

RUDOLF BULTMANN  
KARL H. RENGSTORF

KITTEL

Diccionario Teológico  
del Nuevo  
Testamento

Esperanza



actualidad  
bíblica

brevior  
7

INCIDENTE DE ABRIL 74

# DICCIONARIO TEOLOGICO DEL NUEVO TESTAMENTO

Publicado bajo la dirección de  
**Gerhard Kittel**

## *ARTICULOS*

ἐλπίς . . . . .	esperanza
ἐλπίζω . . . . .	esperar
ἀπελπίζω . . . . .	desesperar
προελπίζω . . . . .	esperar antes

## *AUTORES*

Rudolf Bultmann  
Karl H. Rengstorf

«KITTEL»

Rudolf Bultmann  
Karl H. Rengstorf

Actualidad Bíblica

★ BREVIOR ★

COLECCIÓN DIRIGIDA  
POR ESCUELA BIBLICA, MADRID  
Y POR EDICIONES FAX, MADRID

ESPERANZA

1. *Bernard Rey*. De la fe en Yahvéh a la fe en la Trinidad.
2. *C. H. Dodd*. La predicación apostólica y sus desarrollos.
3. *Antonio Salas*. La Biblia ante el "más allá". ¿Inmortalidad o resurrección?
4. "Kittel": *Rudolf Bultmann* y *Artur Weiser*. Fe.
5. *Joachim Jeremias*. La promesa de Jesús para los paganos.
6. *Francisco de la Calle*. Respuesta bíblica al dolor de los hombres.
7. "Kittel": *Rudolf Bultmann* y *Karl H. Rengstorf*. Esperanza.
8. *G. Ernest Wright*. El Dios que actúa. Teología bíblica como narración.
9. "Kittel": *Gottfried Quell* y *Ethelbert Stauffer*. Caridad.
10. *Alan Richardson*. Las narraciones evangélicas sobre milagros.

Ediciones Fax  
Madrid

Original alemán: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Herausgegeben von GERHARD KITTEL.—Verlag von W. Kohlhammer. Stuttgart.

Artículos: ἐλπίς, ἐλπίζω, ἀπελπίζω, προελπίζω; por RUDOLF BULTMANN y KARL H. RENGSTORF.

© 1935 W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart Berlin Köln Mainz. Verlagsort Stuttgart.—*Reimpresión 1967*.

Ediciones Fax. Madrid. España.

Traducción de la última edición alemana por el DOCTOR OLEGARIO GARCÍA DE LA FUENTE Catedrático de la Universidad de Valladolid

Es propiedad

Impreso en España 1974

Printed in Spain

ISBN 84-7071-371-X

Depósito legal: M. 33186-1974

Gráficas Gardal

Boix y Morer 17

Madrid

*Las notas de esta obra, para mayor claridad y comodidad del lector, van al final con tipografía amplia.*

*El Traductor ha puesto tras los más importantes textos bíblicos griegos y algunas palabras más significativas [entre corchetes] su simple traducción española, para facilitar el camino de la lectura. En las notas, naturalmente, no ha puesto esa traducción.*

## INDICE SISTEMÁTICO

I.	<i>El concepto griego de esperanza.</i> RUDOLF BULTMANN ... ..	17
II.	<i>El concepto de esperanza en el Antiguo Testamento.</i> RUDOLF BULTMANN ... ..	27
III.	<i>El concepto de esperanza en el judaísmo rabínico.</i> KARL H. RENGSTORF ... ..	37
	1. Prolegómenos ... ..	39
	2. La esperanza mesiánica ... ..	41
	3. El problema de la certeza de la salvación ... ..	52
IV.	<i>La esperanza en el judaísmo helenístico.</i> RUDOLF BULTMANN ... ..	61
V.	<i>El concepto cristiano primitivo de esperanza.</i> RUDOLF BULTMANN ... ..	69
VI.	<i>Significados y valores del verbo ἀπελπίζω [desesperar].</i> RUDOLF BULTMANN. ... ..	83
VII.	<i>Significados y valores del verbo προελπίζω [esperar antes].</i> RUDOLF BULTMANN ... ..	89
	Notas ... ..	93
	Bibliografía ... ..	121
	Bibliografía sobre la esperanza, aportada por Javier Pikaza ... ..	125

«KITTEL»

Esperanza

I. *EL CONCEPTO GRIEGO DE  
ESPERANZA*

RUDOLF BULTMANN



1. Comentando Platón en el *Filebo* 39e la frase 'Ἡμεῖς δ' αὖ διὰ παντός τοῦ βίου ἀεὶ γέμομεν ἐλπίδων, demuestra que la existencia humana no sólo está determinada por la *αἴσθησις* [ascesis], que incluye el presente, sino también por la *μνήμη* [memoria] de lo pasado y la espera del porvenir, de tal modo que, ni el recuerdo de lo pasado, ni la espera del porvenir (*προχαίρειν* y *προλυπεῖσθαι* 39d) son un juicio y un cálculo objetivos, sino una espera-para-sí, un temor o una esperanza, cuyo contenido se desarrolla a partir de lo que el hombre entiende como su propia posibilidad<sup>1</sup>. “La esencia del hombre es determinante para lo que uno espera y cómo uno lo espera”<sup>2</sup>. Aquel, cuyas esperanzas son *ἀληθεῖς* [verdaderas], es un

θεοφιλῆς [amado de los dioses]. Las esperas y las esperanzas son las imágenes que el hombre se forma de su futuro.

Es propio del hombre el tener ἐλπίδες [esperanzas]<sup>3</sup>, es decir, espera del futuro (ἐλπίς = προσδοκία<sup>4</sup>), buena o mala. Lo que nosotros llamamos “esperanza”, se denomina ἐλπίς ἀγαθή<sup>5</sup>, a pesar de que también se usa posteriormente la palabra sola ἐλπίς para designar la esperanza<sup>6</sup>, en donde aparece el sentido etimológico original de ἐλπ-<sup>7</sup>.

Para la concepción griega de la existencia es muy significativo cómo se interpreta el hecho de que el ἐλπίζειν [esperar] es algo propio del hombre. El sentido ambivalente de la ἐλπίς lo ha expresado muy bien Sófocles, *Antígona* 615s:

ἀ γὰρ δὴ πολύπλαγκτος ἐλπίς πολλοῖς μὲν ὄνησις πολλοῖς δ' ἀπάτα κουφονόων ἐρώτων. [ἀνδρῶν

En el angustioso presente es un consuelo para el hombre el hecho de que puede aún esperar o cuándo puede aún esperar; véase

Homero, *Odisea* 16, 101 y 19, 84: ἔτι γὰρ καὶ ἐλπίδος αἶσα. La esperanza es “de oro” (Sófocles, *Edipo Tirano*, 158), y es derribado el θυμός [el ánimo encolerizado] al que le falta ἐλπίδος φίλον θράσος (Esquilo, *Agamenón* 994; cf. 262: εὐάγγελοι ἐλπίδες).

Píndaro, Fragmento 214 dice:

γλυκεῖά οἱ καρδίαν ἀτάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ  
ἐλπίς, ἃ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον γνῶμιαν  
[κυβερνᾷ<sup>8</sup>.

Píndaro, *Istmia* 8, 15, añade: χρή δ' ἀγαθὰν ἐλπίδ' ἀνδρὶ μέλειν<sup>9</sup>.

Para Tucídides V, 103, la ἐλπίς es un κινδύνω παραμύθιον. Puede consolar a uno en la desgracia: ἀπορίη ξυνή τῆς ἐκάστου χαλεπωτέρη· οὐ γὰρ ὑπολείπεται ἐλπίς ἐπικουρίας (ayuda) (Demócrito, Fragmento 287 [II 120, 5s Diels]). Por eso cuenta la antigua fábula<sup>10</sup> que Zeus dio al hombre un recipiente lleno de todos los bienes, pero que el hombre, llevado por la curiosidad, levantó la tapa, de modo que todos los bienes se escaparon y fueron a parar a los dioses, y cuando se rompió la tapa,

sólo quedaba dentro la *ἐλπίς*, que ahora sirve de consuelo a los hombres. El mismo motivo aparece en Esquilo, *Prometeo* 248ss: Prometeo se alaba diciendo: *θνητούς γ' ἔπαυσα μὴ προσδέρεσθαι μόρον*, y a la pregunta *τὸ ποῖον εὐρῶν τῆσδε φάρμακον νόσου*; responde: *τυφλάς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατ΄όκισα*. Y el coro añade: *μέγ' ὠφέλημα τοῦτ' ἔδωρήσω βροτοῖς*.

Pero la *ἐλπίς* se engaña fácilmente<sup>11</sup> y es peligrosa. Sólo un dios no puede ser engañado en sus esperanzas<sup>12</sup>, las *ἐλπίδες* de los hombres son inseguras<sup>13</sup>. El hombre no debe aspirar a las *ἀπέοντα* [lejanas], sino a las *ἐπιχώρια* [cercanas], debe comprender lo que es *παρὰ ποδός*<sup>14</sup>. A la *ἐλπίς* que aguarda lo incierto se contrapone la *προμαθέος αἰδώς* (Píndaro, *Olimpia* 7,44). En la *προμάθεια* (Píndaro, *Nemea* 11,46) domina el hombre el futuro, en cuanto que juzga a base del presente y obra en consecuencia. Tucídides, en II 62, contrapone a la *ἐλπίς*, *ἧς ἐν τῷ ἀπόρῳ ἢ ἰσχύς*, la *γνώμη ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων*, *ἧς βεβαιότερα ἢ πρόνοια*, y en II 42 contrapone a la *ἐλπίς* [esperanza] el *ἔργον* [la obra]. El hombre comete un error cuando huye a la *μαντική* [mán-

tica] y a los *χρησιμοί* [respuestas de un oráculo] (Tucídides V 103<sup>15</sup>). Para Demócrito las *ἐλπίδες* de los necios son incolmables; en cambio las esperanzas de los inteligentes e instruidos son mejores que la riqueza de los ignorantes (Fragmento 58 [II 75,11s Diels]; 185 [II 99,6s Diels]; 292 [II 120,20s Diels]); pues la *ἐλπίς* del hombre prudente, que ya no es *ἐλπίς* en su sentido original, no se apoya en la *τύχη* [suerte], sino en la *φύσις* [naturaleza] que debe ser investigada científicamente<sup>16</sup>. La tendencia típicamente griega de asegurarse frente al futuro, encuadrándose lógicamente en el orden del cosmos, encuentra aquí su expresión característica.

2. Platón evidentemente no necesita excluir el *ἔρως* [amor] operante en la *ἐλπίς* [esperanza], puesto que para él el amor es el impulso hacia lo bello y lo bueno. Puede, pues, decir de él en el *Simposio* 193d: *ἐν τῷ παρόντι ἡμᾶς πλείστα ὀνύνησιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἄγων, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα ἐλπίδας μεγίστας παρέχεται*. Para Platón mismo estas *εἰς τὸ ἔπειτα ἐλπίδες* sobrepasan ya la vida presente.

Pues si para el hombre el σκότος [tinieblas] encubre un φίλτερον ἄλλο ζῆν, de modo que nosotros δυσέρωτες [desgraciados en el amor], nos encerramos a nosotros mismos en el brillo discutible de la vida terrena (Eurípides, *Hipólito* 189ss), el filósofo es εὐελπίς [un hombre lleno de esperanza] frente a la muerte (Platón, *Apología* 41c; *Fedro* 64a). Para él hay πολλή ἐλπίς, para ganar allí οὐ ἔνεκα ἡ πολλή πραγματεία ἡμῖν ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ γέγονεν (*Fedro* 67b), y no teme la muerte (*Fedro* 67c-68b), καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη (114c). Pero muchos han muerto hasta contentos, llevados por la ἐλπίς de volver a ver en el hades a los parientes que les han precedido en la muerte (*Fedro* 68a). Los misterios, que prometen a los iniciados una vida feliz después de la muerte<sup>17</sup>, adquieren cada vez mayor importancia. Sobre la creencia en los misterios se apoya también el hecho de que Porfirio, *Ad Marcellam* 24, cuenta también entre las cuatro στοιχεῖα [elementos] que constituyen una vida auténtica, la ἐλπίς [esperanza], además de la πίστις [fe], la ἀλήθεια [verdad] y el ἔρωσ [amor]<sup>18</sup>. Las τῶν ἐφημέρων

ἄρεξις καὶ ἐλπίς deben naturalmente rechazar-se (*ibid.*, 29)<sup>19</sup>.

3. Naturalmente, en el helenismo desempeñan también su papel las esperanzas terrenas del hombre, junto a las esperanzas del más allá<sup>20</sup>. Como en la 28 Κόρη κόσμου (Juan Estobeo I 393, 19ss), el don de Zeus consiste en prevenir las guerras y dar la τύχη [suerte], la ἐλπίς [esperanza] y la εἰρήνη [paz]<sup>21</sup>, así también Augusto, según la inscripción de Priene, es alabado como el σωτήρ [salvador], que pone fin a la guerra, colma las antiguas esperanzas y crea otras nuevas<sup>22</sup>. El estoicismo no dio importancia alguna al fenómeno de la esperanza. Epicteto usa los términos ἐλπίζειν (ἐλπίς) [esperar, esperanza] en la antigua acepción de aguardar<sup>23</sup>. Dice: καὶ τοῖς σκέλεσι καὶ ταῖς ἐλπίσι τὰ δυνατὰ δεῖ διαβαίνειν (Fragmento 31); subraya: οὔτε ναῦν ἐξ ἑνὸς ἀγκυρίου, οὔτε βίον ἐκ μιᾶς ἐλπίδος ὀρμιστεόν (Fragmento 30); recomienda, no εἰς ἄλλους ἀφορᾶν sino ἐλπίζειν ἐκ σεαυτοῦ (III 26, 11). Lo mismo aconseja Marco Aurelio Antonino: τὰς κενὰς ἐλπίδας ἀφείξ σαυτῷ

βοήθει (3,14)<sup>24</sup>. La frase siguiente de Epicuro es característica: μνημονευτέον δ' ὡς τὸ μέλλον οὐθ' ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον, μήτ' ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον (Diógenes Laercio X 127). La Antología Palatina IX 172, 1 pone en evidencia el escepticismo cí-nico: ἐλπίδος οὐδὲ τύχης ἔτι μοι μέλει... yo no busco ni la esperanza ni la felicidad<sup>25</sup>. En todos estos textos aparece evidente que la ἐλπίς contiene la imagen del futuro que el hombre se ha forjado.

## II. *EL CONCEPTO DE ESPERANZA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO*

RUDOLF BULTMANN

1. Los Setenta suelen traducir por ἐλπίζειν (ἐλπίς) [esperar, esperanza] <sup>26</sup> el verbo hebreo *bāṭah* y el sustantivo derivado de ese verbo <sup>27</sup>; no obstante, se encuentra también con mucha frecuencia πεποιθέναι (πεποίθησις) [confianza] para traducir la raíz *bṭh*, pero nunca πιστεύειν [creer]. Por otra parte, ἐλπίζειν aparece dos veces por *qāwāh*, que suele ser traducido por ὑπο —(también ἀνα- y περι-)— μένειν [perseverar], mientras que para traducir *tiqwāh* casi siempre se usa ἐλπίς (sólo en Prov y Job, fuera de Ez 37,11). Se encuentran, además, πεποιθέναι (Is 8,17; 33,2), προσδοκᾶν, ἐγγίζειν, ἐπέχειν para *qwh*, ὑπόστασις y ὑπομονή para *tqwh*. Ἐλπίζειν traduce 20 veces a *ḥāsāh* y 7 veces a *maḥseh*; pero aparece también πεποιθέναι 9 veces para traducir a

*hsh* y σκέπη, καταφυγή, βοηθός por *mḥsh*. 'Ελπίζειν corresponde 10 veces al *piel* de *yāḥal* y 5 veces al *hiḥil*. Con ese verbo aparece también ὑπομένειν; *tōḥelet* es traducido dos veces por ἐλπίς, y una vez por ὑπόστασις [garantía], en otros casos se encuentran otros términos. Por último, ἐλπίζειν corresponde dos veces a *sābar* (otras dos veces es traducido por προσδοκᾶν), ἐλπίς corresponde una vez a *sēber* (otra vez es traducido por προσδοκία) otra vez a *kesel* y otra vez a *mabbāt*, en una lección variante (Zac 9,5: manuscritos de Qumrán).

Hay, además, otros casos particulares: ἐλπίζειν por *dāraš* (Is 11,10), por *gālal* (Ps 21,9), por *ḥāšaq* (Ps 90,14), por *šā'an* (2 Cro 13,18), por *šāqqaq* (Is 29,8), por *rāḥaš* (Dan 3,28 y 95), por *nāsā' nefeš* (Jer 51,14) y otros aún. 'Ελπίς aparece por *ḥāzūt* (Is 28,18), por *ḥesed* (2 Cro 35,26), por *šeby* (Is 24,16; 28,4s), por *nāsā' nefeš* (Dt 24,15), y ἐλπίς πονερά [esperanza mala] por *zewā'āh* (Is 28,19).

2. Este estado de cosas es característi-

co: demuestra que para el Antiguo Testamento no existe el concepto neutral de la ἐλπίς (esperanza) como una pura espera, de modo que la espera debe ser caracterizada como esperanza o temor a través de la idea suplementaria de “buena” o “mala”. Aún más, la esperanza (dirigida hacia el futuro) y el temor se diferencian lingüísticamente ya desde el principio<sup>28</sup>. La esperanza, como espera de lo bueno, está íntimamente ligada con la confianza y la espera es al mismo tiempo una espera ansiosamente buscada, en la que hay que subrayar, no sólo la espera paciente, sino también la búsqueda de protección.

Por eso la esperanza es siempre la espera de un bien, y el hombre espera mientras vive (Eclo 9,4). Pero esta esperanza no tiene valor alguno como un sueño consolador de la fantasía, que hiciera olvidar el sufrimiento presente, ni tampoco garantiza contra la inseguridad presente, como sucede en el helenismo. Al contrario, la vida del hombre piadoso se funda precisamente en la esperanza. Tener esperanza y tener futuro son

las señales de que todo está en regla en cuanto al hombre se refiere <sup>29</sup>.

Naturalmente, se trata de la esperanza que tiene por objeto a Dios <sup>30</sup>. De esta esperanza se habla, pues, generalmente, cuando el hombre se encuentra en una situación apurada, de la que desea verse libre por la ayuda de Dios, y esta esperanza es a la vez confianza, de modo que *qwh* y *bṯh* aparecen unidos (Ps 24,1ss) o se encuentra *qwh* en donde aparece *bṯh* con el mismo sentido <sup>31</sup>. Pero esta confianza en Dios llena de esperanza se exige siempre en todas las situaciones <sup>32</sup>, incluso en el tiempo de la salvación <sup>33</sup>. Y si se piensa, además, que los salmos eran el libro de oración de la comunidad, se comprenderá fácilmente que se exija sin más esta confianza en Dios llena de esperanza. El hombre justo se reconoce siempre orientado hacia lo que Dios hará, de modo que la esperanza no espera algo determinado, no se forja una imagen determinada del futuro, sino que se funda en una confianza totalmente general en la protección y ayuda de Dios <sup>34</sup>. Por eso puede de-

cirse que Dios es la esperanza y la garantía del justo <sup>35</sup>.

De esta manera resulta imposible la contraposición griega de la *ἐλπίς* [esperanza] con lo que es y significa el *παρὰ ποδός* [a la mano (al pie)], e igualmente con lo que es el *οἰκεῖον* [doméstico] y la *προμήθεια* [prudencia], respectivamente, en cuanto previsión que tiene en cuenta los factores posibles o disponibles. El presente mismo, sobre el cual el hombre cree disponer, es inseguro y no está a su disposición. La diferencia entre la esperanza y la confianza desaparece, es decir, la confianza y la seguridad son siempre una esperanza de que la situación actual permanecerá siempre la misma, y de que los factores que el hombre tiene a su disposición, y con los cuales cuenta, se mantienen también para el futuro. Pero si esta esperanza no es una esperanza en Dios, entonces toda confianza es una seguridad irresponsable, que Dios destruirá terriblemente y cambiará en angustia y terror <sup>36</sup>.

Nadie debe confiar en su riqueza (Ps 51,9; Job 31,24), en su justicia (Ez 33,13), en los



hombres (Jer 17,5), en sus dominios religiosos, ya se trate del templo (Jer 7,4) o de Betel (Jer 48,13) o de los ídolos (Hab 2,18). Las reflexiones y planes de los hombres son un soplo (Ps 93,11); Dios los destruirá (Ps 32,10; Is 19,3; etc.). "El corazón del hombre medita su camino, pero es Dios quien asegura sus pasos" (Prov 16,9). El pueblo y sus calculadores políticos se verán avergonzados, si edifican sobre medios disponibles y sobre tratados con potencias extranjeras<sup>37</sup>. Toda esta confianza piensa poder contar con medios a su disposición; pero la esperanza debe dirigirse precisamente a lo que no está a disposición del hombre. La esperanza que confía en Dios, se ve libre del temor (Is 7,4; 12,2; Ps 45,3; Prov 28,1); pero debe ir acompañada justamente del temor de Dios (Is 32,11; Ps 32,18; 39,4 y frecuentemente; Prov 14,16,26; 23,18). Por eso, debe ser una espera tranquila en Dios<sup>38</sup>. La imagen contraria es Job, que no quiere esperar (Job 6,11; 13,15; cf. 2 Re 6,33).

Si la ayuda que se espera de Dios es, en primer lugar, una ayuda para salir de un apu-

ro o necesidad concreta<sup>39</sup>, en último término se trata de la ayuda escatológica, que pone fin a todas las necesidades<sup>40</sup>. La actitud de la esperanza anhelante y confiada se convierte cada vez más en la expresión del convencimiento de que todo lo presente y terreno es transeunte y lo único que importa es la esperanza del futuro escatológico.

III. *EL CONCEPTO DE ESPERANZA  
EN EL JUDAISMO RABINICO*

KARL H. RENGSTORF

## 1. PROLEGÓMENOS

“El semitismo no posee un paralelo estricto de ἐλπίς [esperanza]”<sup>41</sup>. Con esta frase se indica en primer lugar la situación lingüística del judaísmo palestinese tardío. Falta de hecho una palabra que pudiera corresponder a ἐλπίς, tanto en cuanto a la forma como al contenido. La palabra *tiqwāh* ha desaparecido prácticamente del todo<sup>42</sup>, y lo mismo hay que decir de los restantes términos veterotestamentarios, que en los Setenta son reproducidos por ἐλπίς y ἐλπίζειν. Esto es tanto más llamativo en cuanto que el rabinismo no desconoce del todo el concepto de esperanza. El rabinismo precisamente ha dirigido sus pensamientos hacia el

futuro de una manera muy penetrante, como lo demuestra ya la existencia del Apocalipsis de Baruc y del IV Libro de Esdras, escritos que con bastante seguridad proceden de los ambientes ilustrados de Palestina. La esperanza mesiánica, sobre todo, ocupó extraordinariamente al judaísmo palestino y a sus jefes en los siglos primero y segundo de nuestra era.

Si falta una palabra o un grupo de palabras frente a esta postura ante el futuro, palabras que podrían fácilmente describirlo y caracterizarlo, debe haber alguna razón poderosa. Estas razones sólo pueden encontrarse en el modo especial de concebir la esperanza futura por parte del judaísmo rabínico tardío. Por eso, la observación de que al rabinismo le falta el grupo de palabras formado por *ἐλπίς*, *ἐλπίζειν* y otras semejantes, nos lleva necesariamente a analizar el concepto de esperanza escatológica rabínica, con el fin de aclarar, partiendo de aquí, esta situación lingüística tan llamativa.

## 2. LA ESPERANZA MESIÁNICA

a. La esperanza mesiánica futura tiene un aspecto positivo y otro negativo. El aspecto positivo se refiere al cumplimiento de las esperanzas del judaísmo; el negativo, a la espera del juicio, que vendrá sobre los impíos, cuando llegue el tiempo mesiánico, impíos que, como enemigos de Dios, son también enemigos de su pueblo, y a la vez atraen sobre sí la ira y la venganza divinas por su lucha contra el judaísmo. Estos dos aspectos de la espera están tan íntimamente relacionados entre sí, que nunca han podido concebirse aisladamente, sino siempre unidos uno al otro. En este aspecto es indiferente saber en qué orden se esperaban las

intervenciones concretas relacionadas con la llegada de la era mesiánica o en qué medida se había formado este mundo ideológico y se había ampliado constantemente, a base sobre todo de la exégesis de las palabras de la Escritura<sup>43</sup>.

El conjunto verdaderamente enorme de señales precursoras del comienzo del reino mesiánico puede omitirse aquí<sup>44</sup>. Sólo hay una cosa verdaderamente esencial, que es el hecho de que la esperanza mesiánica no es asunto del individuo, sino de todo el pueblo judío y de toda la comunidad cultural judía. El individuo sólo toma parte en ella en cuanto miembro de esa comunidad, pues las promesas se han hecho a Israel en cuanto totalidad y no a Israel en cuanto conjunto de cada uno de los israelitas, y según estas promesas el futuro pertenece a Dios. Por eso también apenas puede participar en la bendición de las promesas el no judío, que por medio de la circuncisión<sup>45</sup> se ha dejado incorporar a la comunidad política y religiosa judía<sup>46</sup>, como miembro de plenos derechos y plenas obligaciones<sup>47</sup>. La fe sola en el

dios del judaísmo no basta para esto<sup>48</sup>; con ella debe ir unido el cumplimiento de todas las prescripciones de la ley, entre las cuales, el precepto de la circuncisión formalmente no se encuentra en el primer lugar, pero en realidad se halla formulado de tal manera que su cumplimiento es el presupuesto del cumplimiento de todas las demás prescripciones reales de la ley<sup>49</sup>.

Ahora bien, la ley es el momento determinante de las relaciones del pueblo con Dios. En ella posee el judaísmo la revelación clara y completa de la voluntad de Dios. El trabajo de los rabinos consistió en deducir sus más pequeños detalles y en elaborar todos sus matices para facilitar al máximo al judaísmo su correcto cumplimiento, pues Dios ha comunicado su voluntad a su pueblo en la ley para que la cumpla, y no para construir un sistema de la visión del mundo<sup>50</sup>. Como la voluntad de Dios no se cambia, por ser voluntad de Dios, y como su voluntad es siempre voluntad salvífica, por eso, en la esperanza del judaísmo legal, el siglo futuro tiene en común con el siglo pre-

sente el que la ley se halla por encima de los dos como expresión de la voluntad de Dios.

La diferencia entre los dos eones (siglos) consiste solamente en que ahora sólo se le ha confiado al judaísmo, mientras que en el eón (siglo) futuro también los paganos cumplirán la ley. Se trata aquí de una idea muy difundida en el judaísmo helenístico y que determinó su trabajo misionario <sup>51</sup>; pero no fue ajena tampoco al judaísmo palestinese, como se deduce del hecho de que se esperaba que el Mesías enseñaría la ley a los pueblos y los sometería al imperio de la ley <sup>52</sup>. De aquí se desprende como cosa evidente que el Mesías mismo no dejará que recaiga duda alguna sobre la ley <sup>53</sup>, pues él la interpretará como ningún otro, y, si hasta ahora ha sido oscura o se ha interpretado incorrectamente, él eliminará todas las dudas acerca de su sentido, él mismo la cumplirá en todas sus partes <sup>54</sup>, como Dios mismo estudia la ley y observa sus prescripciones <sup>55</sup>.

Por esta conexión entre el cumplimiento de la ley y la esperanza mesiánica se deduce

claramente que el rabinismo hace depender el comienzo de la era mesiánica del cumplimiento total y perfecto de la ley por parte de Israel. Por eso, según las palabras del rabino Simeón ben Yojai (en torno al 150 d. de C.), la liberación de Israel tendrá lugar tan pronto como los israelitas hayan observado realmente el sábado durante dos sábados seguidos (Talmud babilónico, Sábado 118b).

b. De aquí se deduce un segundo momento fundamental en la esperanza mesiánica. Su cumplimiento está ciertamente en las manos de Dios, pero Dios lo ha hecho depender también de las relaciones de su pueblo con él y con su voluntad. Según esto, la llegada de la era mesiánica y de la liberación mesiánica no son sólo obra de Dios. El hombre participa también en una medida considerable, es decir, que depende también de él y de su actuación el momento en que Cristo ha de venir y se ha de instaurar su reino. La llegada del Mesías puede, por consiguiente, acelerarse o retrasarse <sup>56</sup>. Con esto la esperanza mesiánica del rabinismo está bajo

la maldición de la incertidumbre, maldición bajo la que se encuentra toda esperanza futura de toda práctica religiosa. Si por una parte es totalmente seguro que ha de llegar un día para el cumplimiento de la esperanza escatológica, por otra constituye un problema de conciencia el saber que quizá uno sea más o menos culpable en su retraso o en su desfiguración. No hay medio humano alguno para saber si uno se encuentra lejos o cerca del objetivo. Sólo Dios puede decidir acerca de esto y su decisión se encuentra envuelta en la más densa oscuridad. Sólo es seguro que Dios es totalmente justo y que no regala nada a su pueblo. Esto lleva consigo un cierto rasgo de cansancio e inseguridad en la esperanza escatológica del rabinismo, a pesar del fervor y calor con que se describe el futuro. Ha encontrado su expresión de dos maneras: una, en la teoría del ocultamiento y misterio del Mesías, según el cual, ya está presente y sólo espera el momento de su aparición<sup>57</sup>; y otra, en el intento de establecer de alguna manera el momento de su aparición<sup>58</sup>. Tanto en un caso como en el otro, se intenta superar la inseguridad

que se origina de la conexión entre la venida del Mesías y el cumplimiento de la ley, y se intenta superar en el sentido de que se aminora un tanto la tensión entre este cumplimiento y el plan establecido por Dios. El camino resulta equivocado en los dos casos, pues en los dos casos la razón humana se pone en el primer plano.

No hay testimonio más fehaciente para lo que venimos diciendo que el de Aquiba, que consideró a Bar Kojba como el Cristo, y provocó así la ruina de sí mismo, de la mayoría de sus discípulos y también de su pueblo<sup>59</sup>. Poseemos un relato muy completo de su fin a manos de los verdugos romanos (Talmud babilónico, Berakot 61b). Según este relato, murió con las palabras en los labios de la confesión judía en un solo Dios (Dt 6,4); no sintió como cosa discordante el poner una junto a otra su confesión en un solo Dios y su confesión en Bar Kojba, sino, al contrario, vio en ésta la coronación de su vida consagrada al servicio de Dios. Hay que tener en cuenta que Bar Kojba vivía todavía cuando Aquiba murió<sup>60</sup>. Y

es realmente impresionante saber que en el momento de su muerte sólo le preocupó su relación personal con Dios, no la suerte del movimiento, que fue causa de su sentencia capital, por haber tomado parte en él. El texto no deja traslucir nada acerca de que hubiera mostrado alguna indecisión. No obstante, las últimas palabras que pronunció traen como una impronta de una autojustificación ante Dios: el que pronuncia las palabras muere por Dios y en servicio de su ley, pero no en servicio del Mesías.

A través de esto aparece clara la profunda inseguridad de la esperanza mesiánica del rabinismo, inseguridad que en cierta medida procede del inconsciente. Aparece también con la misma claridad por el hecho de que no hay ninguna afirmación de los rabinos que rechace como presunción y desvarío la pretensión de Bar Kojba de hacerse pasar por rey, ni siquiera mucho tiempo después de haber perecido él miserablemente y haber arrastrado consigo a la ruina al judaísmo palestinese <sup>61</sup>. Y si es cierto que este hecho contiene una desilusión personal de los ra-

binos, no es menos cierto que este hecho demuestra también la inseguridad radical de la esperanza mesiánica de aquellos que eran considerados como gente instruida y que el pueblo los consideraba como tales.

c. La actitud que aparece en todo esto es algo distinto de lo que se quiere expresar con el término “esperanza”, prescindiendo incluso del vocablo griego *ἐλπίς* [esperanza]. En todo esto se trata de asegurar la propia esperanza a partir del hombre y en este sentido se hacen los intentos. Y esto significa la abolición de la soberanía divina en el terreno de la esperanza mesiánica, aunque sólo sea en teoría. Por eso se comprende que el Nuevo Testamento llame *προσδεχόμενοι* [que aguardan] (Mc 15,43 y frecuentemente), y no *ἐλπίζοντες* [que esperan] a los hombres piadosos de los ambientes judíos de la época de Cristo, cuya mirada se dirigía al futuro, llena de ilusión y esperanza. Aquí se expresa la certeza del futuro, unida al sentimiento del derecho al futuro. Aunque no sucede que la pretensión del hombre esté en el primer plano, sin embargo tampoco se recalca



suficientemente la bondad de Dios, de donde procede el futuro salvífico y que sólo puede ser concebido por la fe, y en cambio se recalcan más las promesas que ligan a Dios con su pueblo y con el cumplimiento de su esperanza. No se trata de saber aquí el cómo, sino el momento preciso del tiempo. Por esto precisamente, dada la estructura de la esperanza mesiánica del rabinismo, no se podía tener otra salida que la de rechazar a Jesús y sus exigencias a la fe. De aquí se deduce también que la resurrección de Jesús supone para el judaísmo la ruina de su esperanza y la apertura a otra esperanza, que es esperanza precisamente porque está ligada en cualquier caso a Dios sólo y no a los hombres.

d. El hecho de que en el judaísmo aparezca la idea del *malkūt šāmāyim* (el reino de los cielos) junto a la idea de esperanza, se funda en la peculiaridad de su esperanza mesiánica y en que esta esperanza no es en último término una auténtica esperanza. La idea del reino de los cielos posee en el judaísmo una especial grandiosidad, siendo su caracterís-

tica más acusada la relación que tiene con el individuo y su actualización. La separación conceptual entre el reino mesiánico precedente al fin del mundo y el reino de Dios del fin del mundo, que ya está presente inicialmente y que ya comienza a realizarse ahora en las relaciones del hombre piadoso con Dios, separación que ya presupone la apocalíptica rabínica<sup>62</sup> y cuyo eco se deja sentir también en la carta primera de Pablo a los Corintios (1 Cor 15,23), tiene su fundamento en último análisis en el deseo de superar la desesperanza de los individuos como parte del pueblo, pues la convierte en el motivo fundamental de su esperanza. El tono recae por eso necesariamente en la actitud personal. Pero esto sólo significa un desplazamiento del problema, no una solución. Y dado que la vida total del individuo piadoso en el momento presente está determinada por su visión del futuro, surge por eso mismo el problema de la certeza de la salvación individual. Nuestras fuentes demuestran que el rabinismo fracasó también en este problema.

Como la idea de la propia actividad determina la vida del hombre justo en este mundo, así también Dios determina la suerte eterna de cada uno.

Pero de esta manera vuelve a aparecer en la esperanza individual del rabinismo el mismo rasgo de inseguridad que ya demostró, como su aspecto más destacado, el análisis de la esperanza mesiánica. En la propia entraña de toda práctica religiosa subyace el problema de la incertidumbre en que se hallan sus adeptos, de saber si han alcanzado o no el grado exigido en la observancia de las prácticas piadosas, pues desconocen la regla a la que estas prácticas están sometidas<sup>67</sup>. Esto se percibe de una manera clarísima en el campo del judaísmo rabínico en cuanto que es una de las prácticas religiosas o, si se quiere, la práctica religiosa clásica.

Junto a la certeza de que Dios tiene preparadas para el justo todas las alegrías que están a su disposición, se halla la incertidumbre de si la propia actividad bastará para alcanzar con el justo el beneficio de la salva-

### 3. EL PROBLEMA DE LA CERTEZA DE LA SALVACIÓN

a. Junto a la esperanza mesiánica que comparte todo el pueblo se encuentra la espera del futuro de cada individuo. Y se refiere a la participación personal en el mundo venidero, sobre cuya concesión caerá la decisión de Dios<sup>63</sup>, cuando separe a los justos de los impíos y arroje a éstos a la gehenna<sup>64</sup> y otorgue a los justos las alegrías del jardín del edén del tiempo final<sup>65</sup>. La decisión se lleva a cabo en un acto forense: Dios determina a base de la ley y a base de las observancias legales quién ha de ser tenido por justo y quién no puede ser considerado justo<sup>66</sup>.

ción<sup>68</sup> o si no sucederá al fin que el juicio divino dictamine la insuficiencia de las propias obras buenas. Esta inseguridad personal de la salvación<sup>69</sup> ha arrojado profundas tinieblas sobre los últimos momentos de más de uno de los grandes maestros del judaísmo. Rabí Yohanán ben Zakkay, contemporáneo de los Apóstoles<sup>70</sup>, lloró cuando sus discípulos se acercaron a su lecho de enfermo para recibir la última bendición del maestro moribundo. Habiéndole preguntado por qué lloraba, respondió: "...ante mí se abren dos caminos, uno que conduce al jardín del Edén, y otro a la gehenna; y yo no sé por cuál de los dos me<sup>71</sup> llevan ¿cómo no habría de llorar?" (Talmud babilónico, Berakot 28b). Esto decía el hombre a quien sus discípulos llamaban "antorcha de Israel" y "fuerte martillo".

Lo mismo le sucedió a Rabí Yohanán (bar Nappaha) (muerto en torno al 290 d. de C.), el amorita palestino, en cuya escuela se compuso el Talmud jerosolimitano. Al morir pidió que no lo enterraran ni con vestidos blancos<sup>72</sup> ni con vestidos negros, sino con

vestidos teñidos con un color desvaído, que ni fuera blanco ni negro, para no tener que avergonzarse, si recibía un lugar entre los justos, y para no recibir oprobio, si recibía un lugar entre los pecadores (*rešā'ím*)<sup>73</sup> (Talmud jerosolimitano, Kilayim 32b, 8ss)<sup>74</sup>.

Tanto en un caso como en el otro, el fin es inseguro. "La confianza puesta en las obras no alcanza la seguridad, y el temor conserva la victoria contra la fe"<sup>75</sup>. En este asunto no hay cambio alguno sustancial por el hecho de que tengamos noticias de algunos rabinos que estaban seguros de su suerte al morir<sup>76</sup>. La postura fundamental del rabinismo frente al juicio es, por consiguiente, pesimista<sup>77</sup>, y encuentra su expresión clásica en la casuística continuada sin interrupción en esta línea.

Quizá no haya dato alguno más probatorio para esta tesis que la noticia que poseemos acerca de la discusión llevada a cabo durante más de dos siglos por las escuelas de Hillel y de Samay para saber si sería mejor para el hombre no haber sido creado o

si sería mejor haber sido creado. Ambas escuelas llegaron al mismo resultado, es decir, que sería mejor para el hombre no haber sido creado (Talmud babilónico, Erubin 13b Baraita). “Bajo la ley” no es posible otra actitud.

Que en el ámbito del nomismo no existe una esperanza universal <sup>78</sup>, nadie lo ha dicho más claramente que el propio Jesús (Jn 5,45): *ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίζατε* [vuestro acusador es Moisés, en quien habéis puesto vuestra esperanzal. Aquí se expresa muy claramente la paradoja de la esperanza basada en la religión legal: Quien pone su porvenir eterno en el hombre, será siempre un reo ante Dios, y quien intenta conseguir la salvación por medio de la ley, será acusado por el propio Moisés, por no haber entendido que para Moisés sólo Dios conduce al hombre a su fin y sólo Dios puede darle la dignidad que le preserve de la ruina (cf. Jn 5,44).

b. Con pleno conocimiento de su situación, el rabinismo emprendió diversos cami-

nos para conseguir vencer la incertidumbre de la salvación. Así Aquiba sostenía la opinión de que el hombre consigue por medio de la oración la certeza del beneplácito divino <sup>79</sup>. Parecido a éste <sup>80</sup> es el intento de sacar conclusiones sobre la suerte eterna de un individuo de la manera como muere <sup>81</sup>. El intento mayor para vencer esta angustiosa incertidumbre es la llamada teología del sufrimiento <sup>82</sup>. Esta teología <sup>83</sup> intenta explicar el sufrimiento que padece el justo en el sentido de un correctivo, que ya en esta vida da al hombre la posibilidad de expiar parcial o totalmente el castigo merecido por sus culpas, castigo que en otro caso tendría que expiar totalmente después de su muerte <sup>84</sup>.

En el primer plano de esta concepción predomina el deseo de evitar todo tipo de faltas y así acumular el mayor número posible de méritos, con el resultado de que Dios, que es justo, no puede hacer otra cosa más que declarar a uno justo y así concederle la entrada en el jardín del Edén, cosa que, por otra parte, Dios mismo quiere <sup>85</sup>. Esta doctrina ha sido propuesta y formulada de una

manera clara y contundente por Aquiba y su escuela <sup>86</sup>. Según la tradición <sup>87</sup>, Aquiba sonreía junto al lecho de muerte de su maestro Eliezer ben Hircanos, que se debatía en medio de grandes dolores, y preguntado por qué lo hacía, respondió que le causaban alegría esos dolores, porque veía en ellos una garantía de que Dios aceptaría benévolamente a su maestro. Es posible que la actitud de Aquiba durante su martirio tenga también aquí su explicación, y sea precisamente su rasgo característico, como expresión de su justificación ante Dios.

De todas formas, este intento del rabinismo de vencer la desesperanza pasó también relativamente pronto al segundo plano. Su último representante fue ya Rabba bar Hama, un amorita babilónico del comienzo del siglo IV <sup>88</sup>. La teoría perdió terreno con el tiempo, porque, si podía explicar el dolor del justo, no podía dar un sentido a su felicidad a partir de Dios <sup>89</sup>. Por eso, la teoría falló a causa de su propio antropocentrismo. Este hecho deja entrever una vez más dónde se encuentra la razón de la desespe-

ranza del rabinismo, que consiste en que no pudo desembarazarse de sí misma. Pues la esperanza sólo es posible cuando el hombre es consciente de que él no puede nada y que Dios lo puede todo en relación a su salvación y que Dios ve su objetivo de conducir al hombre a la salvación, no por medio de las propias obras, sino dándole la salvación gratuitamente.

IV. *LA ESPERANZA EN EL JUDAISMO  
HELENISTICO*

RUDOLF BULTMANN

1. El judaísmo helenístico sabe también que la esperanza pertenece a la vida (Eclo 14,2) y que sólo es aniquilada por la muerte (Salmos de Salomón 17,2). El enfermo espera la curación (2 Mac 9,22: πολλή ἐλπίς [mucha esperanza]). Uno da a otro esperanzas (Eclo 13,6); los que están separados esperan (o ya no esperan) volver a verse (Tob 10,7) etc. Naturalmente: κεναὶ ἐλπίδες καὶ ψευδεῖς ἀσυνέτω ἀνδρὶ [las esperanzas vanas y engañosas, son para el imbécil] (Eclo 34,1: traducción libre del hebreo). La esperanza de los impíos es κενή [vana] (Sab 3,11; cf. 5,14; 16,29) o ἄδηλος [engañososa] (2 Mac 7,34); cuando mueren, no tienen ἐλπίς [esperanza] (Sab 3,18). Las ἐλπίδες [esperanzas] de los idólatras están puestas ἐν νεκροῖς [en

seres sin vida] (Sab 13,10; cf. 15,6,10) y es inútil poner la propia esperanza en el poder de las armas (Jdt 9,7).

En cambio, la *ἐλπίς* [esperanza] de los buenos se dirige a Dios, su *σωτήρ* [salvador]<sup>90</sup>. Tienen *καλαί ἐλπίδες* [buenas esperanzas] (Epist. de Aristeas 261), por eso no tienen por qué temer (Eclo 31,16; 1 Mac 2,61ss); pues su esperanza está unida al temor de Dios (Eclo 31,14s; Salmos de Salomón 6,8; así también del Mesías en Salmos de Salomón 17,44). Pues Dios es la *ἐλπίς πᾶσιν τοῖς κατέχουσιν τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ* [esperanza para todos los que siguen sus caminos] (Testamento de Judá 26,1). La *ἐλπίς* posee la característica de la confianza (Eclo 49,10; Jdt 13,19; 2 Mac 15,7: *πεποιθὼς μετὰ πάσης ἐλπίδος* [confiado con toda esperanza]). La esperanza de los poderosos descansa en Dios (Salmos de Salomón 17,38), pero es ante todo refugio *τοῦ πτωχοῦ καὶ πένητος* [para el pobre y necesitado] (Salmos de Salomón 5,13; 15,2; 18,3 y frecuentemente).

Si aquí lo esperado es casi siempre la pro-tección y ayuda de Dios en general<sup>91</sup>, puede

ser también naturalmente la ayuda en una necesidad concreta (2 Mac 15,7; Jdt 8,20; Epist. de Aristeas 18: *μεγάλη ἐλπίς* [gran esperanza]; Josefo, Ant. 12, 300: *τὰς ἐλπίδας τῆς νίκης ἔχοντας ἐν τῷ θεῷ* [teniendo puestas en Dios las esperanzas de la victoria]<sup>92</sup>). La esperanza puede surgir en el momento de la muerte (2 Mac 9,20). El impío carece de esta esperanza (Sab 3,18; cf. 15,10), la *ἐλπίς* [esperanza], en cambio, del justo está *ἀθανασίας πλήρης* [llena de inmortalidad] (Sab 3,4); tiene por objeto la resurrección (2 Mac 7,11,14,20), es la *ἐλπίς σωτηρίου παρὰ θεῷ* [esperanza de la salvación en Dios] (4 Mac 11,7). Junto con esto, está muy viva la esperanza escatológica en la restauración de Israel (2 Mac 2,18; Testamento de Benjamín 10,11) y en la salvación final, respectivamente, como lo demuestra la literatura rabínica y, sobre todo, la literatura apocalíptica<sup>93</sup>.

2. En Filón se hace presente la psicología griega, pues para él la *ἐλπίς* [esperanza] es esencialmente *προσδοκία* [espera] (Leg. All.



II 43)<sup>94</sup>, pues emplea generalmente la palabra *ἐλπίς* por la *προσδοκία ἀγαθῶν* [espera de los bienes] (Abra 14), según el uso lingüístico griego tardío, de modo que para él *ἐλπίς* y *χαρά* [gozo] son dos conceptos emparentados (Filón, *Quod deterius potiori insidiari soleat* 140) y designa muchas veces la *ἐλπίς* (como concepto contrapuesto al *φόβος* [temor], Abra 14; *De mutatione nominum* 163) como goce anticipado<sup>95</sup>. Lo mismo que sucedía en el griego clásico, para Filón la *ἐλπίς* corresponde a la *μνήμη* [memoria]<sup>96</sup>. Es de origen griego también la valoración de la *ἐλπίς* como un consuelo en la desgracia (De Josepho 20,144), pues en todos estos textos la *ἐλπίς* se refiere a una imagen del futuro forjada por el hombre; sin una tal esperanza la vida no tiene sentido alguno (*De praemiis et poenis* 72).

Así, pues, cuando Filón trata de la esperanza de una manera tan destacada, no se refiere a una imagen futura de un deseo humano terreno; el objeto de la *ἐλπίς* es más bien la última perfección del hombre (*Quis rerum divinarum heres sit* 311: *ἐλπίς τελευτώ-*

*σεος* [esperanza de la perfección], y en este sentido, la *ἐλπίς* pertenece a la esencia del *ἄνθρωπος πρὸς ἀλήθειαν* [hombre hacia la verdad], a la *λογικὴ φύσις* [naturaleza lógica] (*Quod deterius potiori insidiari soleat* 138s). El que no *ἐπὶ θεὸν ἐλπίζει* [espera en Dios], no es propiamente un hombre, concepto que Filón explica muchas veces<sup>97</sup>, tomando a Henoc como ejemplo (*Ἐνώς = ἄνθρωπος*) (Henoc = hombre), pues, según el Génesis 4,26, es el primero que espera en Dios. Henoc es el *ἐφιέμενος μὲν αἰεὶ τοῦ καλοῦ, μήπω δ' ἐφικέσθαι τούτου δεδυνημένος* (Abra 47). La *ἐλπίς* debe dirigirse a Dios, mientras que la *ἐπιθυμία* [el deseo] se dirige al *σῶμα* [cuerpo] (*De posteritate Caini* 26). Pero Filón puede hablar también de una manera general de la esperanza en el sentido veterotestamentario, esperanza que tiene por objeto a Dios como *σωτήρ* [salvador] (*Legatio ad Gaium* 196), que da en contra de lo esperado y sobre lo esperado<sup>98</sup>, o se refiere a la *ἰλεως φύσις* [naturaleza propicia] de Dios (*De specialibus legibus* I, 310; II, 196) o a la *ἡμερότης* [manse dumbre] de su *φύσις* [naturaleza] (*De fuga et inventione* 99), y que especialmente espera

el perdón (De fuga et inventione 99; De specialibus legibus II, 196).

Esta ἐλπίς está emparentada con la πίστις [fe] (Legum allegoriae III, 164). Las ἐλπίδες de los malos son ciertamente ἀτελεῖς [sin objetivo] (De exsecrationibus 142, 149; cf. De praemiis et poenis 12<sup>99</sup>). La esperanza escatológica no tiene importancia alguna para Filón; pero Moisés tiene la ἐλπίς τοῦ μέλλειν ἀθανατίζεσθαι [la esperanza de la inmortalidad futura] (De virtutibus 67).

## V. EL CONCEPTO CRISTIANO PRIMITIVO DE ESPERANZA

RUDOLF BULTMANN

1. El concepto neotestamentario de esperanza está esencialmente determinado por el concepto veterotestamentario<sup>100</sup>. Sólo cuando se trata de la esperanza en sentido profano, se intenta subrayar el aspecto de la espera, que es lo característico del griego ἐλπίζειν, pero se subraya de modo que ἐλπίζειν sólo se usa cuando se quiere expresar la espera de un bienvenido y falta la diferencia entre una ἀγαθή ἐλπίς [esperanza buena] y πονηρά [mala].

Así, ἐλπίζειν (ἐλπίς), en sentido profano, significa la espera, con el matiz de contar con ello (Lc 6,34; 1 Cor 9,10; 2 Cor 8,5; 1 Tim 3,14; Act 16,19; Hermas, Visiones 3,11,3). El “esperar” está más recalcado en

Lc 23,8; Act 24,26; 27,20; y aún más claramente en Lc 24,21; Rom 15,24; 1 Cor 16,7; Fil 2,19,23; Filem 22; 2 Jn 12; 3 Jn 14; Ignacio, Efesios 1,2; 10,1; Ignacio, Romanos 1,1; Bernabé 17,1.

Cuando esta espera se refiere a la conducta de las personas, aparece la confianza, que caracteriza el concepto veterotestamentario de esperanza: 2 Cor 1,13; 5,11; 13,6, y sobre todo, 2 Cor 1,7; 10,15, como lo demuestra el cambio con el concepto de *πεποιθησις* [confianza], que en 1,15 sustituye al concepto de *ἐλπίζειν* (cf. v. 13), y también en 8,22. En 10,2 aparece en lugar de *ἐλπίς* (véanse también 1,7; 10,15). También en 1 Cor 13,7, la esperanza, lo mismo que el amor, se conciben como una sola cosa dirigida al hombre, cuando una tal actitud se funda en la correspondiente actitud ante Dios incluso para Pablo, como lo demuestra la evidencia del paso de una a otra (v. 13). Y el hecho de que se introduzca el *πάντα ἐλπίζει* [todo lo espera] entre el *πάντα πιστεύει* [todo lo cree] y el *πάντα ὑπομένει* [todo lo soporta]

demuestra que los tres verbos describen una misma actitud.

2. Si la *ἐλπίς* tiene por objeto a Dios, encierra en su concepto estos tres aspectos: la espera del futuro, la confianza y la paciencia de la espera, y cada uno de estos aspectos puede ser subrayado o excluido expresamente. La definición de *πίστις* [fe], en Hebr 11,1, como *ἐπιζομένων ὑπόστασις* [garantía de las cosas que se esperan] corresponde plenamente a la conexión veterotestamentaria entre *πιστεύειν* [creer] y *ἐλπίζειν* [esperar] (Ps 77,22) y al lenguaje de los Setenta, que usa la palabra *ὑπόστασις* [garantía] junto a *ἐλπίς* [esperanza]<sup>101</sup>, para traducir a *tiqwāh* (Ez 19,5; Rut 1,12) y *tōhelet* (Ps 38,8).

Se recalca la seguridad de la confianza puesta en el futuro prometido por Dios<sup>102</sup>, y la frase añadida después *ἔλεγχος*<sup>103</sup> *πραγμάτων οὐ βλεπομένων* [prueba de las realidades que no se ven] subraya también el carácter paradójico de esta confianza esperanzada, en cuanto que de ninguna manera se puede contar con algo puesto a la disposición del hom-

bre <sup>104</sup>. Este aspecto de la *ἐλπίς* lo recalca también Pablo en su “definición” de Rom 8,24s: *ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὁ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει* [pues una esperanza que se ve, no es esperanza. Pues ¿cómo puede uno esperar una cosa que ve?]. Si en esta pregunta se argumenta con la lógica formal (de acuerdo con el contexto), es decir, que de la esperanza, en cuanto actitud dirigida al futuro, sólo se puede hablar cuando su objeto no está presente, entonces para Pablo el lado positivo consiste en que la *ἐλπίς* no puede tener por objeto las *βλεπόμενα* [cosas que se ven] precisamente porque estas cosas son *πρόσκαιρα* [pasajeras] (2 Cor 4,18); ya que toda cosa visible pertenece a la esfera de la *σάρξ* [carne], sobre la que no puede apoyarse ninguna esperanza.

Pablo subraya, además, en la *ἐλπίς* el aspecto de la espera paciente (cf. 1 Cor 13,7), cuando continúa diciendo: *εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα* [pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia]. La paradoja de Rom 4,18 subraya también esta característica de la *ἐλπίς*: ὅς

*παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν* [el cual, esperando contra toda esperanza, creyó]; es decir, cuando se acabó el contar sobre las cosas disponibles, entró la confianza en el futuro de Dios.

El aspecto de la firme confianza determina también el concepto de *ἐλπίζειν* en 1 Cor 15,19; 2 Cor 1,10; 3,12; Fil 1,20; Hebr 3,6; 1 Petr 1,21: *ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν* <sup>105</sup> [de modo que vuestra fe y vuestra esperanza estén en Dios], mientras que en los textos siguientes se recalca el aspecto de la espera paciente: Rom 5,4s; 15,4; 1 Tes 1,3 (*τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος* [la paciencia de la esperanza]); 5,8 (*ἐλπίδα σωτηρίας*, cf. Ps 77,22 [la esperanza de la salvación]); Hebr 6,11; 10,23. Pero nunca debe considerarse excluido ningún aspecto <sup>106</sup>.

Si bajo este punto de vista, la estructura del concepto de *ἐλπίς* [esperanza] no se distingue de la del Antiguo Testamento, la distinción con respecto al concepto veterotestamentario se encuentra en la situación del que espera, como se demuestra claramente

por 2 Cor 3,1-18. La *πεποιθήσις* [confianza], de la que Pablo se gloria en el v. 4, y la *ἐλπίς*, de la que igualmente se gloria en el v. 12, incluyen ciertamente la confianza esperanzada en los corintios (1,13,15), pero son, en un sentido mucho más fundamental, la confianza y la seguridad apostólicas, que Pablo tiene como *διάκονος* [servidor] de la *καινή διαθήκη* [nueva alianza]. Significan lo mismo que la *ἐλευθερία* [libertad] (v. 17), que es libertad y liberación de la ley y de la muerte, de modo que se fundan en ella la *παρρησία* [franqueza] (v. 12; 7,4) y la *καύχησις* [gloria] (1,12; 7,4; 10,8ss; 11,16ss)<sup>107</sup>.

La *ἐλπίς* cristiana se funda, pues, en la acción salvífica de Dios en Cristo, y puesto que esta acción es la acción escatológica, la *ἐλπίς* aparece, por lo tanto, como un bien escatológico, es decir, ya está presente el tiempo en que se puede tener una consoladora confianza<sup>108</sup>. La espera, que pertenece a la *ἐλπίς*, es realizada por el espíritu, don del tiempo final<sup>109</sup>, y se apoya en la *πίστις* [fe] en el acto salvífico (Gal 5,5), lo mismo que en Rom 8,24s, se describe la esencia de

la *ἐλπίς* [esperanza], relacionándola con la ayuda del *πνεῦμα* [espíritu].

La *ἐλπίς*, junto con la *πίστις*, constituyen, pues, la esencia cristiana. De aquí se deriva el deseo de bendición de Rom 15,13; de aquí la característica de los cristianos como los que *τῇ ἐλπίδι χαίροντες* [se alegran en la esperanza] (Rom 12,12); de aquí la característica de los paganos como los que *μὴ ἔχοντες ἐλπίδα* [no tienen esperanza] (1 Tes 4,13)<sup>110</sup>, cosa que no significa naturalmente, que no se forjen ninguna imagen del futuro después de la muerte, sino que no pueden tener ninguna confianza fundada en el futuro.

En la medida en que la *πίστις* [fe] se realiza en la *ἀγάπη* [caridad] (Gal 5,6), constituyen la *πίστις*, la *ἀγάπη* y la *ἐλπίς* la esencia cristiana, como lo dice expresamente Pablo en 1 Tes 1,3, y como lo vuelve a repetir en 1 Cor 13,13, en contraposición a una fórmula gnóstica<sup>111</sup>. Partiendo del concepto veterotestamentario de esperanza subyacente en estas ideas, se comprende fácilmente por-

qué Pablo puede decir que también permanece la *ἐλπίς*, aunque se llegue al *βλέπειν* [a la visión] (1 Cor 13,12s). Permanece precisamente, porque la *ἐλπίς* no se refiere a la realización de una imagen del futuro, forjada por el hombre, sino porque es una confianza en Dios, que prescinde de sí mismo y del mundo, que aguarda pacientemente los dones de Dios, y cuando Dios los ha otorgado, no quedan como una posesión disponible, sino que se hallan en la confianza consoladora de que Dios puede conservar lo que ha dado.

La esencia cristiana no puede concebirse nunca en su realización —siguiendo el *pen-samiento* divino— sin la *ἐλπίς*. Antes de la realización puede subrayarse la espera ansiosa y paciente en el futuro: Rom 5,2,4s; 8,20,24s; 1 Cor 15,19; Gal 5,5; 1 Tes 2,19, cosa que ciertamente se falsificaría, si en el *τῆ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν* [pues con esa esperanza fuimos salvados] (Rom 8,24) no se destacara fuertemente el *ἐσώθημεν* [fuimos salvados], y si la *παρηγορία* [franqueza] y la *καύχησις* [gloria] no brotaran de aquí.

3. Fuera de Pablo, el concepto de *ἐλπίς* va perdiendo terreno en el Nuevo Testamento, en Juan, en quien *ἐλπίς* sólo aparece en 1 Jn 3,3, como espera dirigida al cumplimiento futuro. Pero lo que se dice con *ἐλπίζειν*, puede incorporarse igualmente al concepto de *πίστις* y así sucede de hecho en Juan. Y el hecho de que *ἐλπίς* falte también en el Apocalipsis, sólo puede llamarnos la atención, si se pasa por alto el que la idea de esperanza se contiene aquí en el concepto de *ὑπομονή* [paciencia].

Por lo demás, se subraya intensamente el aspecto de la espera, referida al futuro escatológico, cuando el influjo judío es intenso; así en Col 1,5; 1 Tim 4,10; Tit 2,13; 3,7; 1 Petr 1,3,13; Hebr 6,18s; 7,19<sup>112</sup>; en los Hechos de los Apóstoles se refiere únicamente a la resurrección de los muertos: 23,6; 24,15; 26,6s; 28,20; como también en los Hechos 2,26, el Salmo 15,9 se interpreta de la resurrección de Cristo<sup>113</sup>.

La paradoja de que la *ἐλπίς* cristiana misma sea ya un bien escatológico, puesto que

la esperanza veterotestamentaria se ve ya realizada en ella a través de la misión de Jesús, se encuentra muy claramente expresada en Mt 12,21, en la referencia de Is 42,4 a Jesús (cf. Rom 15,12), y en la 1 Petr 1,3: (ὁ θεός) ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν <sup>114</sup> [(Dios) quien nos engendró a una esperanza viva por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos]. Y de una manera un poco más refinada aparece en aquellos lugares en que Cristo es presentado como nuestra ἐλπίς <sup>115</sup>, y en aquellos otros en que se habla de la ἐλπίς que se nos ha dado <sup>116</sup>, y en aquellos otros en los que la ἐλπίς, unida con otros conceptos <sup>117</sup> o ella sola <sup>118</sup> aparece como lo característico del cristianismo. Algunas de estas expresiones poseen a veces un carácter formalístico, como se demuestra por Bernabé 1,4,6, en donde la πίστις ya no constituye el fundamento de la ἐλπίς, como en Pablo, sino que sucede lo contrario, es decir, que la πίστις descansa en la ἐλπίς.

Pero, por el hecho de que nunca se proponen imágenes forjadas del futuro, se de-

muestra ya que se conserva la característica de la confianza en la actuación de Dios como elemento constitutivo de la espera y la esperanza, dato que aparece a veces muy claramente recalcado en la formulación <sup>119</sup>. También se subraya a veces el aspecto de la espera paciente <sup>120</sup>. El hecho de que la ἐλπίς no está aislada en la esencia cristiana, sino que se realiza y se expresa en una nueva actitud frente al mundo, no sólo aparece en aquellas descripciones formales de la esencia cristiana, sino que se subraya a veces expresamente <sup>121</sup>.



VI. *SIGNIFICADOS Y VALORES*  
*DEL VERBO*  
ἀπελπίζω [desesperar]

RUDOLF BULTMANN

El verbo ἀπελπίζω [desesperar] aparece por primera vez en la literatura griega tardía, en la que se usa junto con los verbos ἀπογινώσκειν [renunciar] y ἀπονοεῖσθαι [desesperarse], que se empleaban anteriormente en el mismo sentido <sup>122</sup>. Su significado es: *no creer* y *no esperar* —respectivamente— que algo vaya a suceder; por consiguiente, reproducen también el sentido del verbo latino *desperare* (y también, al parecer, equivalen a *desperare facio*) <sup>23</sup>. Se construye con acusativo y también se usa en pasiva. Entre los múltiples empleos posibles, aparece sobre todo referido a la enfermedad y a la salud <sup>124</sup>. Así, un enfermo “deshauciado” es un ἀπελπισθεὶς [un hombre sin esperanza] o un ἀπηλπισμένος [un hombre desesperado] <sup>125</sup>.

En los Setenta, ἀπελπίζειν [desesperar] se usa en el sentido general de “perder la esperanza”: Eclo 22,21; 27,21 (las dos veces se relaciona con una amistad en peligro); relacionado con la enfermedad: 2 Mac 9,18. Llama la atención el que en Is 29,19, el *ebyōnēy ’ādām* se traduzca por ἀπηλπισμένοι τῶν ἀνθρώπων [los desesperados de los hombres], y concuerda con esto el uso que hace Jdt 9,11, en donde a Dios se le invoca diciendo: ταπεινῶν εἰ θεός, ἐλαττόνων εἰ βοηθός, ἀντιλήμπτωρ ἀσθενούντων, ἀπεγνωσμένων σκεπαστής, ἀπηλπισμένον σωτήρ<sup>126</sup> [eres el Dios de los humildes, el defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados].

En el Nuevo Testamento aparece ἀπηλπικότες en Ef 4,19, como lección variante (D 257 lat sy<sup>p</sup>), junto a ἀπηλγηγκότες como característica de los paganos, términos usados en sentido absoluto, como en Is 29,19 y Jdt 9,11. En la 1 Clemente 59,3, a Dios se le llama τῶν ἀπηλπισμένων σωτήρ [salvador de los desesperados], lo mismo que en Jdt 9,11. En Hermas, Visiones 3,12,2, aparece

en una comparación un anciano, que ha perdido toda esperanza, y se le designa como ἀφηλπικῶς ἑαυτόν [desesperado de sí mismo]. La palabra falta en los Apologistas.

El empleo que hace Lucas (6,35) de la palabra es muy llamativo: δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες [prestad sin esperar nada]. Según el v. 34 (ἐὰν δανίσητε παρ’ ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν [si prestáis a aquellos de quienes esperáis cobrar]), sólo puede tener este sentido: prestad sin esperar que os lo devuelvan (o si se piensa en los impuestos o préstamos: dad sin esperar nada por ello)<sup>127</sup>.

Según esto, ἀπελπίζειν [desesperar] se usaría de manera parecida a ἀπαιτεῖν [reclamar una cosa debida] y otros verbos similares (uso que puede probarse ciertamente a partir de Juan Crisóstomo<sup>128</sup>) o hay que pensar en una braquilogía (ἀπελπίζω = ἀπολαμβάνειν ἐλπίζω [desespero = espero recuperar]), y así lo traduce ya la Vulgata: *nihil inde sperantes*. Según el significado corriente de ἀπελπίζειν [desesperar] sólo podría entenderse así: pues vosotros no desesperáis en nada (Vetus

Latina: *nihil desperantes*), cosa que a su vez sólo podría significar: “pues vosotros esperaréis la recompensa celestial”<sup>129</sup>. Esto, sin embargo, no concuerda con el contexto, como tampoco concuerda el sentido que se deduciría de la frase de los códices LA μηδένα ἀπελπίζοντες (“Alef” sy<sup>s</sup>, etc.): puesto que vosotros no desesperáis de nadie, no abandonéis la esperanza en nadie (o entendiendo ἀπελπίζειν en un sentido transitivo: pues vosotros no hacéis desesperar a nadie). Puesto que lingüísticamente no es relevante el aceptar el sentido propuesto en el primer caso, tampoco parece necesario aceptar la conjetura propuesta ἀντελπίζοντες, pues daría el mismo sentido.

## VII. SIGNIFICADOS Y VALORES DEL VERBO

προελπίζω [esperar antes]

RUDOLF BULTMANN

El verbo προελπίζειν = desear previamente, fuera de la literatura cristiana, parece que sólo está atestiguado a través de Posidipo (siglo III a. de C.) en Ateneo IX 20 (377c).

Según Ef 1,12, “nosotros” hemos sido elegidos por la voluntad de Dios: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ, τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ [para ser nosotros alabanza de su gloria, los que previamente tenemos puesta la esperanza en Cristo] <sup>130</sup>. Si en el “nosotros” se incluye a sí mismo el autor junto con los judeocristianos, como pertenecientes a un grupo especial de creyentes, entonces con el προ- se dice: o que “antes que los paganos”, o que “ya antes de la misión de Cristo”, idea que cuadraría bien con la afir-

mación de que Cristo es el cumplimiento de la esperanza veterotestamentaria. Pero si en el “nosotros” se entienden todos los cristianos, entonces el  $\pi\rho\sigma$ - es mucho menos probable —entendido desde el punto de vista del presente en relación a la realización escatológica—. La palabra falta en los Padres Apostólicos y en los Apologistas.

*NOTAS*

<sup>1</sup> También se corresponden ἐλπίς y μνήμη en Aristóteles, *Metafísica* XI 7, p. 1072b 18; *Retórica* II 8, p. 1386a 2s y 30; *De Memoria* 1, p. 449b 10ss: οὔτε γὰρ τὸ μέλλον ἐνδέχεται μνημονεύειν, ἀλλ' ἔστι δοξαστὸν καὶ ἐλπιστὸν (εἴη δ' ἂν καὶ ἐπιστήμη τις ἐλπιστικὴ, καθάπερ τινὲς φασὶ τὴν μαντικὴν), οὔτε τοῦ παρόντος, ἀλλ' αἰσθησις. 27s: τοῦ μὲν παρόντος αἰσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη.

<sup>2</sup> H. G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik* (1931), 138; sobre todo su interpretación de Filebo 35a-41b, pp. 126-139. Como ilustración de la frase, véanse los ejemplos aducidos en el cap. I de esta obra. Véase también este mismo capítulo sobre las relaciones entre ἐλπίς y ἔρως; además, Demóstenes, *Orationes* 18, 97; Isócrates 1, 39: οἱ γὰρ δίκαιοι τῶν ἀδίκων εἰ μὴδὲν ἄλλο πλεονεκτοῦσιν, ἀλλ' οὖν ἐλπίσι γε σπουδαίαις ὑπερέχουσιν.

<sup>3</sup> Estobeo V 1001, 13s: Θάλης ἐρωτηθεὶς τί

κοινότατον, ἀπεκρίνατο· ἐλπίς· καὶ γὰρ οἷς ἄλλο μῆδέν, αὕτη πάρεστιν; Eurípides, Trojanas 632s; el que vive, espera; Platón, Filebo, 39e; Teócrito 4, 42: ἐλπίδες ἐν ζωοῖσιν, ἀνέλπιστοι δὲ θανόντες, cf. Th. Birt, *Elpides* (1881) 6ss.

<sup>4</sup> Lo demuestran los ejemplos aducidos en el cap. I, n.º 1; cf. Platón, Filebo 36ass; ἐλπίς = esperanza recelosa, temor, por ejemplo, Eurípides, Ifigenia de Aulide 786. ἐλπίζειν significa muchas veces creer, imaginarse, por ejemplo, Píndaro, Fragmento 61; Empédocles, Fragmento 11 (I 227, 21 Diels); Heráclito, Fragmento 27 (I 83, 5s Diels): ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν. Aristófanes, Aves 956. Παρ' ἐλπίδα significa muchas veces lo mismo que παρὰ γνώμην; cf. Sófocles, Antígona 330s; καὶ νῦν γὰρ ἐκτός ἐλπίδος γνώμης τ' ἐμῆς σωθεῖς οφείλω τοῖς θεοῖς πολλήν χάριν. Ἄνελπιστος = "inesperado", por ejemplo, Eurípides, Ifigenia Taurica 1495; Elena 412 (ἀνελπίστῳ τύχῃ). Significa lo mismo que ἀδόκητος en Elena 656.

<sup>5</sup> Platón, Leyes I 644c: las δόξαι μελλόντων tienen el κοινὸν ὄνομα: ἐλπίς, ἴδιον δὲ φόβος μὲν ἢ πρὸ λύπης ἐλπίς, θάρρος δὲ ἢ πρὸ τοῦ ἐναντίου. La ἐλπίς es caracterizada con atributos, lo mismo que ἀγαθή (Píndaro, Istmia 8,15; Platón, Leyes IV 718a; Aristóteles, De Virtutibus et Vitiis 8, p. 1251b 34s; Elio Arístides, Oraciones Sacrae 48, 28), καλή

(Plutarco, De Bruto 40 [I 1002c]; Estobeo I 403, 21), γλυκεῖα (Píndaro, Fragmento 214; Platón, República I 331a), ἰλαρά (Critias, Fragmento 6 [II 315, 11 Diels]), χρηστή (The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum (1874ss), 894, en P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur* (1912), 410; frecuentemente en Filón), y por otra parte como κακή (Platón, República I 330e). Es frecuente el adjetivo εὐελπίς (Platón, Apología 41d; Fedón 64a): ser εὐελπίς es algo característico de la juventud, Aristóteles, Retórica II 12, p. 1389 a 19ss. Una persona principal en Aristófanes, Aves, es Εὐελπίδης "Buenaesperanza".

<sup>6</sup> La ἐλπίς se define como προσδοκία ἀγαθοῦ en Pseudo-Platón, Definitiones 416a. Este uso lingüístico concuerda con la contraposición tardía frecuente entre ἐλπίς y φόβος, Th. Birt, *Elpides* (1881) 6 y 97. Más tarde ἐλπίς (ἐλπίζειν) se usa ocasionalmente junto a προσδοκία (προσδοκᾶν), cf. F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* (continuado por E. Kiessling) (1924ss).

<sup>7</sup> Ελπ-: Alargamiento de la raíz vel (en latín: vel-le) con una p; así también en latín volup (voluptas); en griego ἀλπ- en ἐπαλπνος "deseado", ἀλπαλέος, ἀρπαλέος, ἄλπιστος; cf. A. Walde - J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* I (1930) 295.

<sup>8</sup> Platón cita en la República I 331a este verso



con la aclaración siguiente: τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότε ἡδεῖα ἐλπίς ἀεὶ πάρεστι, mientras que el malo vive μετὰ κακῆς ἐλπίδος; cf. Leyes IV 718a, acerca de los honrados: ἐν ἐλπίσιν ἀγαθαῖς διάγοντες τὸ πλεῖστον τοῦ βίου. Aristóteles, De Virtutibus et Vitiis 8, p. 1251b 33s: ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἀρετῇ χρηστότες, ἐπιεικεία, εὐγνωμοσύνη, ἐλπίς ἀγαθή. Eurípides, Elena 1031: ἐν τῷ δικαίῳ δ' ἐλπίδες σωτηρίας. Véase, en sentido contrario, Demócrito, Fragmento 221 [II 105, 10s. Diels]: ἐλπίς κακοῦ κέρδεος ἀρχὴ ζημίας. Según Hesíodo, Opera et Dies 498ss, la ἐλπίς seduce a los holgazanes, conduciéndolos a planes malvados.

<sup>9</sup> Cf. Sófocles, Traquinias 125s; Eurípides, Hércules Furioso 105s.

<sup>10</sup> El sentido original de la fábula se conserva ciertamente en Babrio 58 (P. Friedländer, *Herakles* [1907] 39ss); se encuentra elaborada en Hesíodo, Opera et Dies 94ss, pero el sentido es discutido (H. Tüsch, *Pandora und Eva* [1931] 18ss). La misma idea en Teognis 1135s: ἐλπίς ἐν ἀνθρώποις μούνη θεὸς ἐσθλή ἔνεστιν, ἄλλοι δ' Οὐλύμπόνδ' ἐκπρολιπόντες ἔβαν, aun cuando él conoce los dos filos de la esperanza (637s): ἐλπίς καὶ κίνδυνος ἐν ἀνθρώποισιν ὁμοῖοι· οὗτοι γὰρ χαλεποὶ δαίμονες ἀμφότεροι. De época posterior, cf. Máximo de Tiro (ed. F. Dübner [1840]) 29,6 b/c: καὶ ἄλλων μυρίων κακῶν ἀνέχονται οἱ ἄνθρωποι δι' οὐδὲν ἄλλο ἢ δι'

ἐλπίδα ἀγαθοῦ καὶ ἄγνοιαν. En Heráclito, Fragmento 18 [I 81,16s Diels], la ἐλπίς aparece como la fuerza suprarracional del ἐξευρεῖν: ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερευνητον ἐὼν καὶ ἄπορον. Según H. Fränkel (en H. Tüsch, *Pandora und Eva* 6), en contra de Diels: "Wer nicht erwartet das nicht zu Erwartende (das, was über jedes Erwarten hinausgeht), wird es nicht ausfindig machen, das Unauffindbare (Unfassliche) und Unzugängliche". Sobre el significado de ἐλπίς en cuanto fuerza impulsora de la τέχνη, que conduce al bienestar, cf. Th. Birt, *Elpides* (1881).

<sup>11</sup> εὐπαράγωγος, Platón, Timeo 69d. La (θεὸς) ἐλπίς seduce, según Eurípides, Ifigenia de Aulide 392; Ifigenia Taurica 414ss; Suplicantes 479ss.

<sup>12</sup> Píndaro, Pitia 2, 49: θεὸς ἅπαν ἐπὶ ἐλπιδέσσι τέμιαρ ἀνύεται.

<sup>13</sup> Píndaro, Olimpia 12, 5s: αἶ γε μὲν ἀνδρῶν πόλλ' ἄνω, τὰ δ' αὖ κάτω ψεύδη μεταμῶνια τάμνοισαι κυλίνδοντ' ἐλπίδες (sobre todo 12,1-13 y Pitia 10,59-64; 12,28-32). Pitia 3,19-23: ἀλλὰ τοι ἦρα το τῶν ἀπεόντων. οἶα καὶ πολλοὶ πάθον. ἔστι δὲ φύλον ἐν ἀνθρώποισι ματαιότατον, ὅστις αἰσχύνων ἐπιχώρια παπταίνει τὰ πόρσω, μεταμῶνιά θιμεύων ἀκράντοις ἐλπίσιν. Nemea 11,42-48: el θνατὸν ἔθνος conduce la μοῖρα, pero nuestros miembros están ligados a la ἀναιδεῖ ἐλπίδι; y brota del ἔρωσ,

del deseo (cf. para esto, Pitia 10,60; Nemea 3,30; Sófocles, Antígona 616). En torno a las almas de los moribundos penden las φθονεραὶ ἐλπίδες, Istmia 2,43. Solón, Fragmento 1, 35s (Diehl): ἄχρι δὲ τούτου (es decir, πρὶν τι παθεῖν) χάσκοντες κούφαις ἐλπίσι τερμόμεθα. Estas ἐλπίδες se describen a continuación; además, 63ss: μοῖρα δὲ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν. δῶρα δ' ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων. πᾶσι δὲ τοι κίνδυνος ἐπ' ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν ἢ μελλεὶ σχήσειν χρήματος ἀρχομένου. Raras veces se cumple una esperanza: Esquilo, Agamenón 505: πολλῶν ῥαγισῶν ἐλπίδων μιᾶς τυχών. Cf. Sófocles, Fragmento 205; ἐλπίς οὐδὲν ὠφελεῖ. Sófocles, Ayax 477s: οὐκ ἂν πριαίμην οὐδενὸς λόγου βροτόν, ὅστις κενᾶσιν ἐλπίσιν θερμαίνεται (κενὴ ἐλπίς también, por ejemplo, en Hesíodo, Opera et Dies 498; Marco Aurelio 3, 14; Anthologia Palatina, VII 376; lo contrario para πιστόν ἔλπισμα en Epicuro, Fragmento 68 [Usener], y sobre esto, cf. Plutarco, Non posse suaviter vivi secundum Epicurum 6 [II 1090d]: πιστὴ ἐλπίς). Antifón, Fragmento 38 [II 303, 2s Diels]: ἐλπίδες δ' οὐ πανταχοῦ ἀγαθόν· πολλοὺς γὰρ τοιαῦται ἐλπίδες κατέβαλον εἰς ἀνηκέστους συμφοράς. Sobre la relación entre las esperanzas y los sueños, cf. Th. Birt, *Elpides* (1881) 45ss.

<sup>14</sup> Píndaro, Pitia 3, 20, 22, 60; 10,63; Istmia 8,13.

<sup>15</sup> Cf. Aristóteles, De Memoria 1, p. 449b 10ss.

<sup>16</sup> τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης. διόπερ νικᾷ τῷ ἥσσονι καὶ βεβαίῳ τὸ μείζον τῆς ἐλπίδος. Fragmento 176 (II 96, 12ss Diels). Véase la opinión contraria de Heráclito en la nota 10.

<sup>17</sup> Isócrates 4,28; 8,34; Elio Arístides 22,10: περὶ τῆς τελευτῆς ἡδίους ἔχειν τὰς ἐλπίδας ὡς ἄμεινον διαζόντας... Cicerón, De legibus II 14,36: neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus sed etiam cum spe meliore moriendi. Cf. C. A. Lobeck, *Aglaophamus* (1829) 69ss; E. Rohde, *Psyche* <sup>10</sup> I (1925) 290.

<sup>18</sup> Porfirio, en el lugar citado, describe así la determinación de la vida por las τέσσαρα στοιχεῖα: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἐνὶ μάλιστα σπουδάσαι τάληθῆ γνώναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου. Véase, además, Plutarco, De Bruto 40 (I 1002 c): ἐν ἐλπίσι καλαῖς καὶ λογισμοῖς φιλοσόφοις γενόμενος.

<sup>19</sup> Véase, además, Juliano, Epistolae 89, p. 124, 13; 139, 2s (ed. J. Bidez - F. Cumont 1922 ss): μεγάλας ἡμῖν οἱ θεοὶ μετὰ τὴν τελευτὴν ἐλπίδας ἐπαγγέλλονται.

<sup>20</sup> Sobre la importancia de la ἐλπίς en la literatura erótica, cf. Th. Birt, *Elpides* (1881) 3ss;

en la comedia y en la literatura helenística y latina, influida por ella, cf. Birt, *o.c.*, *passim*; como ejemplo, cf. sobre todo, Luciano, De mercede conductis. Véase, además, Anthologia Palatina VI 330, Is (a Esculapio): θνητῶν μὲν τέχναις ἀπορούμενος, εἰς δὲ τὸ θεῖον ἐλπίδα πᾶσαν ἔχων. *The Oxyrhynchus Papyri* (ed. B. P. Grenfell - A. S. Hunt) (1898 ss), VII 1070, 10s.

<sup>21</sup> Estobeo I 403, 21 la oración: πλήρωσον κακῶν ἐλπίδων πάντα.

<sup>22</sup> W. Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* II, 458 (en P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur* [1912] p. 409s). Lo mismo en la inscripción de Halicarnaso, *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum* (1874ss) 894; W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* IV, 2<sup>a</sup>, 797, 5s; W. Dittenberger, *Orientis Graeci...* 542, 12 (νέα ἐλπίδα τῆς πατρίδος); 669, 7: ἐλπίζειν referido al emperador (Galba); *The Oxyrhynchus Papyri*, VII, 1021, 5ss: ὁ δὲ τῆς οἰκουμένης καὶ προσδοκηθεὶς καὶ ἐλπισθεὶς Ἀυτοκράτωρ ἀποδέδεικται. En la inscripción de Tomi, línea 3s, publicada en *Archäol-epigr. Mitteilungen* 14 (1891) 22-26: ὁ δῆμος ἐν τῇ μεγίστῃ καθέστημεν δυσελπιστία. Se encuentran algunas disposiciones (línea 34s): ἕως τοῦ ἀποκατασταθῆναι τὸν δῆμον εἰς βελτίονας ἐλπίδας.

<sup>23</sup> Cf. I, 20,13; II, 20,37; 23,46; Enchiridion 40.

<sup>24</sup> Véase todavía para ἐλπίζειν 9,29 (μὴ τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἔλπιζε); 10,36; para ἐλπίς 1,17 (καὶ μὴ ἀναβαλέσθαι ἐλπίδι τοῦ με... ὕστερον αὐτὸ πράξει), 5,8.

<sup>25</sup> ἐλπίς y τύχη están unidas muchas veces, cf. Th. Birt, *Elpides* (1881) 15, 47, 91. En un epigrama sepulcral romano se dice: Spes et fortuna, valete; cf. *Carmina latina epigraphica* (ed. Buecheler) 409, 8.

<sup>26</sup> Sobre la aspiración de ἐλπίς (ἐλπίζειν), cf. H. S. Theckera, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint* I (1909), p. 124s.

<sup>27</sup> ἐλπίζειν aparece 47 veces por *bāṭah*, una vez por *betaḥ*, y además, aparece ἐλπίς 7 veces por *bāṭah*; ἐλπίς aparece otras 9 veces por *mibtāḥ*, 14 veces por *betaḥ* y una vez por *biṭṭāḥōn*.

<sup>28</sup> Llama la atención el hecho de que, en los LXX, en donde se encuentra ἐλπίς πονηρά (Is 28,19), se traduzca por *zewā'āh*, “temor”, “horror”.

<sup>29</sup> Prov 23,18; 24,14; 26,12; Job 11,18. Si se pierde la esperanza, se pierde todo: Lam 3,18; Job 6,11; 7,6, y frecuentemente; así sucede con la muerte: Is 38,18; Ez 37,11; Job 17,15.

<sup>30</sup> Quien confía en Dios, recibirá ayuda (Ps 27,7), no será avergonzado (Ps 24,2s; 30,7,15; 68,7; 118,

116; Is 49,23). Los padres confiaron en Dios y no fueron avergonzados (Ps 21,5s). El hombre piadoso confía en la *hesed* de Dios (Ps 12,6; 32,18,22; 51,10), en la *yešū'āh* de Dios (Gn 49,18; Ps 77,22), en la *tešū'āh* de Dios (Ps 118,81,123, y frecuentemente); espera en Dios (Ps 24,20) y en su juicio (Is 26,8); Dios es su refugio (Ps 9,19; 64,6; 70,5; 90,9, y frecuentemente). Salva a quien confía en Dios (Jer 17,7; Ps 39,5; 90,1ss). El hombre piadoso debe confiar en Dios y esperar en él (Ps 4,6; 26,14; 36,3ss, y frecuentemente; Prov 20,22(12); 22,19 y frecuentemente); el justo confiesa: Confío en Dios (Is 12,2; Ps 24,2; 27,7; 30,7,15; 90,2).

<sup>31</sup> *qwh* Is 8,17; 25,9; 26,8; Ps 26,14; 36,9; 68,7 y frecuentemente; *bṭḥ* Is 30,15; Ps 12,6; 21,5s y frecuentemente. Lo mismo *hsh* (Ps 5,12; 16,7), en donde en otros casos se encuentra *qwh* (Is 40,31; Ps 36,9; 68,7; Lam 3,25); *mḥsh* (Is 28,15; Ps 13,6; 60,4 y frecuentemente), en donde en otros casos se encuentra *mbṭḥ* (Ps 39,5; 64,6); en el Ps 70,5 se encuentran uno junto a otro *tqwh* y *mbṭḥ*; sigue en el v. 7 *mḥsh*. En Jer 17,7, se alternan *πεποιθέναι* y *ἐλπίζειν* como traducciones de *bṭḥ*, y lo mismo en el Ps 56,2, como traducción de *hsh*; también en Is 25,9 se encuentran juntamente *ἐλπίζειν* y *ὑπομένειν* por *qwh*.

<sup>32</sup> Jer 17,7; Ps 39,5; 51,9; 90,2; 11,7, y frecuentemente.

<sup>33</sup> Is 12,2.

<sup>34</sup> Aparece expresado con gran intensidad en aquellos lugares en donde se dice que Dios da esperanza, no ayuda (Jer 29,11; 31,17; Os 2,17), y lo mismo en aquellos pasajes en que se afirma que el tiempo de la salvación es un tiempo de confianza absoluta (Is 32,18; Ez 28,36; 34,27s). Este hecho encuentra también su expresión en que, en las afirmaciones sobre la esperanza, se menciona mucho menos lo esperado que el fundamento de la esperanza (Dios, la fidelidad de Dios, el nombre de Dios y cosas parecidas), de tal manera que en los LXX se hacen frecuentes las expresiones no usuales en griego o raras de *ἐλπίζειν* (*ἐλπίζω*), *ἐπι* con dativo o acusativo, *εἰς*, *ἐν*. En griego, *ἐλπίζειν* con dativo equivale a confiar en (Tucídides III 97,2: *τῇ τύχῃ*); *ἐλπίδες εἰς* se encuentra en Tucídides III 14,1.

<sup>35</sup> Jer 17,7; Ps 60,4; 70,5.

<sup>36</sup> Am 6,1; Is 32,9-11; Sof 2,15; Prov 14,16. “Despreocupado” en sentido neutral sin crítica en Jud 18,7,10,27; Jer 12,5; Job 40,23 (del hipopótamo).

<sup>37</sup> Os 10,13; Is 31,1; 2 Re 18,24; Is 36,6,9; Jer 2,37; Ez 29,16.

<sup>38</sup> Is 30,15; Ps 36,5-7, en donde están unidos *ḥašqēṭ* y *hithōlēl* y *dāmam*, respectivamente, con *bāṭaḥ*.

<sup>39</sup> Ps 12,6; 32,18,22; 118,81,123, etc.

<sup>40</sup> Is 25,9; 26,8; 30,15; 51,5; Jer 29,11; 31,16s; Miq 7,7; Ps 45,2.

<sup>41</sup> A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (1929<sup>1</sup>), (1959<sup>2</sup>), 402.

<sup>42</sup> Una de las excepciones es el Apocalipsis siríaco de Baruc 78,6, en donde quizá se encontraba *tiqwat-'ōlām* en el texto hebreo que le sirvió de base.

<sup>43</sup> Cf. el material rabínico en Strack-Billerbeck, IV, 857ss.

<sup>44</sup> Cf. Strack-Billerbeck, IV, 977ss.

<sup>45</sup> Sobre la circuncisión como presupuesto de la salvación mesiánica, cf. Strack-Billerbeck, IV, 40; como fundamento de la salvación de Israel de la gehenna, cf. Strack-Billerbeck, III, 264; IV, 1064ss.

<sup>46</sup> El rabinismo parece que sólo tuvo un cierto interés desde el principio en los *σεβόμενοι τὸν θεόν*, en cuanto este “estado” encerraba la posibilidad de un tránsito gradual hacia el judaísmo (cf. Juvenal 14,96ss y la conducta del comerciante [fariseo: Strack-Billerbeck, I, 926] Eleazar frente al rey Izates de Adiabene: Josefo, *Antiquitates* 20,17, 34ss, sobre todo 43ss).

<sup>47</sup> Los *σεβόμενοι τὸν θεόν*, de quienes habla frecuentemente el Nuevo Testamento, sólo toman sobre sí algunas obligaciones (sábado, preceptos sobre alimentos), pero no tienen ningún derecho, como lo demuestra, por ejemplo, su relación con el templo y los sacrificios; aquí aparecen legalmente equiparados a los paganos (Strack-Billerbeck, II, 548ss).

<sup>48</sup> Para este asunto véanse las palabras de Eleazar a Izates (Josefo, *Antiquitates* 20,44s): οὐ γὰρ ἀναγινώσκειν σε δεῖ μόνον αὐτούς (las leyes mosaicas) ἀλλὰ καὶ πρότερον τὰ προστασσόμενα ποιεῖν ὑπ' αὐτῶν. μέχρι τίνος ἀπερίτμητος μενεῖς; ἀλλ' εἰ μήπω τὸν περὶ τούτου νόμον ἀνέγνως, ἴν' εἰδῆς τίς ἐστὶν ἡ ἀσέβεια, νῦν ἀνάγνωθι.

<sup>49</sup> Cf. Strack-Billerbeck, IV, 23. Si la literatura rabínica menciona relativamente poco a los *σεβόμενοι τὸν θεόν* (Strack-Billerbeck, II, 716, 719), esto puede depender de que, con el progreso de la piedad legalística después de la desaparición del culto y la destrucción de Jerusalén, el judaísmo tendió cada vez más a rechazar este lazo parcial, que unía a este grupo de personas con el judaísmo. El judío fiel a la ley exige la plena dedicación a la ley y habla, mientras dura esta dedicación, de la *ἀσέβεια*, en toda tendencia presente hacia el judaísmo, incluso cuando no faltan pruebas para ella.

<sup>50</sup> La norma, según la cual el estudio de la ley está subordinado a su cumplimiento, se formuló

por primera vez en relación con la persecución de Adriano y la dificultad de practicar la religión debida a los decretos hostiles del Imperio romano. Más detalles en Strack-Billerbeck, III, 85ss; W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I (1884) 303.

<sup>51</sup> Strack-Billerbeck, III, 98ss.

<sup>52</sup> Véase ante todo el Targum de Isaías 53,11, en donde los muchos, que el Mesías someterá a la ley, sólo pueden ser los pueblos no judíos. También los pasajes citados por Strack-Billerbeck, IV, 918, suponen la actividad docente activa del Mesías, valedera para todos los hombres, para el siglo venidero. Si en la espera hay alguna diferencia entre el judaísmo helenístico y el judaísmo rabínico, esta diferencia sólo consiste en que el rabinismo restringe su trabajo fundamentalmente al pueblo elegido, basándose en su concepción de la elección, y ha intentado preparar aquí el tiempo del cumplimiento.

<sup>53</sup> Strack-Billerbeck, IV, 1. A esta idea de la "nueva ley del Mesías" se refiere Jesús con su explicación de la ley en el sermón de la montaña (Strack-Billerbeck, IV, 1ss).

<sup>54</sup> Strack-Billerbeck, III, 570s.

<sup>55</sup> Cf. Strack-Billerbeck, IV, 1233s: Índice bajo el término "Gott".

<sup>56</sup> Véanse los pasajes en Strack-Billerbeck, I, 599ss.

<sup>57</sup> Véase, por ejemplo, Strack-Billerbeck, III, 315.

<sup>58</sup> Strack-Billerbeck, IV, 986ss.

<sup>59</sup> Cf. A. Schlatter, *Die Tage Trajans und Hadrians* (1897) 50ss.

<sup>60</sup> A. Schlatter, *o.c.*, p. 52.

<sup>61</sup> A. Schlatter, *o.c.*, p. 52s.

<sup>62</sup> Cf. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930) 85ss.

<sup>63</sup> Strack-Billerbeck, IV, 1100ss.

<sup>64</sup> Strack-Billerbeck, IV, 1106s.

<sup>65</sup> Strack-Billerbeck, IV, 1107s.

<sup>66</sup> Cf., por ejemplo, el Talmud jerosolimitano, Aboda Zara 2a, 14ss (Strack-Billerbeck, IV, 1203).

<sup>67</sup> Talmud babilónico, Qidduschin 40a, Baraita (Strack-Billerbeck, II, 427).

<sup>68</sup> Por eso se comprende la recomendación de Hillel: No confíes en ti mismo hasta el día de tu muerte (Pirque Abot 2,4).

<sup>69</sup> Es característico de todo el judaísmo rabínico (cf. los textos en Strack-Billerbeck, III, 218ss).

<sup>70</sup> A. Schlatter, *Jochanan Ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel* (1899).

<sup>71</sup> El plural encierra un modo especial de hablar de Dios, como, por ejemplo, también el  $\delta\acute{\omega}\sigma\sigma\upsilon\sigma\tau\upsilon$  de Lucas 6,38 (cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu I* [1930] 183s).

<sup>72</sup> Para los rabinos, como para el Nuevo Testamento, los vestidos de los justos son blancos.

<sup>73</sup> La frase presupone la idea de que el hombre “vuelve a venir”, como “va”; esta idea había recibido la aceptación universal.

<sup>74</sup> Cf. también Genesis rabba 96,5 sobre 47,29; *ibidem* 100,1 sobre 49,33.

<sup>75</sup> A. Schlatter, *o.c.*, p. 73 sobre la muerte de Yohanan ben Zakkai.

<sup>76</sup> Véanse los dos relatos en el Genesis rabba 100,1 sobre 49,33 y lugares paralelos.

<sup>77</sup> Véase aún el hecho de que justamente Aquiba cita con frecuencia el Ecclesiastés; cf. *The Jewish Encyclopedia*, I, 305.

<sup>78</sup> En relación con esta frase es interesante el

hecho de que Aquiba haya empleado el apelativo de Dios *miqwēh yiśrā'el* (“esperanza de Israel”) en el sentido de “baño de inmersión de Israel”: Joma 8,9: “Y se dice: Yahweh es *miqwēh yiśrā'el*. ¿Qué significa *miqwēh*? Purifica a los impuros. Así también el Santo, sea él alabado, purifica a Israel”. El sentido literal de la fórmula habría cuadrado perfectamente al contexto de la frase.

<sup>79</sup> Tosefta, Berakot 3,3.

<sup>80</sup> La frase de Aquiba está estrechamente relacionada con la frase del famoso devoto Choni, que reconocía como válida su oración, cuando era para él “de corrida”, es decir, cuando podía rezar sin interrupción (Talmud babilónico, Berakot 34b, Baraita).

<sup>81</sup> Véase el catálogo en el Talmud babilónico, Ketubbot 103b, y también los pasajes en W. Wichmann, *Die Leidenstheologie* (1930), 3 A 4.

<sup>82</sup> La fórmula se remonta a la expresión acuñada por P. Volz “Teología del sufrimiento” (*Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* [1903] 155).

<sup>83</sup> Existen testimonios también fuera del rabinismo, pero ha tenido en él un amplio uso (cf. W. Wichmann, *o.c.*, p. 51).

<sup>84</sup> Esto no hay que confundirlo con la idea de

una expiación existente ya en este mundo, que no se encuentra nunca en el ámbito de la teología del sufrimiento (cf. W. Wichmann, *o.c.*, p. 11).

<sup>85</sup> En toda esta concepción subyace la idea de la absoluta justicia de Dios. Dios, que es justo, da al hombre piadoso en el sufrimiento la ocasión de expiar sus culpas desconocidas, para no tener que rechazarlo de su presencia. Ahora bien, puesto que la decisión sobre quién es participante del sufrimiento expiatorio está únicamente en manos de Dios, la enseñanza adquiere así un carácter directamente predestinatorio.

<sup>86</sup> W. Wichmann, *o.c.*, p. 56ss.

<sup>87</sup> Talmud babilónico, Sanhedrin, 101a; véase, además, W. Wichmann, *o.c.*, p. 62s.

<sup>88</sup> W. Wichmann, *o.c.*, p. 78.

<sup>89</sup> W. Wichmann, *o.c.*, p. 77s.

<sup>90</sup> Eclo 31,14s; Salmos de Salomón 17,3; cf. 5,16; 8,37; 9,19; 15,1; Susana 60; Testamento de Aser 7,7.

<sup>91</sup> También aquí puede significar que Dios es la *ἐλπίς*: contra el texto hebreo, Ps 13,6; 21,10; además, Eclo 31,16; Salmos de Salomón 5,13; 15,2.

<sup>92</sup> Josefo sigue generalmente el uso lingüístico

griego. Así, para él la *ἐλπίς* significa también la espera de un mal: Antiquitates 2,211; 6,215 (*δειλαὶ ἐλπίδες*); 11,247 (*πονηρὰ ἐλπίς*). La espera de una cosa deseada es *ἐλπίς*: Antiquitates 17,1 (*τοῦ αὐθοῦ βίου*); Bellum Judaicum 6,264 (*ἀρπαγῆς*); 383 (*κέρδους*). Aparece muchas veces la expresión griega *παρ' ἐλπίδα(ς)*: Antiquitates 7,179, 198 y frecuentemente (también *κατ' ἐλπίδα*: Antiquitates 16,322). *Ἐλπίς σωτηρίας* como en griego, en Antiquitates 16,389; Bellum Judaicum 7, 165, 331; *ἐλπίς βεβαία*: Bellum Judaicum 7,413; Antiquitates 8, 280. Mientras que Josefo, en Antiquitates 8, 282; 12, 300, tiene la expresión veterotestamentaria *τάς ἐλπίδας ἔχειν ἐν τῷ θεῷ*, usa en Bellum Judaicum 2, 391; 6,99, la siguiente: (*θεόν*) *σύμμαχον ἐλπίζειν*.

<sup>93</sup> W. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (31926) 202ss; A. Pott, *Das Hoffen im Neuen Testament* (1915) 10ss. Según el Henoc etiópico 40,9, hay un ángel "que está puesto al frente de la penitencia y de la esperanza de los que alcanzan la vida eterna".

<sup>94</sup> *Ἐλπίζειν* = esperar, Legum Allegoriae III, 87; De Cherubim 75; Quod deterius potiori insidiari soleat 160; De fuga et inventione 164.

<sup>95</sup> Legum Allegoriae III, 86s; De mutatione nominum 161-165; De Exsecrationibus 160. También se encuentra en él con una cierta frecuencia *εὐελπίς*



y εὐελπιστία cf. J. Leisegang, Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, vol. VII: Indices (1926).

<sup>96</sup> Legum Allegoriae II, 42s, en donde aparece como tercer elemento αἰσθησις; De migratione Abrahae 154, aquí, como tercer elemento la ἐνάργεια τῶν παρόντων.

<sup>97</sup> Quod deterius potiori insidiari soleat 138s; De Abrahamo 7-14; De praemiis et poenis 11-14.

<sup>98</sup> Legum Allegoriae III, 85; De sacrificiis Abelis et Caini 78; De somniis I, 71; De decalogo 16; De specialibus legibus II, 219; cf. también H. Windisch, *Die Frömmigkeit Philos* (1909) 53ss.

<sup>99</sup> También en otros lugares aparece ἀτελεῖς ἐλπίδες, como, por ejemplo, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, ed. G. Kaibel (1878) 497, 5: ἀτελεῖς ἐλπίδες de los padres, cuya hija ha muerto.

<sup>100</sup> Sobre el problema gramatical véanse las gramáticas. Ἐλπίζειν se usa lo mismo que en los Setenta, de tal manera que el motivo se indica a través de ἐπί con dativo o acusativo o a través de ἐν o de εἰς. Aparece una vez el dativo sólo: Mt 12,21. Que la ἐλπίς no sólo puede indicar el acto o la actitud de la esperanza, respectivamente, sino también retóricamente lo esperado (Rom 8,34; Col 1,5; Tit 2,13; Hebr 6,18; en los Setenta 2 Mac 7,14), se prueba también por el uso griego frecuente (por

ejemplo, Esquilo, Coef. 776; y para el cambio entre ἐλπίς y ἔλπισμα, cf. Plutarco, Non posse suaviter vivi secundum Epicurum 6 (II 1090d). El concepto de esperanza no se modifica por eso.

<sup>101</sup> Para γῆλ ὑποστῆναι, cf. Miq 5,7 (6); esto también para ἡsh, cf. Jue 9,15.

<sup>102</sup> Para lo siguiente, cf. sobre todo el v. 10 ἦσ τεχνίτης... θεος, v. 11 ἐπεὶ πιστὸν ἠγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον, v. 19 λογισάμενος ὅτι..., v. 23 οὐκ ἐφοβήθησαν..., v. 27 μὴ φοβηθεῖς κτλ.

<sup>103</sup> En los Setenta está casi siempre por τὸκαῖατ (prueba).

<sup>104</sup> Cf. también de entre los siguientes el v. 7: περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων, v. 8 μὴ ἐπιστάμενος..., v. 19 παραβολῆ ἐκομίσαστο, v. 25 μᾶλλον... ἢ πρόσκαιρον ἔχειν... ἀπόλαυσιν, v. 27 τὸν... ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν.

<sup>105</sup> En este lugar se puede considerar el τὴν πίστιν ὑμῶν y el τὴν ἐλπίδα como sujeto coordinado de εἶναι. Entonces, πίστις y ἐλπίς describen el concepto veterotestamentario de esperanza. O se toma ἐλπίδα como predicativo: “de modo que vuestra fe es a la vez esperanza en Dios”. En este caso se subraya que la esperanza confiada en el futuro de Dios pertenece a la fe.

<sup>106</sup> ἐλπίζειν (ἐλπίς), como confianza, en 1 Clemente 11,1; 12,7 (unido a πιστεύειν); 2 Clemente 17,7; Bernabé 6,3; Hermas, Mandata 12,5,2; 6,4; Justino, Dialogus 35,2. La idea contraria en Jn 5,45: Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε: “en quien vosotros fundáis vuestra seguridad”; cf. Bernabé 16,1s.

<sup>107</sup> Cf. principalmente 11,17: ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως; y para el concepto de καύχησης Rom 5,2: χαυχώμεθα ἐπ’ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ y Hebr 3,6: τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος. En los Setenta se encuentran, junto a καύχησης, ἐλπίς y ὑπόστασις por *tōhelet* (Prov 11,7).

<sup>108</sup> Si Pablo en Rom 15,12 cita a Is 11,10, es que para él aquella promesa se cumple ahora.

<sup>109</sup> Así también Bernabé 11,11.

<sup>110</sup> Así también Ef 2,12 (con la adición característica de que los paganos son ἄθεοι); 2 Clemente 1,7.

<sup>111</sup> Véase el cap. I de esta obra.

<sup>112</sup> Lo mismo Bernabé 8,5; Justino, Dialogus 44,4; Atenágoras 33,1; Oráculos sibilinos 2,53: δώσει πλούσια δῶρα, αἰώνιον ἐλπίδα.

<sup>113</sup> La ἐλπίς se refiere también a la resurrección en 1 Clemente 27,1.

<sup>114</sup> Ignacio, Magnesios 9,1: εἰς καινότητα ἐλπίδος. Bernabé 16,8: ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί.

<sup>115</sup> Col 1,27; 1 Tim 1,1; Ignacio, Efesios 21,2; Magnesios 11,1; Ignacio, Trallianos, Prooemium; 2,2; Filadelfienses 11,2, 35 y 91. Esperanza en Jesús (ἐπὶ ο εἰς) Bernabé 6,3; 11,11; Justino, Dialogus 16,4; 47,2 y frecuentemente; en su cruz: Bernabé 11,8; cf. Justino, Dialogus 96,1; 110,3; en su ὄνομα: Bernabé 16,8 (1 Clemente 59,3; en el ὄνομα de Dios: en sentido judío...).

<sup>116</sup> 2 Tes 2,16; cf. 1 Clemente 57,2.

<sup>117</sup> Col 1,4s (ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν... καὶ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχετε... διὰ τὴν ἐλπίδα); Tit 1,1s (ἀπόστολος... κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ’ εὐσέβειαν ἐπ’ ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου. Hebr 10,22-24; Ignacio, Magnesios 7,1 (μία ἐλπίς ἐν ἀγάπῃ); Filadelfienses 11,2; 1 Clemente 58,2 (fórmula de juramento: ζῆ γὰρ... ἢ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπίς τῶν ἐκλεκτῶν); Bernabé 4,8; 11,8; Justino, Dialogus 110,3; principalmente las variaciones de la tríada de 1 Cor 13,13; Bernabé 1,4: ὅτι μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατασκευεῖ ὑμῖν ἐπ’ ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ. 1,6: τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν, καὶ δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος, ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιᾶσεως ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία. Policarpo 3,2s: ...οικοδομεῖσθαι εἰς τὴν

δοθείσαν ὑμῖν πίστιν· ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν, ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος, προαγούσης τῆς ἀγάπης...

<sup>118</sup> Col 1,23; Ef 1,18; 4,4; principalmente 1 Petr 3,15 (...λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος); 1 Clemente 51,1 (ὀφείλουσιν τὸ κοινὸν τῆς ἐλπίδος σκοπεῖν); Ignacio, Efesios 1,2 (ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος); Filadelfienses 5,2 (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος). Para el concepto de κοινή ἐλπίς cf. Tucídides II 43,6; Lisias 2,9.

<sup>119</sup> 1 Petr 1,3; Tit 1,2; 2,13s; 3,5-7. La interdependencia de ἐλπίς y de πίστις se demuestra en la fórmula de Bernabé 4,8: ἴσο ἢ (διαθήκη) τοῦ ἡγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγισθῆ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ.

<sup>120</sup> Col 1,23; Hebr 6,18s; 10,23; Ignacio, Filadelfienses 5,2; Policarpo 8,1; 2 Clemente 11,5.

<sup>121</sup> 1 Jn 3,3 (πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἀγνίζει ἑαυτόν...); Ef 4,1-4; 1 Tim 5,5 (lo opuesto 6,17); Tit 2,11-14; 1 Petr 1,13; Ignacio, Magnesios 9,1; Bernabé 11,11; Atenágoras 33,1. La esperanza se pierde por el pecado, dice Hermas repetidas veces: Visiones, 1,1,9; Mandata, 5,1,7; Similitudines, 8,9,4; 9,14,3; 9,26,2. Para Hermas, sin embargo, hay una nueva esperanza, la esperanza de la penitencia: Similitudines 6,2,4; 8,6,5; 8,7,2; 8,10,2.

<sup>122</sup> Lo atestigua en primer lugar Hipérides 5,35 (ed. Jensen, p. 88) (τῆς πόλεως τὴν σωτηρίαν). Cf. L. Götzeler, *De Polybi elocutione* (Tesis, Erlangen 1887) 23; L. Linde, en *Breslauer philologische Abhandlungen* IX 3 (1906) 31s.

<sup>123</sup> Así ciertamente la Anthologia Palatina XI 114,6 y también la literatura patristica, cf. H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae* (1831-1865) s.v.

<sup>124</sup> Polibio, 23,13,2, forma el oxymoron ἀπηλπισμέναι ἐλπίδες. Andrónico, *De passionibus*, p. 14,14 (ed. Kreuttner) define la ἀθυμία como λύπη ἀπηλπίζοντος ὧν ἐπιθυμεῖ τυχεῖν. Nerón dice, según W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* I-IV 1,2 (<sup>3</sup>1915-1924) 814,10s: μηδὲν παρὰ τῆς ἐμῆς μεγαλοφροσύνης ἀνέλπιστον.

<sup>125</sup> Por ejemplo, W. Dittenberger, *o.c.*, 1173,7,11: ἀφηλπισμένος ὑπὸ παντὸς ἀνθρώπου. Más detalles en O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (1909) 195s; K. Kerényi, *Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur* (1927) 27. Se usa también en el mismo sentido ἀπογινώσκειν; esta palabra falta en el Nuevo Testamento, pero se encuentra en los Setenta y en Hermas (cf. E. Preuschen - W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* [<sup>5</sup>1958]).

<sup>126</sup> En Josefo se encuentra muchas veces ἀπελπίζειν en el sentido ordinario de “perder la esperan-

za” cf. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt* (1931), p. 249 (para Lc 6,35). Filón no tiene ἀπελπίζειν (según el índice de Leisegang); usa ἀπογινώσκειν, muchas veces con τὰς ἐλπίδας como complemento (véase, J. Leisegang, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Vol. VII: Índices). En los Setenta sólo aparece en Dt 33,9 (por *lō' yādā'*); Jdt 9,11; 2 Mac 9,22.

<sup>127</sup> La palabra tendría su paralelismo en una frase rabínica, transmitida muchas veces: “Quien... no presta a usura, es considerado (por Dios) como si hubiera guardado todos los mandamientos” (Strack-Billerbeck, II, 159).

<sup>128</sup> Cf. Th. Zahn, *Das Evangelium des Lukas* (Kommentar zum NT [1920]), comentario al pasaje.

<sup>129</sup> Cf. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* (Handbuch zum NT [1929]), comentario al pasaje.

<sup>130</sup> Para la construcción del verbo con ἐν, véase el capítulo I de esta obra.

## BIBLIOGRAFIA

Aristóteles. Las obras se citan por la edición de las obras completas de la Academia Regia Borussica, 1831-1870.

Diels. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8.<sup>a</sup> edición por W. Kranz, 1956.

Estobeo. Johannes Stobaeus. Se citan volumen, página y línea de la edición de C. Wachsmuth y O. Hense, 1884-1912.

Plutarco. Se citan las *Vitae*, con indicación del volumen, capítulo y número marginal, de la edición de D. Wytttenbach, Leipzig 1796-1834.

J. Estobeo, ed. C. Wachsmuth y O. Hense (1884-1912), vol. IV, 997-1007.

Th. Birt, *Elpides* (1881).

F. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen II* (1882) 69-74.

J. de Guibert, en *Recherches de Science Religieuse* 4 (1913) 565-596.

- A. Pott, *Das Hoffen im NT* (1915).
- F. Wehrli, *AAGE BIOAZ* (1931) 6ss.
- A. Lesky, en *Gnomon* 9 (1933) 173ss.
- H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch III*, 217ss.
- The Jewish Encyclopedia* VI, 459ss.
- G. F. Moore, *Judaism*, II (1927-1930), 287ss.
- W. Bousset, *Die Religion des Judentums im spätellenistischen Zeitalter*, ed. por H. Gressmann ("1926): véase "Hoffnung".
- G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Christentum* (1932), 130ss.
- E. Stauffer, *Paulus und Aqiba, Der erlösende und der tragische Ausgang des Judentums*, en *Saat auf Hoffnung* 69 (1932) 113ss.
- W. Wichmann, *Die Leidenstheologie* (1930).

**BIBLIOGRAFIA SOBRE LA ESPERANZA**  
*aportada por Javier Pikaza*

*Sería casi imposible reseñar todo lo que en los últimos años se ha escrito acerca de la esperanza. Sólo ofreceremos, a modo de indicación, algunas de las obras más significativas sobre el tema.—J. P.*

Alfaro, J., *La esperanza intramundana y la esperanza cristiana*, Concilium 5 (1970) 352-263.

— *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona, 1969.

Alonso Díaz, J., *En lucha con el misterio. El alma judía ante los premios y castigos y la vida ultraterrena*, Santander, 1967.

Assmann, H., *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, 1973.

Ausejo, S. de, *La resurrección escatológica individual en la literatura judía precristiana*, *Estudios Franciscanos* 56 (1955) 11-83.

Barth, K., *Die Auferstehung der Toten*, Zürich, 1954.

— *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich, 1932.

- Benoit, P., *¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?*, Concilium 6 (1970) 99-111.
- *Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps* (Rom 8,23) en *Exégèse et Théologie II*, París, 1961, pág. 41-52.
- Blain, L., *G. Marcel y E. Bloch: Dos filosofías de la esperanza*, Concilium 5 (1970) 380-388.
- Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung* (5 tomos), Frankfurt am M., 1959.
- Bloch, E., Fackenheim, E. L., Joltmann, J., Capps, W. H., *El futuro de la esperanza*, Salamanca, 1973.
- Bornkamm, G., Bultmann, R., Schumann, K., *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, Stuttgart, 1954.
- Boros, L., *Dios cercano*, Salamanca, 1973.
- *Somos futuro*, Salamanca, 1973.
- *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Freiburg, 1971.
- Bouyer, L., *Christianisme et eschatologie*, La vie intellectuelle 16 (1948) 6-38.
- Brunner, E., *La esperanza del hombre*, Bilbao, 1973.
- Bultmann, R., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1958.
- *Glauben und Verstehen* (4 vol.) Tübingen, 1965-1967.
- Buri, F., *Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie*, Zürich, 1935.

- Cambier, J., *Eschatologie ou hellénisme dans l'Épître aux Hébreux*, Salesianum 11 (1949) 62-96.
- *L'Espérance et le salut dans Rom 8,24*, en *Message et Mission*, Louvain-Paris, 1968 pág. 77-107.
- Cohn, N., *The pursuit of the millenium*, New York 1961.
- Cox, H., *Progreso evolucionista y promesa cristiana*, Concilium 3 (1967) 374-387.
- Cullmann, O., *Cristo y el tiempo*, Barcelona, 1968.
- *La historia de la salvación*, Barcelona, 1967.
- *Inmortalidad del alma o resurrección de los cuerpos*, en *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Salamanca, 1972.
- Demaison, M., *Los senderos de la utopía cristiana*, Concilium 6 (1970) 334-351.
- Dodd, C. H., *Las parábolas del reino*, Madrid, 1974.
- Dubarle, A. M., *La esperanza de una inmortalidad en el antiguo testamento y el judaísmo*, Concilium 6 (1970) 30-42.
- *Le gémissment des créatures dans l'ordre divin du Cosmos* (Rom 8,19-22), RThPh 38 (1954) 445-465.
- Dumas, A., *Prospectiva y profecía*, Salamanca, 1974.
- Dupont, J., *La réconciliation dans la Théologie de Saint Paul*, Bruges-Paris, 1953.
- Duquoc, Ch., *Eschatologie et réalités terrestres*, LumVie 9 (1960) 4-22.



- Duquoc, Ch., *La esperanza de Jesús*, Concilium 6 (1970) 314-323.
- Féret, M., *Apocalypse, Histoire et eschatologie chrétienne*, Dieu vivant 2 (1945) 115-134.
- Ferreras, G., *El trance del futuro*, Salamanca, 1973.
- Feuillet, A., *Le sens du mot Parousie dans l'Évangile de Matthieu*, en *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Homenaje a C. H. Dodd) Cambridge 1956, 261-280.
- Fison, J. E., *The Christian Hope. The Presence and the Parousia*, London, 1954.
- Fries, H., *Fe y esperanza*, en *Un reto a la fe*, Salamanca, 1971, pág. 107-138.
- Gill, D. M., *Tecnología, fe y futuro del hombre*, Salamanca, 1972.
- Girardi, J., *Cristianismo y liberación del hombre*, Salamanca, 1973.
- Gogarten, F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart, 1953.
- Goldbrunner, J., *¿Qué es desesperarse?*, Concilium 6 (1970) 364-373.
- Grass, H., *Das eschatologische Problem in der Gegenwart*, en *Dank an Paul Althaus*, Gütersloh, 1958.
- Grelot, P., *L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives*, en *Mémorial Albert Gélin*, Le Puy, 1961, 165-178.
- Greshake, G., *Die Auferstehung der Toten*, Essen, 1969.
- Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, Salamanca, 1973.
- Häring, B., *Rebosad de esperanza*, Salamanca, 1973.
- Hedinger, U., *Unsere Zukunft*, Zürich, 1963.
- Herrmann, S., *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, Stuttgart, 1966.
- Hofmeier, J., *Esperanza: Instinto, pasión, inteligencia*, Concilium 6 (1970) 324-333.
- Jeremias, J., *La promesa de Jesús para los paganos*, Madrid, 1974.
- Käsemann, E., *Exegetische Versuche und Besinnungen I-II*, Göttingen, 1960. 1964.
- Kerstiens, F., *La teología contemporánea de la esperanza en Alemania*, Concilium 6 (1970) 389-397.
- Kimmerle, H., *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung*, Bonn, 1966.
- Körner, J., *Eschatologie und Geschichte*, Hamburg, 1957.
- Kreck, W., *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München, 1961.
- Kuhn, H.-W., *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumram*, Göttingen, 1966.
- Kümmel, W. G., *Verheissung und Erfüllung*, Zürich, 1956.

- Lain Entralgo, P., *La espera y la esperanza*, Madrid, 1962.
- *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1961.
- Langevin, P.-E., *Jésus Seigneur et l'Eschatologie*, Bruges-Paris, 1967.
- Löwith, K., *El sentido de la historia*, Madrid, 1973.
- Malevez, L., *La vision chrétienne de l'histoire*, NRth 81 (1949) 244-264.
- Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, 1939.
- Marcel, G., *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, París, 1947.
- Marsch, W.-D., Moltmann, J., *Discusión sobre teología de la esperanza*, Salamanca, 1972.
- *Zukunft*, Stuttgart, 1969.
- Martin-Achard, R., *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento*, Madrid, 1967.
- Metz, J.-B., *Teología del mundo*, Salamanca, 1971.
- *Gott vor uns*, en *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt, 1965, 227-241.
- *El hombre futuro y el Dios venidero*, en Schultz, H. J., *¿Es esto Dios?*, Barcelona, 1973, pág. 257-271.
- Minear, P., *The Christian Hope and the Second Coming*, Philadelphia, 1953.
- Miranda, P., *Marx y la Biblia*, Salamanca, 1972.
- *El ser y el Mesías*, Salamanca, 1973.
- Moltmann, J., *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1969.

- Moltmann, J., *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca, 1971.
- *Umkehr zur Zukunft*, München, 1970.
- Mooney, Ch. F., *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*, Salamanca, 1967.
- Mousoux, J., *El misterio del tiempo*, Barcelona, 1967.
- Mowinckel, S., *Aquel que viene*, Madrid, 1974.
- Müller, H.-P., *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, Berlin, 1969.
- Mussner, F., *La enseñanza de Jesús sobre la vida futura, según los sinópticos*, Concilium 60 (1970) 43-51.
- *Was lehrte Jesus über das Ende der Welt? Eine Auslegung von Markus 13*, Freiburg, 1963.
- Nicolás, A. de, *Teología del progreso*, Salamanca, 1972.
- Nigg, W., *Das ewige Reich*, Zürich, 1944.
- Ott, H., *Eschatologie*, Zürich, 1958.
- Pannenberg, W., *Teología y reino de Dios*, Salamanca, 1974.
- *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1961.
- *Der Gott der Hoffnung*, en *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt, 1965, 209-225.
- Perrin, N., *The Kingdom of God*, London, 1963.
- Pieper, J., *Hoffnung und Geschichte*, München, 1967.
- *Über die Hoffnung*, München, 1949.

- Pikaza, J., *Presupuestos filosóficos de la exégesis de R. Bultmann y J. Moltmann*, Estudios 28 (1972) 159-227.
- *La Biblia y la Teología de la Historia. Tierra y promesa de Dios*, Madrid, 1972.
- *Exégesis y Filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*, Madrid, 1972.
- *La esperanza en Bultmann y Moltmann*, XXX Semana Bíblica Española, Madrid, 1972, pág. 215-245.
- Polak, Fr. L., *The images of the future*, New York, 1961.
- Pozo, C., *Teología del más allá*, Madrid, 1968.
- Rahner, K., *El cristianismo y el hombre nuevo*, en *Escritos de Teología*, V, Madrid, 1964, 157-177.
- *Ideología y cristianismo*, en *Escritos de Teol.*, VI, Madrid, 1969, 58-75.
- *Iglesia y parusía de Cristo*, en *Escritos de Teol.*, VI, Madrid, 1969, 338-357.
- *La vida de los muertos*, en *Escritos de Teol.*, IV, Madrid, 1964, 441-449.
- *Utopía marxista y futuro cristiano del hombre*, en *Escritos de Teol.*, VI, 76-86.
- *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona, 1965.
- Ratzinger, J., *Fe y futuro*, Salamanca, 65.
- Refoloulé, F., *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, RHR 163 (1963) 11-52.

- Rey, B., *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según san Pablo*, Madrid, 1968.
- Rössler, D., *Gesetz und Geschichte*, Neukirchen, 1962.
- Salas, A., *La Biblia ante el "más allá". ¿Inmortalidad o resurrección?*, Madrid, 1973.
- Sauter, G., *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich, 1965.
- Schierse, F. J., *Verheissung und Heilsvollendung*, München, 1955.
- Schillebeeckx, E., *Dios futuro del hombre*, Salamanca, 1970.
- *Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología*, Concilium 5 (1969) 43-58.
- Schlier, H., *Sobre la esperanza*, en *Problemas exegeticos fundamentales del Nuevo Testamento*, Madrid, 1971.
- Schmithals, W., *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Göttingen, 1973.
- Schneider, G., *Neuschöpfung oder Wiederkehr?*, Düsseldorf, 1961.
- Schoonenberg, P., *Des Cieux nouveaux et une Terre nouvelle*, Lumen Vitae 18 (1963) 211-228.
- *El mundo de Dios en Evolución*, Buenos Aires, 1966.
- Schreiner, J., *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung*, München, 1969.

- Schwitzer, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, I-II*, München, 1966.
- Schweizer, E., *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich, 1962.
- Sölle, D., *Teología política. Confrontación con R. Bultmann*, Salamanca, 1972.
- Teilhard de Chardin, P., *El porvenir del hombre*, Madrid, 1962.
- *El medio divino*, Madrid, 1962.
- *El fenómeno humano*, Madrid, 1965.
- Thils, G., *Esperance et sens de l'histoire*, Lumen Vitae 9 (1954) 493-504.
- *Theologie de l'histoire*, Bruges, 1949.
- Tödt, H. E., *Der Menschshon in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, 1959.
- Van de Pol, W. H., *El futuro de la iglesia y del cristianismo*, Bilbao, 1973.
- Van der Ploeg, J., *L'espérance dans l'Ancien Testament*, Rev. Bib. 61 (1954) 481-507.
- Vanhengel, M. C., Peters, J., *Muerte y vida futura*, Concilium 3 (1967) 497-515.
- Varios, *Encuentro de El Escorial, 1972. Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, 1973.
- *La esperanza en la Biblia. XXX Semana Bíblica española*, Madrid, 1972.
- *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt, 1965.

- Viard, A., "Expectatio Creature", Rev. Bib. 69 (1952) 337-354.
- Vögtle, A., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf, 1970.
- Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934.
- Von Balthasar, U., *Teología de la historia*, Madrid, 1964.
- *Züirst Gottes Reich. Zwei Skizzen biblischen Naherwartung*, Einsiedeln, 1966.
- *La Bible et le fin des temps*, en *La foi du Christ*, París, 1968, pág. 203-234.
- Von Rad, G., *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, 1972-3.
- Vriezen, Th. C., *Die Hoffnung im Alten Testament*, Theol. Literaturzeitung 78 (1953) 577-587.
- Wagner, G., *La résurrection, signe du monde nouveau*, París, 1970.
- Wenz, H., *Die Ankunft unseres Herrn am Ende der Welt. Zur Überwindung des Individualismus und des blossen Aktualismus in der Eschatologie R. Bultmanns und H. Brauns*, Stuttgart, 1965.
- Westermann, C., *Das Hoffen im Alten Testament*, en *Forschung am Altem Testament*, München, 1964, 219-265.
- Witram, R., *Zukunft in der Geschichte*, Göttingen, 1966.
- Wolff, H. W., *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie*, en *Probleme alttesta-*

*mentlicher Hermeneutik*, München, 1968, pág. 319-340.

Zimmerli, W., *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*, Göttingen, 1968.

— *Verheissung und Erfüllung*, en *Probleme Alttestamentlicher Hermeneutik*, München, 1968, pág. 69-101.

## ACTUALIDAD BIBLICA

- 1.—BOISMARD, LÉON-DUFOUR, SPICQ y otros. *Grandes temas bíblicos*.
- 2.—AUZOU. *De la servidumbre al servicio. Estudio del Libro del Exodo*.
- 3.—SCHNACKENBURG. *Reino y reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico*.
- 4.—AZOU. *El don de una conquista. Estudio del Libro de Josué*.
- 5.—LENGSFELD. *Tradicón, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico*.
- 6.—AUZOU. *La fuerza del espíritu. Estudio del Libro de los Jueces*.
- 7.—JEREMIAS. *Palabras de Jesús*.
- 8.—BOISMARD. *El Prólogo de San Juan*.
- 9.—CERFAUX y CAMBIER. *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos*.
- 10.—BERNARD REY. *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según San Pablo*.
- 11.—CERFAUX. *Mensaje de las parábolas*.
- 12.—VAN IMSCHOOT. *Teología del Antiguo Testamento*.

(Vuelta)

- 13.—TOURNAY. *El Cantar de los Cantares. Texto y comentario.*
- 14.—CASABÓ. *La Teología moral en San Juan.*
- 15.—AUZOU. *La danza ante el Arca. Estudio de los Libros de Samuel.*
- 16.—SCHLIER. *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento.*
- 17.—TROADEC. *Comentario a los Evangelios Sinópticos.*
- 18.—HAAG. *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia.*
- 19.—ANDRÉ BARUCQ. *Eclesiastés. Qoheleth. Texto y comentario.*
- 20.—SCHELKLE. *Palabra y Escritura.*
- 21.—JEREMIAS. *Epístolas a Timoteo y a Tito. Texto y comentario.*
- 22.—J. B. BAUER. *Los Apócrifos neotestamentarios.*
- 23.—J. M. GONZÁLEZ RUIZ. *Epístola de San Pablo a los Gálatas. Texto y comentario.*
- 24.—BENOIT. *Pasión y Resurrección del Señor.*
- 25.—STRATHMANN. *La Epístola a los Hebreos. Texto y comentario.*
- 26.—MONLOUBOU. *Profetismo y profetas.*
- 27.—C. WESTERMANN. *Comentario al profeta Jeremías.*
- 28.—PIKAZA. *La Biblia y la Teología de la Historia.*
- 29.—CONZELMANN y FRIEDRICH. *Epístolas de la Cautividad. Texto y comentario.*
- 30.—C. WESTERMANN. *El Antiguo Testamento y Jesucristo.*
- 31.—VON RAD. *La sabiduría en Israel. Los Sapienciales. Lo sapiencial.*
- 32.—RUCKSTUHL y PFAMMATTER. *La Resurrección de Jesucristo. Hecho histórico-salvífico y foco de la fe.*
- 33.—VON RAD. *El Libro del Génesis. Texto y comentario.*
- 34.—CONZELMANN. *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas.*
- 35.—MONLOUBOU. *Un sacerdote se vuelve profeta: Ezequiel.*
- 36.—TRILLING. *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo.*
- 37.—SCHLIER. *El Apóstol y su comunidad. Texto y comentario de I Tesalonicenses.*
- 38.—MOWINCKEL. *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías en Israel.*
- 39.—SCHELKLE. *Cartas de Pedro. Carta de Judas. Texto y comentario.*
- 40.—KÜMMEL. *Introducción al Nuevo Testamento.*
- 41.—BARTH. *Comentario a la Epístola a los Romanos.*

La obra cumbre de la Teología Bíblica mundial. Conocida, alabada y usada en todos los países. El *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, fundado por Gerhard Kittel, no requiere otra presentación que su nombre: "el Kittel".

El criterio selector de la presente edición española, a cargo de una Editorial prestigiadísima en el campo bíblico, es múltiple; y su aplicación, fruto del consejo conjunto de varios especialistas. Se han elegido grupos orgánicos (en lo posible) de temas clave. Atendiendo además a su calidad objetiva, a la garantía de quienes los firman según su especialidad, y a la mayor necesidad de remediar carencias en la bibliografía castellana.

Al publicar *Actualidad Bíblica Brevior* esta selección —que será amplia— sabe muy bien que acomete un gran esfuerzo y rinde un inestimable servicio a los biblistas de habla hispana. Y no sólo a biblistas, sino también a filólogos, helenistas, hebraistas, filósofos, teólogos, estudiosos de la cultura del mundo antiguo..., etcétera. El "Kittel" es una obra puramente científica, sin apriorismos confesionales. Su publicación en español es además una concluyente muestra de confianza en la madurez y en la altura de los estudiosos pertenecientes a nuestra área lingüística. Porque el Kittel es obra que consagra a los autores, a los editores, a la colección y al lectorado.