh tardos para creer todo lo que vaticinaron los profetas», 403 B.
24, 44-47 autoridad divina de la Escritura, 275 A.

SAN JUAN

1, 1 el logos, 220 B-221 A; 364 A-B.
1, 3 «en el principio era el Verbo», 126 B.
1, 12 los fieles, hijos de Dios, 13 A.
1, 14 el Verbo se hizo carne, 547 A-B.
1, 28 Betania, al otro lado del Jordán, 78 B-79 A.
1, 28 la región del lado de allá del Jordán, 464 A.
1, 29-36 «he aquí el cordero de Dios», 122 A.
1, 38 rabbí, 493 A.
1, 51 subir y bajar de los ángeles, 299 A.
2, 1-11 las bodas de Caná, 95 A; 397 B-398 A.
2, 18 s. «destruid este templo y en tres días lo levantaré», 502 B.
2, 20 la restauración del templo, 261 B.
2, 20 las restauraciones del templo llevaban ya 46 años, 132 B.
3, 5 «quien no naciere del agua y del Espíritu», 74 B.
3, 14 la serpiente de bronce, figura profética de Cristo, 548 B; 552 B-553 A.
4, 9-42 los samaritanos, 533 B-535 A
4, 14 agua viva que desciende del cielo y salta hasta el cielo, 195 A.
5, 2 «probatica piscina», 79 B.
5, 21-29 las prerrogativas de Cristo, enviado del Padre, 507 B.
6 discurso de Cafarnaúm, 339 B; 201 B-202 B.
6, 31-49 el maná, tipo de la eucaristía-sacrificio, 546 B.
6, 53 «quien no come mi carne no tendrá la vida», 199 A.
6, 69 ss. (Vulg. 6, 70) «uno de vosotros es un diablo», 339 B.
7, 2 fiesta de los tabernáculos, 570 A.
7, 27 «cuando Cristo venga, nadie sabrá de dónde viene», 578 A.
7, 37 s. (8, 12) «Yo soy agua viva, luz del mundo», 571 A.
7, 50 Nicodemus defiende a Jesús, 418 A.
8, 31 permanecer en la palabra, 364 A.
8, 46 «¿Quién me argüirá de pecado?», 554 B.
10, 22 encenia, 148 B.
10, 23 el pórtico de Salomón, 576 B
11, 2 «la que ungió al Señor», 384 A.
12, 1-8 la unción de Jesús en Betania, 384 A.
12, 6 «era ladrón y hurtaba de la bolsa», 340 A.
13, 1-30 «vosotros estáis limpios, pero no todos», 340 A.
13, 26 el pan, mojado en el haroset, 199 B.
13, 34 os doy un precepto nuevo, 105 B.
14, 16 el Paráclito, 196 A; 444 B.
15, 1-9 Yo soy la vid verdadera, vosotros los sarmientos, 596 A.
17, 3 «ésta es la vida eterna», 188 A.
17, 3 (*Rom.* 6, 23) la vida de la gracia es la misma vida de la gloria, 410 B.
18 Sumo sacerdote Anás, 31 B.
18, 12 cohorte de guarnición en Jerusalén, 474 B.
18, 31 los judíos no podían condenar a muerte, 474 B.
19, 5 «ecce homo», 167 B.
19, 13 el litóstrotos, 168 A; 307 A; 576 B.
19, 14 era la parasceve de la Pascua, 447 A.
19, 25 ss. las mujeres al pie de la Cruz, 388 A.
19, 25 María de Cleofás, hermana de Nuestra Señora, 385 A.
19, 26 «he ahí a tu hijo», 388 A.
19, 38-42 sepultura definitiva de Jesús, 503 B.
20, 3-10 prueba física de la resurrección de Jesús, 505 A.
20, 16 «rabboni», 493 A.
20, 17 «deja ya de tenerme asido», 257 B.
20, 19-23 a quienes perdonareis los pecados, 120 B.
21, 15 s. «apacienta mi rebaño», 500 B.

ACTOS DE LOS APÓSTOLES

1, 12 contenido, 6 B-7 B.
1, 14 María con los Apóstoles, 388 A-B.
1, 22 apóstol, testigo de la resurrección de Jesús, 505 B.
1, 23 José Barsabas, 72 B.
1, 1-12 la Ascensión visible, 62 B-63 A.
2, 29 ss. prueba de la resurrección de Jesús en el *Sal.* 16, 9 s., 549 A-B.
2, 38 bautismo en el nombre de Jesús, 74 B.
2, 42-46 «fracción del pan», 201 A.
4, 2 ss. la palabra de Dios, 364 A.
4, 25 Dios es autor de la Sagrada Escritura, 275 A.
6, 36 la sedición de Teudas, 475 B.
5, 37 el revuelo de Judas Galileo, 475 A.
6, 1-6 «los diáconos», 152 A.
8, 9-24 Simón Mago, 556 B.
9, 26 ss. Bernabé sale responsable por Pablo, 431 B.
10-11 conversión de Cornelio, 7 A.
12, 12 la casa de Marcos, 380 B.
12, 19-23 muerte de Herodes Agripa I, 263 B.
12, 26 «cristianos», 127 A.
13-14 primer viaje apostólico de Pablo, 432 A-B.
13, 3 «les impusieron las manos y los despidieron», 432 A.
13, 3 consagración sacerdotal, 525 A
13, 7-12 Pablo y el mago judío en Pafos, 432 A.
13-21 viajes apostólicos de Pablo, 7 A-B; 432 A-434 A.
15 los gentiles injertados directamente en Cristo, 362 B.

15, 20 que se abstengan de la fornicación, 118 A.
15, 28 abstenerse de las carnes inmoladas a los ídolos, 118 A; 271 A.
15, 36-18, 17 segundo viaje apostólico de Pablo, 7 A-B; 432 B-433 B.
16, 16 ss. Pablo libra a una joven posesa, 186 A.
16, 25-17 Pablo en Filipos y en Tesalónica, 579 B-580 A.
18, 18-21, 6 tercer viaje apostólico de Pablo, 7 B; 433 B-434 A.
19, 18 confiesa los propios actos, 120 A.
20, 18-2 Presbíteros-obispos, 524 B.
20, 28 «posuit episcopos», 472 B.
20, 35 Mejor es dar que recibir, 15 B.
21, 8-12 las hijas del diácono Felipe, 214 B.
22-28 encarcelamiento de Pablo en Cesarea y en Roma, 434 A-B.
23, 8 fe de los fariseos en la resurrección, 212 B.
23-24 el procurador Félix, 476 A.
24, 25 Porcio Festo, 476 A.
25, 13 ss. Pablo y Agripa II, 264 A.

EPÍSTOLA A LOS ROMANOS

1, 1-15 Cristología perfecta, 513 A.
1, 16-17 argumento de la epístola a los romanos: la justicia de Dios, 513 B.
c. 1, 18-c. 11 exposición del contenido, 513 A-515 A.
3, 24 Cristo, nuestra redención, 498 A
5, 1 justificados, tengamos paz con Dios, 452 B-453 A.
5, 12-21 pecado original, 455 A.
6, 3-11 el bautismo, muerte mística del cristiano, 75 A.
7, 25 la concupiscencia vencida por la gracia, 497 B.
8, 7 herederos de Dios, 13 B.
8, 23 (v. 14-39) la redención de nuestro cuerpo, 499 B; 507 B.
8, 28 ss. predestinados, 470 B-472 A.
8, 29 imagen de Cristo resucitado, 507 B-508 A.
9, 6-9 elección de Isac, 289 A.
9, 11 libre elección de Dios, 471 B.
9, 23 piedra de tropiezo, 186 B.
11, 25 futura conversión de Israel, 188 B; 347 B.
12, 7-8 los carismas, 106 B-108 A.
13, 8 ss. «no estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros», 105 B.
15, 6 Padre de Nuestro Señor Jesucristo, 437 A.

I A LOS CORINTIOS

3, 1-15 existencia del purgatorio, 488 A-B.
4, 1 «ministros de Cristo, dispensadores de los misterios de Dios», 524 A.
5, 7 Cristo, nuestra víctima pascual, 449 B; 548 B; 199 A; 201 A.
7 el matrimonio indisoluble, uso, 395 B.
7 el matrimonio en sus características, 395 B.
7, 29 pasa veloz la escena de este mundo, 411 A; 597 A.
7, 34-38 estado de virginidad, 596 B-597 A.
8, 1-13 (10, 14-23.25) la cuestión de los idolotitos, 271 A.
9, 27 «castigo a mi cuerpo», 454 B.
10, 11 «en el fin de los siglos» vino Cristo, 187 B.
10, 14-22 la Eucaristía, sacrificio, 201 A.
11, 23-34 presencia real de Cristo en la Eucaristía, 200 A-201 A.
12, 4 la Trinidad, 591 B.
12, 9 la fe de los milagros, 107 B.
12, 10 discernimiento de los espíritus, 107 B.
12, 28 los carismas: apóstoles y profetas, 108 A.
13 el himno de la caridad, 106 A-B.
13, 7 la caridad todo lo espera, todo lo soporta, 194 B.
13, 13 la Trinidad, 591 B.
14 glossolalia, 107 B-108 A.
14, 34 disposiciones sobre la cena, 201 A-B.
15, 3-20 la resurrección de Jesús, 503 A.
15 (I *Tes.* 4, 13-17) resurrección y juicio final, 347 A-B; 507 B-508 B.
15, 23 la parusía final, 447 A.
15, 29 bautismo «por los difuntos», 75 A.
15, 33 cita de la *Talda*, 114 A.
15, 51 «todos resucitaremos», 508 B.
16, 17 parusía es presencia, 447 A.
16, 22 *Maranatha*; ven, oh Señor, 447 B.

II A LOS CORINTIOS

3, 7 ss la ley, causa de muerte, 362 B.
5, 1-4 la imagen de la tienda, 585 A.
5, 6-8 vivir es peregrinar lejos del Señor, 410 B.
5, 10 todos deberemos comparecer ante el tribunal de Cristo, 511 A.
5, 14 la caridad de Cristo nos constriñe, 105 B-106 A.
5, 21 Cristo se hizo pecado por nosotros, 498 A.
11, 32 s. Pablo huye de Damasco, 431 B.

GÁLATAS

1-2 Pablo defiende su carácter de Apóstol, 52 B.
1, 17 Pablo se retira al desierto, 431 B.
2, 11-14 el episodio de Pedro y de Pablo en Antioquía, 433 A.
2, 19 s. «estoy crucificado con Cristo», 2 B.
2, 21 s. Agar y Sinai, 293 B.
3 la ley, pedagogo hacia Cristo, 23 A.
3, 1-5 manifestación del Espíritu Santo, 225 A.

3, 15 Cristo se hizo maldición por nosotros, 498 A.
3, 15-29 la ley, pedagogo hacia Cristo, 225 B.
3, 19 (*Rom.* 5, 20) la ley multiplica las transgresiones, 362 A.
4, 21-31 Agar y Sara, 225 B-226 A: 288 B; 289 A; 548 B-549 A.
4, 4 «en la plenitud de los tiempos», 187 B.
5, 16-25 «carne y espíritu», 119 A.
6, 16 «Israel Dei», 294 A.

EFESIOS

2, 3 «éramos por naturaleza sujetos a la ira», 455 B.
3, 1-21 «el misterio oculto desde los siglos en Dios», 174 A.
4, 11 evangelistas, pastores, 108 A.
5, 2 Cristo, ofrenda y víctima por la humanidad, 498 B.
2, 2-25 Cristo se entregó por la Iglesia, 498 A.
5, 28-31 el matrimonio, sacramento, 396 A.

FILIPENSES

1, 1 esclavo de Jesucristo, 497 B.
1, 23 la vida es Cristo, la muerte una ganancia, 410 B.
2, 5-11 Cristo encarnado: verdadero Dios y verdadero hombre, 134 A-B.
2, 5-11 encarnación y redención, 217 B.

COLOSENSES

1, 15-20 el primado de Cristo: Dios y Redentor, 115 B; 127 A.
1, 16 ss. rectificación en la desavenencia entre Dios y el mundo, 411 A.
1, 18 Cristo cabeza, plenitud de la divinidad, 115 B.
1, 24 sufrir por nuestros hermanos, 135 B.
1, 24-2, 5 regocijo por los padecimientos... adimpleo ea quae desunt, 115 B.
2, 13 ss. el acta de condenación, 497 A-B.
3, 14 la caridad «es el vínculo de la perfección», 106 A.
3, 15 la paz domina en los corazones, 453 A.
3, 17 «haced todo en el nombre del Señor», 427 A.

I A LOS TESALONICENSES

1, 3 la paciencia perseverante, 194 B.
1, 6-8 la palabra del Señor, 364 A.
2, 19 la parusía final, 447 B.
4, 13-18 «nosotros, los vivos, los que quedamos, no nos anticiparemos...», 580 B.
4, 15 la parusía final, 447 B.
5, 1-11 el día del Señor, 581 B.
5, 14 (II *Tes.* 3, 8-12) los ociosos en Tesalónica, 581 B.

II A LOS TESALONICENSES

2, 1-10 el anticristo, el impedimento u obstáculo, 35 A-B.

I A TIMOTEO

2, 4 Dios quiere que todos se salven, 472 A.
2, 5-6 Cristo, nuestro mediador y rescate, 498 A-B.
3, 1-7 las dotes del sacerdote, 472 B-473 A.
3, 15 la Iglesia, «columna y fundamento de la verdad», 500 B.
5, 18 cita de *Lc.* 10, 7, 275 B.
6, 5-17 aviso a los ricos y a los pobres, 469 A.
6, 10 la avaricia raíz de todos los males, 65 A.

II A TIMOTEO

3, 16 la Sagrada Escritura, inspirada por Dios, 275 A.

TITO

1, 6-9 la dote del sacerdote, 472 B-473 A.
3, 5 palingénesis o regeneración, 499 A-B; 187 B.

HEBREOS

5-10 el sacerdocio de Cristo, 524 A.
6, 4-6 «imposible renovarse a penitencia», 120 A.
7, 2-3 Melquisedec tipo de Cristo, 398 B-399 A.
9 el sacrificio, 205 B.
9, 23-10, 18 Cristo, víctima sacerdotal, 527 A.
9, 26 en la plenitud de los siglos, 187 B.
10, 27 la muerte, punto determinante de la eternidad, 410 B.
11, 37 fueron aserrados, 290 A.
11, 4; 12, 24 «después de muerto sigue hablando», 2 A.

SANTIAGO

2, 21-24 la fe sin las obras es estéril, 538 B-539 A.
5, 4 defraudar el justo salario clama venganza, 454 A.
5, 12 no juréis, 348 B.
5, 14-15 la unción de los enfermos, 539 A.
5, 16 «confesaos vuestras faltas», 120 A.

I DE JUAN

1, 1 el logos de la vida, 364 A.
2, 15-17 el que pertenece al mundo no tiene en sí el amor de Dios, 411 B.

2, 18-22 «es la última hora», 35 A.
3, 16 debemos sacrificarnos por nuestros hermanos», 363 A.
4, 7-21 el amor del prójimo condición y expresión del amor de Dios, 105 B-106 A.
5,7 s. *comma* de Juan, 115 B-116 A.

I de Pedro

1, 1 s la Trinidad, 591 B.
1, 18 s. el rescate obrado por Cristo, 497 A.
2, 5 sacerdocio regio, 524 B.
2, 9 los cristianos, regio sacerdocio, nación santa, 272 A; 497 B.
3, 3 cosmos: belleza, orden, 411 A.
3, 18 ss. (4, 5 s.) descendimiento de Jesús a los infiernos, 149 A.

II de Pedro

1, 4 «partícipes de la divina naturaleza», 13 A.
1, 16 parusía, la encarnación del Verbo, 447 A.
1, 20 los autores sagrados movidos por Dios, 275 A.
3, 13 «cielos nuevos y tierra nueva», 187 B.
3, 76 la epístola de Pablo, «como las otras escrituras», 275 B.

Apocalipsis

1, 4 «Con vosotros sean la gracia y la paz, de parte del que es, de los siete espíritus, y de Jesús», 591 B.
1, 18 «Cristo tiene las llaves de la muerte y del infierno», 274 A.
2, 6-14 s. 24 Nicolaítas, 418 B.
2, 13 el trono de Satanás en Pérgamo, 465 A.
3, 14 Jesús testimonio fiel y veraz, 391 A.
11, 3-13 los dos testimonios, 582 A.
12, 1-17 «una mujer, envuelta en el sol», 39 A.
12, 9 la serpiente antigua, 166 B.
19, 13 el logos, 364 A.
20 el milenio, 39 B.
20 la resurrección de los cuerpos, 508 B-509 A.
20 los mil años, 188 B.
20, 11 resurrección y juicio final, 347 B.
22, 20 *Maranatha:* ven, Señor, 447 B.

ÍNDICE DE MATERIAS

Las voces de que se trata directamente van indicadas con caracteres negros; las otras citas se refieren a los lugares en que el nombre o el asunto se halla efectivamente ilustrado.

Respecto de las indicaciones A, B, cfr. las explicaciones que preceden al Índice Bíblico.

A

Ab (v. *Calendario*), 93 A.
Abaddon (v. *Demonio*), 245 A-B.
Abandono de Jesús en la Cruz, 1 A.
Abdías, 1 A-B.
Abdón (v. *Jueces*), 345 A.
Abel, 1 B-2 A.
Abgar (carta de), 49 B-50 A.
Abías, rey de Judá, 330 B-331 A.
Abiatar, 142 A; 143 B.
Abib (v. *Calendario hebraico*), 93 A.
Abimelec, 2 A.
Abnegación, 2 B.
Abner, 142 B.
Abominatio desolationis, 34 B; 36 A.
Abraham, 2 B-5 A; 131 A.
Abraham (Apocalipsis de; Testamento de), 46 B.
Absalón, 144 A-145 A.
Acomodación (sentido acomodaticio), 546 B.
Actos de los Apóstoles, 5 A-8 B.
Adán, 8 B-11 B.
Adán-Cristo, 11 B.
Adivinación, 71 B; 501 A.
Adón, 12 A.
Adonai (Dios), 158 A.
Adonías, 531 A.
Adonias (las), 12 A-B.
Adonis (jardines de), 12 A.
Adonis (Tammuz), 12 A-B.
Adopción, 12 B-13 B; 229 A.
Adoración, 13 B-14 B.
Adulterio, 395 A-B.
Afka (Nahr Ibrahim), 12 A.
Ágape (v. *Eucaristía*), 201 B.
Agar, 3 B.
Ageo, 14 B-15 A.
Agonía de Jesús, 15 A-B.
Agrapha, 15 B-16 B.
Agripa I, 262 B-263B.
Agripa II, 264 A-B.
Agustín (San), 284 A.
Ahalamu, 55 A.
Ahikar (historia de), 586 B-587 A.
Ahriman, 466 A.
Ahuramazda, 466 A.
Ajab, rey de Israel, 296 A.
Ajaz, rey de Judá, 297 A; 322 B.
Ajías, 16 B.
Ajimelec, 16 B.
Ajjalon (valle de) (v. *Gabaón*), 439 A-B.
Akhetaton, 26 A.
Albino (procurador), 476 A.
Alcimo, 17 A.
Alegoría, 17 A; 283 A-B.
Alejandra (reina), 372 A-B.
Alejandrina (escuela), 17 A; 283 A-B.
Alejandrino (códice), 17 A; 584 A.
Alfa y Omega, 17 A.
Alfabeto, 17 A-18 B.
Alfeo, 18 B.
Alianza, 18 B-23 B.
Alma, 267 A-B.
Altar, 24 A-B.
Altar del incienso, 24 B.
Altura, 24 A-26 A.
Allel, 23 B-24 A.
Amalecitas, 26 A.
Amarna, 26 A-27 B.
Amasías, rey de Judá, 332 A.
Ambrosiaster, 283 B-284 A.
Amenofis III-IV, 27 A-28 A.
Amenenopé (sabiduría de), 180 A.
Amiatino (códice), 599 B.
Amón, rey de Judá, 333 B.
Amonitas, 28 A.
Amorreos, 28 B-30 B.

Amós, 29 B-30 B.
Amrafel, 2 B; 246 A; 131 A.
Amri (hebr. Omri), rey de Israel, 295 B.
Amurru, 26 B; 28 B.
Ana, la anciana del Templo, 31 A.
Ana, Madre de Samuel, 30 B.
Ana, Madre de la Virgen, 31 A.
Analogía de la fe, 260 A.
Ananías, Safira, 31 A-B.
Anás, sumo sacerdote, 31 B.
Anat (v. *Ras Shamra*), 495 A-B.
Anatema, 31 B-32 A.
Andrés, 51 A.
Anémone, 12 A.
Ángel (el) de Yavé, 32 B.
Ángeles, 32 A-33 A.
Animales puros e impuros, 33 A.
Anticristo, 33 A-35 B.
Antilogía (v. *Hermenéutica*).
Antíoco IV Epífanes, 35 A-36 B; 337 B-338 A.
Antioquena (escuela), 283 A-B.
Antropomorfismos, 36 B.
Año (v. *Calendario*), 92 B.
Aod (v. *Jueces*), 345 A.
Apocalipsis, 36 B-41 B; 35 A.
Apocalíptica (literatura), 41 B-43 B.
Apócrifos, 43 B-51 A.
Apolo (v. *Corintios*), 122 B.
Apóstoles, 51 A-52 B.
Aprías, 70 A.
Aquila (versión de), 242 A.
Aquior, 242 B-243 A.
Aquis (rey de Gat), 142 A-B.
Arabah, 440 B.
Árabes, 52 B-53 A.
Aram-Naharajim, 55 A.
Arameo (idioma), 53 B-55 A.
Arameos, 55 A-56 B; 3 A; 233 A.
Árbol de la ciencia, 445 A; 10 A-B.
Árbol de la vida, 445 A; 10 A-B.
Arca de la alianza, 56 B-57 A; 255 A-B.
Arca de Noé, 155 A-B.
Arioc, 3 B.
Aristea (carta de), 46 A.
Aristóbulo II, 372 B.
Armenia (versión), 57 A-B.
Arón, 57 B-58 B.
Arquelao, 262 B.
Arqueología, 58 B-62 A.
Arqueología de Egipto, 61 A-62 A.
Arqueología de Fenicia, 60 B.
Arqueología de Mesopotamia, 59 B-60 B.
Arqueología de Palestina, 58 A-59 B.
Arqueología del Asia Menor y Alta Siria, 60 B-61 A.
Artajerjes III Oco, 343 B.
As (v. *Dinero*), 156 A.
Asa, rey de Judá, 331 A.
Asaf, 62 A-B.
Ascensión, 62 B-63 A.
Aser, 63 A-B.
Aŝerah, 34 B; 96 B.
Asirios, 63 B-64 B.
Asmodeo, 150 B.
Asmoneos, 372 A.
Assur Uballit, 64 A.
Astarte, 96 B.
Asuero, 65 A.
Asunción de María Santísima, 388 B-389 A.
Asurbanipal, 64 A-B.
Atalía (reina), 331 A-332 A.
Atributos divinos, 158 B-161 B.
Avaricia, 65 A.
Avesta, 465 B-466 A.
Azarías (Ozías), rey de Judá, 332 A-B.
Azazel, 151 A; 205 A.
Ayuno, 65 A-66 B.

B

Baal, 67 A-B.
Babel (Torre de), 67 A-68 A.
Babilonios, 68 A-71 B.
Balam, 71 A-72 B.
Baldad (v. *Job*), 314 B.
Baltasar (Bel-šarra-uṣur), 138 B-139 A.
Bāmāt-Bamôth, 24 A; 24 B.
Barac (v. *Débora*), 146 A-B.
Barsaba, 72 B.
Bartolomé, 51 B.
Bartolomé (Evangelio de), 51 A.
Baruc, 72 B-73 B.
Baruc (Apocalipsis de), 46 A.
Basa, rey de Israel (v.), 295 A-B.
Basán-Batanea, 73 B-74 A.
Bato (v. *Medidas*), 397 A.
Bautismo, 74 A-75 A.
Becerro de oro, 75 A-76 A.
Belén, 76 A-B.
Belial, 76 B.
Belzebul (v. *Baal*), 67 A.
Benedictus, 77 A-B.
Benjamín, 77 B-78 A.
Berenice, 264 A.
Berit (alianza), 18 B; 80 B.
Bernabé, 78 B.
Betania, 78 B-79 A.
Bétel, 79 A-B.
Betesda, 79 B-80 A.
Bethabara, 79 A.
Betsaida (de Galilea), 80 A.
Beza (códice de), 8 A; 584 A.

Biblia, 80 B-87 A.
Biblia, división en capítulos y versículos, 81 A-B.
Bibles, 87 B-88 A.
Bienaventuranzas, 88 A-89 B.
Blasfemia contra el Espíritu Santo, 89 B-90 B.
Boahírica (versión), 127 B.

C

Cadenas exegéticas, 284 B.
Cadesbarne, 91 A.
Cafarnaúm, 91 A-B.
Caifás, 91 B-92 A.
Caín, 92 A-B.
Caldea (v. *Babilonia*), 68 B-70 B.
Calendario hebraico, 92 B-94 A.
Calvario, 94 A-B.
Cam, 94 B-95 A.
Canaán, 95 A.
Canéu, 95 B-97 A.
Candelabro de siete brazos, 97 A-98 A.
Canon bíblico, 98 A-102 A.
Canon de Esdras, 100 A.
Canon de Orígenes, 100 B.
Canon de San Jerónimo, 101 A.
Canónigos de San Víctor, 284 B.
Cantar de los Cantares, 102 A-104 A.
Carañanus (códice), 600 B.
Caridad, 104 A-106 B.
Carismas, 106 B-108 A.
Carmelo, 108 A-B.
Carne y espíritu, 119 A.
Casleu, Kisleu (v. *Calendario*), 93 A.
Caspios, 69 A.
Castigo de Adán, 10 B-11 A.
Categorías angélicas, 33 A.
Catequesis apostólica, 108 A-109 B.
Católicas (Epístolas), 109 B-110 A.
Cautividad (Epístolas de la), 110 A-B.
Cavensis (códice), 599 B-600 A.
Cedrón, 110 B.
Cesarea (Marítima), 111 A-B.
Cesarea de Filipo, 111 A.
Cetim (v. *Kittim*), 350 A-B.
Cetura, 4 B.
Cineos, v. *Quineos*, 489 B-490 A.
Circuncisión, 111 B-113 A.
Ciro el Grande, 113 A-B.
Citas implícitas, 113 B-114 B.
Cleofás, 114 B.
Codo (v. *Medidas*), 396 B.
Codorlaomer, 3 B; 181 B.
Colonia (Concilio de), 9 A.
Colosenses (Epístola a los), 114 B-115 B.
Comisión Bíblica, 116 A-118 A.
Comma de San Juan, 115 B-116 A.
Comunión (v. *Eucaristía*), 202 A-B.
Concilio de los Apóstoles, 118 A-B.
Concordancias bíblicas, 118 B-119 A.
Concupiscencia, 119 A.
Confesión, 119 A-120 B.
Contexto gramatical, 258 A.
Contexto lógico, 258 A.
Contrasentidos bíblicos, 548 A.
Conversión, 120 B-121 B.
Caponio, 475 A.
Coptas (Versiones), 121 B-122 A.
Cordero de Dios, 122 A.
Cordero pascual, 448 A-449 B.
Coré, 420 B.
Coreítas, 530 A.
Corintios (Epístola a los), 122 A-125 A.
Cornelio centurión, 6 B-7 A.
Correctores bíblicos, 125 A-B.
Cosmogonía bíblica (Hexamerón), 264 B-266 B.
Creación, 125 B-127 A.
Cristiano, 127 A.
Cristo (Mesías), 400 B-403 B.
Crítica bíblica, 127 B-128 A.
Crítica literaria, 129 B-130 A.
Crítica textual, 128 B-129 B.
Crónicas (Libro de las), 446 A-B.
Cronología bíblica, 130 A-133 A.
Cruz - Crucifixión, 133 A-134 B.
Cuadrante (v. *Dinero*), 156 A.
Cuernos del altar, 24 A-B.
Cuerpo místico, 135 A-136 B.
Cuestión bíblica, 280 B-281 A.
Cumano Ventidio (procurador), 475 B.
Cusai arquita, 144 B-145 A.

CH

Cherem (v. *Anatema*), 31 B.
Chester Beatty (Papiros), 140 A; 443 A.

D

Daeva, 466 A.
Dagón, 219 A.
Dálila, 538 A.
Damasceno (v. *Documento sadoquita*), 162 A-B.
Dan, 137 A-B.
Daniel, 138 A-141 B.
Daniélou, 549 B.
David, 141 B-145 B.
Débora, 146 A-147 A.
Decálogo, 147 A-148 A.
Decápolis, 148 A-B.
Decidio Saxa, 355 B.
Dedicación del Templo, 148 B-149 A.
De Lubac, 549 B.

Demencia zooantrópica, 138 B.
Demoniacos (v. *Endemoniados*),
Demonio (v. *Diablo*),
Deportados (los) de Judá, 69 B; 70 A; 206 A; 334 A-B; 335 A-B.
Descendimiento de Jesús a los infiernos, 149 A-B.
Deuterocanónicos, 97 B-101 B.
Deutero-Isaías, 291 B.
Deuteronomio, 149 B-150 B.
Diablo, 150 B-151 B.
Diáconos, 151 A-152 B.
Diáspora, 152 B-154 A.
Diatessaron, 563 A.
Didracma, 156 A.
Diezmo, 154 A-B.
Difuntos, 553 A-B.
Diluvio, 154 B-155 B.
Dinero, 156 A-B.
Dios, 156 B-161 B.
Dios creador, 159 B.
Discípulos de Jesús (v. *Apóstoles*),
Discreción de los espíritus, 107 B.
Discursos de sabiduría y de ciencia, 107 B.
Divinidades babilónicas, 71 A-B.
Divinidades egipcias, 179 B.
Divino Afflante Spiritu, 163 A-B; 230 B-231 B.
Doctor de la justicia (Manuscritos del Mar Muerto), 379 B.
Documento Sadoquita, 162 A-B.
Documentos Pontificios, 162 B-164 A.
Dolor, 164 A-165 A.
Dones del Espíritu Santo, 165 A-B.
Dones sobrenaturales de Adán, 10 A.
Dracma, 156 A.
Dragón, 165 A-166 B.
Drehem, 3 A.
Dublinensis (códice de la Vulgata), 600 A.
Dudas acerca de los deuterocanónicos del N. T., 100 B-102 A.

E

Ebionitas, 167 A-B.
Ecce Homo, 167 B-168 A.
Eclesiastés, 168 A-169 B.
Eclesiástico, 170 A-172 A.
École biblique, 172 A-B.
Edén (v. *Paraíso terrenal*),
Ediciones del texto original, 81 B-82 A.
Edom, 172 B-173 A.
Efa, 397 A-B.
Efesios (Epístola a los), 173 A-174 B.
Efod, 175 A-B.
Efraím, 175 B-176 A.
Efrata, 76 A-B.
Efrem (Códice de), 584 B.
Egerton (papiro de), 324 B.
Egipto, 176 A-181 A.
Eglón (Jueces), 345 A.
Ehud (Jueces), 345 A.
Ekhnaton, 27 B.
Ela, rey de Israel, 295 B.
Elam, 181 A-182 A.
El-Amarna (v. *Amarna*).
Elcana (v. *Samuel*).
Eleazar (v. *Macabeos*),
Elefantina (Papiros de), 44 A; 54 A.
Elegidos, 182 A-B.
Elías, 182 B-184 A.
Elías tipo de Juan Bautista, 183 B.
Eliezer, 4 A-B.
Elifaz, 314 B-315 B.
Eliseo, 184 A-B.
Eljon, 157 A.
Elohê haššamaim, 158 B.
Elohim, 157 B.
El Shaddai, 157 B.
Emaús, 184 B-185 A.
Emmanuel (v. *Mesías*).
Empadronamiento de David, 145 A-B.
Empadronamiento de Quirino, 475 A.
Enacim, 237 A.
Encenias, 148 B.
Encíclicas sobre la Sagrada Escritura, 162 B-164 A.
Endemoniados, 185 A-186 A.
Enoc, 451 A.
Enoc (Libro de), 44 A-B.
Enuma Elish, 70 B; 226 A.
Era mesiánica, 22 B; 187 B.
Eras, 94 A.
Esaú, 186 A-B.
Escándalo, 186 B-187 A.
Escatología, 187 A-189 B.
Esclavitud, 190 A-B.
Escribas, 90 B-91 A.
Escritura fenicia, 17 B.
Escritura pictográfica, 17 A-B.
Escritura Sagrada, 80 B.
Escritura silábica, 17 A-B.
Esdras (Libro III y IV), 45 B-46 A.
Esdras-Nehemías, 191 A-193 A.
Esdrelón, 193 A-B.
Esenios, 193 B-194 A.
Esperanza, 194 A-B.
Espíritu de Yavé, 194 B-195 B.
Espíritu Santo, 195 B-196 A.
Espiritualidad de Dios, 159 B.
Esteban (San), 6 B; 426 B.
Ester, 196 B-198 A.
Estrella (v. *Magos*),
Etanim (v. *Calendario*),

Eternidad (v. *Dios*),
Etíope (Versión), 198 A-B.
Eucaristía, 198 B-202 B.
Éufrates, 202 B-203A.
Eva, 8 B-11 B; 234 B-235 A.
Eva-María, 238-B-239 A.
Evangelio, 203 A-B.
Evangelio según los Egipcios, 47 A-B.
Evangelio según los Hebreos, 47 A.
Evolucionismo antropológico, 9 A-10 A.
Exégesis Bíblica (v. *Hermenéutica*) (historia de la) (v. *Interpretación de la Biblia*).
Éxodo (Libro del), 203 B-204 B.
Éxodo de Egipto, 130 B-131 A; 250 B-251 A.
Expiación (Día de la), 205 A-B.
Ezequías, rey de Judá, 333 A.
Ezequiel, 205 A-209 B.

F

Fado Cuspio, 475 B.
Famuel, 211 A.
Farán, 211 A-B.
Fariseos, 211 B-213 A.
Fe, 213 A-214 A.
Felipe Apóstol, 51 A.
Felipe Diácono, 214 B.
Félix (procurador), 476 A.
Fenicios-Fenicia, 214 B-216 A.
Filemón (Epístola a), 216 A-B.
Filipenses (Epístola a los), 216 B-218 A.
Filipo, tetrarca de Iturea, 262 B.
Filisteos, 218 A-219 B.
Filón, 219 B-221 B.
Formas (Historia de las), 221 B-222 B.
Fracción del pan (Eucaristía), 201 A-B.
Fuldense (Códice), 599 B.

G

Gabael (Gabelo), 588 A.
Gabaón, 439 A-B.
Gabriel (Ángel), 32 B.
Gad, 223 A-B.
Gadd (Crónica de), 223 B-224 A.
Galad, 441 A.
Gálatas (Epístola a los), 224 A-226 A.
Galilea, 226 A-B.
Galión (procónsul), 132 B; 433 B.
Galo Cestio, 356 A-B.
Gamaliel, 6 B; 431 A; 475 B.
Garizín (v. *Samaria*), 439 B; 534 A.
Gatha (las), 466 A.
Gaulanítide (v. *Palestina*), 440 B.
Gazer, 227 A.
Gazofilacio, 227 A-B.
Gedeón, 227 B-228 A.
Gehenna, 228 A-B.
Genealogía de Jesús, 228 B-229 B.
Géneros literarios, 229 B-232 A.
Genesaret, 235 A-B.
Génesis, 232 A-235 A.
Génesis menor o Jubileos, 44 B-45 A.
Georgiana (Versión), 235 B-236 A.
Getsemaní, 236 A-B.
Gigantes, 236 B-237 B.
Gilgamesh, 71 A; 155 B.
Glosa, 237 B-238 A.
Glosa ordinaria, 284 B.
Glossolalia, 107 B-108 A.
Gobrías (Gubaru), 70 B; 153 A.
Godolías, 238 A.
Gog y Magog, 39 B.
Gólgota (v. *Calvario*),
Goliat, 141 B-142 A.
Gomor (homer), 397 A-B.
Gomorra (v. *Pentápolis*),
Gosen (= Gessen), 250 B; 320 B.
Gótica (Versión), 238 A-B.
Gracia, 238 B-240 A.
Graduales (Salmos), 529 B.
Griegas (Versiones), 240 B-242 B.
Griego (bíblico), 242 B-243 B.
Guejazi (Giezi), 184 A-B.

H

Habacuc, 245 A-B.
Habacuc (comentario en los manuscritos del Mar Muerto), 379 B.
Habiros (v. *Hebreos*).
Haceldama, 245 B-246 A.
Haliel (v. *Aliel*).
Hammanim, 25 A; 67 B.
Hammurabi, 246 A-247 B.
Heber (v. *Hebreos*),
Hebrea (lengua), 247 B-249 A.
Hebreos, 249 A-251 A.
Hebreos (Epístola a los), 251 A-253 A.
Hebrón, 253 A-B.
Helenismo, 253 B-255 A.
Helí, 255 A-256 A.
Heliodoro, 370 B; 424 B.
Herederos de Dios, 13 B.
Herem (v. *Anátema*).
Hermanos de Jesús, 256 A-B.
Hermenéutica, 256 B-260 B.
Herodes (el Grande), 260 B-262 A.
Herodes (Familia de), 262 A-264 B.
Herodes Agripa I, 263 B.
Herodes Agripa II, 264 A-B.

Herodes Antipas, 262 B-263 B.
Herodes Filipo, 262 B.
Hexameróa, 264 B-266 B.
Hexaplas, 241 B-242 A.
Hijo del Hombre, 266 B-267 A.
Hiksos, 177 B-178 A.
Historia de las formas, 221 B-222 B.
Holocausto, 526 A.
Holofernes, 342 B-344 A.
Hombre, 267 A-269 A.
Horeb, 559 A.
Hosanna, 269 B.
Humidio Cuadrado, 356 A.
Humildad, 269 B-270 B.
Hurritas, Horitas, Horreos (v. *Jorreos*).

I

Ideogramas, 17 A.
Idolotito, 271 A.
Idumea, 172 B-173 A.
Iglesia, 271 B-273 A.
Imprecatorios (Salmos), 530 A-B.
Inerrancia bíblica, 280 B.
Infancia (Evangelio de la), 273 A-274 B.
Infierno, 274 B.
Inmaculada concepción, 389 A.
Inmortalidad, 510 A; 507 A-B.
Inocentes (Matanza de los), 274 B.
Inspiración, 275 A-282 A.
Instituto bíblico, 282 A-283 A.
Interpretación de la Biblia (Historia de la), 283 A-287 A.
Interpretación de las lenguas, 107 B.
Introducción bíblica, 287 B-288 A.
Isabel, 273 B; 327 B; 386 B.
Isac, 288 A-289 A.
Isacar, 289 B.
Isaías, 289 B-293 A.
Isbaal (Išbošet), 142 B.
Ismael, Ismaelitas, 293 A-294 A.
Israel (Jacob), 294 A.
Israel (Reino de), 294 B-297 B.
Itala, 297 B.
Iturea, 298 A-B.

J

Jacob, 299 A-300 A.
Jacobo (Protoevangelio de), 47 B.
Jael (v. *Débora*), 146 B; 345 A.
Jafet, 300 A.
Jair (v. *Jueces*), 345 A.
Jarán, 300 A-B.
Jasón (hermano de Onías III), 35 B.
Jasón de Cirene (v. *Macabeos*), 370 B-371 A.
Jazael, 296 A-297 A.
Jeconías (Joaquín), 334 A-B.
Jefté, 300 B-301 A.
Jehú, rey de Israel, 296 B.
Jeremías, 301 A-304 A.
Jeremías (Epístola de), 304 A.
Jericó, 304 A-305 B.
Jerjes, 65 A.
Jeroboam I, rey de Israel, 294 B-295 A.
Jeroboam II, rey de Israel, 297 A.
Jerusalén, 305 A-307 B.
Jesé, 141 B.
Jesucristo, 307 B-311 A; (muerte de), 134 A; 410 B.
Jesús ben Sirac (v. *Eclesiástico*), 170 A.
Jeteos, 311 B-313 B.
Jetró, 314 A.
Jezabel, 295 B; 331 A; 216 A.
Joab (v. *David*), 144 B; 145 A.
Joajaz, rey de Judá, 334 A.
Joajaz, rey de Israel, 296 B.
Joaquím, rey de Judá, 334 A.
Joaquín, rey de Judá, 334 A-B.
Joás, rey de Judá, 332.
Joatam (Jotam), rey de Judá, 332 B.
Job, 314 A-315 B.
Joel, 316 A-B.
Jonás, 316 B-317 B.
Joram, rey de Judá, 331 A-B.
Jordán, 318 A-B.
Jorreos, 318 B-319 A; 63 B.
Josafat, rey de Judá, 331 A-B.
Josafat (Valle de), 319 A-B.
José, *hijo de Jacob*, 319 B-320 B.
José (San), 320 B-321 B.
José Barsabas (v. *Barsaba*).
José el Carpintero (Historia de), 48 A.
José, pariente de Jesús (v. *Hermanos de Jesús*), 256 A-B.
Josías, rey de Judá, 333 B-334 A.
Josué, 322 A-323 B.
Jotam (Joatam), rey de Judá, 332 B.
Juan Apóstol (IV Evangelio; Epístolas), 323 B-327 A.
Juan Bautista, 327 B-328 B.
Juan Hircano, 369 B; 370 A; 372 A.
Juan Macabeo, 371 B.
Juan Marcos (v. *Marcos*), 380 B.
Juan el Presbítero (v. *Juan Apóstol*).
Jubileo, Año Jubilar, 328 B-329 A.
Jubileos (Libro de los), 44 B-45 A.
Judá, *hijo de Jacob*, 329 A-330 A.
Judá (reino de), 330 A-335 A.
Judaísmo, 335 A-338 B.
Judas Apóstol, 338 B-339 A.
Judas Barsabas (v. *Barsaba*).
Judas Iscariote, 339 B-341 B.

Judas Macabeo, 371 B.
Judea, 341 B-342 B.
Judíos (v. *Judaismo*), 337 B.
Judit, 342 B-344 A.
Jueces, 344 A-346 A.
Juicio de Dios, 346 B-347 A.
Juicio universal, o final, 347 A-B.
Juramento, 347 B-348 B.
Justicia divina, 160 B.

K

Κατεχον, 34 B;
Kedorlaomer, 181 B.
Keret (leyenda de), 495 B.
Kippur, 526 A.
Kittim, 349 A-B.
Koiné, 242 B.

L

Labán, 299 A.
Ladrones (Los dos), 351 A.
Lamec (v. *Patriarcas*).
Lamentaciones, 351 A-352 A.
Laodicenses (Epístola a los), 50 A.
Laquis, 352 B-353 A.
Larsa (Ellasar), 3 B.
Latinas (Versiones), 353 B-354 B.
Lázaro de Betania, 355 A-B.
Legados de Siria, 355 B-356 B.
Leví, 356 B.
Leviatán, 356 B-357 A.
Levirato (Ley del), 357 A-B.
Levitas, 357 B-359 A.
Levítico, 359 B-360 B.
Ley hebraica, 360 B-362 B.
Ley, Profetas y Escritos, 99 A-B.
Libertad (v. *Hombre*).
Libro de los muertos (Egipto), 179 B-180 A; 453 A.
Libros Sagrados (catálogo), 81 A.
Limosna, 362 B-363 A.
Lirio de los campos, 363 A.
Logos, 363 A-364 B.
Logula (v. *Mateo*).
Lot (v. *Abraham*).
Lucas, 364 B-367 B.
Luciano (recensión de), 242 B.
Luz (Bétel), 79 A.

M

Macabeos (I y II Libro de los), 369 A-371 A.
Macabeos (III y IV Libro de los), 46 A.
Macabeos y Asmoneos (Historia), 371 A-373 A.
Macpela (cueva de), 4 A.
Macho cabrío, 205 A.
Madián-Madianitas, 373 A-B.
Magdalena, 383B-384 B.
Magia (v. *Religión popular*).
Magisterio de la Iglesia, 259 A-260 A
Magnificat, 373 B-374 B.
Magos (Los), 374 B-375 B.
Maloquías, 375 B-376 B.
Mambre, 3 B; 439 A.
Mammona, 376 B.
Maná, 376 B-377 A.
Manajem, rey de Israel, 297 A.
Manasés, 377 A-B.
Manasés, rey de Judá, 333 A-B.
Manasés (Oración de), 46 B.
Mane, Thecel, Phares, 139 A.
Manual de disciplina, 380 A-B.
Manuscritos del Mar Muerto, 378 A-380 B.
Maran Atha, 447 B.
Marcos, 380 B-382 B.
Mar de bronce (Templo de Jerusalén), 375 B.
Mar de Galilea, 226 A-B; 235 A-B.
Mardoqueo, 196 B-198 A.
Mari (Tell el-Hariri), 383 A-B.
María (Apocalipsis de la Virgen), 50 B-51 A.
María (de Betania), 383 B-384 B.
María (Tránsito y dormición de), 48 B.
María, hermana de Moisés, 384 B-385 A.
María Santísima, 385 A-389 B.
Marianne (v. *Herodes*), 260 B-261 A.
Mar Muerto, 389 B-390 A.
Marta de Betania, 390 B.
Martí (Ramón), 285 A.
Martirio, 391 A-B.
Masía, 391 B-392 A.
Mashal (v. *Proverbios*).
Masora, 583 A.
Massebah (v. *Altura*), 24 B.
Matatías, 369 A; 371 A-B.
Mateo, 392 A-394 A.
Mateo (Evangelio apócrifo de), 47 B.
Matías (Apóstol), 52 A.
Matrimonio, 394 A-396 A.
Matusalén, 451 A-B.
Medidas y Pesos, 396 B-398 A.
Medos, Media, 398 A-B.
Melek, 67 B.
Melquisedec, 398 B-399 A.
Merneftá, 204 B.
Merodac Baladán II, 64 B; 69 A.
Mesa, 399 A-400 A.
Meses cananeos, 93 A.
Meses helénicos, 93 B-94 A.
Meses de Nippur, 93 A-B.
Mesías, 400 B-403 B.

Mesopotamia, 400 A-B.
Mica (levita), 345 A-B.
Micol (v. *David*).
Midrash (v. *Géneros literarios*).
Miguel (v. *Angeles*).
Milagro, 404 A-B.
Mina (v. *Medida y Pesos*).
Minhah (v. *Sacrificio*).
Miqueas, 404 B-405 B.
Misericordia (v. *Dios*).
Mishnah (v. *Talmud*).
Misraím (v *Egipto*).
Mitanni, 405 B-406 A.
Mitos cananeos, 96 B-97 A.
Mitra, 466 A.
Mizmor, 530 A.
Moab-moabitas, 406 B-407 B.
Möhél, 112 B.
Moisés, 407 B-409 A.
Moisés (Asunción de), 45 B.
Moloc, 409 A-B.
Monogenismo, 10 A.
Mót (v. *Ras Shamra*), 495 A.
Muerte, 409 B-411 A.
Mujer (la) amicta solis, 388 B.
Mundo, 411 A-B.
Muratoriano (Canon), v. *Canon*.
Música, 411 B-412 B.

N

Na'aman (Jardines de), 12 B.
Nabateos, 413 A-B.
Nabhi, 476 B.
Nabonid, 413 B-414 A.
Nabopolasar, 414 A.
Nabucodonosor, 414 A-415 A.
Nadab, rey de Israel, 295 A.
Nahum, 415 A-B.
Namán (v. *Eliseo*).
Naplusa (v. *Samaria*).
Nash (Papiro de), 443 A.
Natanael (v. *Apóstoles*), 51 B.
Natán, 143 B-145 B.
Natividad de María (Evangelio de la), 47 B.
Nazareato, 415 B-416 A.
Nazarenos (Evangelio de los), 47 A.
Nazaret, 416 A-B.
Neanderthal (Hombre de), 9 B.
Nebo, 417 A.
Necao II de Egipto, 334 A; 414 A-B.
Nefilim (Nephilim, Gigantes), 236 B.
Neftalí, 417 A-B.
Nehemías (v. *Esdras-Nehemías*).
Nerón, 39 A.
Nicodemus, 417 B-418 A.
Nicodemus (Evangelio de), 48 A-B.
Nicolaítas, 418 A-B.
Nicolás de Lira, 285 A.
Nínive, 64 A.
Nisan, 93 A.
No'-'Amon (Tebas), 573 B.
Noé, 418 B-419 A.
Noemí, 517 B.
Nombres teofóricos, 419 B-420 A.
Nombres de Dios, 157 A-159 A.
Números, 420 A-421 B.
Nunc dimittis, 421 B-422 A.
Nuzu, 422 A-B.

O

Obediencia, 423 A-B.
Ocozías, rey de Judá (Ozías), 331 B.
Ocozías, rey de Israel, 182 B; 183 B; 296 A-B.
Odas de Salomón, 45 B.
Ofel, 305 B.
Ofni, 535 B.
Olivos (Monte de los), 423 B-424 A.
Omnipresencia de Dios, 160 A.
Omnisciencia, 160 A-B.
Omri, rey de Israel (Amri), 296 B.
Onán, 424 A.
Onésimo, 216 A.
Onías, 424 B.
Onkelos (Targum), 573 A.
Oración, 425 A-427 A.
Oráculos Sibilinos, 46 B.
Orientalística, 286 A.
Orígenes, 241 B-242 A; 283 A-B.
Oseas, 427 A-428 B.
Oseas, rey de Israel, 297 A-B.
Ostraca, 428 B.
Otoniel (v. *Jueces*), 345 A.
Oxirrinco, 429 A-B.
Ozías (Azarías, rey de Judá), 332 A-B.

P

Pablo apóstol, 431 A-336 A.
Pablo y el helenismo, 431 B.
Pablo, primer viaje apostólico, 432 A-B.
Pablo, segundo viaje, 432 B-433 B.
Pablo, tercer viaje, Pablo, 433 B-434 A.
Pablo, detención y encarcelamiento, 434 A-B.
Pablo, viaje a Roma, 434 B.
Pablo (Actos de), 49 A.
Pablo (Apocalipsis de), 50 B.
Pacto (berit), 18 B.
Padre, 436 B-437 A.
Palabra de Dios (Logos), 363 A-364 B.
Palestina, 437 A-441 A.

Palingénesis, 498 A.
Palmira, 441 B-442 A.
Panes de Presentación, 442 A-B.
Panion, Panias (v. *Cesarea de Filipo*), 111 A.
Papiros, 442 B-443 B.
Parábola, 443 B-444 B.
Paráclito, 444 B-445 A.
Paraíso terrenal, 445 A-B.
Paralelismo (v. *Poesía*).
Paralipómenos (I-II), 446 A-B.
Parasceve, 446 B-447 A.
Parusía, 447 A-B.
Pascua, 448 A-449 B.
Pastor, 449 B-450 A.
Pastorales (Epístolas), 450 A.
Pater noster, 450 A-451 A.
Patmos, 40 B.
Patriarcas, 451 A-452 A.
Paulinus (códice de la Vulgata), 599 B.
Paz, 452 B-453 A.
Pecado, 453 A-454 B.
Pecado original, 454 B-455 B.
Pecaj (Facee), rey de Israel, 297 A.
Pecajya (Faceya), rey de Israel, 297 A.
Pectoral, 455 B-456 A.
Pedro (Apóstol), 456 A-459 A.
Pedro (Actos de), 48 B.
Pedro (Apocalipsis de), 50 A-B.
Pedro (Evangelio de), 48 A.
Pedro (Predicación de), 49 A.
Pedro y Pablo (Actos de), 49 A-B.
Penitencia (v. *Confesión*).
Penitenciales (v. *Salmos*).
Pentápolis, 459 A-B.
Pentateuco, 459 B-463 A.
Pentateuco Samaritano, 534 B-535 A.
Pentecostés, 463 B-464 A.
Perea, 464 A-B.
Perfección de Dios, 160 B-161 A.
Pérgamo, 464 B-465 A.
Persas, 465 A-467 A.
Pesitta (versión siríaca), 562 A.
Pilato (Poncio), 467 A-B.
Pilato (Apócrifos de), 48 A.
Pináculo del Templo, 577 B.
Piscina «probática», 79 A-80 A.
Plagas de Egipto, 467 B-468 B.
Pobreza y Riqueza, 468 B-469 B.
Poesía (hebrea), 469 B-470 B.
Políglotas, 82 B-83 B.
Porcio Festo, 476 A.
Predestinación, 470 B-472 A.
Presbíteros, 472 A-473 A.
Primicias, 473 A-B.
Primogénitos, 473 B-474 A.
Probática (puerta y piscina), 79 A-80 A.
Procuradores romanos, 474 A-476 B.
Profeta, Profetismo, 476 B-483 A.
Prójimo (v. *Caridad*).
Propiciatorio, 483 A-B.
Proposición (v. *Panes de*).
Prosélito, 483 B.
Protocanónicos, 98 B.
Protoevangelio, 484 A-B.
Protoevangelio de Jacobo, 47 B.
Proverbios, 485 A-486 B.
Providentissimus Deus, 162 B.
Provincias imperiales, 474 A.
Provincias senatoriales, 474 A.
Pseudoepígrafos (Libros), v. *Canon*.
Pseudoprofetas, 478 B-479 B.
Publicanos, 486 B-487 B.
Pul o Ful, 64 A; 69 A.
Pureza legal, 487 A-B.
Purgatorio, 488 A-B.
Purim (fiesta de los), 196 B; 198 A.

Q

Quedoš Israel, 158 B.
Querubín, 33 A; 489 A-B.
Quineos, 489 B-490 A.
Quirino, 490 A-491 B.

R

Rabbí, 493 A-B.
Raca, 493 B.
Racional, 455 B-456 A.
Rahab, 166 A; 322 B.
Ramsés II, 27 A; 96 A.
Raquel, 493 B-494 A.
Ras Shamra (Textos de), 494 B-496 A.
Razon (Rasin), rey de Damasco, 55 B.
Rebeca, 496 A-B.
Recabitas, 496 B.
Redención, 496 B-498 B.
Refaim, 237 A.
Refaim (valle de los), 237 A.
Refugio (Ciudades de), 498 B.
Regeneración, 498 B-499 B.
Reino de Dios, 499 B-501 A.
Religión popular, 501 A-502 B.
Remisibilidad de los pecados, 120 A.
«Residuo» o «Resto» de Israel, 22 A-B; 30 A.
Resurrección de Jesús, 502 B-506 A.
Resurrección de los cuerpos, 506 B-509 A.
Resurrección primera, 39 B.
Retorno del «residuo», 336 A-B.

Retribución, 509 A-511 B.
Revelación e inspiración, 279 B-280 B.
Reyes (Libros de los), 511 B-512 B.
Riqueza (v. *Pobreza y r.*).
Roboam, rey de Judá, 330 B.
Romanos (Epístola a los), 512 B-517 A.
Rubén, 517 A-B.
Rut, 517 B-518 B.
Ryland (Papiros), 324 A.

S

Saba (Sabeos), 519 A-B.
Sábado, 519 B-520 A.
Sábana (v. *Resurrección de Jesús*).
Sabático (Año), 520 A.
Sabiduría, 520 A-B.
Sabiduría (Libro de la), 520 B-521 B.
Sacerdocio (A. T.), 521 B-523 B.
Sacerdocio (N. T.), 523 B-525 B.
Sacrificio, 525 B-527 A.
Sadoc, 527 A-B.
Sadoquita (v. *Documentos*).
Saduceos, 527 B-528 B.
Safira (v. *Ananías*).
Sahídica (versión) (v. *Coptas*).
Salem (Jerusalén), 305 A.
Salmanasar, 528 B-529 A.
Salmos, 529 A-531 A.
Salomón, 531 A-532 B.
Salomón (Odas de), 45 B.
Salterio, 529 A.
Samaria, samaritanos, 532 B-535 A.
Sambalat, 192 A-B.
Samgar (v. *Jueces*), 345 A.
Samuel, 535 A-B.
Samuel (Libros de), 535 B-536 B.
Sancta Sanctorum, 575 A-576 A.
Sanedrín, 536 B-537 A.
Sangre, 537 A-B.
Sansón, 537 B-538 A.
Santiago (apóstol), 51 B.
Santiago (Epístola de), 538 B-539 A.
Santiago el menor, 51 B; 538 A-B.
Santidad de Dios, 159 B-160 A.
Santo y santidad, 539 B-540 B.
Sapienciales, 540 B.
Sara, 3 A-4 A.
Sargón, 540 B-541 A.
Sasabasar (v. *Zorobabel*).
Satanás (v. *Diablo*).
Saturnino Sencio, 356 A.
Saúl, 541 B-542 A.
Soba, 145 A.
Sebaot, 158 B.
Sebastije (v. *Samaria*).
Sedecías (Matanías), 334 B.
Seír (v. *Edom*).
Selúcidas, 542 A-543 A.
Sellum (Joajaz), rey de Judá, 334 A.
Sem, 543 A-B.
Semei (v. *David*), 145 A.
Semitas, 543 A-545 B.
Séneca (Cartas de... a San Pablo), 50 A.
Senaar, 68 A.
Senaquerib, 545 B-546 A.
Sentidos bíblicos, 546 A-550 A.
Serafín (v. *Angeles*).
Sergio Pablo, 432 A.
Sermón de la Montaña, 550 A-552 B.
Serpiente de bronce, 552 B-553 A.
Set (v. *Patriarcas*), 451 A-452 A.
Setenta (Versión de los), 240 B-241 A.
Setenta (las) Semanas, 139 B.
Shamši-Addu I, 63 B.
Shefelah (Sefelá, Palestina), 439 B-440 A.
She'ol, 553 A-B.
Sibilinos (Oráculos), 46 B.
Siclo (v. *Dinero*), 156 A-B.
Siervo de Yavé, 554 A-555 A; 292 B; 477 A.
Silas (Silvano), 555 A-B.
Silo, 555 B.
Siloé, 555 B-556 A.
Símaco, 241 B.
Símbolo (acción simbólica), 547 A.
Simeón, 556 A-B.
Simón Cananeo, 51 B-52 A.
Simón Macabeo, 369 B.
Simón Mago, 556 B-557 A.
Simón Pedro (v. *Pedro*).
Simón Richard, 285 B.
Simón II, 171 A.
Sinagoga, 557 A-558 A.
Sinagoga (La Gran), 558 A-B.
Sinaí, 558 B-559 B.
Sinalíticas (Versiones), 559 B-560 B.
Sinaítico (Códice), 584 A.
Sinópticos, 560 A-561 A.
Sión, (Ciudad de David), 306 A.
Siquem, 561 A-B.
Sirac, Sirácides (Eclesiástico), 170 A.
Siria, 561 B-562 A.
Siriacas (Versiones), 562 A-563 B.
Sísara (v. *Débora*), 146 B.
Sixto de Siena, 285 A-B.
Soberbia, 564 A.
Sodoma, 459 A.
Sofonías, 564 B-565 A.
Sopherim (v. *Escribas*).

Sosio (Legado de Siria), 355 B.
Spiritus Paraclitus, 162 B-163 A.
Sudor de Sangre (v. *Agonía de Jesús*).
Suerte, 565 B.
Sumerios, 565 B-566 B.
Sumo Sacerdocio, 566 B-567 B.
Susa, 567 B-568 B.
Susana, 138 A.

T

Tabeel, v. *Judá* (Reino de), 332 B.
Tabernáculo, 569 A-570 A.
Tabernáculos (Fiesta de los), 570 A-571 A.
Tabor, 571 A-B.
Tadeo (Judas, Apóstol), 51 B.
Tadmor (Palmira), 441 B.
Talento (v. *Medidas*).
Talión (Ley del), 571 B-572 A.
Talmud, 572 A-B.
Tammuz (v. *Adonis*).
Tannaítas, 572 B.
Tannin, 165 B.
Targum, 573 A-B.
Tarso de Cilicia, 431 A.
Tebas, 573 B-574 A.
Tefillah, 530 A.
Teglatfalasar, 574 A-B.
Tell-El-Amarna (v. *Amarna*).
Tell-Hum (v. *Cafarnaúm*).
Temor de Dios, 165 A-B.
Templo de Jerusalén, 574 B-576 B.
Tentación, 576 B-577 A.
Tentaciones de Jesús, 577 A-578 B.
Teocracia (la nueva), 102 A.
Teodoción, v. *Griegas* (Versiones), 241 A-B.
Teofóricos (v. *Nombres*).
Terafim, 578 B-579 A.
Terapeutas, 579 A-B.
Tesalonicenses (Epístolas I y II a los), 579 B-582 B.
Tesbita (v. Elías).
Testamento Antiguo y Nuevo, 80 B.
Testamentos de los XII Patriarcas, 45 A.
Testimonios (los dos del Apoc.), 38 B-39 A.
Textos bíblicos (Códices y manuscritos), 582 B-584 A.
Tiberíades (Lago de), 235 A-B.
Tiberio (año 15.° de), 132 A.
Tiberio Alejandro, 475 B.
Tiberio Claudio Nerón, 584 B.
Tidaal, 3 B.
Tienda, 584 B-585 A.
Tienda de la Alianza (v. *Tabernáculo*).
Tiglat-Pileser (v. *Teglatfalasar*).
Tigris, 585 A-B.
Timoteo (Epístolas a), 585 B-586 B.
Tipo y Antitipo, 548 A-549 B.
Tisri (v. *Calendario*).
Tito (Epístola a), 586 B-587 A.
Tito Flavio Vespasiano, 587 B.
Tobías, 587 B-589 A.
Tofet, 228 A.
Tomás Dídimo (Apóstol), 51 B.
Tomás (Actos de), 49 B.
Tomás (Evangelio de), 48 A.
Tomás (Santo), 284 B.
Torah (v. *Pentateuco*).
Transfiguración, 589 B-590 B.
Tránsito (o Dormición de María), 48 B.
Transjordania, 590 B-591 A.
Trenos (Lamentaciones), 351 A-352 A
Trinidad, 591 A-592 B.
Tukulti-Ninurta I, 64 A.
Tummin (v. *Urim*).
Turonensis (códice de la Vulgata), 600 A.
Tutmosis III y IV, reyes de Egipto, 178 A.

U

Udmu (Adán), 8 B.
Ugarit (v. *Ras Shamra*).
Ugolini, 286 A.
Unidad de Dios, 158 B-159 A.
Ur (v. *Abraham*).
Urim y Tummim, 593 A-B.
Utnapištim, 155 B.

V

Valerio Grato, 475 A.
Valle de Hinnon (v. *Gehenna*).
Varrón, 355 B.
Vaticano (Códice), 584 A.
Venganza (v. *Talión*).
Ventidio, 355 B.
Verdad, 595 A-B.
Versiones alemanas de la Biblia, 86 B-87 A.
Versiones españolas, 86 A.
Versiones francesas, 85 A-86 A.
Versiones inglesas, 86 B.
Versiones italianas, 83 B-85 A.
Versiones portuguesas, 86 A-B.
Vida eterna, 510 A-511 A.
Viña-Vid, 595 B-596 A.
Virginidad, 596 A-597 A.
Visión (v. *Profeta*), 477 A; 480 B-481 A.
Vitelio, 356 A.
Voto, 597 A-598 A.
Vulgata, 598 A-601 B.

Y

Yavé (v. *Dios*), 157 B-158 B.

Z

Zabulón, 603 A-B.
Zacarías, 603 B-606 A.
Zacarías (hijo de Baraquías), 606 A-B.
Zacarías, padre del Bautista, 273 B; 327 B.
Zacarías, rey de Israel, 297 A.
Zamri, v. *Israel* (Reino de), 295 B.
Zamzummim (v. *Gigantes*).
Zaratustra, 465 B-466 A.
Zarza ardiendo (v. *Moisés*).
Zelotes, 606 B.
Ziw, 93 A.
Zorobabel, 606 B-607 B.
Zuzim (v. *Gigantes*).