LA EPÍSTOLA A LOS HEBREOS

F. F. BRUCE

Más que cualquier otro libro del Nuevo Testamento, La Epístola a los Hebreos enfoca el ministerio que nuestro Señor Jesucristo está ejerciendo actualmente a favor de su pueblo. En este tiempo de inestabilidad y zozobra, habla de un reino que permanece firme. Recuerda a los cristianos que su llamado no es a quedarse contentos con las cosas como son, sino a avanzar continuamente en el propósito de Dios, siguiendo el camino trazado por el Pionero de la Fe. Y cuando se sienten tentados a desanimarse y abandonar la marcha, reaviva sus espíritus decaídos y les provee muchos incentivos para seguir adelante, hacia una ciudad eterna que es la verdadera patria de los fieles. Una obra que hace todo esto, no obstante las imágenes que use, es una obra que habla a la situación de la iglesia en todo el mundo.

Este comentario es un buen ejemplo de esa rara combinación de erudición y claridad, destreza exegética y profundidad espiritual que caracteriza a su autor. Tales cualidades son de importancia especial en una obra como ésta, dedicada a elucidar el mensaje de uno de los libros más difíciles de la Biblia: La Epístola a los Hebreos.

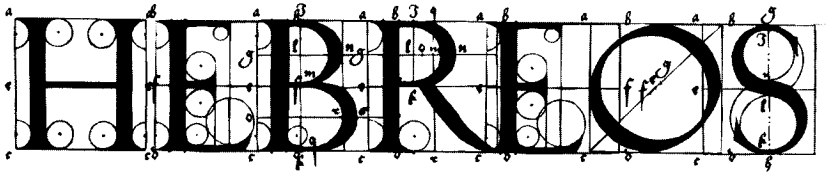
F. F. BRUCE (1910-1990), ampliamente reconocido por su erudición, se inició como profesor a los veinticinco años de edad y desde 1959 hasta su jubilación, en 1978, ocupó la famosa Cátedra John Rylands de Crítica y Exégesis Bíblica en la Universidad de Manchester, Inglaterra. A lo largo de su brillante carrera académica escribió alrededor de cuarenta libros, incluyendo varios comentarios sobre libros del Nuevo Testamento, entre los cuales se cuenta *Hechos de los Apóstoles*.

LIBROS DESAFÍO
www.librosdesafio.org

2850 Kalamazoo Ave. SE
Grand Rapids, Michigan 49560, EE.UU.

ISBN 978-1-55883-406-4
9 781558 834064

LA EPÍSTOLA A LOS HEBREOS



LA EPÍSTOLA A LOS HEBREOS

F. F. BRUCE

LIBROS DESAFÍO
2002

Copyright © 2002 por Libros Desafío

La Epístola a los Hebreos

Título original en inglés: *The New International Commentary on the New Testament: The Epistle to the Hebrews*
Autor: F. F. Bruce
Publicado por William B. Eerdmans Publishing Company
Grand Rapids, Michigan © 1964

Título: La Epístola la los Hebreos
Traducción: Marta Márquez de Campanelly y Catharine Feser de Padilla
Diseño de cubierta: Josué Torres

Primera edición castellana por Nueva Creación, 1987
Reimpresiones por Libros Desafío, 2002, 2007

Sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, queda totalmente prohibida, bajo las sanciones contempladas por la Ley, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento.

Publicado por

LIBROS DESAFÍO
2850 Kalamazoo Ave SE
Grand Rapids, Michigan 49560
EE.UU.
info@librosdesafio.org
www.librosdesafio.org

ISBN 978-1-55883-406-4

Impreso en los EE.UU.

Printed in the United States of America

EN MEMORIA DE
NED B. STONEHOUSE

CONTENIDO

PREFACIO ix

PROLOGO DEL AUTOR xi

ABREVIATURAS. xv

ARGUMENTO DE LA EPISTOLA A LOS HEBREOS xix

INTRODUCCION . . . . .

(a) Los destinatarios de la carta xxiii

(b) Destino xxxi

(c) Autoría xxxvi

(d) Fecha. xliii

(e) Canonicidad xlv

(f) Hebreos y el Antiguo Testamento xlviii

(g) Hebreos y el evangelio. lii

ANALISIS DE LA EPISTOLA A LOS HEBREOS lxi

TEXTO, COMENTARIO Y NOTAS . . . . .

Capítulo I 1

Capítulo II. 27

Capítulo III 55

Capítulo IV 71

Capítulo V. 88

Capítulo VI 111

Capítulo VII 135

Capítulo VIII. 164

Capítulo IX 184

Capítulo X 228
Capítulo XI 280
Capítulo XII 348
Capítulo XIII 390
INDICE DE TEMAS 423

PREFACIO

La presente obra, escrita originalmente en inglés, forma parte de una prestigiosa serie de comentarios bíblicos publicados por William B. Eerdmans Publishing Company bajo el título general de *The New International Commentary on the New Testament*. Es un buen ejemplo de esa rara combinación de erudición y claridad, destreza exegética y profundidad espiritual que caracteriza a su autor. Tales cualidades son de importancia especial en una obra dedicada a elucidar el mensaje de uno de los libros más difíciles de la Biblia: la Epístola a los Hebreos. Saludamos, pues, con regocijo la aparición de este excelente comentario en castellano, y le deseamos la más amplia difusión en todo el mundo hispanoparlante.

El Profesor F. F. Bruce es uno de los comentaristas evangélicos de primera línea. Por varios años, hasta su jubilación, ocupó la famosa Cátedra John Rylands de Exégesis y Crítica Bíblicas en la Universidad de Manchester (Manchester, Inglaterra), de la cual es actualmente Profesor Emérito. Por lo menos dos de sus muchas obras han sido publicadas en castellano, pero este es el primero de sus comentarios que sale a luz en este idioma. Esperamos que otros de ellos aparezcan en el futuro, para enriquecimiento de nuestra literatura bíblica y del pueblo de Dios por medio de la misma.

C. René Padilla
Secretario General
Fraternidad Teológica Latinoamericana

PROLOGO DEL AUTOR

El 25 de junio de 1954 recibí la invitación del Dr. Ned B. Stonehouse a que escribiera el volumen sobre la Epístola a los Hebreos para una nueva serie de comentarios bíblicos. Desde ese momento he pasado buena parte de mi tiempo con esa epístola, y he aprendido a apreciar más y más el punto de vista y el propósito de su autor anónimo. El nombre de éste sigue siendo tan desconocido para mí como cuando comencé a profundizar el estudio de su obra, pero creo que ahora él no me es completamente desconocido en otros aspectos.

Para muchos lectores la Epístola a los Hebreos está entre los libros más difíciles del Nuevo Testamento. Su magnífico estilo, al que la versión Reina-Valera hace justicia, puede ser apreciado con más facilidad que los detalles de su argumento. Para entender éste se requiere mayor conocimiento del trasfondo veterotestamentario y de ciertos aspectos de la exégesis bíblica del primer siglo que el que la mayoría de los lectores tiene. Sir Edmund Gosse en *Father and Son* menciona la dificultad que cuando era muchacho tuvo en seguir la exposición de la epístola por parte de su padre. "El lenguaje melodioso, las divinas audacias legislativas, y los magníficos e intrincados argumentos que hacen de la 'Epístola a los Hebreos' un verdadero milagro, pasaban por encima de mi cabeza y me dejaban perplejo."

Se dice que para muchos la Epístola a los Hebreos es apenas "el libro acerca de Melquisedec", aunque Melquisedec sólo ocupa unos veinte versículos de los más de trescientos que contiene la epístola. Otros se sienten perdidos cuando encuentran referencias a "la sangre de los toros y de los machos cabríos, y las cenizas de la becerra rociadas a los inmundos," y se preguntan qué relación puede tener todo esto con la verdadera religión. El escritor de Hebreos, en efecto, quiere argumentar que todo esto nada tiene que ver con la verdadera religión; pero está dirigiéndose a gente que se ha criado con la idea de que sí tiene mucho que ver con ella. Pero, ¿qué vigencia tiene su argumento para lectores modernos que no están nada inclinados a pensar que los sacrificios de animales tengan un lugar en la adoración a Dios? Su mensaje es este: la verdadera religión o la adoración a Dios no está atada a externalidades de ningún tipo. Nuestro autor insiste

en la interioridad de la verdadera religión, en la necesidad de una conciencia purificada como condición indispensable para ofrecer a Dios una adoración aceptable en ese verdadero santuario no construido por manos humanas.

Además, este es el libro que establece el carácter final del evangelio afirmando la supremacía de Cristo; su supremacía como la perfecta palabra de Dios al hombre, y el perfecto representante del hombre ante Dios. Más que cualquier otro libro del Nuevo Testamento, enfoca el ministerio que nuestro Señor está ejerciendo actualmente a favor de su pueblo. En este tiempo de sacudimiento de los fundamentos, habla de un reino que no puede ser sacudido. Recuerda a los cristianos que su llamado no es quedarse contentos con las cosas como son, sino avanzar continuamente en el propósito de Dios, siguiendo el camino trazado por el Pionero de la Fe. Y cuando se sienten tentados a desanimarse y abandonar la marcha, reaviva sus espíritus decaídos y les provee muchos incentivos para seguir adelante, hacia una ciudad eterna que es la verdadera patria de los fieles. Un libro que hace todo esto, no obstante las imágenes que use, es un libro que habla a la situación de la iglesia en todo el mundo en la segunda mitad del siglo XX.

Mi deuda a otros en las páginas que siguen es inmensa, y sólo puedo reconocerla muy inadecuadamente. Entre los expositores del pasado, Calvino y Westcott, James Moffatt y Geerhardus Vos me han sido de mucha ayuda. El enciclopédico comentario de Spicq siempre ha estado al alcance de la mano. En lo que atañe a sacar las lecciones prácticas de la epístola y aplicarlas a la conciencia, G. H. Lang tiene pocos rivales. No soy el único autor de los últimos años para quien William Manson ha provisto un cuadro más apropiado de la situación de la carta que cualquier otro. Pero esta lista no es exhaustiva: otros que me han ayudado exigen mención (A. B. Davidson, Riggenbach y Windisch), pero este no es el lugar para una bibliografía.

Debo añadir una palabra de agradecimiento al Muy Rev. D. E. W. Harrison, Diocesano de Bristol. En el invierno del 1955–56, cuando él todavía era Arquidiocesano de Sheffield y yo vivía en la misma ciudad, los dos enseñamos un curso sobre Hebreos para el Departamento de Extensión de la Universidad de Sheffield. Mi conocimiento de la epístola se profundizó considerablemente como resultado de esta feliz colaboración con él.

Mi deuda de gratitud al Dr. Stonehouse es grande, desde luego, por la invitación a escribir este comentario y por muchas otras señales de amistad y compañerismo. En reconocimiento, aunque no en pago, de esta deuda, dedico esta obra, ya terminada, a su memoria.

Agosto de 1963. F. F. BRUCE

ABREVIATURAS

AG	*Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, traducido y adaptado por *W. F. Arndt y F. W. Gingrich* (Chicago, 1957)
Ant.	*Antigüedades* de Josefo
ARV	American Revised Version = American Standard Version (1901)
AT	Antiguo Testamento
AV	Authorized Version ó King James Version (1611)
BA	*The Biblical Archaeologist*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BJ	Biblia de Jerusalén
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester)
BZAW	*Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
BZNW	*Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
CD	Documento(s) de Damasco, también llamado Obra de Sadoc
CentB	Century Bible (Nelson)
CGT	Cambridge Greek Testament
CIG	*Corpus Inscriptionum Graecarum*
I Clem	Primera Epístola de Clemente
Clem. Hom.	Homilías clementinas
Clem. Recog.	Reconocimientos clementinos
CNT	Commentaire du Nouveau Testament (Delachaux et Niestlé)
EB	Études Bibliques (Gabalda, París)
EGT	Expositor's Greek Testament
Ep. Bern.	*Epístola de Bernabé*
EQ	*Evangelical Quarterly*
ERV	English Revised Version (1881)
Ev Th	*Evangelische Theologie*
Exp.	*The Expositor*
Exp.B	Expositor's Bible
ExT	*Expository Times*
FS	*Festschrift*
HAT	Handbuch zum Alten Testament (Tübingen)
HCNT	Handcommentar zum Neuen Testament (ed. H. J. Holtzmann)
HDB	Dictionary of the Bible, ed. J. Hastings (Edimburgo, 1898–1904)
HE (*Hist. Ecl.*)	*Historia Eclesiástica*
HNT	Handbuch zum Neuen Testament (Tübingen)
HThR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IB	*Interpreter's Bible* (New York, 1952–57)
ICC	International Critical Commentary (Edimburgo)

IEJ	*Israel Exploration Journal*
INT	*Introduction to the New Testament*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JE	*Jewish Encyclopaedia* (Nueva York)
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JRS	*Journal of Roman Studies*
JThS	*Journal of Theological Studies*
Jub.	Jubileos
KHC	Kurzer Handcommentar zum Alten Testament
Leg. Alleg.	*De la interpretación alegórica de las leyes* (Filón)
LSJ	*Greek–English Lexicon*, por H. G. Liddell y R. Scott, revisado por H. S. Jones (Oxford, 1940)
Luc.	Luciano
MK	Meyer Kommentar (Kritisch-exegetischer Kommentar über Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer)
MM	*The Vocabulary of the New Testament*, por J. H. Moulton y G. Milligan (Londres, 1930)
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
Mor.	*Moralia* (Plutarco)
NBD	*New Bible Dictionary* (Londres y Grand Rapids, 1962)
NEB	New English Bible (1961)
NICNT	New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids)
NovT	*Novum Testamentum*
N.S.	Nueva serie
NT	Nuevo Testamento
NTS	*New Testament Studies*
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
Preliminary Studies	*De casarse, con estudios preliminares*, de Filón (*De Congressu Quaerendae Eruditionis Gratia*)
PThR	*Princeton Theological Review*
1Q	Qumrán, cueva I.
1QH	Qumrán, rollo de himnos (*hodayoth*), cueva I
1QM	Regla de la Guerra (*milhamah*), Qumrán, cueva I
1QpHab.	Comentario (*pesher*) sobre Habacuc, Qumrán, cueva I
1QS	Regla de la comunidad (*serekh hayyaḥad*), Qumrán, cueva I
1QSa	Regla de la congregación (*serekh ha'edah*), Qumrán, cueva I
4Q	Qumrán, cueva IV
4QpSal. 37	Comentario (*pesher*) sobre Salmo 37, Qumrán, cueva IV
RB	*Revue Biblique*
RÉJ	*Revue des Études Juives*
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*
RSV	Revised Standard Version (1952)
RThR	*Reformed Theological Review* (Australia)
RVR	Reina-Valera, Revisión de 1960
SJTh	*Scottish Journal of Theology*
TB	Talmud babilónico
Test. Leví, etc.	*Testamento de Leví* (y otros *Testamentos de los Doce Patriarcas*)

TM	Texto masorético
ThZ	*Theologische Zeitschrift*
TJ	Talmud jerosolimitano (palestiniense)
TNTC	Tyndale New Testament Commentary
TR	"Texto recibido" (del Nuevo Testamento en griego)
TU	*Texte und Untersuchungen*
TWNT	*Teologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ed. G. Kittel y G. Friedrich)
Vg (Vulg)	Vulgata latina
VH	*Vera Historia* (Luciano)
VNC	Versión Nácar-Colunga
VP	Versión Popular (1979)
VT	*Vetus Testamentum*
WC	Westminster Commentaries
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZK	Zahn Kommentar (Kommentar zum NT herausgegeben von Theodor Zahn)
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

ARGUMENTO DE LA EPISTOLA A LOS HEBREOS

I

Dios habló de diversas maneras a nuestros padres a través de los profetas, pero ahora él nos ha hablado su palabra final en su Hijo, su representante perfecto. El Hijo de Dios es mayor que cualquier profeta; es aun mayor que los ángeles, según lo testifican abundantemente las escrituras antiguas. La ley de Moisés fue comunicada a través de ángeles y sus sanciones fueron suficientemente severas; ¡cuánto más peligroso ha de ser ignorar el mensaje de salvación que ha traído no ya un ángel, sino Jesús, el Hijo de Dios!

Jesús, el Hijo de Dios, es aquel a quien se le ha confiado el dominio del mundo durante todo el tiempo que vendrá. Según nos enseña el Salmo 8, Dios lo ha puesto todo bajo el dominio del hombre, y fue la naturaleza del hombre—*nuestra* naturaleza—lo que el Hijo de Dios tomó sobre sí a fin de recuperar ese dominio. Para hacer esto tuvo que vencer al diablo, que había usurpado ese dominio, y rescatar a aquellos a quienes él mantenía en esclavitud. Y venció al diablo cuando, al morir, invadió el dominio de la muerte, que el diablo había controlado hasta ese momento. También porque Jesús es verdaderamente Hombre está calificado para servir como sumo sacerdote a favor de su pueblo. Conoce todas las pruebas por experiencia propia y, por lo tanto, puede darle la ayuda que necesita en el tiempo adecuado.

II

Pero tengamos cuidado: aquellos que se rebelaron contra Dios en los días de la peregrinación en el desierto, fueron excluídos de su reposo en la tierra prometida. Sin embargo, hay un reposo mejor que aquel que los israelitas encontraron en Canaán: es el reposo que aguarda al pueblo de Dios. Debemos tener cuidado de no perder ese reposo rebelándonos contra Dios cuando él nos habla, ya no a través de su siervo Moisés como lo hizo en aquellos días, sino a través de su Hijo, alguien más grande que Moisés.

III

Como ya se ha dicho, Jesús es nuestro sumo sacerdote, capaz de compadecerse de su pueblo y ayudarlo. Podemos buscar confiadamente la comprensión y la gracia redentora de aquel que soportó la agonía del Getsemaní. Ha sido llamado a este oficio de sumo sacerdote por Dios mismo, como lo aclara el inspirado oráculo: "Juró el Señor, y no se arrepentirá: tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec."

(Me gustaría extenderme sobre este tema, pero realmente no sé si puedo porque ustedes son tan inmaduros espiritualmente. Debo advertirles solemnemente que aquellos que una vez han sido bautizados y probaron las bendiciones de la nueva era, nunca podrán repetir la experiencia de arrepentimiento y conversión si cometen apostasía. No es que piense que ustedes tienen intenciones de ser apóstatas; tengo para ustedes deseos mejores que ese. Más bien quiero que avancen desde el punto que han alcanzado, a fin de alcanzar la madurez plena, en lugar de quedar detenidos o retroceder.)

IV

Cristo es entonces, por nombramiento divino, un sumo sacerdote del orden de Melquisedec. Ustedes recuerdan la historia de Melquisedec, sacerdote del Dios Altísimo. Aparece súbitamente en el registro sagrado, sin antecedentes, y nada se dice de su carrera posterior. Pero fue un hombre muy grande; nuestro padre Abraham le pagó diezmos y recibió su bendición. Hasta pueden afirmar que Leví, antepasado de las familias sacerdotales de Israel, le pagó diezmos a Melquisedec en la persona de su tatarabuelo Abraham. Esto significa que Melquisedec es más grande que Leví, y el sacerdocio suyo es mejor que el de Aarón. Y por cierto que esto es obvio, porque si hubiese sido posible el acceso perfecto a Dios bajo el sacerdocio aarónico, ¿por qué iba Dios a aclamar al Mesías como sacerdote de un orden diferente?

El sacerdocio de Jesús del orden de Melquisedec es, en muchos sentidos, superior al sacerdocio de Aarón. Jesús, a diferencia de Aarón y sus sucesores, fue confirmado en su oficio por el juramento de Dios. Jesús es inmortal, mientras que los sacerdotes de la línea de Aarón morían uno a uno. Jesús no tiene pecado, mientras que los sacerdotes de la línea de Aarón tienen que presentar una ofrenda por el pecado, para su propia purificación, antes de poder presentar una por el

pueblo. *Su* servicio sacrificial debe ser constantemente repetido, porque nunca es verdaderamente efectivo; Jesús, a través del único sacrificio de sí mismo, quitó el pecado de su pueblo para siempre.

V

Los sacerdotes aarónicos ministran bajo el viejo pacto instituído en el Monte Sinaí. Jesús es el mediador del nuevo pacto, el pacto cuya introducción formal había predicho Jeremías. La introducción de un nuevo pacto significa que el primero es obsoleto. El antiguo pacto preveía la remoción de la polución externa por medio de sacrificios de animales y ritos similares, pero estas cosas nunca podían quitar el *pecado*; bajo el nuevo pacto, Jesús, al rendir su vida a Dios como un sacrificio aceptable y eficaz, limpia la *conciencia* de culpa y, por lo tanto, abole la barrera entre su pueblo y Dios. Los sacerdotes aarónicos ministran en un santuario terrenal que pertenece al orden antiguo, donde el acceso a la presencia divina es impedido por medio de una cortina; Jesús ejerce su sumo sacerdocio en el santuario celestial, donde no existe tal barrera entre los adoradores y Dios. Y este santuario celestial, en el cual el acceso directo a Dios se concede por medio de Jesús, es aquel orden espiritual y eterno del cual el santuario terrenal es sólo una réplica temporaria e inadecuada. Porque el nuevo orden al cual Cristo trae a su pueblo es al antiguo orden levítico como la esencia es a la sombra.

VI

Por lo tanto, abandonemos el antiguo orden obsoleto y acerquémonos a Dios a través de este camino nuevo y viviente que Jesús, por medio de su muerte, ha abierto para nosotros. Mantengamos una esperanza y una fe inmutables en él. Entonces tendremos una firme certeza de aquellas realidades eternas que son invisibles para los ojos externos; seremos capaces de esperar con ansiosa expectativa el advenimiento seguro del que viene. Fue por una fe que miraba hacia adelante que los santos de los primeros tiempos ganaron la aprobación de Dios; vivieron en la bondad de aquellas promesas cuyo cumplimiento se ha hecho realidad en nuestros días. Sigamos su ejemplo; mejor aun: sigamos el ejemplo de Jesús. El corrió

la carrera de la fe desde el principio hasta el fin, hasta la tragedia de la cruz, y ahora está entronizado a la diestra de Dios.

No desmayemos en nuestros corazones debido a nuestras pruebas; ellas muestran a las claras que somos los verdaderos hijos de Dios. Y pensemos en la gloria que es nuestra herencia en esta era de cumplimientos, algo que sobrepasa en mucho a aquello que los hombres y mujeres de fe experimentaron en los días pasados. ¿Cómo podríamos siquiera pensar en volver a los caminos antiguos?

VII

Así que mantengan su profesión cristiana con paciencia y esperanza; vivan como deben hacerlo los cristianos; y que Dios, que levantó a Jesús de la muerte, les ayude a hacer su voluntad en todas las cosas.

INTRODUCCION

La Epístola a los Hebreos difiere de la mayoría de las epístolas del Nuevo Testamento en que, si bien termina como una carta no comienza así: carece de la salutación de apertura acostumbrada, que contiene los nombres del escritor y de aquellos a quienes está dirigida.[1] Sin embargo, no sólo por las notas personales que se encuentran al final,[2] sino en toda su extensión, se ve que está claramente dirigida a una comunidad en particular por la cual el escritor tiene un vivo interés. De cualquier manera, debido a que ni la comunidad ni el escritor están expresamente identificados en el texto según ha sido preservado hasta nosotros, el documento nos confronta de entrada con una serie de problemas críticos para los cuales no se ha encontrado una solución común.

(a) Los destinatarios de la carta

El documento era conocido y citado antes de finales del primer siglo,[3] pero no bajo su título tradicional "A (los) Hebreos." Este título se remonta al último cuarto del segundo siglo,[4] si no antes, y desde aquella época ha sido la designación habitual de la obra en los

[1] El único otro documento excepcional a este respecto entre las epístolas del Nuevo Testamento es 1 Juan, que no comienza ni termina como una carta, pero es desde el principio hasta el fin, como la mayor parte de Hebreos, una "palabra de exhortación" (cf. pp. xlviii, 418).

[2] *Cf.* Cap. 13:1 (p. 390 con nn. 2–4); cap. 13:22s. (pp. 419s. con nn. 126–128).

[3] Por cierto que Clemente de Roma lo conocía *c.* 96 d.C. (ver p. xxxiv con n. 53), y casi con igual certeza Hermas, también de Roma, no mucho más tarde (*cf.* a la luz de He. 3:12 sus advertencias contra la "apostasía del Dios viviente" en *El pastor*, Visión ii. 3.2; iii. 7.2; ver también p. 67, n. 61; p. 120, n. 35; p. 125, n. 55; p. 126, n. 58; pp. 263s., nn. 142–146).

[4] La aparición más primitiva de *Πρὸς Ἑβραίους* parece estar a la cabeza de la copia de la epístola en el folio 21r de P^{46}, el códice más antiguo existente del *corpus Paulinum*. Clemente de Alejandría (*c.* 180 d.C.) en el extracto de su *Hypotyposes* citado por Eusebio, no utiliza la frase precisa *πρὸς Ἑβραίους*, pero evidentemente conocía la epístola bajo este título, ya que habla de ella como escrita "para hebreos" (*Ἑβραίοις*, Euseb. *Hist. Eccl.* vi. 14.3, 4). Tertuliano, en su tratado *Sobre la modestia* (20), escrito *c.* 220 d.C., la conoce bajo el título latino correspondiente *ad Hebraeos* (*cf.* pp. xxxviii, 125).

manuscritos del Nuevo Testamento y en los escritores cristianos. No se sabe cómo se originó; es muy probable que, cuando en el curso del segundo siglo la obra fue incluída en el cuerpo paulino, el editor le haya dado ese título por analogía con "A (los) Romanos", etc.[5] Pero no podemos decir qué se entendía, con precisión, por el término "Hebreos"; puede haber reflejado simplemente la impresión del editor (compartida, sin dudas, por otros lectores) de que aquellos a quienes estaba dirigida eran judíos o, más probablemente, judeo-cristianos.[6] En el Nuevo Testamento existen pocos lugares donde el término "Hebreos" se usa para designar una clase particular de judíos o judeo-cristianos, por oposición a aquellos llamados helenistas;[7] pero es poco probable que este uso distintivo esté reflejado en el título tradicional de nuestra epístola.[8] Mas si pensamos en términos de la división hebreos-helenistas, naturalmente deberíamos clasificar esta epístola como un documento helenístico.

Si el título "A (los) Hebreos"[9] es un rótulo editorial adjudicado a la

---

[5] Resulta difícil aceptar la sugerencia de F. C. Synge de que el título significa "Contra (los) hebreos" (*Hebrews and the Scriptures* [Londres, 1959], p. 44).

[6] Para el uso general de *Ἑβραῖοι* para designar a los cristianos judíos *cf.* M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Londres, 1961), p. 78; aparece en este sentido en el título del *Evangelio según los hebreos* y en el papiro mágico de París 574, ll. 3018s., "Os conjuro por Jesús el Dios de los hebreos".

[7] *Cf.* Hch. 6:1; 2 Co. 11:22; Fil. 3:5. Ver *Acts*, NICNT, pp. 127s.

[8] W. Manson, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951), p. 162, sugiere que la epístola estaba dirigida a una minoría de "hebreos" (con este sentido distintivo), que formaban "una sección de la iglesia judeo-cristiana de Roma". En la p. 44 afirma que esta minoría, "como reacción ante la libertad más amplia del evangelio de misión mundial estaba haciendo valer principios y contrademandas similares a los de la sección original 'hebrea' de la iglesia de Jerusalén". Pero sólo tenemos los medios más escasos para saber qué principios y contrademandas estaban haciendo los "hebreos" de la primitiva iglesia de Jerusalén; y sí sabemos que Esteban, probablemente un helenista, y Pablo, nacido y criado como "hebreo", encontraron la misma implacable hostilidad entre los helenistas no cristianos de Jerusalén (Hch. 6:9; 9:29). En general, sin embargo, estoy muy de acuerdo con la tesis de Manson (ver pp. xxxv s.).

[9] C. Spicq sugiere que "a los hebreos" significa "a los peregrinos"—aquellos que "pasaban" por este mundo; apela a la probable similitud entre el heb. *'ibrī* ("hebreo") y *'ābar* ("pasar por o encima"); *cf.* la traducción que hace la LXX de "Abram el hebreo" (Gn. 14:13) como *Ἀβρὰμ ὁ περάτης* (ver. también p. 132 con n. 80; pp. 307s., nn. 114–123). Señala cómo Filón explota este sentido de "hebreo" (*L'Epître aux Hébreux* i [Paris, 1952], pp. 243ss.). En su artículo posterior, "L'Epître aux Hébreux: Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumran", *Revue de Qumran* i (1958–59), pp. 365ss., repite esta sugerencia (citando *Sobre Jeremías* i. 14, de Jerónimo: "Hebreo: es decir

obra para una referencia conveniente y no es una designación original, no deberíamos dejarnos influenciar demasiado por él en nuestro esfuerzo por establecer la identidad de los destinatarios. Esta debe ser establecida, hasta donde sea posible, sobre las bases de la evidencia interna.

No cabe duda que fue natural para los lectores del siglo II, como para muchos otros desde entonces, pensar en los destinatarios como judíos o judeo-cristianos. Todo el argumento se desarrolla sobre un trasfondo de alusiones al Antiguo Testamento. Se presupone una familiaridad considerable con el ritual levítico e interés en él. No obstante todo esto, por sí mismo, no requiere que el autor ni los destinatarios sean judíos. Hemos conocido al presente cristianos gentiles que estaban muy familiarizados con el Antiguo Testamento, lo aceptaban como escritura sagrada y autorizada, y manifestaban un vivo interés en los detalles del tabernáculo mosaico y las ofrendas levíticas, en los cuales encontraban un bosquejo completo y notable del evangelio. Se ha señalado, pues, que el conocimiento que tenía el autor del ritual levítico, así como el conocimiento que presupone en sus lectores, es un conocimiento literario, es decir obtenido de los escritos del Antiguo Testamento (con la ayuda, posiblemente, de alguna tradición midrásica)[10] y no de una relación de primera mano con los procedimientos del templo de Jerusalén en los años finales del segundo estado judío. Algunos eruditos de la generación pasada o de dos generaciones atrás, entre los cuales son notables Moffatt y Windisch,[11] han sostenido que la epístola estaba dirigida a cristianos

---

περάτης, peregrino y alguien que pasa"); también señala que la designación μέτοχοι que se encuentra en esta epístola (p. ej. cap. 3:1) puede reflejar el Hithpa'el del verbo *'ārab* (que aparece en el sentido de "asociado con" en el AT y en los textos de Qumrán). Esto puede sugerir un juego con la metatesis *'ābar*/*'ārab*, pero μέτοχοι también puede reflejar el heb. *ḥabērīm* ("asociados" en una sociedad religiosa o *ḥabūrāh*); la idea de que ésta es la palabra que está detrás de *'Εβραῖοι* en el título de nuestra epístola puede que le guste a alguien (no a mí).

[10] *Cf.* p. 1. n. 116; p. 218, n. 137 (sobre el cap. 9:19).

[11] *Cf.* J. Moffatt, *The Epistle to the Hebrews*, ICC (Edimburgo, 1924), p. xvi *et passim*; H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, HNT (Tübingen, 1931), p. 31 (sobre el cap. 3:12) *et passim*; también A. C. McGiffert, *A History of Christianity in the Apostolic Age* (Edimburgo, 1897), pp. 463ss. (con la bibliografía de la p. 486, n. 3); E. F. Scott, *The Epistle to the Hebrews* (Edimburgo, 1922); E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk* (Göttingen, 1938); G. Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, 1956).

gentiles que se encontraban en peligro de cometer apostasía y, por lo tanto, de renunciar a la verdadera religión—"apartarse del Dios vivo", como dice nuestro autor (cap. 3:12). Si los judeo-cristianos volvían al judaismo, se desprende, eso no significaría renunciar al "Dios viviente"; volver al judaísmo significaría, al menos, que continuarían adorando al Dios de Israel. Y, más aun, ¿no es un pasado pagano el que se indica en la repetida frase "obras muertas", cuando se les recuerda a los lectores acerca del "fundamento del arrepentimiento de obras muertas" que, una vez echado no puede serlo nuevamente (cap. 6:1), y de la eficacia de la sangre de Cristo que "limpiará vuestras conciencias de obras muertas para que sirváis al Dios vivo" (cap. 9:14)?[12]

Desde el punto de vista de nuestro autor, la desobediencia deliberada al Dios viviente era apostasía práctica contra él, fuesen los culpables judíos o gentiles de nacimiento. Cuando advierte a sus lectores sobre el peligro de "apartarse del Dios vivo", utiliza el ejemplo de los israelitas en el desierto bajo el mando de Moisés, quienes desobedecieron a Dios, rechazaron el liderazgo mosaico y no pudieron entrar en la tierra prometida. Lo que entonces fue posible para los israelitas también era posible ahora. Y las "obras muertas" requieren arrepentimiento y limpieza, tanto de judíos como de gentiles, sin discriminación. En forma particular, todo el "fundamento" del cap. 6:1ss., implica los antecedentes judíos de los lectores, como también lo hace la descripción de la muerte de Cristo en el cap. 9:15, que procura "la remisión de las transgresiones que había bajo el primer pacto".

Más aun, su insistencia en que el antiguo pacto ha dejado de tener vigencia, está expresada con una convicción moral y recordada repetidamente de un modo que carecería de sentido si sus lectores no tuvieran disposición especial a vivir bajo ese pacto; pero tendría mucho más que ver con el tema si los lectores todavía hubiesen estado tratando de vivir bajo ese pacto o si imaginaban que, por haber pasado más allá de él, podían retroceder hasta él.[13]

---

[12] El argumento de que προσεληλύθατε en el cap. 12:18, 22, implica que los lectores eran "prosélitos" del paganismo no es lo suficientemente fuerte como para llevar mucho peso; a lo sumo los identifica como convertidos al cristianismo (*cf.* pp. 376s. con nn. 142–144).

[13] No hay nada en el argumento que sugiera que los lectores eran gentiles cristianos expuestos a propaganda judaizante como aquellos a quienes estaba dirigida la epístola

Una vez más, sus apelaciones a las escrituras del Antiguo Testamento reflejan la confianza en que sus lectores reconocerán su autoridad, aunque su lealtad al evangelio esté disminuyendo. Si fueran judíos, por cierto que lo hubiesen hecho así; habían reconocido la autoridad de esas escrituras antes de llegar a ser cristianos, y si dejaban el cristianismo para volver al judaísmo continuarían reconociendo su autoridad. Por otro lado, los convertidos del paganismo al cristianismo adoptaron el Antiguo Testamento como su libro sagrado junto con la fe cristiana: si estaban tentados de abandonar su fe cristiana, también abandonarían el Antiguo Testamento. No sólo eso, sino que los mismos términos con que nuestro autor presupone un reconocimiento de la autoridad del Antiguo Testamento de parte de los lectores indica que aceptaban las premisas judías. Por ejemplo, al comentar en el Salmo 110:4 el anuncio de un sacerdocio del orden de Melquisedec, pregunta: "Si, pues, la perfección fuera por el sacerdocio levítico ... ¿qué necesidad habría aún de que se levantase otro sacerdote, según el orden de Melquisedec, y que no fuese llamado según el orden de Aarón?" (cap. 7:11). Este argumento sugiere que la gente a la cual se dirigía daba por sentado (correctamente) que el sacerdocio levítico fue instituído por autoridad divina y que también podría inclinarse a dar por sentado (erróneamente) que representaba la etapa final de la provisión de Dios para ellos. Los conversos del paganismo no estarían tan seguros de la institución divina del sacerdocio levítico, y para el argumento del autor sobre "si la perfección fuera por el sacerdocio levítico ..." su respuesta, naturalmente, sería; "¡Nunca pensamos que fuera así!" Y mientras que, si se nos obligase a pensar en los destinatarios como gentiles, podríamos darle cierto tipo de significado a la exhortación del cap. 13:13 de salir a Cristo "fuera del campamento", tal lenguaje es mucho más inteligible si está dirigido a los judíos.

Algunos estudiosos de la epístola, concluyendo que los destinatarios eran judíos, han ido más allá y han tratado de identificarlos con una clase particular de judíos. Karl Bornhäuser, por ejemplo, infirió de un pasaje como cap. 5:12 (donde se dice a los

---

a los Gálatas. La no mención de la circuncisión no sorprende en una carta a una comunidad judeo-cristiana, donde este no sería el problema que era entre los conversos gentiles de las iglesias de Galacia o el valle del Lico.

lectores que a esta altura deberían estar en condiciones de enseñar a otros) que no eran judeo-cristianos sin rango, sino probablemente conversos del sacerdocio judío—algunos de los "muchos ... sacerdotes" que "obedecían a la fe" en el período anterior a la expulsión de los cristianos helenistas de Jerusalén (Hechos 6:7).[14] Por otro lado, los sacerdotes tendrían un interés natural en los detalles rituales del argumento de nuestro autor. Apoyando este punto de vista C. Spicq da otros argumentos en su gran comentario sobre la epístola.[15] Siete años después de la publicación de su comentario, Spicq elaboró esta parte de su tesis argumentando que estos sacerdotes convertidos eran "eseno-cristianos", incluyendo a miembros primitivos de la secta de Qumrán cuya "formación bíblica y doctrinal, preocupaciones intelectuales y presupuestos religiosos" eran bien conocidos por nuestro autor.[16]

A partir del descubrimiento de los documentos de Qumrán en 1947 y los años subsiguientes, se han hecho intentos repetidos para relacionar de alguna manera su evidencia con la epístola a los Hebreos. En 1955, F. M. Braun expresó su punto de vista de que "de todos los escritos del Nuevo Testamento, la Epístola a los Hebreos es la que da la respuesta más completa acerca de las tendencias básicas de la secta (de Qumrán)".[17] Desde entonces, otros escritores han elaborado esta afirmación y nadie lo ha hecho en forma tan completa como H. Kosmala en su obra *Hebräer-Essener-Christen*, publicada en 1959, en la que se argumenta que la gente a la cual está dirigida la epístola no era cristiana, sino judíos que habían avanzado en el camino cristiano, pero se habían detenido antes de llegar a la meta; es decir que era, en realidad, gente que sostenía puntos de vista similares a los de la secta de Qumrán y otros esenios. En la introducción a Hebreos de su "Layman's Bible Commentaries", J. W. Bowman sostiene que los

---

[14] K. Bornhäuser, *Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer*, (Gütersloh, 1932), condensado por C. Sandegren, "The Addressees of the Epistle to the Hebrews", *EQ* xxvii (1955), pp. 221ss.

[15] *L'Épître aux Hébreux* i (París, 1952), pp. 226ss.

[16] *Revue de Qumran* i (1958–59), p. 390 (*cf.* p. xxiv, n. 9)

[17] *Revue Biblique* lxii (1955), p. 37 (en un artículo "L'arrière-fond judaïque du quatrième Évangile et la Communauté de l'Alliance"; pp. 5ss.). *Cf.* también Y. Yadin, "The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews", *Scripta Hierosolymitana* iv (1958), pp. 36ss.; D. Flusser, "The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity" *ibid.*, pp. 215ss.; J. Daniélou, *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity* (Tr. inglesa., Baltimore, 1958), pp. 111ss.; H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen* (Leiden, 1959).

destinatarios de la epístola fueron miembros de la comunidad helenista-judeo-cristiana de Palestina, que estaba bajo la influencia de la secta de Qumrán. Había serias falencias en su comprensión del evangelio, y el autor se había propuesto corregirlas. El Profesor Bowman ubica al grupo particular de helenistas aludidos en Sicar, donde Juan el Bautista, Jesús, y más tarde Felipe habían predicado. Pero, a partir de la campaña evangelística de Felipe en esos lugares, "el centro del esfuerzo cristiano-evangelístico había pasado de Jerusalén a Antioquía de Siria, ¡pasando de largo Samaria y su comunidad judeo-helenística en el trayecto!"[18]

De todos modos, lo máximo que puede decirse en este aspecto es que los destinatarios de esta epístola fueron probablemente judíos creyentes un Jesús, cuyo trasfondo no era tanto el judaísmo normativo, representado por la tradición rabínica, como el judaísmo no conformista, cuyos representantes más promiñentes eran los esenios y la comunidad de Qumrán, que no eran los únicos.[19]

Un rasgo prominente de este judaísmo no conformista era su práctica de lavamientos ceremoniales, además de aquellos prescriptos en la ley.[20] Josefo, por ejemplo, nos dice que los esenios se distinguían de otros judíos cuando llevaban a cabo sus deberes sacrificiales "por la superioridad de las purificaciones que practicaban habitualmente".[21] Pero los esenios no eran el único grupo judío del que podía decirse tal cosa. Más aun, existe evidencia de que tales grupos "bautistas" se encontraban tanto en la Diáspora como en Judea. Filón no habla de lavamientos ceremoniales cuando describe el establecimiento de los terapeutas cerca del Lago Mareotis en Egipto[22]—tampoco habla de ellos en su descripción de los esenios—pero los terapeutas deben ser reconocidos, por cierto, como un ramal egipcio de la tradición palestina no conformista. En cuanto a la comunidad judía de Roma,

[18] J. W. Bowman, *Hebrews, James, I & II Peter* (Londres, 1962), pp. 13–16. Para una crítica de todas las posiciones ver J. Coppens, *Les affinités qumrâniennes de l'Épître aux Hébreux* (Brujas-Paris y Lovaina, 1962).

[19] *Cf.* F. F. Bruce, "'To the Hebrews' or 'To the Essenes'?", *NTS* ix (1962–63), pp. 217ss.

[20] *Cf.* J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (Gembloux, 1935); M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Londres, 1961), pp. 91ss.; J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (Londres, 1962), pp. 11ss.

[21] *Antigüedades* xviii. 19.

[22] *La vida contemplativa*, 21ss.

parece haber preservado rasgos no conformistas, especialmente en cuestión de lavados ceremoniales, que en el transcurso fueron adoptados por el cristianismo romano, como lo atestigua la *Tradición Apostólica* de Hipólito, en los comienzos del tercer siglo d.C.[23] Si la epístola a los Hebreos fue dirigida a un grupo de judíos cristianos que retenían tales características, ciertas afirmaciones que hace el autor, como su referencia a "la doctrina de bautismos" en el cap. 6:2, podrían haber tenido una importancia más inmediata para su situación de lo que aparenta para los lectores del siglo veinte.

Los destinatarios parecen haber sido, por lo tanto, un grupo de judíos cristianos que nunca habían visto ni oído a Jesús en persona, pero que habían aprendido acerca de él (como también lo hizo el escritor de la epístola) de algunos que sí lo habían escuchado personalmente.[24] A partir de su conversión habían estado expuestos a persecución, especialmente en una etapa al comienzo de su carrera cristiana,[25] pero aunque habían tenido que soportar el abuso público, el encarcelamiento y el saqueo de sus viviendas, aún no habían sido llamados a morir por su fe.[26] Habían proporcionado evidencias prácticas de su fe al servir a sus hermanos cristianos y especialmente al cuidar de aquellos de su congregación que más habían sufrido en tiempos de persecución.[27] Pero su desarrollo cristiano se había detenido: en lugar de avanzar se inclinaban a estancarse totalmente en su progreso espiritual y aun a retroceder hacia una etapa que ya habían superado.[28] Muy probablemente, se resistían a cortar sus últimos lazos con una religión que gozaba de la protección de la ley romana y enfrentar los riesgos de un compromiso irrevocable con el camino cristiano. El escritor, que los ha conocido o ha escuchado acerca de ellos durante un tiempo considerable, y que siente preocupación pastoral por su bienestar, les advierte acerca de su retroceso, porque esto puede traer como resultado apartarse totalmente de su fe cristiana. Los alienta con la seguridad de que llevan las de perder si se echan atrás, pero serán ganadores si continúan resueltamente en la senda.[29]

---

[23] Ver pp. 116s., con nn. 20–25 (sobre Heb. 6:2).
[24] *Cf.* He. 2:3s.
[25] Cap. 10:32ss.
[26] Cap. 12:4 (*cf.* pp. xliii s., 269ss., 360).
[27] Caps. 6:10; 10:34.
[28] Cap. 5:11ss.
[29] Caps. 2:1ss.; 3:12ss.; 6:4ss.; 10:26ss.; 12:15ss.

De la epístola podemos inferir que eran helenistas; conocian el Antiguo Testamento en la versión griega. También está implícito que su conocimiento del antiguo ritual sacrificial de Israel se deriva de su lectura del Antiguo Testamento y no de un contacto de primera mano con los servicios del templo en Jerusalén. Quizás formaban una "iglesia casera" dentro de la comunidad más amplia de la iglesia de la ciudad y estaban tendiendo a descuidar los lazos de comunión que los unían a otros cristianos fuera de su círculo íntimo.

(b) Destino

¿Dónde vivían? No lo sabemos. Las opiniones han variado desde Judea en el este hasta España[30] en el oeste.

Si su conocimiento del ritual judío no derivaba de un contacto de primera mano con los servicios del templo, entonces Jerusalén parece estar excluída. Por supuesto, pueden haber tenido una asociación anterior con la iglesia de Jerusalén. Recordamos el amplio éxodo de creyentes helenistas desde Jerusalén durante la persecución que siguió a la muerte de Esteban. Aquellos helenistas fueron esparcidos en muchas direcciones, llevando el evangelio por donde iban;[31] se puede pensar fácilmente que los lectores de esta epístola fueran una de las comunidades de nuevos creyentes fundadas en aquella época.

Aun así, Jerusalén no ha carecido de defensores como lugar al cual fue enviada la epístola.[32] Por ejemplo, Sir William Ramsay arriesgó la suposición de que fue escrita a la iglesia de Jerusalén desde Cesarea durante el encarcelamiento de Pablo en aquella ciudad (57–59 d.C.), por mano de uno de sus compañeros, quizás Felipe el evangelista.[33] C. H. Turner argumentó que fue enviada a la iglesia de Jerusalén poco antes del estallido de la guerra contra Roma en el año 66 d.C., cuando ellos "tuvieron que enfrentar directamente la cuestión entre el abandono de su cristianismo y el abandono de su ciudad. La crítica (añadió) que cierra sus ojos ante probabilidades históricas tan claras se autocondena".[34]

---

[30] Así Nicolás de Lyra (*cf.* C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* i, p. 234, n. 4).

[31] *Cf.* Hch. 8:4; 11:19.

[32] *Cf.* G. Salmon, INT (Londres, 1889), pp. 468ss.; B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1903), p. xl ("en Jerusalén, o en los alrededores de Jerusalén"); W. Leonard, *The Authorship of the Epistle to the Hebrews* (Londres, 1939), y muchos otros registrados por Spicq, *op. cit.*, i, p. 239, n. 1.

[33] *Luke the Physician* (Londres, 1908), pp. 301ss.

[34] *Catholic and Apostolic* (Londres, 1931), pp. 81s. *Cf.* p. lix, n. 139.

Pero la situación religiosa de Jerusalén estaba dominada por el templo y nuestro autor no hace ninguna referencia explícita a él. Cuando uno de los primeros líderes de su escuela, Esteban, habló de la situación en Jerusalén, el templo ocupó un lugar prominente en su polémica, sobre todo en contraposición expresa con el tabernáculo móvil de la primera época.[35] Nuestro autor tiene mucho que decir acerca del tabernáculo, pero no acerca del templo. El sacerdocio y el ritual asociados con el tabernáculo, por supuesto, eran en principio los mismos que estaban asociados con el templo; pero en la epístola lo que encontramos es una alusión literaria al primero y no una alusión contemporánea al segundo, como podría haberse esperado de una exhortación dirigida a Jerusalén. Aun considerando la fecha razonable más tardía para la epístola, todavía debía haber habido unos pocos miembros de la iglesia de Jerusalén que habían visto y oído a Jesús personalmente y no tenían que depender del testimonio de otros. Y cuando el escritor se refiere al ministerio extenso y continuado "a los santos" (cap. 6:10) llevado a cabo por sus lectores, podemos hacer la reflexión de que durante la época apostólica la iglesia de Jerusalén aparece en forma más prominente como receptora que como generadora de un ministerio semejante.[36]

Se han sugerido otros lugares de Palestina: J. W. Bowman, como hemos visto, piensa en Samaria (preferiblemente Sicar); C. Spicq piensa en Cesarea,[37] pero considera más probable a Antioquía de Siria.[38] T. W. Manson, abandonando el lugar común, sugirió Colosas o algún lugar cercano en el valle de Lico; él detectó en la epístola referencias de la "herejía colosense" en una etapa anterior a aquella que había alcanzado en la época en que Pablo escribió la epístola a los Colosenses.[39] W. F. Howard pensó en Efeso; se representó a los

---

[35] Hch. 6:13s.; 7:44–50 (ver *Acts*, NICNT [Grand Rapids, 1954], pp. 134ss., 141ss., 156ss.,).

[36] *Cf.* Hch. 11:29s.; Ro. 15:25ss.; 1 Co. 16:1ss.; 2 Co. 8:1ss.; Gá. 2:10.

[37] *Op. cit.*, i, pp. 247ss. Las experiencias del cap. 10:32ss., podrían colocarse en el contexto de la tensión entre las poblaciones judías y gentiles de Cesarea en la década precedente al 66 d.C. (Josefo, *Guerras* ii. 266ss.; *Antigüedades* xx. 173ss.).

[38] *Op. cit.*, i, pp. 250ss. *Cf.* V. Burch, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1936), p. 137, para el argumento de que las alusiones al culto macabeo de los mártires en el cap. 11:35bss. "se enfrentan a una reseña siria del culto que es marcadamente antioqueña en sus detalles".

[39] *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962), pp. 242ss. (artículo "The Problem of the Epistle to the Hebrews" reimpresa del *BJRL* xxxii [1949], pp. 3ss.).

destinatarios como un grupo de judíos ricos y cultos que se habían convertido durante el ministerio efesio de Pablo, pero cuya fe se desvaneció después del encarcelamiento y consiguiente ejecución de Pablo en Roma.[40] Tenían poca simpatía hacia sus hermanos cristianos de origen gentil, a quienes despreciaban como inferiores por nacimiento y por estar demasiado influenciados por la moralidad laxa de su época pagana. Chipre ha sido sostenida por Antony Snell;[41] esta suposición se une a su adscripción de la autoría a Bernabé, cuya estrecha asociación con Chipre está bien demostrada.

Cierto número de eruditos han pensado en Alejandría de Egipto como la ciudad donde vivían los lectores.[42] Algo de asociación alejandrina parece surgir a través de la epístola; el autor evidentemente está familiarizado con la literatura del judaísmo alejandrino, como Sabiduría y 4 Macabeos, y especialmente con los escritos de Filón. Pero esto indica más su propia asociación con la ciudad que la de sus lectores. El Canon Muratorio, que no menciona a Hebreos, se refiere a una epístola "a los alejandrinos", pero debido a que se la describe como fraguada en nombre de Pablo para apoyar la herejía de Marción, se necesita un esfuerzo muy grande de la imaginación para identificarla con nuestra epístola. En el siglo diecinueve J. E. C. Schmidt,[43] A. Hilgenfeld[44] y S. Davidson[45] argumentaron a favor de Alejandría; en el siglo veinte fueron seguidos por G. Hoennicke,[46] C. J. Cadoux[47] y (más recientemente) S. G. F. Brandon.[48] Por cierto que Alejandría tiene mucho que podría expresarse en su favor,[49] pero hay un obstáculo grande en el camino

[40] "The Epistle to the Hebrews", *Interpretation* v (1951), pp. 80ss. Así también, posteriormente, J. V. Bartlet ("The Epistle to the Hebrews once more", ExT xxxiv [1922–23], pp. 58ss.).

[41] *New and Living Way* (Londres, 1959), p. 19. Chipre había sido sugerida previamente por E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, ZK (Leipzig, 1913), pp. xlvi ss., un trabajo que Snell caracteriza como "lejos, el mejor comentario sobre la epístola conocido por mí" (*op. cit.*, p. 22).

[42] *Cf.* Spicq, *op. cit.*, i, p. 237, n. 2, por una lista.

[43] *Einleitung in das Neue Testament*, i (Giessen, 1804), pp. 284, 293.

[44] *Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament* (Leipzig, 1875), pp. 385ss.

[45] *INT*, i (Londres, 1882), pp. 223ss.

[46] *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Berlín, 1908), pp. 93ss.

[47] "The Early Christian Church in Egypt", *ExT* xxxiii (1921–22), pp. 536ss.

[48] *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (Londres, 1951), pp. 239ss.

[49] No, sin embargo, el hecho de que el templo judío de Leontópolis no estaba lejos de allí. K. Wieseler argumentó que las desviaciones en que incurre Hebreos en la

del pensamiento de que la epístola fue enviada allí. Es que fue precisamente en Alejandría donde surgió por primera vez la creencia en la autoría paulina, y es difícil suponer que los cristianos de la ciudad a quienes se les envió la epístola hayan olvidado tan rápidamente quién se la envió y la hayan adjudicado a otro. Clemente de Alejandría se refiere a alguien llamado "el anciano bendito"—probablemente su maestro Pantaenus—al decir que Pablo, siendo el apóstol de los gentiles, escribió para los hebreos anónimamente, ya que reconoció a nuestro Señor como apóstol a los Hebreos.[50] Por lo tanto, cerca de un siglo después de que la epístola fuera escrita, comenzó a adjudicársela a Pablo en Alejandría, quizás porque fue en Alejandría que la epístola a los Hebreos fue copiada por primera vez en un códice como parte del *corpus Paulinum.*[51] Pero, ¿podría haberse hecho tan rápido esta adjudicación en un lugar donde la verdadera autoría tenía las mayores probabilidades de ser recordada?

De acuerdo con la literatura existente, Roma es el primer lugar donde la epístola a los Hebreos aparece como conocida.[52] Clemente de Roma muestra una clara evidencia de su conocimiento de ella en la carta que escribió en nombre de la iglesia romana a la iglesia de Corinto en *c.* 96 d.C.[53] Lamentablemente, no desliza ningún dato acerca de su autoría: estaba escribiendo para sus contemporáneos y no para nosotros. Pero la iglesia romana y la occidental en general se tomaron un largo tiempo antes de consentir en considerarla como una de las cartas paulinas. La resistencia a creer en la autoría paulina surge, con toda probabilidad, de un conocimiento positivo y original de que no fue escrita por Pablo.

En este sentido, no puede extraerse ninguna inferencia cierta de los

---

descripción del culto con relación al prescripto en el Antiguo Testamento y seguido en Jerusalén (*p.ej.* la ministración diaria del sumo sacerdote, cap. 7:27) reflejaban la práctica en Leontópolis ("Die Leser des Hebräerbriefs und der Tempel zu Leontopolis," *Theologische Studien und Kritiken* xl [1867], pp. 665ss.).

[50] *Hypotyposes*, citado por Eusebio, *Hist. Eccl.* vi. 14.1–4.

[51] *Cf.* G. Zuntz, *The Text of the Epistles* (Londres, 1953), pp. 14ss., 276ss.

[52] Algunos (*p.ej.* E. Nestle, *ExT* x [1898–99], p. 422; G. Milligan, *The Theology of the Epistle to the Hebrews* [Edimburgo, 1899], p. 50) han relacionado un destino romano para la epístola con la presencia en Roma de una "sinagoga de los hebreos" (*συναγωγὴ Αἰβρέων*, CIG 9909); esta conexión resulta muy dudosa.

[53] Esto es particularmente evidente en el epitome de Heb. 1:3–7 entretejida en el lenguaje de I Clem. 36:1–5.

saludos que el autor envía a sus lectores de "los de Italia" (cap. 13:24).[54] "Los de Italia" pueden haber vivido en Italia o fuera de ella, en lo que hace al idioma; y mientras que el mensaje podría haber sido fácilmente interpretado de acuerdo con un destino romano para la carta, también podría ser Roma (o algún otro lugar de Italia) el lugar donde fue escrita.

Lo que se ha dicho anteriormente acerca de la presencia de elementos judíos "no conformistas" en la comunidad cristiana de Roma encajaría perfectamente con un destino romano. Había muchos otros lugares, tanto en la Diáspora como en Palestina, donde podían encontrarse tales elementos, pero es en Roma donde tenemos los mejores testimonios de su supervivencia durante varias generaciones en la práctica *cristiana.*

Uno de los pronunciamientos mejor conocidos sobre el caso, a favor del destino romano de la epístola, fue un artículo de Adolf Harnack en el primer número de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, en el cual lo relacionó con la historia primitiva del cristianismo en Roma y lo representó como enviada a una "iglesia casera" en aquella ciudad, por medio de alguien bien relacionado con los destinatarios.[55] Más recientemente, William Manson ha presentado el caso en forma persuasiva en la Cátedra Baird llevada a cabo en el New College de Edimburgo, en 1950.[56] La iglesia romana, según él infiere de Ro. 11:13, 18, tenía una base judeo-cristiana. Como un todo, había aceptado las consecuencias de la misión mundial a los gentiles, pero un pequeño enclave conservador dentro de ella se aferraba a los principios más conservadores del judaísmo tradicional, y a este enclave en particular fue dirigida Hebreos. El Profesor Manson encontró una línea recta que unía el ministerio de Esteban (cuyo registro en Hechos constituye el preludio del

---

[54] Ver. p. 421 con n. 133.

[55] "Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes", *ZNW* i (1900), pp. 16ss. La tesis de Harnack fue elaborada (pero no reforzada) por M. A. R. Tuker: "El origen romano de la epístola sin duda ha sido guardado como reliquia en la liturgia romana. En esa liturgia y en ninguna otra, se invoca el sacerdocio de Melquisedec, y las palabras son aquellas de la epístola a los Hebreos—*summus sacerdos Melchisedech.* Más aun, están registradas en la referencia más antigua al canon romano, y deben tener su lugar al lado del 'Amén' de Justino como palabras radicales de la Liturgia" (del "The Gospel according to Prisca", *Nineteenth Century*, enero 1913, pp. 18s., citada por A. Nairne, *The Epistle of Priesthood* [Edimburgo, 1913], p. 6, n. 1).

[56] *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951).

surgimiento de la misión mundial a los gentiles) con el argumento de la epístola a los Hebreos. Se podrá ver que su tesis influye el presente comentario en muchos puntos, pero la certeza acerca de los destinatarios de la epístola no puede sostenerse en el estado presente de nuestro conocimiento, y, afortunadamente, su exégesis es, en su mayor parte, independiente de esta cuestión.

(c) Autoría

Así como no sabemos con certeza a quién fue enviada la epístola, también ignoramos quién la envió. Si Clemente de Roma tenía alguna sospecha acerca de la identidad del autor, no nos da ninguna indicación de ello. Pero podemos estar bien seguros de que él no fue el autor, aunque varias veces se haya sugerido que lo fuese. A pesar de la familiaridad de Clemente con la epístola, "le vuelve la espalda al argumento central a fin de reforzar sus propios argumentos acerca del ministerio de la iglesia, apelando a las leyes ceremoniales del Antiguo Testamento".[57]

La creencia alejandrina de que Pablo fue el autor influyó el juicio del cristianismo oriental y, finalmente, hacia el fin del siglo cuarto, también lo hizo con el cristianismo occidental. Pero aun en Alejandría, el sentido de crítica literaria que poseían los líderes de la escuela catequística dejó en claro que la autoría de Pablo en cuanto a esta epístola no podía afirmarse *simpliciter* como podía hacerse de Romanos o Gálatas. Por lo tanto, se hicieron intentos de reconciliar la adscripción paulina con los datos lingüísticos. En su *Hypotyposes*[58], Clemente de Alejandría dijo que fue escrita por Pablo para los hebreos en lengua hebrea, pero que Lucas la tradujo y la publicó para los griegos; por lo tanto se esforzó por demonstrar la similitud de estilos entre Hebreos y los escritos de Lucas. (En cuanto a la ausencia del sobrescrito paulino, la justificó diciendo que "al escribir para los hebreos, que estaban prejuiciados y sospechaban de él, muy prudentemente no puso su nombre para evitar que lo desecharan desde el principio".)[59] Una generación más tarde, Orígenes, quien conocía el hebreo además del griego, probablemente se dio cuenta de

[57] T. W. Manson, *The Church's Ministry* (Londres, 1948), pp. 13s.; describe el procedimiento de Clemente al respecto como "un retroceso de la peor clase".

[58] Citado por Eusebio, *Hist. Eccl.* vi. 14.2.

[59] Eusebio, *Hist. Eccl.* vi. 14.3. En un prefacio a la epístola, del siglo cuarto, incluído en la mayoría de los manuscritos de la Vulgata, se sigue el relato de Clemente.

que el griego de la epístola no tenía trazas de haber sido traducido del hebreo.[60] Su informe acerca de la autoría es el siguiente:

> El carácter del estilo de la epístola a los Hebreos carece de la rudeza expresiva del apóstol (una rudeza expresiva o de estilo que él mismo reconoció); la epístola, idiomáticamente, es más griega en la composición de sus locuciones. Cualquiera que esté capacitado para reconocer diferencias de estilo podrá verificar lo dicho. Pero, por otro lado, los pensamientos de la epístola son admirables y de ninguna manera inferiores a aquellos reconocidos como escritos por el apóstol. La verdad de esta afirmación será admitida por cualquiera que preste atención a la lectura del apóstol....
>
> Por mi parte, si es que puedo establecer mi opinión, debo decir que los pensamientos son los del apóstol, pero el estilo y la composición son obra de alguien que recordó las enseñanzas del apóstol y es como si hubiese tomado pequeñas notas de lo que su maestro decía. Por lo tanto, si cualquier iglesia considera esta epístola como paulina, que sea alabada a este respecto; porque no por nada los ancianos nos la han transmitido como perteneciente a Pablo. Pero en cuanto a quién fue el verdadero autor de la carta, Dios sabe la verdad del asunto. De acuerdo con el relato que ha llegado hasta nosotros, algunos dicen que la epístola fue escrita por Clemente, que llegó a ser obispo de los romanos; otros que fue escrita por Lucas, el autor del Evangelio y de los Hechos.[61]

Aunque la autoría de Pablo fue resistida en occidente hasta finales del siglo cuarto, la única adscripción positiva de autoría que nos ha llegado desde occidente durante ese período es la de Tertuliano; apela a la epístola considerando que tiene mayor autoridad que *El pastor* de Hermas, debido a la eminencia de su autor, Bernabé. Y nombra a

---

[60] En contra de que sea una traducción del hebreo (aparte de la consideración general de que no está escrito en griego de traducción) ciertos puntos específicos lo señalan: por ejemplo, no sólo se cita el Antiguo Testamento en la versión de la LXX, sino que el autor argumenta sobre la base de una desviación de la LXX del texto hebreo (*cf.* el uso hecho del Sal. 40:6 "me preparaste cuerpo", en Heb. 10:5ss.); otra vez, el argumento del cap. 9:15–20 depende del doble sentido de "pacto" y "testamento" del gr. *διαθήκη* y no podría haber sido utilizado con el heb. *berīth* (*cf.* Calvino, *ad loc.*).

[61] Citado por Eusebio, *Hist. Eccl.* vi. 25.11–14.

Bernabé como el autor de la epístola, no como si estuviera expresando un juicio privado propio, sino como si fuera una adscripción en la que comúnmente estaban de acuerdo en su círculo.[62] El Canon Muratorio,[63] Ireneo,[64] Hipólito[65] y Gayo de Roma[66] no consideraron esta epístola como paulina. Eusebio (*c.* 325 d.C.) afirma que aún en sus días algunos de los romanos no la consideraban del apóstol.[67] Medio siglo más tarde, el autor que llamamos Ambrosiaster no incluyó a Hebreos dentro de las epístolas paulinas acerca de las cuales escribió comentarios: para él siempre fue una obra anónima.[68]

---

[62] *Sobre la modestia* 20 (cf. p. 125 con n. 55). No puede asegurarse si esta tradición estaba bien fundamentada o basada, *p.ej.* sobre una colocación del λόγος παρακλήσεως de Heb. 13:22 con el υἱὸς παρακλήσεως de Hch. 4:36. Se ha objetado que un hombre que aparece tan temprano en la historia cristiana como Bernabé no podría haber escrito en los términos de Heb. 2:3b; pero podría no haber escuchado la enseñanza de Jesús. Bernabé fue considerado como el autor por Gregorio de Elvira en la última parte del siglo cuarto (*cf.* Spicq, *op. cit.*, i, p. 199 con n. 7) y por una hueste de escritores modernos (*cf.* Spicq, *ibid.*, n. 8) incluyendo a B. Weiss (MK, Göttingen, 1897), G. Salmon (*INT* [Londres, 1889], pp. 466ss.), F. Blass (*Der Brief an die Hebräer* [Halle, 1903], J. V. Bartlet (en *Exp.* VI.v [1902], pp. 409ss., vi [1902], pp. 28ss., viii [1903], pp. 381ss., xi [1905], pp. 431ss., VIII.v. [1913], pp. 548ss.; más tarde dejó esta opinión en favor de la autoría de Apolos), C. R. Gregory (*Canon and Text of the NT* [Edimburgo, 1907], pp. 223s.), E. Riggenbach (ZK, Leipzig, 1913), C. J. Cadous (*Ext* xxxiii [1921–22], pp. 536ss.), K. Bornhäuser (*Empfänger und Verfasser des Hebräerbriefs* [Gütersloh, 1932], pp. 75ss.), H. Strathmann (*Der Brief an die Hebräer* [Göttingen, 1937], pp. 64s.), A. Snell (*New and Living Way* [Londres, 1959], pp. 17ss.). De acuerdo con F. J. Badcock, "la voz es la voz de Bernabé el levita, pero la mano es la mano de Lucas" (*The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews in their Historical Setting* [Londres, 1937], p. 198); *cf.* p. 390, n. 3. (La atribución a Bernabé no está afectada de un modo o de otro por la existencia o contenido del trabajo posterior llamado *Epístola de Bernabé*).

[63] Hace una lista de las cartas de Pablo como dirigidas a siete iglesias por su nombre y a tres individuos por su nombre, por lo cual claramente excluye Hebreos. *Cf.* también Victorinus de Pettau (d. 303) comentando sobre Ap. 1:11.

[64] *Cf.* C. H. Turner en *Novum Testamentum Sancti Irenaei*, ed. W. Sanday y C. H. Turner (Oxford, 1923), pp. 226s.

[65] Según Photius, *Bibliotheca* 121; *cf.* R. H. Connolly, "New Attributions to Hippolytus", *JThS* xlvi (1945), pp. 199s.

[66] Según Eusebio, *Hist. Eccl.* vi. 20.3.

[67] *Hist. Eccl.*, *ibid.*

[68] A. Souter, *A Study of Ambrosiaster* (Cambridge, 1905), pp. 171s.; *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul* (Oxford, 1927), pp. 53s. El comentario sobre Hebreos incluído en algunos manuscritos entre los comentarios paulinos de Ambrosiaster es en realidad de Alcuin de York. (E. Riggenbach, *Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief* [Leipzig, 1907], pp. 18ss.). Pelayo considera a Hebreos

Fueron Jerónimo y Agustín quienes inclinaron la opinión occidental hacia la aceptación de Hebreos como una epístola paulina. No es que estuvieran convencidos de ello sobre bases de crítica literaria sino porque, como una cuestión práctica, su canonicidad estuvo ligada con la creencia de su autoría paulina. "Más bien estoy motivado—escribió Agustín—por el prestigio de las iglesias orientales que también incluyeron esta epístola entre los escritos canónicos."[69] Aun así, las primitivas promulgaciones sinódicas del Canon en occidente preservaron durante un tiempo una distinción entre esta epístola y las otras adjudicadas a Pablo: tanto el Sínodo de Hippo en 393 como el Tercer Sínodo de Cartago en 397 enumeran "De Pablo el apóstol, trece epístolas; del mismo, a los Hebreos, una". Hasta el Sexto Sínodo de Cartago (419 d.C.) no encontramos "catorce epístolas", en esas palabras, adjudicadas a Pablo, en términos que Atanasio de Alejandría había utilizado en su Carta Festal del año 367 d.C. De allí en más, la adjudicación paulina se hizo tradicional tanto en occidente como en oriente, aunque los comentaristas de juicio crítico continuaron hablando de Clemente de Roma o de Lucas como traductor o editor de la epístola. Es por eso que Tomás de Aquino dice que "Lucas, que era un excelente letrado, la tradujo del hebreo en ese griego elegante".[70]

Pero con la reapertura de las cuestiones tradicionales en la época de la Reforma, se dirigió nueva atención a la autoría de Hebreos. Calvino[71] pensó en Lucas o en Clemente de Roma como sus autores, no meramente como traductores o editores; entre tanto Lutero[72] fue

---

como paulina, pero quizás no en el mismo sentido que las trece epístolas que llevan el nombre de Pablo; excribió algunos comentarios sobre ellas, pero no sobre Hebreos.

[69] *Perdón de pecados*, i. 50. En suma, Jerónimo la acepta como paulina, junto con (dice) todas las iglesias de habla griega, aunque sabe que muchas de las latinas tienen dudas sobre su autoría; "y no importa de quién es ya que es el trabajo de un hombre de iglesia (*ecclesiastici uiri*) y es honrada diariamente al ser leída en las iglesias" (*Epístola* 129.3).

[70] *Prefacio a la Epístola a los Hebreos* (citado por Spicq, *op. cit.*, i, p. 198, n. 1).

[71] Sobre Heb. 13:23.

[72] Lutero habla como si otros ya hubiesen sugerido a Apolos antes que él. En sus conferencia sobre Hebreos, 1517–18, aún se la atribuye convencionalmente a Pablo; pero en su Prefacio a Hebreos, 1522 (edición Weimar, vii, p. 344), describe al autor como "un excelente hombre de conocimiento, quien había sido un discípulo de los apóstoles y aprendió mucho de ellos, y que estaba bien versado en la Escritura". En su sermón sobre I Co. 3:4ss., en 1537 (edición Weimar xlv, p. 389), él dice que Hebreos era

aparentemente el primero que hizo la brillante suposición de que el autor fue Apolos—una suposición que ha convencido a muchos desde aquella época,[73] incluyendo (en nuestros propios días) a T. W. Manson,[74] W. F. Howard[75] y C. Spicq.[76] Las características alejandrinas del pensamiento, estilo y vocabulario de la epístola se han considerado como favorables a la autoría de Apolos. Sin embargo, William Manson, mientras concede que "Apolos encaja a la perfección en el esquema por su origen judío-alejandrino y por su educación", encuentra "difícil creer que la iglesia de Alejandría no hubiese preservado algún conocimiento del hecho en vista del distinguido rol de este hijo de Alejandría en la misión mundial, y que Clemente no lo hubiese mencionado al escribir a los corintios, en cuya historia Apolos había jugado un papel notable". Añade que "otros intentos por descubrir la identidad del autor no tienen más interés que un juego."[77]

Entre otros intentos, debería mencionarse por cierto el de Harnack quien argumentó que la epístola fue escrita por Priscila y Aquila, siendo Priscila la parte dominante.[78] Sus cualidades como maestros

---

ciertamente la obra de Apolos y expresa la misma opinión en su Comentario sobre Génesis, 1545 (edición Weimar xliv, p. 709).

[73] Incluyendo (en sus días últimos) a J. V. Bartlet ("The Epistle to the Hebrews once more", *ExT* xxxiv [1922–23], pp. 58ss.). *Cf.* la lista en Spicq, *op. cit.*, i, p. 210, n. 2.

[74] *Studies in the Gospels and Epistles*, pp. 254ss.

[75] *Interpretation* v(1951), pp. 80ss.

[76] *L'Épître aux Hébreux* i, pp. 207ss.

[77] *The Epistle to the Hebrews*, pp. 171s. Especialmente cuando se sugiere un nombre como Pedro, como lo hace A. Welch, en *The Authorship of the Epistle to the Hebrews* (Edimburgo y Londres, 1898).

[78] *ZNW* i (1900), pp. 16ss. (*cf.* p. xxxv, n. 55). *Cf.* J. R. Harris, *Side-lights on New Testament Research* (Londres, 1908), pp. 148ss. (ver p. 302, n. 92). El único lugar en la epístola donde los requerimientos de género de la gramática griega indican el sexo del autor, se utiliza el masculino: en el cap. 11:32 el autor dice "el tiempo me faltaría contando (*διήγουμενον*)...". Harnack (*loc. cit.*, pp. 26s.) la llama "una frase indiferente" (queriendo significar, sin duda, que el masculino es puramente formal); Harris (*op. cit.*, p. 175) la trata más seriamente: "este participio masculino es la verdadera piedra de tropiezo, si queremos atribuir la epístola a los Hebreos (o siquiera el capítulo undécimo) a Priscila ... Y ... sólo es justo decir que la evidencia adversa a la hipótesis Priscila en este punto es muy fuerte; y no sería apropiado curar al texto de su dificultad por una enmienda conjetural a menos que el caso ya estuviera arreglado por otras consideraciones." Para Harris, resistir la tentación de enmendar el texto en forma conjetural es índice de un dominio de sí no común. (*Cf.* también p. xxxv, n. 55, por el artículo de M. A. R. Tuker).

están testimoniadas por la instrucción que le dieron a Apolos;[79] estaban estrechamente asociados a Timoteo;[80] fueron hospedadores de una iglesia casera en Roma[81] (si los saludos de Ro. 16:3–16 eran para Roma); la transición que va y viene entre "nosotros" y "yo" sería adecuada para un matrimonio;[82] la desaparición del nombre del autor de la memoria de la iglesia podría ser explicada por la misma tendencia antifeminista que desarrolla (especialmente el Códice D) el texto occidental al atenuar la parte relativamente prominente que Priscila juega en Hechos.[83]

Varios de los nombres sugeridos pueden ser considerados, porque no han dejado otros escritos por medio de los cuales podríamos juzgar si Hebreos está escrito en su estilo o no.[84] Pablo se encuentra en el caso opuesto: es debido a que tenemos otros escritos indudables de su pluma que podemos decir confiadamente con Calvino: "La manera de enseñar y el estilo muestran fehacientemente que Pablo no fue el autor, y el escritor mismo confiesa en el segundo capítulo que él fue uno de los discípulos de los apóstoles, que es totalmente diferente de la manera en que Pablo hablaba de sí mismo."[85] Lo que tienen en

---

[79] Hch. 18:26.

[80] Quien, como ellos, estaba en compañía de Pablo en Corinto y en Efeso (Hch. 18:5; 19:22; 1 Co. 16:10, 19).

[81] Ro. 16:5 (de manera similar acomodaron una iglesia en su casa en Efeso durante su estadía allí; *cf.* 1 Co. 16:19).

[82] "Nosotros" mucho más frecuentemente que "yo" (*cf.* Harnack, *loc. cit.*, p. 24). Uno puede recordar a Sidney y Beatrice Webb; cuando ellos decían "Nuestro pensamiento es ..." aquellos que los conocían sabían que el que se expresaba era el pensamiento de Beatrice.

[83] Para el texto occidental de Hch. 18:26 ver *Acts*, NICNT, p. 380, n. 50.

[84] Con excepción de Lucas, a quien se le ha atribuido alguna parte en la composición de la epístola desde Clemente de Alejandría. Ha sido considerado como autor (no simplemente editor o traductor) por Calvino (con Clemente de Roma como alternativa), F. Delitzsch (*Commentary on the Epistle to the Hebrews* [tr. inglesa, Edimburgo, 1872], ii, pp. 409ss.) y otros. Estilísticamente Hebreos está más próxima a los escritos de Lucas que a ninguna otra cosa en el Nuevo Testamento; pero esto puede ser porque nuestro autor y Lucas se aproximan más que otros escritores del Nuevo Testamento a los modelos de la helenística literaria—nuestro autor aun más que Lucas. "Hebreos puede ser más típica de la lengua culta de las clases educadas que cualquier otro documento del Nuevo Testamento" (M. E. Thrall, *Greek Particles in the New Testament* [Leiden, 1962], p. 9). *Cf.* C. P. M. Jones, "The Epistle to the Hebrews and the Lucan Writings", en *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham (Oxford, 1955), pp. 113ss.

[85] Traducida por W. B. Johnston: *Calvin's Commentaries: The Epistle ... to the Hebrews and the First and Second Epistles of Peter* (Edimburgo, 1963), p. 1. Hay traducción castellana publicada por la Subcomisión de Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada (Grand Rapids, 1977).

común Pablo y el autor de Hebreos es la enseñanza apostólica básica; pero cuando llegamos a los rasgos distintivos podemos decir con certeza que el pensamiento de la epístola no es el de Pablo, el lenguaje no es el de Pablo y la técnica de citar el Antiguo Testamento no es la de Pablo. Para resumir, "No puedo aducir ninguna razón que demuestre que Pablo fue su autor".[86] Así lo resume sabiamente Calvino.[87]

El autor fue un cristiano de segunda generación, muy versado en el estudio de la Septuaginta, a la que interpretó de acuerdo con un principio exegético creativo. Tenía un vocabulario copioso y fue maestro en fino estilo retórico, completamente diferente del de Pablo; muy bien podríamos describirlo como un "varón elocuente, poderoso en las Escrituras".[88] Era un helenista, que heredó las características de aquellos helenistas descritos en Hch. 6–8; 11:19ss., los compañeros de Esteban y Felipe, pioneros en la misión a los gentiles.

"Pero en cuanto a quién escribió realmente la epístola, Dios sabe la verdad de la cuestión." Aún hoy no hemos ido mucho más allá de la confesión de ignorancia que hizo Orígenes. "Puede haber sido, sin embargo, alguna compensación por nuestra ignorancia, el que hayamos llegado a comprender que el cristianismo primitivo fue aun más rico en mentalidades y personalidades creativas que lo que la exigua evidencia sobreviviente de la tradición nos ha dado a entender."[89]

---

[86] *Ibid.*

[87] La última defensa sustancial de la autoría paulina es de W. Leonard, *The Authorship of the Epistle to the Hebrews* (Londres, 1939). No se le puede conceder peso alguno al argumento de que Hebreos es la carta paulina mencionada en 2 P. 3:15, escrita "a los mismos cristianos hebreos" (A. Saphir, *Expository Lectures on the Epistle to the Hebrews* i [Londres, 1874], p. 2); 2 P. no fue escrita especialmente a los "cristianos hebreos" y la referencia de 2 P. 3:15 seguramente es a Ro. 2:4. En cuanto al argumento de que Hebreos debe ser paulina porque entonces el número de las epístolas paulinas es un múltiplo de siete (*cf.* E. W. Bullinger, *Number in Scripture* [Londres, 1913], p. 26, también pp. 37ss.), es una curiosidad que no tiene lugar alguno en el estudio serio de la Biblia. Y decir, como lo hace otro expositor, que "la tendencia apostólica oculta resulta evidente a una mente espiritual" (J. N. Darby, *Collected Writings* [Londres, 1867–83], xxvii, p. 615), es decir simplemente que el expositor siente que el apóstol fue el autor.

[88] La descripción de Apolos en Hch. 18:24, ERV. Si λόγιος significa "docto" o "elocuente" (RVR, BJ, VP) es dudosa; puede haber sido cualquiera de los dos y Apolos pudo haber sido ambas cosas.

[89] W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, p. 172. *Cf.* B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, p. lxxix.

(*d*) *Fecha*

¿Cuándo fue escrita? Debido a la ausencia de evidencias claras en cuanto a la identidad de los destinatarios o del autor, la fecha de la epístola también es incierta. La evidencia externa (la cita casi textual de la epístola que hace Clemente de Roma en *c.* 96 d.C.) indica una fecha dentro del primer siglo; y también la evidencia interna, de acuerdo con la cual el autor y probablemente sus lectores llegaron a conocer el evangelio a través de gente que había escuchado personalmente la enseñanza de Jesús (cap. 2:3). Si Timoteo, cuya libertad se anuncia en el cap. 13:23, es (como parece probable) el joven colega de Pablo de ese mismo nombre, puede indicarse una fecha dentro de su activa vida, pero como no sabemos cuándo nació Timoteo (era considerablemente más joven que Pablo y puede ser que aún no hubiese salido de la adolescencia cuando Pablo lo adoptó como misionero adjunto en el año 49 d.C.) ni cuándo murió, esto no nos ayuda mucho.

Si las palabras del cap. 12:4 "Porque aún no habéis resistido hasta la sangre, combatiendo contra el pecado",[90] deben ser tomadas literalmente, significarían que la comunidad a la cual estaban dirigidas aún no había sido llamada a sufrir la muerte por la fe, sean cuales fueren las formas menores de persecución soportadas. Esto parecería excluir a la iglesia de Jerusalén, y si la epístola fue enviada a Roma, tendría que haber sido fechada antes de la persecución del año 64 d.C. (la persecución menor del cap. 10:32ss. podría ubicarse en Roma alrededor del año 49 d.C.).[91] De cualquier manera, si el lenguaje del cap. 12:4 es figurado (en el sentido de que "hasta la sangre" no implique el derramamiento verdadero de su sangre)—y esto parece un modo menos natural de interpretarlo—entonces el campo está mucho más abierto. Los destinatarios podrían ser entonces cristianos en Roma (o en cualquier otra parte) de la época de Domiciano (81–96 d.C.) y los eventos del cap. 10:32ss. podrían ser los del año 64 d.C.[92] El punto de vista adoptado tentativamente en este comentario es que la epístola fue escrita antes, pero no mucho antes, del comienzo de la persecución en Roma, en al año 64 d.C.

---

[90] Ver p. 360 con n. 64.

[91] Ver pp. 271ss. con nn. 176–183.

[92] *Cf.* T. Zahn, *INT* ii (Edimburgo, 1909), p. 347; contrariamente (y en forma correcta) E. Riggenbach, ZK, pp. 332s.: "En He. 10:32–34 no hay la menor alusión a la muerte de los mártires".

Otra manera de acercamiento a la fecha es preguntarse cómo se ubica en relación con la destrucción del templo de Jerusalén y el cese del culto, en el año 70 d.C. Es cierto que no hay una referencia evidente al templo; los detalles del ritual que figuran en la epístola han sido sacados, en su mayoría, del relato veterotestamentario acerca del tabernáculo. Sin embargo, en principio, el tabernáculo y el templo eran uno: el ritual del primero era también el ritual del segundo. Y nuestro autor escribe como si el ritual estuviera en pie. "Y así dispuestas estas cosas, en la primera parte del tabernáculo entran los sacerdotes continuamente para cumplir los oficios del culto; pero en la segunda parte, sólo el sumo sacerdote una vez al año, no sin sangre, la cual ofrece por sí mismo y por los pecados de ignorancia del pueblo; dando el Espíritu Santo a entender con esto que aún no se había manifestado el camino al Lugar Santísimo, entre tanto que la primera parte del tabernáculo estuviese en pie. Lo cual es símbolo para el tiempo presente, según el cual se presentan ofrendas y sacrificios que no pueden hacer perfecto, en cuanto a la conciencia, al que practica ese culto" (He. 9:6–9). El tiempo presente repetido en este pasaje sería más adecuado si este estado de cosas estuviese vigente; pero podría ser explicado como un presente literario, que presenta vívidamente el estado de cosas descripto en el relato del Antiguo Testamento. Otra vez más, cuando nuestro autor cita la profecía de Jeremías acerca del nuevo pacto,[93] reafirma que la misma mención de un pacto nuevo implica la supresión del antiguo, y añade: "Y lo que se da por viejo y se envejece, está próximo a desaparecer" (cap. 8:13). Esto hubiese sido especialmente adecuado para el período que precedió inmediatamente al año 70 d.C. Por otro lado, podría decirse que simplemente está estableciendo una verdad general y aplicándola a la situación de ese momento, con la consecuencia de que la profecía de Jeremías, en sí misma, implicaba la disolución inminente del antiguo pacto y todo lo que iba con él.

Más adelante, al mencionar la repetición sin fin de los sacrificios ofrecidos bajo la ley, él dice que nunca podrían hacer que los ofrendantes alcanzaran perfección (es decir, acceso inmediato y permanente a Dios)—"De otra manera cesarían de ofrecerse" (cap. 10:1s). Esto podría significar que la legislación del Antiguo Testamento no preveía el fin del orden sacrificial, sino que proyectaba

[93] Jer. 31:31ss. (ver pp. 171ss.).

su continuación en forma indefinida; pero si en realidad el orden sacrificial se había detenido completamente para la época en que escribió nuestro autor (como sucedió en el verano del año 70 d.C.),[94] el conocimiento de este hecho seguramente hubiese modificado sus palabras aquí. En suma, hay varios pasajes que, si bien no demandan una fecha anterior al 70 d.C., hubiesen tenido importancia especial si en realidad el templo de Jerusalén se hubiese mantenido en pie y el culto hubiese seguido, mientras que no hay ningún pasaje que sugiera que el santuario y el culto fueran en ese momento cosas del pasado.

También está la cita del Salmo 95:7ss. en el cap. 3:7ss., con su énfasis sobre los cuarenta años de tentación y provocación en el desierto. El período de cuarenta años no está relacionado explícitamente con la situación contemporánea, pero también aquí el lenguaje sería el más directo si en realidad se estuviera acercando el cuadragésimo año a partir de los eventos cruciales del año 30 d.C.[95]

(e) Canonicidad

Canonicidad y autoría son, en principio, bastante distintas, pero en los primeros años del cristianismo, como una cuestión práctica, la canonicidad de los libros del Nuevo Testamento y su autoría apostólica frecuentemente iban unidas, y en ningún otro caso tanto como en relación con esta epístola. Agustín y Jerónimo, como hemos visto, siguieron el precedente alejandrino de reconocer a Hebreos como una de las epístolas de Pablo, no tanto porque estuvieran convencidos de la evidencia interna de que fuera suya (a decir verdad mantenían dudas personales sobre la cuestión) sino porque la adscripción de la autoría apostólica salvaguardaba su status canónico.[96]

Puede decirse que Hebreos recibió por primera vez una suerte de status canónico cuando fue incorporada por un editor del segundo siglo (con toda probabilidad en Alejandría) dentro del *corpus Paulinum*.[97] De allí en más su canonicidad no fue cuestionada en

---

[94] Josefo (*Guerras* vi. 94) registra la cesación del sacrificio diario el día 5 de agosto del 70 d.C., con una solemnidad que sugiere que vio en ello el cumplimiento de Dn. 9:27.

[95] Ver p. 66 con n. 57.

[96] Ver p. xxxix con n. 69.

[97] Ver p. xxxiv con n. 51. Ocupó varias posiciones en relación con las epístolas paulinas. En P^{46} (el manuscrito más antiguo del *corpus Paulinum*) y originalmente en

Alejandría.[98] Orígenes no dudó de su mérito canónico, cualesquiera hayan sido las reservas que albergaba acerca de su autoría. El ejemplo de Alejandría fue seguido por Siria; Eusebio de Cesarea incluye a Hebreos entre los libros "reconocidos", aunque sabe acerca de las dudas que existen en occidente;[99] y los padres siriacos, desde Efrén (*c.* 300–373) en adelante, dejan en claro que su canonicidad y apostolicidad eran indiscutibles en aquella parte del mundo. El Nuevo Testamento Peshitta la incluyó desde el principio.

En occidente ocurrió de otro modo. Algunas historias del Canon del Nuevo Testamento no han dejado suficientemente claro que el hecho de que un libro sea conocido y citado no equivale a que sea recibido como canónico. Esta distinción ha sido bien ilustrada por la historia de Hebreos en occidente. Hasta donde alcanzan los registros existentes, la epístola fue conocida y citada en occidente algunas décadas antes de que fuera conocida en oriente, pero occidente fue más lento para concederle su status canónico. Clemente de Roma la conoce tan bien que mezcla su lenguaje con el propio,[100] pero no existe en su carta ninguna sugestión de que Hebreos sea considerada canónica o apostólica. Hermas la conoce casi con seguridad.[101] Valentino parece conocerla y se hace eco de su lenguaje;[102] hay alusiones posibles a ella, aunque no ciertas, en Justino Mártir.[103] Gayo de Roma, evidentemente, no la trató como apostólica o

---

Siria, aparece segunda, después de Romanos. Sigue a Segunda Corintios en el Cóptico Sahídico; seguía a Gálatas en el arquetipo de B. En las grandes unciales y en Alejandría generalmente aparece entre las cartas de Pablo a las iglesias y las dirigidas a individuos. En occidente, y más tarde en Siria, ocupó la posición con la que estamos más familiarizados: después de las trece epístolas que llevan el nombre de Pablo; esta posición refleja la larga vacilación occidental en reconocerla como una epístola paulina. Ver W. H. P. Hatch, "The Position of Hebrews in the Canon of the *NT*", *HThR* xxix (1936), pp. 133ss.

[98] Pantaneo, Clemente, Orígenes, Dionisio, Teognosto, Pedro Mártir, Alejandro y Atanasio de Alejandría, todos atestiguan la tradición unánime de su iglesia.

[99] *Hist. Eccl.* iii. 3.5 ("las catorce cartas de Pablo son obvias y claras").

[100] Ver p. xxxiv, n. 53.

[101] Ver p. 67, n. 61; p. 263 con n. 142.

[102] Ver p. 52, n. 86 (con la referencia allí).

[103] El hecho de que Justino llame a Cristo ἀπόστολος (*Primera Apología* 12:9; 63:5, 10, 14; *cf.* He. 3:1) y ἀρχιερεύς (*Diálogo con Trifón* 116:1) puede denotar dependencia de Hebreos como puede también hacerlo su designación como ἀρχιερεύς por Ignacio (Filadelfos 9:1, "el sumo sacerdote a quien se la ha confiado el santísimo") y probablemente por Policarpio (Epístola 12:2 "el eterno sumo sacerdote").

canónica; ni tampoco lo hizo Ireneo ni Hipólito. La posición de Ireneo es notable, en vista de su procedencia asiática.[104] El Canon Muratorio (*c.* 190 d.C.) no la menciona (de acuerdo con su lista, Pablo escribió cartas a siete iglesias, lo que excluye a Hebreos). Tertuliano, como hemos visto, tenía un alto concepto de ella y estaba dispuesto a acordarle su autoridad cuasi-apostólica, aunque aceptaba a Bernabé como su autor. Finalmente, la posición alejandrina tanto acerca de la canonicidad como de la apostolicidad triunfó en occidente, y ya hemos visto que la epístola fue incluída en el Canon por el Sínodo de Hippo (393) y por los Sínodos de Cartago Tercero (397) y Sexto (419).

"*O felix culpa!*", dice W. F. Howard, sugiriendo que debemos la presencia de Hebreos en el Nuevo Testamento al "juicio crítico equivocado de la iglesia primitiva".[105] Pero uno puede preguntarse si en realidad, el mérito intrínseco de la epístola no se habría ganado por sí mismo un lugar en el Canon aunque el nombre de Pablo nunca hubiese estado asociado con ella. Al menos, cuando se reabrió la cuestión durante la Reforma, la incertidumbre acerca de su autoría no afectó su reconocimiento canónico. Lutero, por cierto, le dio lo que podría llamarse status deuterocanónico, pero no fue por su autoría no paulina sino más bien por su estimación personal acerca de su calidad, porque reconoció que algo de "madera, paja o heno" podía encontrarse mezclado con el "oro, plata y piedras preciosas" construídos en su trama.[106] Calvino, por otro lado, aunque estaba

---

[104] Ver p. xxxviii, n. 64. Eusebio le atribuye a Ireneo "un pequeño libro de varios discursos en el cual menciona la Epístola a los Hebreos y la así llamada Sabiduría de Salomón, poniendo al lado de cada uno de ellos ciertas citas tomadas de aquellas." (*Hist. Eccl.* v. 26). Marción, que también venía de Asia Menor, no incluyó Hebreos en su *Apostolikon*; aparte de la cuestión de su autoría, el contenido total de la epístola le hubiese impedido aceptarla.

[105] En *The Bible in its Ancient and English Versions*, ed. H. W. Robinson (Oxford, 1940), p. 68.

[106] Prefacio a Hebreos (edición Weimar, vii, pp. 344s.) "Uno no debe colocarla en todo al mismo nivel que las epístolas apostólicas," aunque contiene mucha instrucción buena que debe ser recibida "con todo honor". Por cierto, al comentar Gn. 14:18–20, llama a He. 7:1ss "el testimonio del Espíritu Santo" más digno de confianza (edición Weimar, xlii, p. 545). En la lista de libros de su Nuevo Testamento Lutero numera los primeros veintitrés como "los ciertísimos libros primordiales" en orden seriada, pero separa de ellos los cuatro restantes—Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis—por un espacio y no les da número de serie. La edición de Colonia de Tyndale hace lo mismo (y

perfectamente seguro de que Pablo de ninguna manera fue su autor, le dio un gran valor a su autoridad. "La clasifico sin dudas entre los escritos apostólicos",[107] dijo; "no dudo de que ha sido por obra de Satanás que algunos han sido inducidos a disputar acerca de su autoridad. Más aun, no hay ningún libro en las Sagradas Escrituras que hable tan claramente del sacerdocio de Cristo, que exalte tanto la virtud y dignidad de aquel único sacrificio verdadero que él ofreció con su muerte, que trate tan abundantemente el uso de ceremonias así como su abrogación y, en una palabra, que explique tan completamente que Cristo es el fin de la Ley. No permitamos, por lo tanto, que la Iglesia de Dios o nosotros mismos nos veamos privados de un beneficio tan grande, sino que defendamos firmemente su posesión."[108]

La cualidad canónica de la epístola, habiendo sido distinguida tan clara y apropiadamente de la cuestión acerca de la autoría, continúa siendo reconocida por la iglesia, según lo que es justo.

(f) Hebreos y el Antiguo Testamento

Al margen de las notas personales que están al final, la Epístola a los Hebreos no es una epístola o carta en el sentido estricto del término. El mismo autor define su carácter literario: es una "palabra de exhortación", como lo indica en el cap. 13:22.[109] Una "palabra de exhortación" es una forma de sermón u homilía, como lo deja en claro Hch. 13:15, donde los dirigentes de la sinagoga de Antioquía de Pisidia invitan a Pablo y a Bernabé a hablar si es que tienen "alguna palabra de exhortación para el pueblo". El sermón de Pablo que está resumido en los versículos siguientes es un buen ejemplo de una "palabra de exhortación".[110] La diferencia principal entre un sermón así y la Epístola a los Hebreos es que el primero fue hablado y el

---

por cierto que este orden fue seguido en ediciones sucesivas de la Biblia inglesa hasta que la Great Bible de 1539 revirtió al orden familiar). Pero no hay ninguna razón en especial para pensar que Tyndale compartía la evaluación deuterocanónica que hacía Lutero de Hebreos y de los otros tres libros; más aun, en *su* prefacio a Hebreos retiene la referencia de Lutero al "oro, plata y piedras preciosas" pero no dice nada de "madera, paja o heno".

[107] "Apostólicos" en autoridad más que en autoría.

[108] Tr. inglesa de W. B. Johnston (*cf.* p. xli, n. 85), p. 1.

[109] Gr. λόγος (τῆς) παρακλήσεως. Ver p. 418.

[110] G. Vernes clasifica a Hebreos y a la *Admonición* zadokita en el mismo género literario (*The Dead Sea Scrolls in English* [Harmondsworth, 1962], pp. 96s.).

segundo, escrito. "Es un *midrash* (comentario), en prosa griega retórica, es una homilía."[111]

Una homilía de sinagoga estaría basada en uno o más textos bíblicos, extraídos con preferencia de las lecciones para ese día. La Profesora Aileen Guilding señala que los primeros capítulos de Hebreos parecen estar basados en las lecturas de Pentecostés, en los tres años sucesivos del leccionario trienial: Gn. 14:18–15:21 (la historia de Melquisedec y el pacto con Abram), Ex. 19 (la llegada al Sinaí) y Nm. 18 (el relato de la vara florecida de Aarón)[112]; y en Sal. 110, al cual se llegaba en Pentecostés en el tercer año del recitado trienial del Salterio.[113] Más adelante sugiere que la estación entre Pentecostés y el Año Nuevo formaba el trasfondo de una parte de la *didaqué* cristiana, posiblemente llamada "El Camino", y señala que el tema de un "camino nuevo y vivo" es prominente en Hebreos, mientras que las lecturas de Pentecostés y de Año Nuevo están resumidas en el cap. 12:18ss. (los temas de Año Nuevo eran el registro en el cielo y el juicio divino).[114]

El Antiguo Testamento es citado regularmente a lo largo de la epístola en la versión Septuaginta. Distinguiendo dos revisiones críticas de la Septuaginta, correspondientes principalmente a los textos exhibidos por los Códices A (Alejandrino) y B (Vaticano), cerca de dos tercios de la citas de Hebreos están de acuerdo con el texto de A, y cerca de un tercio con el texto de B. La inferencia natural es que nuestro autor utilizó un tipo de texto más primitivo que el texto A o

---

[111] G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, p. 286. Como razón sobresaliente para describirla así, el Profesor Zuntz menciona su uso repetido de *synkrisis*—"un recurso tradicional de retórica encomiástica griega y latina: la persona o el objeto a ser alabado se coloca al lado de especímenes notables de una clase comparable y su superioridad (ὑπεροχή) se preconiza ... Y así lo hace Hebreos al contrastar a Jesús y su Iglesia, con ángeles, Moisés, Melquisedec, sumos sacerdotes, la sinagoga, los 'héroes de la fe', etc." Este argumento *a fortiori* es sustancialmente el utilizado por los rabíes bajo la designación *qal wā-hōmer* ("ligero y pesado"); *cf.* caps. 1:4; 3:3; 12:4; también p. 2, n. 6; p. 29, n. 4; p. 361, n. 74).

[112] *JThS*, N.S. iii (1952), p. 53; *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (Oxford, 1960), p. 72. Si incluimos las lecturas para los sábados siguientes tenemos la inauguración del "antiguo pacto" (Ex. 24) y el ritual de la vaca alazana (Nm. 19); *cf.* cap. 9:19 (pp. 217). Toda esta cuestión también ha sido examinada por C. H. Cave en *The Influences of the Lectionary of the Synagogue on the Formation of the Epistle to the Hebrews* (tesis M. A. inédita, Universidad de Nottingham, 1960).

[113] *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, p. 100.

[114] *Op. cit.*, p. 72.

el B como los conocemos por testigos vivientes. Allí donde su texto se desvía tanto de A como de B, parece haber seleccionado sus variantes con propósitos de interpretación. Estas variantes algunas veces fueron tomadas de otras partes de la Biblia Griega o de Filón, pero en su mayoría parecen haber sido introducidas bajo su propia responsabilidad. Sobre la base de su utilización de ciertas citas del Antiguo Testamento se ha argumentado que estaba familiarizado con las interpretaciones de Filón y utilizó algunas citas con miras a contradecir estas interpretaciones.[115]

Las variaciones que introdujo en el texto de la Septuaginta han influenciado, en cierto modo, la forma en que la Septuaginta es citada por los escritores cristianos primitivos, y aun el texto de algunos manuscritos de la Septuaginta, aunque en muy pocas instancias (no más de dos), parecen haber influenciado el texto A o el texto B.

De tanto en tanto, especialmente en detalles del sacrificio ritual y de las instalaciones del santuario, la epístola da alguna evidencia de un uso estrictamente limitado del *midrash* oral del Pentateuco.[116]

Para nuestro autor, el Antiguo Testamento es un oráculo divino del principio hasta el fin. No sólo los pasajes que en su contexto original son la voz directa de Dios (como Sal. 110:4 "Tú eres sacerdote para siempre...") son tratados como provenientes de Dios, sino también otros, como las palabras de Moisés en Dt. 32:43 (He. 1:6) y las palabras de los salmistas en cuanto a los mensajeros de Dios (Sal. 104:4, citado en He. 1:7), dirigidos a un novio real (Sal. 45:6s. citado en He. 1:8s.) o dirigidos a Dios (Sal. 102:25–27, citado en He. 1:10–12). El cap. 3:7 introduce una cita de Sal. 95:7–11 con las palabras "Por lo cual, como dice el Espíritu Santo", palabras que se aplican no sólo a la voz divina citada en Sal. 95:8ss., sino también a la exclamación del salmista, que la precede: "Si oyereis hoy su voz" (Sal. 95:7b). En los detalles del santuario del Antiguo Testamento, el Espíritu Santo indica verdades espirituales para la época presente (cap. 9:8). Las palabras de consagración y obediencia del salmista en

---

[115] Esto ha sido trabajado en detalle por K. J. Thomas en *The Use of the Septuagint in the Epistle to the Hebrews* (tesis doctoral inédita, Universidad de Manchester, 1959).

[116] *Cf.* caps. 7:5 sobre la recepción de diezmos; 7:27, sobre los deberes sacrificiales diarios de los sumo sacerdotes; 9:4, sobre la posición del altar del incienso y los contenidos del arca; 9:19 sobre la institución del primer pacto; 9:21, sobre la purificación con sangre de todas las vasijas del santuario; 12:21, sobre la teofanía del Sinaí (con exposición y notas *ad loc.*)

Sal. 40:6–8 son dichas por el Mesías "entrando en el mundo" (He. 10:5–7).[117]

Los escritos del Antiguo Testamento son tratados por nuestro autor como un *mashal*, una parábola o misterio que requiere explicación,[118] y la explicación que se da en las páginas de la epístola toma la forma de una tipología mesiánica. "Nunca encontramos en nuestro autor el menor rastro de aquella exégesis alegórica que debía quedar como la especialidad de la escuela alejandrina"[119] y que está ilustrada tan abundantemente en las obras de Filón, una generación o más anterior a nuestra epístola. Este contraste está tanto más marcado por las afinidades de pensamiento y lenguaje que por lo demás podrían trazarse entre nuestro autor y Filón.[120] Pero Filón trata a los personajes e incidentes del Antiguo Testamento como alegorías que establecen principios eternos de ética y metafísica, mientras que nuestro autor los trata como prototipos de Cristo y el evangelio, sombras temporarias de la plenitud que ahora ha tomado su lugar para siempre. Según Filón, por ejemplo, Melquisedec está alegorizado como la Razón;[121] para nuestro autor está interpretado como prototipo de Cristo "hecho semejante al Hijo de Dios" (cap. 7:3). Hay mucho en común entre los procedimientos exegéticos detallados de los dos autores: ambos, por ejemplo, enfatizan que Melquisedec, rey de Salem, es "Rey de justicia" y "Rey de paz",[122]

---

[117] *Cf.* B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 471ss.; J. van der Ploeg, "L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux", *RB* liv (1947), pp. 187ss.; R. A. Stewart, *The Old Testament Usage in Philo, Rabbinic Writings and Hebrews* (M. Litt. tesis, inédita, Universidad de Cambridge, 1947); C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* i, pp. 330ss.; R. M. Grant, *The Letter and the Spirit* (Londres, 1957); F. C. Synge, *Hebrews and the Scriptures* (Londres, 1959); M. Barth, "The Old Testament in Hebrews", en *Current Issues in NT Interpretation*, ed. W. Klassen y G. F. Snyder (Nueva York., 1962), pp. 53ss. Desde el punto de vista de nuestro autor la identidad del autor humano de un pasaje del AT es una cuestión de menor importancia; esto surje, *p.ej.*, de la introducción de una cita del Sal. 8:4–6 en He. 2:6 con las palabras "alguien testificó en cierto lugar". (*Cf.* también el tratamiento de la exposición narrativa de Gn. 2:2 como palabras divinas en He. 4:4).

[118] *Cf.* la pauta *rāz-pesher* ("misterio—interpretación") en la apocalíptica bíblica y en la exégesis del Qumrán, también en Mr. 4:11s. Ver F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Londres, 1960), pp. 7ss., 75ss.

[119] C. Spicq, *op. cit.* p. 61.

[120] *Cf.* especialmente C. Spicq, *op. cit.*, pp. 39ss.; ver también p. lviii, n. 135.

[121] *Leg. Alleg.* iii. 82; ver p. 138, n. 14.

[122] Filón, *Leg. Alleg.* iii. 79; He. 7:2.

pero sus principios hermenéuticos básicos son bastante distintos. La perspectiva histórica del Antiguo Testamento está bien preservada en Hebreos porque nuestro autor piensa en la época de anticipación como prefiguración de la época del cumplimiento; se le hace necesario mirar antes y después. En los capítulos 3 y 4 distingue entre el período en el desierto, cuando los israelitas deseaban el "reposo" que de hecho no experimentaron plenamente cuando entraron a Canaán bajo el mando de Josué; la época de David, "después de tanto tiempo" (cap. 4:7), cuando aún se hablaba del mismo "reposo"; y la época presente, donde todavía "queda un reposo para el pueblo de Dios" (cap. 4:9). Y en el capítulo 11 muestra un aprecio claro por la secuencia histórica del Antiguo Testamento, a medida que los hombres y las mujeres de fe se acercaron aun más al tiempo en que Dios cumpliría las promesas que ellos mismos saludaron y miraron "desde lejos" (cap. 11:13).

El marco de gran parte del argumento de nuestro autor ha sido suplido por citas del Salterio. Además de las citas de los Salmos 2, 104, 45, 102 y 110 en el cap. 1, podemos pensar en el uso que hace de Sal. 8:4–6 en el cap. 2, de Sal. 95:7–11 en los caps. 3 y 4, de Sal. 110:4 en los caps. 5:6ss.; 6:20ss., y de Sal. 40:6–8 en el cap. 10. Primero se cita una sección del Salterio más o menos al pie de la letra, y luego se incorporan palabras y frases de la cita en la exposición siguiente, de algún modo a la manera que ahora nos resulta familiar por los textos *pesher* en Qumrán.[123] También, más de una vez, comienza una fase de su argumento con una cita de un salmo, y luego se vuelve a otros pasajes del Antiguo Testamento que tratan el mismo tema, buscando material para elaborar su argumento.[124] Así, elabora su exégesis de Sal. 95:7–11 con referencia al relato pentateuco de la peregrinación en el desierto (cap. 3:12ss.); y su exégesis de Sal. 110:4 con referencia al relato de Melquisedec en Gn. 14 (cap. 7:lss.).

(g) Hebreos y el evangelio

El propósito de la exégesis de la escritura del Antiguo Testamento que hace nuestro autor, como de su argumento general, es establecer

---

[123] *Cf.* S. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam, 1961).

[124] *Cf.* R. Rendall, "The Method of the Writer to the Hebrews in Using Old Testament Quotations", *EQ* xxvii (1955), pp. 214ss.

la finalidad del evangelio por contraste con todo lo que ocurrió antes de él (más particularmente, por contraste con el culto levítico) como el camino de perfección, el camino que lleva por sí mismo a los hombres hasta Dios, sin ninguna barrera ni interrupción en su acceso. Establece la finalidad del cristianismo al establecer la supremacía de Cristo, en su persona y en su obra.[125]

En cuanto a su persona, Cristo es más grande que todos los siervos y voceros de Dios que han estado antes; no sólo más grande que otros siervos humanos y portavoces (aun Moisés) sino también más grande que los ángeles. Porque él es el Hijo de Dios, su agente en la creación y sustentación del universo, quien a pesar de eso se hizo Hijo de Hombre y se sometió a la humillación y a la muerte. Ahora ha sido exaltado por encima de los cielos, entronizado a la diestra de Dios y vive por siempre allí, como representante de su pueblo.

El aspecto especial de la persona y ministerio de Cristo enfatizado en esta epístola es el de su sacerdocio. Esta epístola, en realidad, es el único documento neotestamentario que lo llama expresamente con el título de sacerdote, aunque su sacerdocio está implícito en otras.[126] Una de las fuentes de la cristología sacerdotal de nuestro autor es el Antiguo Testamento; si el gobernador mencionado en Sal. 110 es el Mesías davídico, según lo creían judíos y cristianos por igual, entonces es el Mesías el aclamado en el versículo 4 de ese Salmo como "sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec", el perfecto sacerdote rey.[127] Pero la mera cita de un texto del Antiguo Testamento habría carecido de sentido si el carácter y la obra de Cristo no hubiesen tenido verdaderamente una cualidad sacerdotal. Y nuestro autor subraya repetidamente las condiciones de Jesús para ser el efectivo sumo sacerdote de su pueblo, no sólo porque él era

---

[125] *Cf.* E. Riehm, *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs* (Basel, 1867); E. Ménégoz, *La Théologie de l'Épître aux Hébreux* (Paris, 1894); G. Milligan, *The Theology of the Epistle to the Hebrews* (Edimburgo, 1899); H. A. A. Kennedy, *The Theology of the Epistles* (Londres, 1919), pp. 182ss.; R. V. G. Tasker, *The Gospel in the Epistle to the Hebrews* (Londres, 1950).

[126] Especialmente en Apocalipsis, donde la túnica talar y el cinto de oro alrededor de su pecho (1:13) son vestimentas sumo sacerdotales. Ver p. liv, n. 128.

[127] *Cf.* A. J. B. Higgins, "Priest and Messiah", *VT* iii (1953), pp. 324ss.; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (tr. ingl. Londres, 1959), pp. 83ss. La inferencia de los v. 1 al 4 del Sal. 110 no se hace explícitamente (y quizás ni siquiera implícitamente) en los Evangelios Sinópticos ni en ningún otro lado del NT fuera de esta epístola; nuestro autor puede haber sido muy bien el primer cristiano que la hizo.

personalmente "santo, inocente, sin mancha" (cap. 7:26) sino porque habiendo sido "tentado en todo" como lo son sus hijos, puede simpatizar con ellos y proveerles la ayuda que necesitan en la hora de la prueba (caps. 4:15s.; 2:18).

Esta presentación de Jesús está de acuerdo con el testimonio de los evangelios. En Lc. 22:32 él ora por Pedro, para que su fe no falte; en Jn. 17 lo escuchamos pronunciar su oración de consagración, ofreciendo su vida a Dios por causa de sus seguidores, y su oración de intercesión por ellos, para que puedan cumplir con su testimonio en el mundo como él ha cumplido con el suyo.[128] Esta clase de actividad no está confinada sólo a la faz terrenal: en Lc. 12:8 tenemos su afirmación: "todo aquel que me confesare delante de los hombres, también el Hijo del Hombre le confesará delante de los ángeles de Dios."[129]

Todo esto fue apreciado por la iglesia primitiva. Esteban, condenado por el Sanedrín, hace su apelación confiada ante el tribunal celestial, donde ve a su abogado, "al Hijo del Hombre que está a la diestra de Dios" (Hch. 7:56).[130] Del mismo modo, Pablo desafía a cualquiera que traiga un cargo contra el elegido de Dios, ya que "Cristo es el que murió; más aun, el que también resucitó, el que además está a la diestra de Dios, el que también intercede por nosotros" (Ro. 8:34).[131] Y Juan, al escribir a sus "hijitos" para advertirles acerca de su pecado, les recuerda que, sin embargo, "si alguno hubiera pecado, abogado tenemos para con el Padre, a Jesucristo el justo. Y él es la propiciación por nuestros pecados ..." (1 Jn. 2:1s.). Aquí, la referencia

---

[128] C. Spicq encuentra un origen juanino para el retrato sacerdotal de Cristo elaborado en Hebreos; *cf.* su artículo "L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux", en *Aux sources de la tradition chrétienne*, M. Goguel *FS* (París, 1950), pp. 258ss.; además de la oración "sumo sacerdotal" de Jn. 17, él señala la túnica sin costura de Jn. 19.23 como una vestidura sumo sacerdotal (*cf.* p. liii, n. 126). Ver Cullmann, *op. cit.*, p. 105, para comentarios y una mayor bibliografía.

[129] *Cf.* Mt. 10:32. En los evangelios, el Hijo del Hombre actúa tanto como παράκλητος ("abogado") y como κατήγορος ("fiscal") en la corte celestial; para este último rol, ver Lc. 12:9; Mt. 10:33; Mr. 8:38. Sobre este asunto general ver A. J. B. Higgins, "The OT and some aspects of NT Christology" en *Promise and Fulfilment*, S. H. Hooke *FS* (Edimburgo, 1963), pp. 128ss.

[130] *Cf.* C. F. D. Moule, "From Defendant to Judge—and Deliverer", *Studiorum Novi Testamenti Societas* Bulletin iii (Oxford, 1952), pp. 40ss.

[131] Detrás de las últimas dos cláusulas hay una exégesis unificada del Sal. 110:1 e Is. 53:12.

a la propiciación implica un elemento sacerdotal en la defensa e intercesión del Cristo exaltado.[132] Por lo tanto, nuestro autor no era un innovador completo al presentar a Cristo como el sumo sacerdote de su pueblo, pero sí en la elaboración del sacerdocio de una manera totalmente distinta; y lo hace así a fin de establecer que en Cristo y el evangelio, Dios ha hablado su palabra última y perfecta a la humanidad.

Se aducen varias clases de argumentos para mostrar que el sacerdocio de Cristo no sólo es superior al de la sucesión aarónica, sino que pertenece a un orden totalmente diferente de aquél. Pertenece al nuevo pacto profetizado por Jeremías, un pacto nuevo marcado por mejores promesas y una esperanza mejor que el antiguo pacto de Sinaí, bajo el cual ministraron los sacerdotes aarónicos. En particular, el sacerdocio de Cristo está asociado con un sacrificio mejor que cualquiera que haya ocurrido antes y ha ocurrido en un santuario mejor que el prescripto en el ritual cúltico de Levítico.

El sacerdocio y el sacrificio son entidades inseparables. Los sacerdotes aarónicos ofrecían sacrificios repetidamente, y nuestro autor presta atención especial a la ofrenda anual por el pecado, que se presentaba a favor del pueblo por medio del sumo sacerdote en el día de la Expiación. Pero estos sacrificios de animales no podían satisfacer las necesidades reales de hombres y mujeres. Una conciencia manchada de pecado es una barrera para la comunión con Dios y la limpieza de la conciencia no podía efectuarse por medio de los sacrificios que proveía el culto levítico. Pero Cristo ejerce su ministerio sacerdotal sobre la base de un sacrificio real y eficaz: "el sacrificio de sí mismo" (He. 9:26). Nuestro autor encuentra expresada la naturaleza de este sacrificio en el lenguaje de Sal. 40:6–8, donde alguien que conoce la inutilidad de los sacrificios de los animales, dedica su vida a Dios para el cumplimiento obediente de su voluntad. Este lenguaje es reconocido como el lenguaje de Cristo "entrando en el mundo" (He. 10:5). En el cuerpo que Dios le preparó, él cumplió la voluntad de Dios y al final ese cuerpo consagrado fue la vida obediente que le ofreció a Dios en su muerte. Un sacrificio así necesariamente debe ser aceptable ante Dios, pero no sólo lo es en sí

---

[132] T. W. Manson (*Ministry and Priesthood* [Londres, 1958], p. 48, n. 16) expresa la opinión de que en este aspecto el escritor de Hebreos fue anticipado por Pablo en Ro. 3:21–26 y se refiere a su artículo "*ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ*" en *JThS* xlvi (1945), pp. 1ss.

mismo: limpia efectivamente el corazón y la conciencia de aquellos que aceptan a Cristo como su sumo sacerdote ante Dios. Por medio de la voluntad de Dios, cumplida por Cristo en la muerte y en la vida, su pueblo ha sido "santificado mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo hecha una vez para siempre" (cap. 10:10) y tiene "libertad para entrar en el Lugar Santísimo por la sangre de Jesucristo" (cap. 10:19). Es su vida, ofrecida a Dios, de la que se habla alternativamente como su "cuerpo" o su "sangre". Y es gracias a la eficacia de su sacrificio en las vidas de su pueblo que llega a realizarse el nuevo pacto, en el cual Dios decide implantar su ley en sus corazones (como fue implantada en el corazón de Cristo) y no recordar más sus pecados.[133]

Esta eficacia del sacrificio de Cristo a favor de otros no podía ser inferida en forma inmediata ni de Sal. 110 ni de Sal. 40. Cuando escribió nuestro autor era, por supuesto, una cuestión de experiencia vital para toda una generación de cristianos; sabían (cualquiera fuese la forma en que lo expresaran) que a través del Cristo que murió y se levantó habían sido purificados interiormente de la suciedad del pecado y emancipados de su dominio. Nuestro autor expresa esto en términos de sacrificio y sacerdocio, pero no era algo nuevo lo que estaba expresando.

Aquel que ofrece su vida a Dios en una consagración sin reservas es

---

[133] T. F. Torrance ("Doctrinal Consensus on Holy Communion", *SJTh* xv [1962], pp. 4ss.) distingue tres aspectos de la redención o expiación conseguida por Cristo, que relaciona respectivamente con tres verbos hebreos: *pādāh*, el aspecto "dramatico" (es decir el "Christus Victor"); *kipper*, el aspecto "cúltico-forense"; *gā'al*, el aspecto "encarnacional". En diferentes tradiciones protestantes se enfatiza uno u otro de estos aspectos hasta un punto donde se hace justicia insuficiente al resto. "Una integridad bíblica nueva y más profunda" podría ayudar a unirlos, "a través de una doctrina más adecuada de la expiación. Durante mucho tiempo ha sido mi convicción (añade) que el estudio conjunto de la Epístola a los Hebreos tendría un papel inmenso que jugar en tal aproximación" (p. 9). Unos pocos títulos de la vasta literatura sobre sacerdocio y sacrificio con relación especial a esta epístola son: A. Nairne, *The Epistle of Priesthood* (Edimburgo, 1913); D. K. Burns. "The Epistle to the Hebrews", *ExT* xlvii (1935–36), pp. 184ss.; V. Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching* (Londres, 1940), pp. 147ss.; A. M. Stibbs, *The Meaning of the Word "Blood" in Scripture* (Londres, 1947), y *The Finished Work of Christ* (Londres, 1952); G. J. C. Marchant, "Sacrifice in the Epistle to the Hebrews", *EQ* xx (1948), pp. 196ss.; J. Denney, *The Death of Christ* (Londres, 1951, reedición), pp. 119ss.; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Londres, 1955); C. F. D. Moule, *The Sacrifice of Christ* (Londres, 1956); S. S. Smalley, "The Atonement in the Epistle to the Hebrews", *EQ* xxxiii (1961), pp. 34ss.

a la vez sacrificio y sacerdote. Esto es verdad en el portavoz de Sal. 40:6ss.; es aun más explícitamente verdadero en el siervo del Señor en Isaías, cuya voluntaria ofrenda de sí mismo para llevar "el pecado de muchos" está interpretada como la obra de Cristo en He. 9:28. El Siervo es presentado como un sacerdote, destinado a asombrar "a muchas naciones" (Is. 52:15) y es igualmente un sacrificio, entregándose a sí mismo "en expiación por el pecado" (Is. 53:10). Su descripción fue cumplida en la historia, porque "el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos" (Mr. 10:45). En este espíritu Jesús aceptó la muerte, y la eficacia limpiadora y redentora de su muerte en la vida de sus seguidores ha sido una cuestión de simple experiencia durante más de diecinueve siglos. Nuestro autor no está teorizando a la ligera cuando habla de sacerdocio y sacrificio, sino que está expresando realidades básicas. Un sacrificio como el de Cristo no necesita repeticiones: su carácter de "una vez para siempre" implica la finalidad del evangelio.

Debido a su concentración en el aspecto sacerdotal de la obra de Cristo nuestro autor tiene mucho que decir acerca de su muerte y exaltación, pero muy poco acerca de su resurrección.[134] Los dos momentos principales en la gran ofrenda por el pecado de la época del Antiguo Testamento eran el derramamiento de la sangre de la víctima en el atrio del santuario y la presentación de su sangre dentro del santuario. En el antitipo, estos dos momentos se vislumbraban como correspondientes a la muerte de Cristo en la cruz y su aparición a la diestra de Dios. En este esquema, la resurrección, como se la proclamaba generalmente en la predicación apostólica, no tiene un lugar aparte.

La presencia de Dios, el santuario celestial, donde Cristo ahora ministra como sumo sacerdote de su pueblo, es naturalmente superior a cualquier lugar santo en la tierra, y el sacerdocio que se ejerce en él es naturalmente superior a cualquier sacerdocio que se ejerza en uno de los santuarios terrenales. El santuario terrenal, donde los sacerdotes aarónicos ministraban, no es sino una copia material del "verdadero tabernáculo que levantó el Señor, y no el hombre" (cap. 8:2). Aqui resulta natural reconocer la influencia del idealismo platónico en el pensamiento de nuestro autor y en su lenguaje, a

[134] *Cf.* cap. 13:20 (p. 415). Pero ver p. 51s. (sobre el cap. 2:15).

través de Filón y la cultura alejandrina en general y tal influencia no necesita ser descartada. [135] Para Platón y sus seguidores los objetos materiales y sensibles no son la verdadera realidad: no son sino copias de arquetipos o "ideas" que están en el cielo y que sólo pueden ser discernidas intelectualmente.[136] Pero la idea de un santuario terrenal como copia de la morada celestial de Dios se remonta a mucho antes de la época de Platón. Para los vecinos de Israel en la época del Antiguo Testamento esta idea era un lugar común, y nuestro autor encuentra autoridad veterotestamentaria para su visión del santuario terrenal como una copia del celestial en la instrucción dada a Moisés para la construccion del tabernáculo acorde, en todos sus aspectos, con el modelo que le había mostrado Dios en el Monte Sinaí.[137] Esta visión de la relación entre los santuarios terrenal y celestial encuentra una expresión frecuente en la literatura apocalíptica y también en el libro de Apocalipsis del Nuevo Testamento.

En el santuario celestial y eterno donde Cristo ministra, su pueblo inevitablemente goza de un acceso más permanente y directo a Dios a través de él, que lo que sería posible en una altar terrenal y material. Pero, ¿cómo se concibe este santuario eterno y celestial? No debemos pensar que, debido a que nuestro autor habla de Jesús como que ha "pasado a través de los cielos" y se ha "sentado a la diestra del trono de Dios", entendía que el santuario celestial era, a la inversa, una réplica glorificada del santuario de la tierra, establecido a perpetuidad

---

[135] Es ir demasiado lejos, sin embargo, afirmar con H. von Soden que "la logología filónica es la armadura para la Cristología de la epístola" (*Der Brief an die Hebräer* [HCNT, Freiburg, 1899], p. 6). El considera a nuestro autor como alguien que marca una época, que puso el alejandrianismo al servicio del cristianismo. *Cf.* J. B. Carpzov, *Sacrae exercitationes in ep. ad Hebraeos ex Philone Alexandrino* (Amsterdam, 1750); E. Ménégoz, *op. cit.*, pp. 197ss.; J. Cabantous, *Philon et l'Épître aux Hébreux* (Montauban, 1895); J. Moffatt. *The Epistle to the Hebrews*, ICC (Edimburgo, 1924), pp. xxxi ss.; L. O. Bristol, *The Logos Doctrine of Philo and its Influence on the Epistle to the Hebrews* (tesis D.T., Victoria University, 1947); C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, i pp. 39ss.; J. Héring, "*Eschatologie biblique et idéalisme platonicien*", en *The Background of the NT and its Eschatology*, ed. W. D. Davies y D. Daube, C. H. Dodd *FS* (Cambridge, 1956), pp. 444ss.

[136] Con esto se asocia la teoría platónica del conocimiento como recuerdo (ἀνάμνησις); el alma recuerda los arquetipos perfectos que vio en su existencia anterior en el reino supracelestial y reconoce cosas en este mundo como copias imperfectas de aquellas. *Cf. p.* 170 con nn. 33–35.

[137] Cap. 8:5 (pp. 168s. con nn. 29, 30).

en algún plano más elevado. Por cierto que utiliza lenguaje de imágenes, pero lo usa para denotar realidades de orden espiritual, donde los hombres y mujeres, purificados interiormente de una conciencia corrupta, se acercan a Dios para adorarle en espíritu y en verdad. Esta "perfección" es la inauguración de la escatología que pronto va a ser consumada.[138] El santuario en el cual adoran a Dios a través de Cristo, es la comunión del nuevo pacto: consiste en la comunión de los santos. La casa de Dios sobre la cual Cristo, como su Hijo, es Señor, incluye a su pueblo "si retenemos firme hasta el fin la confianza y el gloriarnos en la esperanza" (cap. 3:6). Nuestro autor comunica en sus propias palabras la verdad expresada por Pablo cuando habla de creyentes judíos y gentiles, hechos uno en Cristo, que tienen "entrada por un mismo Espíritu al Padre ... edificados para morada de Dios en el Espíritu" (Ef. 2:18, 22); o por Pedro cuando describe la manera en que aquellos que se acercan a Cristo son edificados "como casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo" (1 P. 2:5). Es la misma verdad que Juan ve consumada en el Apocalipsis cuando describe la aparición de la iglesia glorificada sobre la tierra y escucha una voz proclamando que ahora las bendiciones del nuevo pacto alcanzan a todo el mundo: "He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios" (Ap. 21:3).

La Epístola a los Hebreos no es una intrusa en el Nuevo Testamento sino que hace su contribución apropiada e indispensable a la literatura canónica de la iglesia cristiana.[139]

---

[138] *Cf.* caps. 4:9; 9:27s.; 10:25, 36ss.; 12:26s.; 13:14. Ver C. K. Barrett, "The Eschatology of the Epistle to the Hebrews", en *The Background of the NT and its Eschatology*, ed. W. D. Davies y D. Daube, pp. 363ss.

[139] (*Agregado a* p. xxxi, nn. 32–34) A. Ehrhardt ha revivido nuevamente la posición de F. Oberbeck (*Zur Geschichte des Kanons*: i. *Die Tradition der alten Kirche über den Hebräerbrief* [Chemnitz, 1880], pp. 3ss.) que Hebreos "era un mensaje de consolación de la iglesia de Roma a los cristianos en Tierra Santa después de la caída de Jerusalén" *The Framework of the NT Stories* [Manchester, 1964], p. 109).

ANALISIS DE LA EPISTOLA A LOS HEBREOS

I. EL CARACTER FINAL DEL CRISTIANISMO (caps. 1:1–2:18)
1. La revelación final de Dios en su Hijo (cap. 1:1–4)
2. Cristo mejor que los ángeles (cap. 1:5–14)
3. Primera exhortación: el evangelio y la ley (cap. 2:1–4)
4. La humillación y la gloria del Hijo del Hombre (cap. 2:5–9)
5. El Hijo del Hombre: el Salvador y sumo sacerdote de su pueblo (cap. 2:10–18)

II. EL VERDADERO HOGAR DEL PUEBLO DE DIOS (caps. 3:1–4:13)
1. Jesús, más grande que Moisés (cap. 3:1–6)
2. Segunda exhortación: el rechazo de Jesús es más serio que el rechazo de Moisés (cap. 3:7–19)
3. El verdadero reposo de Dios puede perderse (cap. 4:1–10)
4. Exhortación a obtener el reposo de Dios (cap. 4:11–13)

III. EL SUMO SACERDOCIO DE CRISTO (caps. 4:14–6:20)
1. El sumo sacerdocio de Cristo como aliento para su pueblo (cap. 4:14–16)
2. Cualidades para el sumo sacerdocio (cap. 5:1–4)
3. Las cualidades de Cristo para el sumo sacerdocio (cap. 5:5–10)
4. Tercera exhortación: la inmadurez espiritual (cap. 5:11–14)
5. No es posible un segundo comienzo (cap. 6:1–8)
6. Aliento para perseverar (cap. 6:9–12)
7. La inmutabilidad de la promesa de Dios (cap. 6:13–20)

IV. EL ORDEN DE MELQUISEDEC (cap. 7:1–28)
1. Melquisedec, el rey-sacerdote (cap. 7:1–3)
2. La grandeza de Melquisedec (cap. 7:4–10)
3. La imperfección del sacerdocio aarónico (cap. 7:11–14)
4. La superioridad del nuevo sacerdocio (cap. 7:15–19)
5. Superior debido a juramento divino (cap. 7:20–22)
6. Superior debido a su permanencia (cap. 7:23–25)
7. Superior debido al carácter de Jesús (cap. 7:26–28)

V. PACTO, SANTUARIO Y SACRIFICIO (caps. 8:1–10:18)
1. Sacerdocio y promesa (cap. 8:1–7)
2. El antiguo pacto superado (cap. 8:8–13)

3. El santuario bajo el antiguo pacto (cap. 9:1–5)
4. Un ritual temporario (cap. 9:6–10)
5. La redención eterna de Cristo (cap. 9:11–14)
6. El mediador del nuevo pacto (cap. 9:15–22)
7. El sacrificio perfecto (cap. 9:23–28)
8. El orden antiguo como sombra de la realidad (cap. 10:1–4)
9. El nuevo orden: la realidad (cap. 10:5–10)
10. El sumo sacerdote entronizado (cap. 10:11–18)

VI. LLAMADO A LA ADORACION, LA FE Y LA PERSEVERANCIA (caps. 10:19–12:29)
1. Acceso a Dios mediante el sacrificio de Cristo (cap. 10:19–25)
2. Cuarta exhortación: el pecado voluntario de apostasía (cap. 10:26–31)
3. Llamado a la perseverancia (cap. 10:32–39)
4. La fe de los antepasados (cap. 11:1–40)
   (a) Prólogo: la naturaleza de la fe (cap. 11:1–3)
   (b) La fe de los antediluvianos (cap. 11:4–7)
   (c) La fe de Abraham y Sara (cap. 11:8–12)
   (d) La ciudad de Dios como patria de los fieles (cap. 11:13–16)
   (e) Más acerca de la fe de los patriarcas (cap. 11:17–22)
   (f) La fe de Moisés (cap. 11:23–28)
   (g) Fe durante el éxodo y la conquista (cap. 11:29–31)
   (h) Más ejemplos de fe (cap. 11:32–38)
   (i) Epílogo: La vindicación de la fe viene con Cristo (cap. 11:39–40)
5. Jesús, el pionero y perfeccionador de la fe (cap. 12:1–3)
6. La disciplina es para los hijos (cap. 12:4–11)
7. Estemos entonces activos (cap. 12:12–17)
8. El Sinaí terrenal y la Sión celestial (cap. 12:18–24)
9. ¡Prestad atención a la voz de Dios! (cap. 12:25–29)

VII. EXHORTACION FINAL Y ORACION (cap. 13:1–21)
1. Mandamientos éticos (cap. 13:1–6)
2. Ejemplos a seguir (cap. 13:7–8)
3. Los verdaderos sacrificios cristianos (cap. 13:9–16)
4. Sumisión a los líderes (cap. 13:17)
5. Pedido de oración (cap. 13:18–19)
6. Oración y doxología (cap. 13:20–21)

VIII. POSDATA (cap. 13:22–25)
1. Notas personales (cap. 13:22–23)
2. Saludos finales y bendición (cap. 13:24–25)

I. EL CARACTER FINAL DEL CRISTIANISMO

Caps. 1:1–2:18

1. LA REVELACIÓN FINAL DE DIOS EN SU HIJO

Cap. 1:1–4

1 Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras[1]
en otro tiempo a los padres por los profetas,

2 en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo[2], a quien
constituyó heredero de todo, y por quien asimismo hizo el
universo;

3 el cual, siendo el resplandor de su gloria, y la imagen misma
de su sustancia, y quien sustenta[3] todas las cosas con la
palabra de su poder,[4] habiendo efectuado la purificación de

---

[1] Gr. *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*, lit, "en muchas partes y de muchas maneras" (VP "muchas veces y de muchas maneras"). La aliteración con *π* inicial es una figura literaria familiar.

[2] Gr. *ἐν υἱῷ* ("en [uno que es] Hijo," "como Hijo").

[3] Gr. *φέρων*, "sustenta" o "lleva"; para esta última traducción *cf.* A. H. McNeile, *ExT* xix (1907–8), p. 19. La primera mano en B (*cf.* también el Ps.-Serapion del cuarto siglo) tiene el error escritural *φανερῶν* ("manifestando"). Un corrector suprimió las letras superfluas *αν*, pero un lector posterior (*c.* siglo trece) las reemplazó y añadió una nota amonestando al corrector: "¡ Hombre ignorante y malo, deje la original (la lectura) sin tocar; no la cambie!"

[4] En lugar de *αὐτοῦ*, "su" (la lectura de ℵ A B D^b $H^*_\ddagger$ 6 33 etc.), P^{46} y 1739 (con M = 0121 y 424**) tienen *δι' αὑτοῦ* o *δι' ἑαυτοῦ*, "a través de él mismo", que debe ser construido con la cláusula siguiente. D* K L con la mayoría de los últimos manuscritos y TR exhiben ambas lecturas, *αὐτοῦ δι' ἑαυτοῦ* (de allí R V R "por medio de sí mismo"). G. Zuntz (*The Text of the Epistles* (Londres, 1953), pp. 43ss.) propone que *δι ἑαυτοῦ* es la lectura original y *αὐτοῦ* es una corrupción fácil, y *αὐτοῦ δι' ἑαυτοῦ* la combinación de las otras dos; el texto entonces querría significar: "Jesús sostiene el universo por la palabra de su poder; a través de él ha efectuado la purificación de pecados". Otra señal de la ausencia original del genitivo *αὐτοῦ* después de *τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως* es la que Zuntz encuentra en el hecho de que sin él la frase participial termina en el cuarto pie peónico *δυνάμεως*; la métrica que Aristóteles (*Retórica* iii. 8) recomienda como una cláusula en la prosa retórica, y que se encuentra en muchos otros lugares en esta epístola (*op. cit.* p. 285, donde cita a W. B. Sedgwick.

nuestros pecados por medio de sí mismo, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas,

4 hecho tanto superior a los[5] ángeles, cuanto[6] heredó más excelente nombre que ellos.

1–2a "*Dios ha hablado*". Esta afirmación inicial es básica para todo el argumento de esta epístola, como también es básica para la fe cristiana. Si Dios hubiese permanecido en silencio, oculto en espesa oscuridad, la situación de la humanidad por cierto que habría sido desesperada. Pero ahora él ha hablado su palabra reveladora, redentora y dadora de vida, y en su luz vemos la luz. Nuestro autor no está pensando en esa revelación general de sí mismo que Dios ha dado en la creación, providencia y conciencia,

"He aquí, estas cosas son sólo los bordes de sus caminos;
¡Y cuán leve es el susurro que hemos oído de él!"[7],

sino en esa revelación especial que él ha dado en dos etapas: primero, a los antepasados a través de los profetas, y finalmente en su Hijo. Estas dos etapas de revelación divina corresponden al Antiguo y al Nuevo Testamento, respectivamente. Por lo tanto, se observa que la revelación divina es progresiva, pero la progresión no va de lo menos verdadero a lo más verdadero, de lo menos valioso a lo más valioso, o de lo menos maduro a lo más maduro. ¿Cómo podría ser así cuando el que se revela es uno y el mismo Dios? Las concepciones que los hombres tienen de Dios pueden cambiar, pero la evolución de la idea de Dios es muy diferente del progreso de la revelación divina. La progresión va de la promesa a su cumplimiento,[8] como se deja ver clara y abundantemente en el curso de esta epístola: los hombres de fe de los días del Antiguo Testamento no experimentaron durante su vida el cumplimiento de la promesa divina en la que habían creído,

---

[5] Gr. *τῶν ἀγγέλων*. Del hecho de que P^{46} B y Clemente de Roma omiten *τῶν*, G. Zuntz infiere que el *ἀγγέλων* sin artículo es la lectura correcta (*op. cit.* p. 218).

[6] Gr. *τοσούτῳ χρείττων ... ὅσῳ* ("hecho tanto superior ... cuanto") es un ejemplo de la figura retórica llamada *synkrisis* (*cf.* p. xlix, n. 111). Ver G. Zuntz, *op. cit.*, p. 286; se refiere a F. Focke, "Synkrisis", *Hermes* viii (1923), pp. 327ss., especialmente 335ss. *Cf.* caps. 3:3; 12:4 y los usos especiales del argumento *a fortiori* mencionado en la p. 29, n. 4; p. 361, n. 74.

[7] Job 26:14

[8] *Cf.* J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture* (Londres, 1957), pp. 182ss.

"porque Dios, teniéndonos en cuenta a nosotros, había dispuesto algo mejor, para que solamente en unión con nosotros fueran ellos hechos perfectos" (cap. 11:40, VP). La primera etapa de la revelación fue dada de modos variados: Dios habló en sus obras poderosas de misericordia y juicio e hizo conocer a través de sus siervos, los profetas, el significado y propósito de esas obras; ellos fueron admitidos en su concilio secreto y aprendieron sus planes por anticipado.[9] Habló a Moisés en la tormenta y el trueno,[10] y a Elías en un silbo apacible.[11] A aquellos que no quisieron seguir el suave fluir del arroyo de Siloé, les habló por medio de la inundación del Eufrates.[12] Sacerdotes y profetas, sabios y músicos fueron sus portavoces de diversas maneras; sin embargo, todos los actos sucesivos y los modos variables de revelación en las épocas anteriores a la venida de Cristo no añadían a la plenitud de lo que Dios tenía que decir. Su palabra no fue completamente pronunciada hasta que vino Cristo, pero cuando Cristo vino, la palabra hablada en él fue, por cierto, la palabra final de Dios. En él todas las promesas de Dios se encuentran con la respuesta "¡Sí!" que sella su cumplimiento a su pueblo y evoca de parte de ellos una respuesta "¡Amén!"[13]. La historia de la revelación divina es una historia de progresión hasta Cristo, pero no hay progresión después de él. Es "en estos postreros días" que Dios ha hablado en él, y por medio de esta frase, nuestro autor quiere decir mucho más que "recientemente"; es una traducción literal de la frase hebrea que se utiliza en el Antiguo Testamento para denotar la época en que las palabras de los profetas iban a ser complidas,[14] y su uso aquí significa que la aparición de Cristo "una sola vez en la plenitud de los tiempos" (cap. 9:26, BJ) ha inaugurado esa época de cumplimiento. Los portavoces anteriores de Dios eran sus siervos,

---

[9] *Cf.* Jer. 23:18, 22; Amós 3:7.

[10] Ex. 19:19; Dt. 5:22ss.

[11] 1 R. 19:12.

[12] Is. 8:6ss.

[13] *Cf.* 2 Co. 1:20.

[14] Gr. ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, un septuagintalismo, que refleja el heb. *be' aharith hayyāmīn* ("en el ultimo final de los dias"), que, de acuerdo con el contexto, puede significar "de aquí en adelante", "al final" o "al final del tiempo". *Cf.* Gn. 49:1; Nm. 24:14; Dt. 4:30; 31:29; Is. 2:2; Jer. 23:20; 30:24; 48:27; 49:39; Ez. 38:16; Da. 10:14; Os. 3:5; Miq. 4:1. El uso de la frase aquí implica una escatología inaugurada. Ver pp. 224s. con nn. 160–163 (sobre el cap. 9:26).

pero para la proclamación de su palabra última al hombre, él ha elegido a su Hijo.

2b–3 Se establecen siete hechos acerca del Hijo de Dios, que muestran su grandeza y exponen la razón por la cual la revelación dada en él es la más grande que Dios puede dar.

(a) Dios lo ha constituído "heredero de todo". Estas palabras, sin duda, hacen eco del oráculo de Sal. 2:8, dirigido a uno que es a la vez Ungido del Señor y aclamado por Dios como su Hijo:

> "Pídeme, y te daré por herencia las naciones,
> Y como posesión tuya los confines de la tierra."

Nuestro autor aplica las palabras que preceden a este oráculo más adelante, en el versículo 5. Pero en su pensamiento, la herencia del Hijo de Dios no está limitada a la tierra;[15] abarca el universo y especialmente el mundo venidero.[16] Esto se reafirma con detalles completos en el cap. 2:5–9, donde Jesús, como el postrer Adán, tiene todas las cosas bajo sus pies.

(b) Fue a través de él que Dios "hizo el universo". La palabra griega, traducida aquí "universo", es *aiōnes*, que en principio significa "edades"; pero su significado no puede restringirse a "edades" ni aquí ni en el cap. 11:3, donde reaparece en un contexto similar.[17] Se quiere significar todo el universo creado, en espacio y tiempo, y la afirmación de que Dios hizo que el universo fuera por medio de su Hijo está de acuerdo con las afirmaciones de otros escritores del Nuevo Testamento de que "todas las cosas por él fueron hechas; y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho" (Jn. 1:3) y que "todo fue creado por medio de él y para él" (Col. 1:16).[18] En estas y otras

---

[15] *Cf.* la extensión de la herencia prometida a Abraham en el cap. 11:9s., 14–16.

[16] *Cf.* cap. 2:5, *τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν.*

[17] Hay amplia evidencia para este último uso de *αἰών*, en singular y plural por igual, para denotar el mundo del espacio; *cf.* Ex. 15:18 LXX ("El Señor reina sobre el mundo (*βασιλεύων τὸν αἰῶνα*) por siempre y siempre"); Sabiduría 13:9; 14:6; 18:4, etc. Los rabíes utilizaban el heb. *'ōlām*, y el aram. *'ālam*, en el mismo sentido después del comienzo de la era cristiana. Ver. H. Sasse en *TWNT* i (Stuttgart, 1933), pp. 187ss., *s.v.* *αἰών*.

[18] Ver E. K. Simpson y F. F. Bruce, *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, NICNT (Grand Rapids, 1957), pp. 192ss. De acuerdo con Filón, "la imagen (*εἰχών*) de Dios es la Palabra (*λόγος*) a través de la cual el mundo entero fue construido" (*Leyes especiales* i. 81; *cf. Los sacrificios de Abel y Caín*, 8; *Migración de Abraham* 6; *Inmutabilidad de Dios*, 57).

afirmaciones similares podemos encontrar el lenguaje de un himno cristiano primitivo o confesión de fe en que Cristo, como el Verbo o la Sabiduría de Dios, es reconocido como agente del Padre en la obra de la creación.[19] Esta concepción de Cristo está basada (i) en pasajes del Antiguo Testamento tales como Prov. 8:22ss., donde la Sabiduría divina está personificada y pintada como compañera y asesora del Todopoderoso en el principio, cuando creó los cielos y la tierra,[20] y (ii) en una identificación cristiana, muy primitiva, de Cristo con la Sabiduría divina encarnada, una identificación que con toda probabilidad surge del hecho de que Cristo en una ocasión habló verdaderamente en el rol de Sabiduría divina.[21]

(c) El es el "resplandor" de la gloria de Dios. Esta afirmación, como la anterior, tiene que ver con la identificación de Cristo como la Sabiduría de Dios. En el libro alejandrino de Sabiduría, una obra que nuestro autor puede haber conocido, se dice que la Sabiduría es:

> "... un hálito del poder de Dios,
> una emanación pura de la gloria del Omnipotente;
> ... un reflejo de la luz eterna,
> un espejo sin mancha de la actividad de Dios,
> una imagen de su bondad" (Sabiduría 7:25s., BJ)

La palabra "resplandor" (gr. *apaugasma*) utilizada en la epístola ("reflejo" en Sabiduría) denota el brillo que irradia la fuente de luz;[22] y Filón la utiliza de manera similar al hablar del Logos en relación con Dios.[23] Pero mientras que el lenguaje de nuestro autor es el de Filón y el del Libro de Sabiduría, su significado va más allá de ellos.

---

[19] El amontonamiento de cláusulas participiales para expresar afirmaciones acerca de Dios era característica del estilo litúrgico de la sinagoga. *Cf.* E. Percy, *Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund, 1946), pp. 38s.

[20] *Cf.* también Ap. 3:14, donde el Cristo exaltado habla como "el principio de la creación de Dios" (otro eco de Pr. 8:22).

[21] *Cf.* J. R. Harris, *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel* (Cambridge, 1917), pp. 57ss.

[22] Para ἀπαύγασμα se puede tomar tanto un sentido activo ("efulgencia", "radiación") como un sentido pasivo ("reflejo"). El sentido activo es más apropiado aquí; en un lenguaje posterior de credo, el Hijo de Dios es "luz de luz" (φῶς ἐκ φωτός), la luz refulgente que es "de la misma esencia" (ὁμοούσιος) que la fuente de la luz.

[23] *La creación del mundo*, 146; *La siembra de Noé* 50; *cf. Leyes especiales* iv, 123, donde dice que lo que Dios sopló en el primer hombre (Gn. 2:7) fue "una refulgencia (ἀπαύγασμα) de su naturaleza bendita, tres veces bendita".

Para ellos, el Logos o la Sabiduría es la personificación de un atributo divino; para él el lenguaje describe a un hombre que había vivido y muerto en Palestina hacía unas pocas décadas, pero que sin embargo era el Hijo eterno y la revelación suprema de Dios. Así como el resplandor del sol llega a esta tierra, así Cristo, la luz gloriosa de Dios, brilla en los corazones de los hombres.

(d) El es la imagen misma de la sustancia de Dios, la impresión de su ser. Así como la imagen y sobreinscripción de una moneda corresponden exactamente al patrón de su matriz, así el Hijo de Dios es "la imagen misma de lo que Dios es" (VP).[24] La palabra griega *caraktēr*, que sólo aparece aquí en el Nuevo Testamento, expresa esta verdad aun más enfáticamente que *eikōn*, que se usa en otros lugares para denotar a Cristo como "imagen" de Dios (2 Co. 4:4; Col. 1:15).[25] Así como la gloria está realmente en el resplandor, así la sustancia (gr. *hypostasis*)[26] de Dios está realmente en Cristo, que es su impresión, su representación y corporización exacta.[27] Lo que Dios es esencialmente, se ha hecho manifiesto en Cristo. Ver a Cristo es ver cómo es el Padre.

(e) El sustenta todas las cosas "con la palabra de su poder".[28] Esta última expresión es, probablemente, una instancia del genitivo adjetivo hebreo: "la palabra de su poder" puede significar "su palabra poderosa" o "su palabra capacitadora".[29] La voz creativa que hizo que el universo fuera[30] requiere como su complemento esa voz susten-

---

[24] Gr. χαρακτήρ (del verbo χαράσσω en el sentido de "grabar") se utiliza especialmente en relación a la impresión o acuñación de monedas y sellos. Filón lo usa repetidamente al referirse a la imagen de Dios en el hombre, estampada por el Logos como un sello divino (*p. ej. La siembra de Noé*, 18).

[25] εἰχών se traduce "imagen" en Sabiduría 7:26 citada anteriormente ("una imagen de su bondad"). Ver *Ephesians and Colossians*, NICNT, pp. 193s.; *cf.* también He. 10:1 (pp. 228ss.).

[26] El gr. ὑπόστασις aparece cinco veces en el NT (Las otras cuatro son 2 Co. 9:4; 11:17; He. 3:14; 11:1); aquí tiene el significado de "esencia" o "esencia real" (en contraste con aquello que meramente parece ser). Ver p. 68 con n. 67; *cf.* T. B. Strong, *JThS* ii (1901), pp. 224ss.; iii (1902), pp. 22ss.

[27] *Cf.* A. E. Garvie, *ExT* xxviii (1916–17), p. 398.

[28] Gr. τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως. *Cf.* Zuntz, *op. cit.*, p. 45, para el punto de vista que "la palabra poderosa" aquí es una expresión que denota el Logos.

[29] *Cf.* R. A. Knox en su traducción: "toda creación depende, para su sostén, de su palabra capacitadora".

[30] *Cf.* He. 11:3, "haber sido constituido el universo por la palabra de Dios"; aquí, como allí, el sustantivo griego traducido "palabra" es ῥῆμα.

tadora por medio de la cual mantiene su ser. Así que Pablo puede escribir a los Colosenses acerca de Cristo como aquel en quien todas las cosas fueron creadas y también aquel en quien "se mantiene todo en orden" (Col. 1:17, VP). El sostiene el universo, no como Atlas que soporta un peso muerto sobre sus hombros, sino como aquel que lleva todas las cosas hacia la meta prefijada.

(f) El ha "efectuado la purificación de nuestros pecados".[31] Aquí pasamos de las funciones cósmicas del Hijo de Dios a sus relaciones personales con la humanidad, a su obra como sumo sacerdote de su pueblo, que se elabora a lo largo de esta epístola. La referencia aquí, como aparece en su desarrollo completo más adelante, corresponde a la eficacia purificadora de "su oblación de sí mismo ofrecida una vez".[32] La sabiduría que creó los mundos y los mantiene en el orden correcto puede muy bien suscitar en nosotros un sentido de admiración maravillada; pero la gracia que ha provisto un remedio para la contaminación del pecado, por medio de una vida ofrecida gratuitamente a Dios por nosotros, requiere un sentido de deuda personal que la contemplación de la actividad divina sobre la escala cósmica nunca podría provocar. El énfasis subyacente aquí, sin embargo, es que al purificarnos de nuestros pecados, el Hijo de Dios ha llevado a cabo algo que ningún otro hubiese podido hacer. Y esta realización tiene como su propia secuela el séptimo de la serie presente de hechos que muestran la grandeza inigualable del Hijo de Dios.

(g) El "se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas". "La Majestad en las alturas" es una perífrasis de Dios.[33] Que Jesús está

---

[31] Gr. *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος*. La ausencia de un participio perfecto activo en latín (excepto con los verbos deponentes) ha llevado al uso del participio presente aquí en la Vulgata, como equivalente del participio aoristo griego *ποιησάμενος* (*purgationem peccatorum faciens*); esta traducción, reflejada en la mayoría de las basadas en la Vulgata (*p.ej.* R. A. Knox "haciendo redención por nuestros pecados") ha facilitado la opinión que durante su presente actuación celestial Cristo continúa haciendo purificación por el pecado. *Cf.* cap. 10:12 (p. 242, n. 67).

[32] De la Oración de Consagración, *Book of Common Prayer*. Si retenemos la lectura *δι' ἑαυτοῦ*, "por si mismo" (*cf.* p. 1, n. 4), el significado puede ser no sólo que Cristo hizo esta purificación por su propia actuación, sin asistencia de otros, sino también que la hizo por medio de su propia persona—es decir que se presentó a sí mismo como la ofrenda purificatoria (lo que, por supuesto, se enfatiza repetidamente en esta epístola). *Cf.* Zuntz, *op. cit.*, p. 44.

[33] Gr. *τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς* (*cf.* cap. 8:1 para una perífrasis similar con

entronizado a la diestra de Dios es una de las afirmaciones más primitivas de la fe cristiana: se remonta hasta la propia aplicación que Jesús hace a sí mismo de las palabras iniciales del oráculo divino de Sal. 110: "Siéntate a mi diestra".[34] El hecho de que no se pretende hablar de situación literal fue tan bien comprendido por los cristianos de la época apostólica como por nosotros: ellos sabían que Dios no tiene una diestra física ni un trono material a cuyo lado se sienta el Cristo ascendido; para ellos el lenguaje denotaba la exaltación y supremacía de Cristo, como lo hace para nosotros. Pablo puede expresar el mismo pensamiento en un lenguaje diferente al decir que Cristo "subió por encima de todos los cielos para llenarlo todo" (Ef. 4:10), que "Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre" (Fil. 2:9). El Salmo 110 es el texto clave de esta epístola, y el significado del hecho de que Cristo sea un sumo sacerdote *sentado* se desarrolla explícitamente en los capítulos siguientes, especialmente en el cap. 10:11ss., donde se lo compara con los sacerdotes aarónicos que permanecían parados, porque su servicio sacrificial nunca terminaba. También puede observarse que el oráculo de Sal. 110 está dirigido a un príncipe de la casa de David que va a estar sentado ante la presencia divina, como David mismo cuando "entró, y se sentó ante Yahveh" (2 S. 7:18, BJ).[35]

Por lo tanto, la grandeza del Hijo de Dios recibe siete confirmaciones y parece, aunque no esté expresamente enfatizado, que posee en sí mismo todas las cualidades para ser el mediador entre Dios y los hombres. Es el profeta a través del cual Dios ha hablado su palabra final a los hombres; es el sacerdote que ha llevado a cabo una tarea perfecta de purificación de los pecados de su pueblo; es el rey que se sienta entronizado en el lugar de honor principal, al lado de la Majestad en las alturas.

4 La misma exaltación a la diestra de Dios lo marca como superior a los ángeles, una superioridad que se muestra además por el título que ostenta. Su nombre, que es más excelente que el de ellos,

---

μεγαλωσύνη). *Cf.* el uso de "el Poder" (gr. *ἡ δύναμις*) como un sustituto para el nombre divino en Mr. 14:62.

[34] "Pero desde ahora el Hijo del Hombre se sentará a la diestra del poder de Dios" (Lc. 22:69). Ver p. 24 más adelante.

[35] En la visión de Ezequiel de la nueva comunidad, el príncipe davídico tiene el privilegio de sentarse en el templo "como príncipe" (es decir sólo como príncipe, no como sacerdote), "para comer pan delante de Jehová" (Ez. 44:3).

puede ser inferido del contexto como el título "Hijo".[36] Si se dice que ha "heredado" el nombre de Hijo, no significa que el nombre no fuera suyo antes de su exaltación. Era claramente suyo en los días de su humillación: "Y aunque era Hijo, por lo que padeció aprendió la obediencia" (cap. 5:8). Era suyo, por cierto, años antes de su encarnación: esta es la implicación evidente de la afirmación del cap. 1:2 de que Dios nos ha hablado "por el Hijo ... por quien asimismo hizo el universo". Hereda el título "Hijo", como hereda todas las cosas (v. 2), debido a la decisión eterna del Padre.

El adjetivo comparativo "mejor"[37] se usa trece veces[38] en Hebreos para comparar a Cristo y su nuevo orden con lo que ocurrió antes de él. Aquí se deja en claro su superioridad con respecto a los ángeles, elaborada por la serie seguida de citas del Antiguo Testamento, por dos razones específicas: para mostrar (i) que el mensaje final de Dios, comunicado por el Hijo, está garantizado por sanciones aun más majestuosas que aquellas que correspondían a la ley, comunicada por ángeles (cap. 2:2s.), y (ii) que el nuevo mundo sobre el cual el Hijo ha de reinar como mediador sobrepasa muchísimo al mundo antiguo, en el cual varias naciones habían sido asignadas a los ángeles para su administración (cap. 2:5). También puede ser que hubiese alguna razón general para enfatizar la superioridad del Hijo con respecto a los ángeles, si es que las "doctrinas diversas y extrañas" contra las cuales estos hebreos son advertidos (cap. 13:9) incluían una doctrina de adoración a los ángeles, como la que había sido introducida entre los cristianos de Colosas;[39] pero esto no puede confirmarse.

2. CRISTO MEJOR QUE LOS ÁNGELES

Cap. 1:5–14

5 Porque ¿a cuál de los ángeles dijo Dios jamás:
Mi Hijo eres tú,

---

[36] *Cf.* v. 5. Por otro lado, el "nombre que es sobre todo nombre" en Fil. 2:9 es probablemente "Señor" (en el sentido de la LXX de *κύριος* como equivalente del heb. *Yahweh*).

[37] Gr. *κρείττων*.

[38] *Cf.* caps. 6:9; 7:7, 19, 22; 8:6 (bis); 9:23; 10:34; 11:16, 35, 40; 12:24.

[39] *Cf.* T. W. Manson, "The Problem of the Epistle to the Hebrews", *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962), pp. 242ss.

Yo te he engendrado hoy,[40]
y otra vez:
Yo seré a él Padre,
Y él me será a mi hijo?[41]

6 Y otra vez, cuando introduce al Primogénito en el mundo, dice:
Adórenle todos los ángeles de Dios.[42]

7 Ciertamente de los ángeles dice:
El que hace a sus ángeles espíritus,
Y a sus ministros llama de fuego.[43]

8 Mas del Hijo dice:
Tu trono, oh Dios, por el siglo del siglo;[44]
Cetro de equidad es el cetro de tu reino.[45]

9 Has amado la justicia, y aborrecido la maldad,[46]
Por lo cual te ungió Dios, el Dios tuyo,
con óleo de alegría más que a tus compañeros.[47]

10 Y:
Tú, oh Señor, en el principio fundaste la tierra,
Y los cielos son obra de tus manos.

11 Ellos perecerán, mas tú permaneces;
Y todos ellos se envejecerán como una vestidura,

12 Y como un vestido los envolverás,[48] y[49] serán mudados;

---

[40] Sal. 2:7.

[41] 2 Sam. 7:14; 1 Cr. 17:13.

[42] Dt. 32:43 LXX.

[43] Sal. 104:4 (LXX 103:4).

[44] Gr. *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*. Unas pocas autoridades (B 33 t) omiten *τοῦ αἰῶνος*.

[45] Gr. *τῆς βασιλείας σου* (así la LXX); pero P^{46} ℵ B tiene *αὐτοῦ* en lugar de *σου* ("su reino" en lugar de "el reino de Dios"), y este es probablemente el texto verdadero aquí, siendo la lectura mayoritaria el resultado de una asimilación muy natural a la LXX.

[46] Gr. *ἀνομίαν* para el cual ℵ A 33 y unas pocas autoridades más tienen *ἀδικίαν* (en algunas autoridades de LXX se encuentra también una lectura variante).

[47] Sal. 45:6s. (LXX 44:7s.).

[48] Gr. *ἑλίξεις* para el cual ℵ D* y la Vulgata Latina tienen "Tú cambiarás" (*ἀλλάξεις*). Ambas variantes están atestiguadas para la LXX, pero *ἀλλάξεις* tiene el peso de la autoridad allí (*cf.* TM), mientras *ἑλίξεις* la tiene aquí.

[49] Algunos manuscritos añaden aquí *ὡς ἱμάτιον*. Estas palabras están ausentes de la

Pero tú eres el mismo,
Y tus años no acabarán.[50]

13 Pues, ¿a cuál de los ángeles dijo Dios jamás:
Siéntate a mi diestra,
Hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies?[51]

14 ¿No son todos espíritus ministradores, enviados para servicio a favor de los que serán herederos de la salvación?

En estos diez versículos nuestro autor aduce siete pasajes del Antiguo Testamento para corroborar su argumento de que el Hijo de Dios es superior a los ángeles. El uso que hace de ellos nos introduce a sus principios distintivos de exégesis biblica, que reciben más adelante una ilustración copiosa a lo largo de la epístola. El uso general que el Nuevo Testamento hace del Antiguo es muy importante y resulta un estudio muy interesante,[52] pero el uso del Antiguo Testamento en la Epístola a los Hebreos, aunque tiene su lugar dentro de un estudio más general, exhibe cierto número de rasgos propios. Entre éstos está la prominencia dada al Salterio;[53] más de una vez el escritor interpreta un pasaje de otros libros del Antiguo Testamento como vía de exégesis de un pasaje de los Salmos.[54] De las siete citas de este párrafo, cinco pertenecen al Salterio; de las otras dos, una está extraída de los Profetas Mayores y una de la Torá.

LXX, pero están bien atestiguadas para el pasaje presente (P^{46} ℵ A B D* 1739). Como resultado de asimilación a la LXX están omitidas de K L P con la mayoría de los manuscritos tardíos y TR, por lo cual no aparecen en la RVR.

[50] Sal. 102:25–27 (LXX 101:26–28).

[51] Sal. 110:1 (LXX 109:1).

[52] Para una obra reciente sobre este tema *cf.* C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, (Londres, 1952), *y The Old Testament in the New* (Londres, 1952); R. V. G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament* (Londres, 1954); B. Lindars, *New Testament Apologetic* (Londres, 1961); M. Barth, "The Old Testament in Hebrews," en *Current Issues in NT Interpretation*, ed. W. Klassen y G. F. Snyder (New York, 1962), pp. 53ss. Ver la Introducción, p. li, n. 117.

[53] *Cf.* S. Kestemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam, 1961).

[54] *Cf.* R. Rendall, "The Method of the Writer to the Hebrews in Using Old Testament Quotations", *EQ* xxvii (1955), pp. 214ss.

5 *(a)* La primera cita es de Sal. 2:7. Las palabras "Mi Hijo eres tú, yo te he engendrado hoy" nunca fueron dirigidas a ningún ángel de parte de Dios. Los ángeles pueden haber sido llamados, en forma colectiva, "los hijos de Dios",[55] pero ninguno de ellos es llamado nunca el Hijo de Dios en términos como estos, que individualizan a la persona a la que están dirigidos y le conceden un status aparte.[56] El decreto divino de Sal. 2:7b–9, que comienza con estas palabras, como se ha sugerido, puede "haber preservado el texto de una liturgia de coronación utilizada por la dinastía davídica".[57] De cualquier modo, están citadas en el Salmo por el ungido del Señor como base de su confianza ante las intrigas de sus enemigos. Pero, como mucho más que fue dicho en relación con la dinastía davídica en su época primitiva, se creyó más tarde que estas palabras estarían completamente realizadas en el Mesías de la línea de David, que se levantaría en el tiempo del cumplimiento.[58] Alrededor de mitad del primer siglo a.C., por ejemplo, se citan en los *Salmos de Salomón* con referencia al Mesías davídico, por cuyo advenimiento se ora ardientemente.[59] También puede encontrarse una alusión a ellos en la anunciación hecha por Gabriel a María sobre el hijo que vendría: "Este será grande, y será llamado Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David su padre" (Lc. 1:32). Más importante aun es el hecho de que la voz celestial que saludó a Jesús en su bautismo lo hizo

---

[55] *Cf.* Gn. 6:2, 4; Job 1:6; 2:1; 38:7 (en la mayoría de los lugares la LXX llama ángeles a los "hijos de Dios").

[56] Dan. 3:25 no es una excepción; RVR y BJ traducen correctamente la frase aramea "hijo de los dioses"; la VP traduce "ángel" (la frase corresponde a un ser divino o un ángel).

[57] E. Voegelin, *Order and History*, i (Oxford, 1956), p. 306. *Cf.* A. Bentzen, *King and Messiah* (Londres, 1955), pp. 16ss.; S. Mowinckel, *He That Cometh* (Oxford, 1956), pp. 11, 64, *et passim*. En lo que hace a la forma, reconocemos aquí el lenguaje que se usaba ampliamente en las ceremonias de entronización en el Antiguo Cercano Oriente. Por lo tanto Voegelin (*op. cit.*, p. 305) cita paralelos de los textos de las Pirámides: "Este es mi hijo, mi primogénito ... Este es mi amado con quien estoy satisfecho" (1a-b) y "Este es mi amado, mi hijo; yo le he dado los horizontes a él, para que pueda tener poder sobre ellos como Harachte" (4a-b).

[58] A. R. Johnson (*Sacral Kingship in Ancient Israel* [Cardiff, 1955], pp. 118ss.) encuentra en la intención original del segundo salmo "la idea del cumplimiento final de esta promesa (de que David sería hecho supremo sobre los reyes de la tierra) en la persona de su descendiente y sucesor ideal en el trono, el verdadero Mesías de la casa de David".

[59] *Salmos de Salomón* 17:26.

con las palabras iniciales de la declaración de Sal. 2:7, "Tú eres mi Hijo" (Mr. 1:11).[60] Por cierto, el texto "occidental" de Lc. 3:22 representa la voz celestial como dirigiéndole a Jesús todas las palabras de Sal. 2:7, citado aquí por el autor de Hebreos: "Tú eres mi Hijo: yo hoy te he engendrado" (BJ). Evidentemente, las palabras se usaban ampliamente como un testimonio en la época apostólica, como lo demuestra Hch. 13:33;[61] y no sólo estas palabras, sino también otras partes del Salmo recibieron una interpretación mesiánica, como puede verse en las citas y explicaciones de sus primeros dos versículos en Hch. 4:25ss.[62]

¿Qué entendía nuestro autor al usar la expresión "hoy" en esta cita? A la vista del énfasis que tiene la epístola sobre la ocasión de la exaltación y entronización de Cristo, es probable que pensara en esta oportunidad como el día cuando fuera revestido con su dignidad real, como Hijo de Dios.[63] Por cierto que es a esta ocasión que nuestro autor refiere la aclamación divina de Cristo como sumo sacerdote en Sal. 110:4,[64] y la relación de esa aclamación con la actual en el

---

[60] Las siguientes palabras habladas por la voz celestial ("mi Hijo amado; en ti tengo complacencia") hacen eco del lenguaje con el cual se introduce al Siervo del Señor en Is. 42:1. Jesús entendió claramente que su misión como el Mesías e Hijo divino del Sal. 2:7 debía cumplirse en términos del Siervo del Señor obediente, humilde, sufriente y triunfante, presentado en Is. 42:1; y su comprensión estaba en conformidad con la intención original de los Cantos del Siervo. Ver pp. 161 ss., 208, 226, 236s.

[61] Ver F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, NICNT (Grand Rapids, 1954), pp. 275s.

[62] Ver *Acts*, NICNT, pp. 105s. *Cf.* la aplicación de la "vara de hierro" del Sal. 2:9 al Mesías en Ap. 12:5; 19:15 y a los allegados al Mesías en Ap. 2:27.

[63] *Cf.* Ro. 1:4 donde las palabras de Pablo "declarado Hijo de Dios con poder ... por la resurrección de entre los muertos" tienen referencia con aquel "evento particular en la historia del Hijo de Dios encarnado, por medio del cual fue instalado en una posición de soberanía e investido con poder, un evento que en lo que respecta a la investidura con poder sobrepasó todas las cosas que se le podían haber atribuido previamente en su estado encarnado" (J. Murray, *The Epistle to the Romans*, NICNT, i [Grand Rapids, 1959], p. 10). Podemos comparar también el comentario sobre Sal. 2:7 en el *Tehillim* del Midrash (así también el Midrash *Samuel*, cap. 19, con las lecturas de *Yalquṭ Shim'oni* ii. 620): "Rabbi Huna dice en nombre de Rabbi Acha: Los sufrimientos están divididos en tres partes: uno para David y los padres, uno para nuestra propia generación y una para el Rey Mesías, como está escrito 'Herido fue por nuestras rebeliones ...' Y cuando venga la hora, el Santo—¡bendito sea!—les dice, le debo crear una nueva creación, como dice 'Yo te he engendrado hoy'." La implicación aquí parece ser que el Sal. 2:7 se refiere al tiempo en que el Mesías, después del sufrimiento y muerte, es traído nuevamente al reino de los vivientes.

[64] *Cf.* v. 13 más adelante (pp. 24s.).

cap. 5:5s.[65] sugiere con mucha fuerza que ambas están asociadas a la misma ocasión. La eternidad de la condición de hijo divino que tiene Cristo no se cuestiona a través de esta visión; la sugerencia es más bien que aquel que fue el Hijo de Dios desde la eternidad entró en pleno ejercicio de todas las prerrogativas implícitas en su filiación cuando, después de que su sufrimiento hubo probado la plenitud de su obediencia, fue exaltado a la diestra del Padre.

(b) La segunda cita proviene de 2 S. 7:14. Allí el profeta Natán transmite la respuesta divina ante el deseo de David de construir una casa para el arca de Dios. Dios no desea ninguna casa de cedro, pero promete establecer perpetuamente la casa de David. Sin embargo, después de la muerte de David, su hijo y sucesor construirá una casa para Dios, y su trono real durará por siempre. "Yo le seré a él padre," dice Dios, "y él me será a mí hijo" (2 S. 7:14).[66]

Aunque Salomón, el sucesor inmediato de David, construyó un templo para el Dios de Jacob, el evento probó que las promesas divinas que se le habían hecho a David en relación a su hijo y su heredad no se agotaban en Salomón.[67] Los últimos profetas esperaban a un hijo de David mayor que Salomón en los dias venideros, en quien "las misericordias de David" se realizarían adecuadamente. Este hijo de David es el gobernador pacífico de Mi. 5:2ss., el principe de cuatro nombres de Is. 9:6ss., el Jefe y maestro a las naciones de Is. 55:4, aquel "cuyo es el derecho" de Ez. 21:27, el rey de Sión de Zac. 9:9. En la víspera de la venida de Cristo, tanto los *Salmos de Salomón* como los textos de Qumrán atestiguan la ansiedad con la que se esperaba al hijo de David. En un documento de la cueva 4 de Qumrán, intitulado provisionalmente 4Q *Florilegium*[68] se unen unos pocos pasajes bíblicos que describen la restauración inminente de la casa de David, incluyendo una forma abreviada de 2 S. 7:11–14: "El SEÑOR te declara que te construirá una casa, y yo levantaré tu simiente después de ti, y estableceré el trono de su reino para siempre. Yo le seré a él

---

[65] Ver pp. 94s.

[66] Ver tambien p. 58, n. 15. Con esta narración en prosa se asocian estrechamente los oráculos poéticos de los Salmos 89:19–37 (LXX 88:20–38) y 132:11–18 (LXX 131:11–18) así como también 2:7–9.

[67] *Cf. Acts*, NICNT, pp. 157ss., 273s. (Sobre Hch. 7:46s.; 13:22s.).

[68] *Cf.* J. M. Allegro, "Further Messianic References in Qumran Literature", *JBL* lxxv (1956), pp. 174ss., especialmente pp. 176s.; "Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrashim", *JBL* lxxvii (1958), pp. 350ss.

padre, y él me será a mí hijo." Esta cita es seguida inmediatamente por el comentario: "El es el brote de David, quien debe levantarse con el Intérprete de la Ley, en Si (ón en los dí) as finales."[69] El "brote[70] de David" es, por supuesto, el "renuevo justo" que será levantado por David en Jer. 23:5; 33:15; el Mesías davídico. El cumplimiento de la antigua promesa hecha a través de Natán se celebra claramente en las palabras de anunciación de Gabriel a María (Lc. 1:32s.) y en el agradecimiento de Zacarías (Lc. 1:68s.):

"Bendito el Señor Dios de Israel,
Que ha visitado y redimido a su pueblo,
Y nos levantó un poderoso Salvador
En la casa de David su siervo."

El testimonio general del Nuevo Testamento en cuanto al acercamiento de la salvación de Dios en "su Hijo, nuestro Señor Jesucristo, que era del linaje de David según la carne" (Ro. 1:3), provee una justificación suficiente para que nuestro autor se refiera a Jesús con el lenguaje de 2 S. 7:14.

6 *(c)* La tercera cita ("Adórenle todos los ángeles de Dios") está precedida por palabras que, especialmente como se la ha traducido en la BJ, se ha pensado se refieren a la segunda venida de Cristo. Si "nuevamente" se acerca a "introducir", el significado parece ser: "Y cuando introduzca a su primogénito en el mundo una segunda vez." Westcott argumenta firmemente a favor de esta interpretación. Pero el orden de las palabras no es tan conclusivo como él sostiene.[71] La RVR dice: "Y otra vez, cuando introduce al Primogénito en el mundo." El adverbio "otra vez" la señala como una cita más para resaltar la preeminencia de Cristo.[72] Las dos citas anteriores lo han

---

[69] Estas palabras están seguidas inmediatamente por la cita y aplicación mesiánica de Amós 9:11a (*cf.* Hch. 15:16).

[70] Heb. *semah*, la palabra traducida "Renuevo" en Jer. 23:5; 33:15 (RVR).

[71] Por cierto, tan pronto como ha dicho que "tal trasposición de πάλιν (como está implícito en la opinión de que simplemente introduce una cita nueva) no tiene paralelo" añade un paréntesis, llamando la atención a Sabiduría 14:1 donde precisamente se encuentra tal trasposición (πλοῦν τις πάλιν στελλόμενος no significa "uno que se prepara para embarcarse otra vez" sino como lo traduce correctamenta la BJ "Otro, preparándose a embarcar").

[72] Siguiendo el πάλιν del versículo 5b (*cf.* caps. 2:13; 4:5; 10:30; Jn. 19:37; Ro. 15:10s.; 1 Co. 3:20). No necesitamos pensar que δέ (en ὅταν δὲ πάλιν) es fuertemente adversativo; el tema de esta cita es el mismo que el de las dos precedentes,

marcado como el Hijo de Dios; esta lo señala como aquel que es adorado por los ángeles. Se lo llama el "Primogénito" porque existe antes de toda creación y porque toda creación es su heredad. El título puede rastrearse en Sal. 89:27, donde Dios le dice a David (y en general al rey davídico):

"Yo también le pondré por primogénito,
El más excelso de los reyes de la tierra."[73]

La cita "Adórenle todos los ángeles de Dios" tiene una semblanza general de Sal. 97:7, "Póstrense a él todos los dioses" (más especialmente en la Septuaginta, "Adórenle todos sus ángeles"). Pero tiene una semblanza aun mayor con las palabras que aparecen en la forma larga de la Septuaginta de Dt. 32:43, las palabras finales del Cántico de Moisés:

"¡Cielos, exultad con él,
y adórenle[74] los hijos de Dios!
¡Exultad, naciones, con su pueblo,[75]
y todos los mensajeros de Dios narren su fuerza!
Porque él vengará la sangre de sus siervos,
tomará venganza de sus adversarios,
dará su pago a quienes le aborrecen
y purificará el suelo de su pueblo" (BJ).[76]

En relación con el uso de esta cita surgen dos preguntas. Debido a que en su contexto original es Yahveh, el Dios de Israel, a quien

---

la supremacía de Cristo, pero se lleva más adelante en esta cita colocándolo frente al rol inferior de los ángeles.

[73] Citado de Cristo en Ap. 1:5; también se lo llama el "primogénito" en Ro. 8:29; Col. 1:15, 18 (ver *Ephesians and Colossians*, NICNT, pp. 194ss., 205s.).

[74] El texto de Dt. 32:43 conocido por nuestro autor podría haber variado en algo de este. Pero esta cita, tal como está, se ajusta a la línea 2 de este pasaje, excepto que la expresión "los hijos de Dios" ha sido reemplazada por "todos los ángeles de Dios" de la línea 4; podemos entender muy bien que tal sustitución podría haber sido deliberada en este contexto.

[75] Esta línea es citada por Pablo en Ro. 15:10 como cumplida en la extensión del evangelio de Cristo a los gentiles.

[76] Un manuscrito hebreo con el texto más largo de Dt. 32:43 (previamente sólo conocido de la LXX) ha sido identificado en el material de la Cueva 4 de Qumrán; *cf.* P. W. Skehan, "A Fragment of the 'Song of Moses' (Dt. 32) from Qumran", *BASOR* 136 (Diciembre, 1954), pp. 12ss.; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (Nueva York, 1958), p. 135s.

deben adorar todos los ángeles, ¿por qué se dice aquí que la adoración debe ser tributada al Hijo? ¿Y por qué se le tributa a él cuando Dios lo introduce en el mundo?

Hay una tradición rabínica que dice que cuando Adán (que en un sentido fue el "primogénito" de Dios) fue creado (o "introducido en el mundo"), Dios invitó a los ángeles a adorarle, pero, por instigación de Satanás, ellos se negaron. De acuerdo con *La vida de Adán y Eva* (13s.), "Dios el Señor habló: 'Aquí está Adán. Lo he hecho a nuestra imagen y semejanza'. Y Miguel fue y llamó a todos los ángeles diciendo: 'Adorad a la imagen de Dios como el Señor Dios lo ha mandado'. Y Miguel mismo adoró en primer término."[77] Aquí, sin embargo, no es el primer Adán sino el último el objeto del homenaje angélico; nuestro autor posiblemente estuviera al tanto de una interpretación de las palabras que cita, que representaba a los ángeles como llamados a rendir culto al Hijo del Hombre celestial en el tiempo de su manifestación pública. Sea como fuere, podría haber estado sinceramente de acuerdo con la afirmación de Jn. 5:23, donde el propósito del Padre al darle el juicio al Hijo es "para que todos honren al Hijo como honran al Padre".

El momento que indica la palabra "cuando" probablemente no sea ni la encarnación ni la segunda venida de Cristo: la cuestión no es tanto su introducción en el mundo sino su presentación en él como Hijo de Dios, y podemos pensar más bien en su exaltación y entronización como soberano sobre el universo habitado, el *oikoumenē*,[78] incluyendo el dominio de los ángeles, que de acuerdo

[77] Se han rastreado alusiones a esta historia en el TB *Sanhedrin* 59b; II Enoc 31:3; *Cf. Ascensión de Isaías* 11:23ss., que puede haber sido influenciado por nuestro pasaje presente. Ver V. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907) pp. 198s.; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Londres, 1935), pp. 156s.; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres, 1948), p. 42.

[78] El *οἰκουμένη* dentro del cual se introduce al primogénito aquí es probablemente el mismo que el *οἰκουμένη* del cap. 2:5 sobre el cual se entroniza al Hijo del Hombre; la cláusula "acerca del cual estamos hablando" en el cap. 2:5 apuntaría de nuevo a esta mención primera del *οἰκουμένη*. Así, en Ap. 5:6ss. donde el Cordero inmolado aparece ante el trono de Dios para asumir sus prerrogativas como el León de la tribu de Judá, los seres celestiales se postran delante de él y le dan el mismo honor que a Dios. Si este es el significado de nuestro autor, entonces podría permanecer aunque siguiéramos a Westcott al tomar *πάλιν* estrechamente con *εἰσαγάγῃ*, porque las palabras se referirían a la traída por Dios de su primogénito de vuelta de la muerte al mundo habitado. En cuanto a la otra opinión de Westcott de que *ὅταν ... εἰσαγάγῃ* debe apuntar a un evento en el futuro, puede decirse (i) que no es la fuerza invariable de *ὅταν* con el subjuntivo

con esto, deben reconocer a su Señor. Porque, como se señala en el cap. 2:5, en la nueva era que su entronización ha inaugurado, el *oikoumenē* se ha sujetado a él y no a los ángeles.

7 *(d)* La cuarta cita, de Sal. 104:4, se relaciona con el lugar de los ángeles en la administración divina del universo, a fin de mostrar que, a pesar de la altura de su situación, ésta es bastante inferior a la situación de supremacía dada al Hijo. El texto aquí está conformado a la Septuaginta,[79] y expresa un énfasis ligeramente diferente de la intención probable del texto hebreo:

"El que hace a sus ángeles espíritus, (vientos, BJ)
Y a sus ministros llama de fuego."

Es decir, en el texto hebreo los elementos naturales cumplen las comisiones de Dios: los vientos soplan en sus direcciones y el fuego presta servicio.[80] Aqui, sin embargo, el significado es diferente. Puede ser que los ángeles sean retratados como ejecutores de los mandatos divinos con la rapidez del viento y la fuerza del fuego. Hay un paralelo de esta interpretación en la versión latina de 4 Esdras (2 Esdras) 8:21s., donde Esdras se dirige a Dios como aquel "ante quien las huestes de ángeles tiemblan, ellos cuyo servicio toma la forma del viento y el fuego". Pero la Siriaca y otras versiones orientales de este pasaje de 4 Esdras indican otra interpretación, de acuerdo con la cual Dios es aquel "ante quien las huestes de ángeles tiemblan y ante cuya orden se transforman en viento y fuego".

"Los ángeles del viento y del fuego
sólo cantan un himno y expiran
con la fuerza irresistible de la canción;
expiran en su rapto y maravilla,
¡cómo se rompen las cuerdas de las arpas
por la música que tratan de expresar!"[81]

---

aoristo (*cf.* 1 Co. 15:27, *ὅταν δὲ εἴπῃ*), y (ii) que aun si esta es su fuerza aqui, el futuro puede serlo con respecto al tiempo en que fue emitido Dt. 32:43.

[79] Excepto que nuestras autoridades de LXX tienen *πῦρ φλέγον* como las dos últimas palabras y no *πυρὸς φλόγα*, como aquí.

[80] *Cf.* Sal. 148:8.

[81] H. W. Longfellow, *Sandalphon*. *Cf.* el comentario sobre Dan. 7:10 ("un río de fuego procedía y salía de delante de él; millares de millares le servían") en TB *Hagigah* 14a: "Todos los días son creados ángeles ministradores a partir del río de fuego, y emiten canción y dejan de ser"; también (y más convenientemente) las palabras del

Si este es el modo en que nuestro autor entiende el Sal. 104:4, entonces está comparando la evanescencia de los ángeles con la eternidad del Hijo, lo cual se enfatiza en las dos citas que siguen.

8–9 *(e)* La quinta cita, de Sal. 45:6s., está ubicada en contraste con la cuarta.[82] El Sal. 45 celebra una boda real; el poeta se dirige primero al novio y después a la novia. Las palabras citadas aquí forman parte de su discurso al novio. No podemos estar seguros si el novio fue un rey del norte[83] o del sur, pero parece más probable que fuera un príncipe de la casa de David.[84] Que se dirijan a él como Dios "ha parecido demasiado difícil a muchos comentaristas que buscan evadirlo o justificarlo".[85] La alternativa marginal "Tu trono es Dios"[86] es bastante poco convincente, y no importa lo que se diga para apoyar la traducción que la RSV hace de Sal. 45:6: "Tu trono divino es eterno y para siempre,"[87] más puede decirse aun para

---

ángel a Manoa en *Yalquṭ Shim'oni* ii. 11.3 (casi ciertamente una referencia al Sal. 104:4): "Dios nos cambia hora a hora; ... algunas veces nos hace fuego y otras veces viento." *Cf.* también 1QH i. 10s.: "Tú has establecido ... los vientos poderosos de acuerdo con sus leyes antes de que se transformaran en ángeles santos".

[82] Pese a todo lo que se diga de la fuerza de *δέ* en el v. 6, no hay duda de que su fuerza es definidamente adversativa aquí, cuando vuelve al *μέν* en el v. 7 (*καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους ... πρὸς δὲ τὸν υἱόν*).

[83] La referencia a la hija de Tiro con su regalo, en el Sal. 45:13 se ha pensado que indica el casamiento de Acab y Jezabel (*cf.* W. O. E. Oesterley, *The Psalms* [Londres, 1953], p. 250); pero ese fundamento es demasiado débil para tal superestructura.

[84] Por cierto que fue sobre la base de su adhesión a la monarquía davídica que fue incluído en la colección del templo de los "hijos de Coré". En el *Testamento de Judá* 24:5s., el lenguaje del Sal. 45:6 (junto con el de Is. 11:1 y Zac. 9:9) se utiliza con referencia al Mesías venidero, de la tribu de Judá. El Targum del Sal. 45:2 parafrasea "Tú, oh rey Mesías, eres más hermoso que los hijos de los hombres". Y no hay duda de que la aplicación de este salmo al Mesías davídico subyace al uso que nuestro autor hace de él aquí.

[85] J. Paterson, *The Praises of Israel* (Nueva York, 1950), pp. 26s.

[86] Se sugiere como una variante en la traducción; para tal expresión no sería "consistente con la religión de los salmistas" (T. K. Cheyne, *The Book of Psalms* [Londres, 1888], p. 127).

[87] "Tu trono divino" es una traducción libre de *kissekhā 'elōhīm*, que entiende el significado de "tu trono (es como aquel) de Dios" siguiendo la analogía de Cnt. 1:15; 4:1, donde *'ēnayikh yōnīm* debe entenderse como "tus ojos (son como los) de palomas". (*Cf.* A. R. Johnson, *op. cit.*, p. 27; se refiere a tratamientos anteriores del pasaje a cargo de G. R. Driver en *The Psalmists*, ed. D. C. Simpson [Oxford, 1926], p. 124 y C. R. North, "The Religious Aspects of Hebrew Kingship", *ZAW* 1 [1932], pp. 29ss.) La analogía con la construcción en Cnt. 1:15; 4:1, es criticado por Cheyne (*op. cit.*, p. 127) como "muy tosca"—"un lector hebreo", se pregunta, "¿hubiese entendido la frase de

apoyar la traducción de la Septuaginta que nuestro autor reproduce aquí. Más aun, nuestro autor puede haber entendido muy bien "Dios" en el vocativo, dos veces en esta cita; la última cláusula podría haber sido fácilmente entendida: "Por lo cual, oh Dios, te ungió Dios con óleo de alegría más que a tus compañeros".[88] Este no es el único lugar del Antiguo Testamento donde se le habla a un rey, especialmente de la línea davídica, en un lenguaje que sólo podría ser descripto como característico del estilo cortesano oriental si sólo se interpretara referido al individuo a quien se dirige. Pero para los poetas y profetas hebreos un príncipe de la casa de David era el vicerregente del Dios de Israel; pertenecía a una dinastía a la cual Dios le había hecho promesas especiales relacionadas con el cumplimiento de su propósito en el mundo. Además, lo que sólo era parcialmente cierto acerca de cualquiera de los reyes históricos de la línea de David, y hasta del mismo David, se vería realizado en su plenitud cuando aquel hijo de David apareciera: en él todas las promesas e ideales asociados con esa dinastía, tomarían cuerpo. Y ahora, por fin, el Mesías había aparecido. En un sentido más completo de lo que era posible para David o cualquiera de sus sucesores de los tiempos antiguos, a este Mesías se le podía hablar, no meramente como el Hijo de Dios (v. 5), sino verdaderamente como Dios,[89] porque él era a la vez el Mesías de la línea de David y también el resplandor de la gloria de Dios, y la imagen misma de su sustancia.

Todas las cosas creadas, aun los ángeles, están sujetos a tiempo y apogeo, cambio y decadencia, pero el trono del Hijo de Dios permanece para siempre: suyo es el reino que no ha de conocer fin. Suyo, también, es el único reino caracterizado por la perfecta justicia. El derecho y la justicia, que son el fundamento del trono de Dios,[90] son también el fundamento del trono del Mesías:[91] "será la justicia

---

esta manera? Una paloma realmente tiene ojos, pero Dios sólo metafóricamente tiene un trono: ¿habria pensado de manera natural el lector en el 'trono de Dios'?"

[88] *Cf.* VP "Por eso te ha escogido Dios, tu Dios, y te ha colmado de alegría más que a tus compañeros".

[89] *Cf.* "Dios fuerte" como un título del rey por venir en Is. 9:6. La analogía con expresiones compuestas similares cuyo primer elemento es *'Ēl* hace improbable que *'Ēl gibbōr* aquí se deba interpretar simplemente como "un dios de un héroe." Ver más en B. B. Warfield, "The Divine Messiah in the Old Testament", *Biblical and Theological Studies* (Filadelfia, 1952), pp. 79ss.

[90] Sal. 89:14 (LXX 88:15).

[91] El trono del Mesías, de hecho, *es* el trono de Dios (*cf.* la lectura variante αὐτοῦ mencionada en p. 10, n. 45).

cinto de sus lomos, y la fidelidad ceñidor de su cintura" (Is. 11:5).[92] Es decir que el Mesías está dedicado personalmente a aquellos principios de equidad y justicia que debe mantener como prerrogativa real suya. Su ungimiento con "óleo de alegría" se refiere no tanto a su presentación oficial como Mesías[93]—cuando "Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder a Jesús de Nazaret" (Hch. 10:38)[94]—como al gozo con que Dios le ha bendecido como reconocimiento de su reivindicación de la justicia divina, "el gozo puesto delante de él" mencionado en cap. 12:3.[95]

Pero, ¿quiénes son los "compañeros" del Mesías—sus pares o acompañantes—cuyo gozo ha sido sobrepasado por el de él? Con referencia a un rey de la línea de David, podría haber reyes de naciones vecinas, o miembros de su propia familia y corte. En el contexto presente, sin embargo, el término debe tener un significado especial, a menos que digamos que nuestro autor simplemente ha dejado correr la cita sin asignar ningún significado particular a sus palabras finales, lo que es improbable. No puede referirse a los ángeles: se insiste tanto en su inferioridad con respecto al Hijo que difícilmente podrían haber sido descriptos como sus "compañeros". Es más probable que la referencia sea a los "muchos hijos" del cap. 2:10, a quienes el Hijo primogénito no se avergüenza de llamar "hermanos" (cap. 2:11), y que son designados en el cap. 3:14 como los *metocoi* del Mesías (la misma palabra griega que aquí se traduce "compañeros").[96] Su gozo es grande, debido a su compañerismo con él, pero el de él es mayor aun.

10–12 *(f)* La sexta cita se ha extraído de Sal. 102:25–27. El Salmo, que comienza "Jehová, escucha mi oración," se describe acertadamente en su sobreinscripción como "Oración del que sufre, cuando está angustiado, y delante de Jehová derrama su lamento". Tanto él como Sión, su ciudad, han experimentado el juicio de Dios, pero él eleva una súplica confiada pidiendo misericordia y restauración para él y para Sión, para que los hombres se reúnan a

---

[92] *Cf.* también Is. 9:7; 32:1.

[93] "Un ungimiento oficial (89:21) no es el que quiere significarse aquí; la frase es simbólica para "te alegró con prosperidad" (Cheyne, *op. cit.*, p. 127).

[94] Es decir en su bautismo (Mr. 1:10; *cf.* Lc. 4:18 citando Is. 61:1). Ver *Acts*, NICNT, pp. 226s.

[95] *Cf.* la expresión "óleo de gozo" en Is. 61:3; el hebreo es el mismo que en el Sal. 45:7 (*shemen sāsōn*).

[96] Ver p. 69, n. 68.

alabar a Dios. Está oprimido por un sentido de la brevedad de su lapso personal de vida, con el cual compara el ser eterno de Dios. Comparados con su propia vida breve, el cielo y la tierra son longevos; sin embargo, cielo y tierra deben pasar. Tuvieron su comienzo cuando Dios los creó y un día envejecerán y desaparecerán, pero el Dios que los creó existía antes que ellos y sobrevivirá a su desaparición. Así como un hombre durante su vida sobrevive a varias mudas de ropa, así Dios ha visto y verá todavía muchos universos materiales sucesivos, pero él mismo es eterno e inmutable.

Las palabras que el salmista utiliza para dirigirse a Dios, sin embargo, aquí están aplicadas al Hijo, tan claramente como las palabras de Sal. 45:6s. lo fueron en los vv. 8 y 9. ¿Qué justificativo puede presentarse para que nuestro autor las aplique así? Primero, como ya lo ha dicho en el v. 2, fue por medio del Hijo que se hicieron los mundos. Los ángeles no fueron más que espectadores que adoraban cuando la tierra fue fundada,[97] pero el Hijo fue el agente del Padre en la obra. Puede, por lo tanto, entenderse que es a él a quien se dirigen las palabras:

"Desde el principio tú fundaste la tierra,
Y los cielos son obra de tus manos."

Más aun, en el texto de la Septuaginta la persona a quien estas palabras se dirigen es llamada explícitamente "Señor"[98] ("Tú, Señor, en el principio echaste el fundamento de la tierra"); y es Dios quien habla de este modo. Mientras que en el texto hebreo el que suplica es el que habla desde el comienzo hasta el fin del Salmo, en el texto griego su oración termina con el versículo 22;[99] y las palabras siguientes dicen:

"El le respondió[100] en el camino de su fuerza:
'Declárame[101] la brevedad de mis días:
No me lleves en la mitad de mis días.

---

[97] Job 38:7.

[98] Gr. *κύριε* (omitido por ℵ * en el texto de la LXX, pero restaurado por ℵ c.a.).

[99] Versículo 23 en MT y LXX.

[100] LXX ha tratado el heb. *'innāh* ("afligió", "humilló") como *'ānāh* ("respondió"); la diferencia es puramente de vocalización.

[101] La LXX ha tratado el heb. *'ōmar 'ēlī* ("digo, 'mi Dios'") como *'emōr 'ēlai* ("dime"); otra vez, la diferencia es puramente de vocalización.

Tus años duran de edad en edad.
Tú, Señor, en el principio fundaste tú la tierra . . .' ".

Esta es la respuesta de Dios al que suplica; le propone que reconozca la brevedad del tiempo establecido por Dios (para la restauración de Jerusalén, como en el v. 13) y que no lo obligue a actuar cuando el tiempo establecido sólo ha expirado a medias, mientras le asegura que él y los hijos de sus siervos serán preservados para siempre.[102] Pero, un lector cristiano de la Septuaginta muy bien podría preguntarse, ¿a quién podría hablar Dios con palabras como éstas? ¿Y a quién Dios mismo puede dirigirse como "Señor", como hacedor del cielo y de la tierra?[103] Nuestro autor conoce a una persona solamente para quien esos términos resultarían apropiados, y ese es el Hijo de Dios.

El hecho de que nuestro autor entendió esta cita del Salmo 102 como palabra de Dios resulta claro por el modo en que está unida con la conjunción simple "y" a la cita precedente del Salmo 45. Ambas citas caen bajo la misma rúbrica: "Mas del[104] Hijo dice (Dios)". Si en la cita precedente Dios se dirige al Hijo como "Dios", en esta se dirige a él como "Señor". Y no necesitamos tener dudas de que para nuestro autor el título "Señor" tiene el sentido más alto de todos, "el nombre que está sobre todo nombre". No es extraño que al Hijo se haya adscripto una dignidad que sobrepasa todos los nombres que llevan los ángeles. Ni es tampoco nuestro autor el único escritor del Nuevo Testamento que le adjudica a Cristo el mayor de los nombres divinos,

---

[102] *Cf.* B. W. Bacon, "Heb. 1:10–12 and the Septuagint Rendering of Ps. 102:23", *ZNW* iii (1902), pp. 280ss. Bacon sugirió que el texto hebreo, así como el griego, de este Salmo formó una base para la escatología mesiánica, especialmente su referencia a la "cortedad" de los días de Dios, es decir del período destinado a transcurrir antes de la consumación de su propósito; encontró aquí la base veterotestamentaria de Mr. 13:20, Mt. 24:22 y la *Epístola de Bernabé* 4:3 ("como dice Enoc, 'Para este fin el Señor ha acortado los tiempos y los días, para que su Amado se apresure a entrar en su heredad").

[103] Es poco probable que este pasaje sea primariamente responsable de la descripción que hace nuestro autor del Hijo en el v. 2 como aquel a través de quien Dios hizo el universo—una descripción que probablemente es más deudora de Pr. 8:22ss. que de cualquier otro pasaje del AT—pero podría tomarse como un testimonio corroborador de la identificación de la Sabiduría en Pr. 8:22ss. con el Mesías.

[104] Así la RVR, traduciendo el gr. *πρός*. Mientras que *πρὸς τοὺς ἀγγέλους* en el v. 7 debe traducirse "de (concerniendo a) los ángeles", en el v. 8 *πρὸς τὸν υἱόν* debe traducirse "al Hijo". *Cf.* p. 152, n. 64.

o que le aplica escrituras del Antiguo Testamento que en su contexto primitivo se referían a Yahveh.[105]

13 *(g)* La séptima cita, que afianza el argumento, consiste en las palabras de apertura del Salmo 110: "Jehová dijo a mi Señor".[106] El lenguaje del oráculo, "Siéntate a mi diestra", ya se ha visto reflejado en las palabras del v. 3, donde se dice que el Hijo de Dios "se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas". Ahora se lo cita expresamente. Como la primera de estas siete citas ("Mi Hijo eres tú, yo te he engendrado hoy"), se refiere a la entronización del rey y lleva consigo la promesa de la victoria sobre todos sus enemigos. Sea que Sal. 110 fuera compuesto con el trasfondo de un evento en particular en la historia de la monarquía hebrea,[107] como la instalación de Salomón como rey, o tuviera su lugar en el culto nacional,[108] el Nuevo Testamento lo interpreta uniformemente como mesiánico, y lo aplica a Jesús. Cuando Jesús preguntó cómo podían los escribas de su época decir que el Mesías era hijo de David, en tanto que las palabras iniciales de Sal. 110 lo aclamaban como Señor de David, la interpretación mesiánica del Salmo evidentemente era una base común para él y para ellos.[109] Su interpretación mesiánica general constituye el trasfondo para su utilización en la predicación apostólica; las palabras "Siéntate a mi diestra", que por consentimiento común estaban dirigidas al Mesías, eran reclamadas por las apóstoles para que fueran consideradas como dirigidas a Jesús, ya que su muerte y resurrección habían demostrado que él era el Mesías.[110] Más aun, Jesús mismo durante su juicio había dicho que él era aquel a quien estaban dirigidas estas palabras, al decir a sus jueces que de allí en adelante verían al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios.[111] Esta declaración, condenada como blasfemia por el Sanedrín,

---

[105] *Cf.* la aplicación a Cristo de Is. 45:23 en Fil. 2:10s. (ver p. 9, n. 36), y de Is. 8:13 ("A Jehová de los ejércitos, a él santificad") en 1 P. 3:15 ("santificad a Dios el Señor en vuestros corazones").

[106] Heb. *ne'um yhwh la'dōnī* ("Jehová dijo a mi Señor", RVR).

[107] La instalación de Simón como "hegumeno y sumo sacerdote para siempre" en 140 a.C. (1 Macabeos 14:41, BJ) no es por cierto la ocasión que estimuló la composición del Salmo (*cf.* p. 96, n. 35).

[108] *Cf.* A. R. Johnson, *op. cit.*, pp. 120ss.; H. Ringgren, *The Messiah in the OT* (Londres, 1956), pp. 13ss.

[109] Mr. 12:35ss.

[110] *Cf.* Hch. 2:33s., con *Acts*, NICNT, pp. 72s.

[111] Ver p. 8, n. 34; en Mr. 14:62 ("y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo") hay una alusión combinada al

fue sostenida por los apóstoles como que había sido vindicada por el acto subsecuente de Dios, y la exaltación celestial de Cristo, desde los días primitivos de la existencia de la iglesia, ha formado parte del lenguaje de la confesión cristiana.[112] Para el autor de Hebreos, sin embargo, la adjudicación de este Salmo a Jesús tuvo implicaciones aun mayores, ya que además de tomar la declaración divina del v. 1 ("Siéntate a mi diestra") también tomó la declaración divina del v. 4 ("Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec").[113]

14 Los ángeles más exaltados son aquellos cuyo privilegio es estar "delante de Dios" como Gabriel (Lc. 1:19),[114] pero ninguno de ellos ha sido invitado nunca a sentarse ante él y mucho menos a sentarse en el lugar único de honor: a su diestra. Su posición de pie se aplica a la prontitud que deben tener para ejecutar sus mandamientos o simplemente para atenerse a su placer.

> "Miles corren ante su mandato
> y recorren tierra y mar sin descansar;
> y también sirven los que sólo están parados, esperando."[115]

Todos ellos, los ángeles de más jerarquía y los inferiores, no son sino siervos de Dios, "espíritus ministradores" (una frase que se hace eco del lenguaje de Sal. 104:4, citado antes en el v. 7),[116] y no pueden compararse con el Hijo. Aun más notable es que su servicio se lleva a

---

Sal. 110:1 y a Dn. 7:13. Para la figura del Hijo del Hombre ver más adelante, pp. 34ss. (sobre el cap. 2:6ss.).

[112] *Cf.* Hch. 7:55s.; Ro. 8:34; Ef. 1:20; Col. 3:1; 1 P. 3:22; Ap. 3:21. Ver J. Daniélou, "La session a la droite du Pere" en *The Gospels Reconsidered* (Oxford, 1960), pp. 68ss.

[113] Ver caps. 5:6, 10; 6:20; 7:1ss.; 10:12s. (pp. 94ss., 105ss., 135ss., 241ss.)

[114] *Cf.* "los siete ángeles que estaban en pie ante Dios" (Ap. 8:2). En Tobías 12:15, el compañero de viaje de Tobías se presenta como "Rafael, uno de los siete ángeles que están siempre presentes y tienen entrada a la Gloria del Señor" (BJ). En la visión del Anciano de días de Daniel, sin embargo, "millones de millones asistían delante de él" (Dn. 7:10).

[115] John Milton, *Soneto a su Ceguera.*

[116] Gr. *λειτουργικὰ πνεύματα* (*cf.* v. 7, *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτούργους αὐτοῦ πυρὸς φλόγα*). *Cf.* la referencia de Filón a los "ángeles que ministraban" (*ἄγγελοι λειτουργοί*) en *Virtudes*, 73. En el *Testamento de Leví* 3:5 los "arcángeles"—o "ángeles de la presencia (*πρόσωπον*) de Dios"—se describen como "aquellos que ministran (*λειτουργοῦντες*) y hacen propiciación delante del Señor por todos los pecados de ignorancia (*ἄγνοιαι*) de los justos" (*cf.* más adelante, cap. 5:2; 9:7). No hay ninguna buena razón para suponer que los "espíritus ministradores" aquí sean los enemigos humillados del Sal. 110:1 (*cf.* 1 Co. 15:24ss.) como lo hace O. Cullmann (*Christ and Time* [Tr. inglesa, Londres, 1951], p. 196; *cf.* C. D. Morrison, *The Powers that be* [Londres, 1960], pp. 33s.).

cabo para beneficio de una clase de seres humanos favorecidos, los herederos de la salvación. El hecho de que sean éstos los beneficiarios del ministerio angélico puede muy bien deberse a su estrecha asociación con el Hijo de Dios, por medio de quien son llevados a la gloria (cap. 2:10).[117] Estos ángeles son seres claramente diferentes de los que gobiernan el mundo y los espíritus elementales mencionados en las epístolas de Pablo, cuya influencia ha sido quebrantada en las vidas de aquellos que han muerto con Cristo.[118]

La salvación que se menciona aquí está en el futuro; aún debe heredarse, a pesar de que sus bendiciones ya pueden gozarse con anticipación. Es decir, se refiere a la salvación escatológica que, en palabras de Pablo, "ahora está más cerca de nosotros ... que cuando creímos" (Ro. 13:11) o, en palabras de Pedro, "está preparada para ser manifestada en el tiempo postrero" (1 P. 1:5).[119] Nuestro autor no necesita explicar a sus lectores lo que quiere decir con esta salvación: el término y su significado ya son familiares para ellos. Lo que sí necesitan entender es el temible peligro a que se expondrán si tratan esta salvación con ligereza.

La preeminencia del Hijo de Dios sobre los ángeles ha sido pues asegurada y confirmada por el testimonio de la escritura veterotestamentaria. Algunos de los pasajes del Antiguo Testamento que se aluden, y especialmente el primero y el último (Sal. 2:7; 110:1), ya se habían establecido firmemente en la iglesia como testimonios mesiánicos y habían sido reconocidos como cumplidos en Jesús. En ellos Dios se dirige a Jesús en términos que sobrepasaban los honores disfrutados por los arcángeles más poderosos, que son llamados a tributarle homenaje como reconocimiento de su soberanía sobre ellos. Y la autoridad del evangelio, que los lectores de esta epístola habían abrazado, era la autoridad de Jesús, el Hijo de Dios, exaltado supremamente por su Padre. Como Dios no tuvo mensajero más grande que su Hijo, no tuvo tampoco otro mensaje más allá del evangelio.

---

[117] A la luz del cap. 11 no necesitamos excluir de estos herederos de salvación a varias personas del relato del Antiguo Testamento que recibieron ministerio angélico (*cf.* también cap. 13:2). El hecho de que los ángeles, aunque superiores a los hombres en el orden de la creación, presten servicio a los herederos de la salvación muestra cómo está revertida la relación entre los dos en el orden de la gracia.

[118] *Cf.* Ef. 6:12; Col. 2:8, 15, 20 (también Ro. 8:38; 1 Co. 2:8).

[119] *Cf.* cap. 9:28, donde la segunda aparición de Cristo es "para salvar" (p. 227).

3. PRIMERA EXHORTACIÓN: EL EVANGELIO Y LA LEY

Cap. 2:1–4

1 Por tanto, es necesario que con más diligencia atendamos a las cosas que hemos oído, no sea que nos deslicemos.

2 Porque si la palabra dicha por medio de los ángeles fue firme, y toda transgresión y desobediencia recibió justa retribución,

3 ¿cómo escaparemos nosotros, si descuidamos una salvación tan grande? La cual, habiendo sido anunciada primeramente por el Señor, nos fue confirmada por los que oyeron,

4 testificando Dios juntamente con ellos, con señales y prodigios y diversos milagros y repartimientos del Espíritu Santo según su voluntad.

1 La razón principal por la cual ha sido tan enfatizada la superioridad del Hijo sobre los ángeles comienza a aparecer ahora. La revelación antigua, la ley del Sinaí, fue comunicada por intermediarios angélicos, pero la revelación final de Dios fue dada en su Hijo y, por lo tanto, demanda en forma correspondiente una seria atención. Las verdades y enseñanzas del evangelio no deben ser tomadas a la ligera, son de suprema importancia, son cuestiones de vida y muerte, y deben ser valoradas y obedecidas a cualquier costa. El peligro de deslizarnos de ellas y perderlas, debe ser objeto de un trato muy serio. El "no sea que nos deslicemos" de la RVR contempla a los cristianos en peligro de ser llevados corriente abajo, más allá del lugar seguro y, por lo tanto, sin alcanzar esa seguridad. El "no sea que los dejemos deslizarse" de la AV refleja otro uso del mismo verbo: dejar que un anillo se deslice del dedo y se pierda.[1] Cualquiera sea la fuerza metafórica precisa del verbo aquí, nuestro autor está advirtiendo a los lectores cristianos, que han oído y aceptado el evangelio, que si caen en la tentación de abandonar su profesión, su compromiso carece de esperanza.

2 Las sanciones que seguían a la ley dada en el Sinaí eran severas

[1] Gr. *μήποτε παραρρυῶμεν*. Para diversos significados de *παραρρέω* (literalmente "pasar [delante de]") *cf.* LSJ, MM, AG.

y no se podía escapar de ellas. Cada mandamiento tenía un castigo apropiado prescripto para su infracción, y para aquellos que deliberadamente y como norma establecida desafiaban o ignoraban la ley de Dios no había reprimenda: la pena de muerte estaba prefijada para tal conducta.[2] Sin embargo, la ley no fue impartida por un mediador tan augusto como el evangelio. La ley fue "la palabra dicha por medio de los ángeles".

La mediación angélica de la ley no está registrada en el Antiguo Testamento. Lo que más se le aproxima es la descripción de la teofanía del Sinaí, al comienzo de la bendición de Moisés (Dt. 33:2):

> "Jehová vino de Sinaí,
> Y de Seir les esclareció;
> Resplandeció desde el monte de Parán,
> Y vino de entre diez millares de santos,
> Con la ley de fuego a su mano derecha."

En la Septuaginta, esta última frase se traduce: "A su diestra había ángeles con él". Esto asocia a los ángeles más estrechamente con la entrega de la ley, pero no los hace mediadores. Esa condición encuentra una expresión más clara en la época intertestamentaria y los comienzos del cristianismo, y se menciona como asunto de conocimiento general en otros dos lugares del Nuevo Testamento. En Gá. 3:19 el hecho de que la ley "fue ordenada por medio de ángeles en mano de un mediador" es aducido por Pablo para probar su inferioridad ante la promesa hecha por Dios a Abraham sin mediador alguno; y en Hch. 7:53 Esteban acusa a la nación judía de haber repudiado la ley desde los días antiguos, a pesar de haberla recibido "por disposición de ángeles".[3] Para nuestro autor la mediación de la ley por los ángeles no está ligada (como lo estaba para Pablo) con la tensión entre los ángeles y el orden de su mundo por un lado, y Cristo y su salvación por el otro. En esta epístola la ley no es un principio ubicado en oposición a la gracia manifestada en la obra salvadora de Cristo, sino más bien un esquema anticipatorio de esa obra salvadora. Aquí encontramos una preocupación por el culto

---

[2] *Cf.* Nm. 15:30, "Mas la persona que hiciere algo con soberbia ... ultraja a Jehová; esa persona será cortada de en medio de su pueblo."

[3] *Cf.* Calvino *ad* Dt. 33:2; *Acts*, NICNT, p. 163, n. 84. Hay otras alusiones a esta mediación angélica en Jubileos 1:29; *Sifre* Nm. 102 (sobre Nm. 12:5); *Mekhilta* Ex. 20:18; *Pesiqta rabbati* 21. Ver también cap. 12:22 (p. 379 con n. 155).

sacrificial en lugar de la "tradición de los mayores", con la ley ritual como medio de acceso a Dios más que con la ley moral como un modo de vida.

3 Pero la gran salvación proclamada en el evangelio fue traída a la tierra no por un ángel, sino por el Hijo de Dios en persona. Por lo tanto, tratarla con ligereza debe exponer a sanciones aun más terribles que aquellas que garantizaban la ley. Aquí tenemos la primera de muchas advertencias que aparecen a través de la epístola, que dejan ver claramente que nuestro autor temía que sus lectores, sucumbiendo a presiones más o menos sutiles, pudieran hacerse objeto de estas sanciones, si no por una abierta renuncia al evangelio, posiblemente por separarse en forma creciente de su profesión pública hasta que dejara de tener influencia alguna sobre sus vidas. De allí su advertencia urgente: "¿cómo saldremos absueltos nosotros si descuidamos tan gran salvación?" (BJ). Este es el primero de varios lugares en la epístola donde se extrae una inferencia *a fortiori* de la ley al evangelio.[4]

La gran salvación de la cual habla el evangelio, era "anunciada primeramente por el Señor". Por supuesto que había sido proclamada de antemano por los profetas, pero hasta la venida de Cristo, cuando la promesa dio lugar a su cumplimiento, no pudo ser efectivamente acercada. La nota de cumplimiento fue oída cuando Jesús vino a Galilea después del encarcelamiento de Juan el Bautista, "predicando el evangelio del reino de Dios, diciendo: El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos y creed en el evangelio" (Mr. 1:14s.) y cuando en la sinagoga de Nazaret leyó las palabras de Is. 61:1s. que anunciaban "buenas nuevas a los pobres" y "libertad a los cautivos" y proclamaban "el año agradable del Señor", y las continuó con la declaración "Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros" (Lc. 4:18ss.).[5] Ni nuestro autor ni sus lectores habían escuchado el mensaje liberador directamente de los labios del Señor, pero dependían del testimonio seguro de aquellos que lo habían escuchado. Nuestro autor, al contrario de Pablo, no reclama ninguna revelación directa de Cristo para sí ni asegura su independencia de los apóstoles. En este sentido, se pone en el mismo

[4] Ver caps. 7:21s.; 9:14; 10:28s. C. Spicq (*L'Épître aux Hébreux* (Paris, 1952), i, p. 53) aduce paralelos de Filón. Es esencialmente el argumento *a minori ad maius* que los rabíes describían como *qal wā-ḥōmer* ("liviano y pesado"). Ver p. 2, n. 6; p. 361, n. 74.

[5] *Cf.* N. B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ* (Londres, 1951), pp. 68ss.

nivel que sus hermanos cristianos que oyeron el evangelio de aquellos que "desde el principio lo vieron con sus ojos, y fueron ministros de la palabra" (Lc. 1:2).

4 El testimonio de sus informantes, sin embargo, fue confirmado por las señales y maravillas y obras poderosas que seguían a la proclamación del mensaje; eran señales concedidas por Dios para atestiguar la verdad de lo que se proclamaba. Impresiona por su número el testimonio de los escritos del Nuevo Testamento, en cuanto a la regularidad con que estos fenómenos acompañaban la predicación y recepción del evangelio en la época apostólica primitiva. Las "maravillas, prodigios y señales"[6] que marcaron el ministerio de Jesús (Hch. 2:22) continuaron marcando el ministerio de los apóstoles, desde Pentecostés en adelante (Hch. 2:43). Estaban asociadas especialmente con el derramamiento del Espíritu, como también lo están aquí: "los repartimientos del Espíritu Santo"[7] que hace Dios a los creyentes según su voluntad soberana[8] constituían la demostración más conclusiva y el sello de la verdad del evangelio. Cuando Pablo trata de rememorar a los cristianos gálatas la simplicidad de Cristo, les recuerda que fue el mensaje de fe y no la imposición de requisitos legales lo que fue confirmado entre ellos al comienzo, por la provisión del Espíritu de parte de Dios, y llevando a cabo obras poderosas en su medio (Gá. 3:5). De manera similar, se les recuerda a los destinatarios de la primera epístola de Pedro cómo el evangelio les fue predicado por primera vez en el poder del "Espíritu Santo enviado del cielo" (1P. 1:12).[9] Los escritores del Nuevo Testamento (incluyendo en este punto a nuestro autor) no habrían apelado a la evidencia de estas manifestaciones milagrosas si hubiese habido alguna posibilidad de que sus lectores pudieran responder que

---

[6] Gr. *δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις*. Los mismos tres sustantivos se utilizan tanto en Hch. 2:22 como aquí, en un orden diferente (*cf. Acts*, NICNT, pp. 69s., 80).

[7] Gr. *πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς*. Surge la cuestión de si *πνεύματος ἁγίου* es aquí genitivo subjetivo, en cuyo caso 1 Co. 12:11 sería un paralelo directo ("pero todas estas cosas las hace uno y el mismo Espíritu, repartiendo a cada uno en particular como él quiere") o genitivo objetivo, en cuyo caso podríamos comparar Gá. 3:5 ("Aquel, pues, que os suministra el Espíritu, y hace maravillas [*δυνάμεις*] entre vosotros . . ."). La última construcción es probablemente la más natural en el contexto presente; la referencia entonces es a la distribución que hace Dios de los dones espirituales a su pueblo.

[8] Gr. *θέλησις* no se encuentra en ningún otro lugar del NT.

[9] *Cf.* también Hch. 8:7ss.; 10:44ss.; 19:6; 1 Co. 14:1ss.

nunca habían visto u oído tales cosas.[10] Eran cuestiones de conocimiento común y experiencia cristiana extendida, y la referencia a ellas aquí está calculada para restablecer la fe de los lectores en el evangelio como el mensaje autorizado de Dios.

4. LA HUMILLACIÓN Y LA GLORIA DEL HIJO DEL HOMBRE

Cap. 2:5–9

5 Porque no sujetó a los ángeles el mundo venidero, acerca del cual estamos hablando;

6 pero alguien testificó en cierto lugar, diciendo:[11]
¿Qué[12] es el hombre, para que te acuerdes de él,
O el hijo del hombre, para que le visites?

7 Le hiciste un poco menor que los ángeles,
le coronaste de gloria y de honra,
y le pusiste sobre las obras de tus manos;[13]

[10] *Cf.* W. L. Knox, *The Acts of the Apostles* (Cambridge, 1948), pp. 62, 89.

[11] Sal. 8:4–6 (LXX 8:5–7).

[12] Gr. *τί ἐστιν ἄνθρωπος*. En P^{46} y unas pocas autoridades menos importantes (C* P 104 917 1288 1319 1891 2127 d Vg^{tol} boh) *τίς* ("¿quién?") se lee en lugar de *τί* ("¿qué?"). G. Zuntz (*The Text of the Epistles* [Londres, 1953], pp. 48s.) argumenta que *τίς* es la lectura original aquí, y que ha sido asimilada a la LXX *τί* en la mayoría de nuestras autoridades, Entonces él traduciría: "¿Quién es el hombre (*ἄνθρωπος* con espiritu rudo, por crasis para *ὁ ἄνθρωπος*) por quién te preocupas? Verdaderamente (*ἦ* con acento circunflejo en lugar de *ἤ*, 'o') el Hijo del Hombre, porque a él visitaste." Nuestro autor, cree él, ha alterado deliberadamente la LXX para su propósito, que es mostrar que Dios colocó el mundo venidero bajo el gobierno no de los ángeles sino del Hijo del Hombre, el Mesías. Por un poco de tiempo, por cierto, lo hizo más bajo que los ángeles (en su sufrimiento y muerte), pero aun así lo coronó con gloria y honor. El Profesor Zuntz encuentra que esta construccion, con la lectura *τίς*, "es la única que permite una interpretación coherente de este pasaje", y señala que incidentalmente "le pone fin a ese capítulo de la teología del Nuevo Testamento que se titula 'La antropología de Hebreos'." Ver, sin embargo la crítica de R. V. G. Tasker en *NTS* i (1954–5), p. 185: "Es cierto que el *auctor ad Hebraeos* más de una vez hace cambios deliberados en el texto de la Septuaginta, pero me parece improbable que hubiese hecho estragos de esta manera con el paralelismo del salmista para beneficio de una Cristología del Hijo del Hombre."

[13] Esta cláusula falta en P^{46} y B y posiblemente en el texto bíblico de Tertuliano; está omitido en un número de códices de *Peshitta* y lleva asterisco en el *Harclean Syriac*; está marcado para supresión por un corrector en D y falta en una gran

8 Todo lo sujetaste bajo sus pies.
Porque en cuanto le sujetó todas las cosas,[14] nada dejó que no sea sujeto a él; pero todavía no vemos que todas las cosas le sean sujetas.

9 Pero vemos a aquel que fue hecho un poco menor que los ángeles, a Jesús, coronado de gloria y de honra, a causa del padecimiento de la muerte, para que por la gracia de Dios[15] gustase la muerte por todos.

5 Ahora aparece otra razón para el énfasis sobre la superioridad de Cristo con respecto a los ángeles. A los seres angélicos

---

proporción de MSS griegos tardíos. Este texto más corto es probablemente el original; el más largo representa una asimilación natural a la LXX. Es poco probable que la omisión de la cláusula tenga algún significado teológico, aunque G. Zuntz (*op. cit.*, p. 172) sugiere que su retención hubiese estado en conflicto con el argumento de nuestro autor de que "todavía no vemos que todas las cosas le sean sujetas" (v. 8b). Pero esta consideración hubiese dictado aun más imperiosamente la omisión de la cláusula siguiente de la cita.

[14] En P^{46} B y otras pocas autoridades "le" (*αὐτῷ*) está omitida, probablemente en forma correcta. *Cf.* G. Zuntz, *op. cit.*, pp. 32s.

[15] Gr. *χάριτι θεοῦ*. Pero el minúsculo 1739 (seguido por M = 0121 y 424**), un códice de la Vulgata (G) y varios códices *Peshitta*, y muchos de los Padres (Orígenes, Eusebio, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto, Jerónimo, Ambrosio y otros) atestiguan la lectura *χωρὶς θεοῦ* ("aparte de Dios") que es tan obviamente *lectio ardua* como para requerir consideración. Es fácil ver cómo *χωρίς* podría cambiarse a *χάριτι* aquí; es difícil ver cómo *χάριτι* podría haber sido cambiado a *χωρίς*. Pero si *χωρὶς θεοῦ* es anterior a *χάριτι θεοῦ*, ¿cómo puede justificarse? La mejor explicación es que un escriba o anotador, leyendo las palabras del v. 8, "nada dejó que no sea sujeto a él", recordó el comentario de Pablo sobre las mismas palabras en 1 Co. 15:27b, "Y cuando dice que todas las cosas han sido sujetadas a él, claramente se exceptúa aquel que sujetó a él todas las cosas" y añadió en este lugar de Hebreos una nota marginal al mismo efecto: "(nada, es decir,) aparte de Dios". La nota marginal fue escrita más tarde en el texto del v. 9, y subsecuentemente cambiada al irreprochable *χάριτι θεοῦ*. Si esto fue lo que ocurrió, debe haber ocurrido con anticipación suficiente como para que P^{46} (*c.* 200 d.C.) exhibiera la lectura *χάριτι θεοῦ*. J. A. Bengel (*Gnomon, ad. loc.*) acepta "aparte de Dios" pero la construye en el contexto con *ὑπὲρ παντός*, "por todos aparte de Dios". G. Zuntz, *op. cit.*, p. 34, considera que *χωρὶς θεοῦ* tiene el mismo significado que *δι' ἑαυτοῦ* en el cap. 1:3; está de acuerdo con A. Harnack (*Studien zur Geschichte des NT* i [Berlin y Leipzig, 1931], p. 236) en que el cambio a *χάριτι θεοῦ* fue hecho sobre bases dogmáticas. Ver R. V. G. Tasker, *NTS* i (1954–5), p. 184; sigue a Tischendorf al pensar que *χωρὶς θεοῦ* es una corrección "hecha a la luz de 1 Co. 15:27 para excluir a Dios de la inclusividad implícita en *ὑπὲρ παντός*".

se les ha confiado el mundo presente para que lo administren, pero no el mundo venidero. La evidencia bíblica en cuanto al gobierno angélico del mundo es primitiva: se remonta al cántico de Moisés, en Dt. 32. La lectura que hace la Septuaginta de Dt. 32:8 (que parece representar el texto original) dice así:

> "Cuando el Altísimo dio su heredad a las naciones,
> cuando dividió a los hijos de los hombres,
> estableció los límites de los pueblos
> según el número de los ángeles de Dios."[16]

(El versículo siguiente continúa diciendo que Yahveh, sin embargo, ha reservado a Israel como su propia herencia.) Esta lectura implica que la administración de las diversas naciones ha sido dividida entre un número correspondiente de poderes angélicos. En un tiempo posterior esta implicación se hace explícita; en Daniel, por ejemplo, encontramos al angélico "príncipe de Persia" y al "príncipe de Grecia" (Dan. 10:20), mientras que Miguel es "vuestro príncipe" quien ayuda al pueblo de Israel (Dan. 10:21; 12:1). En otros lugares, por lo menos algunos de estos gobernadores angélicos son retratados como principados y potestades hostiles—los "gobernadores de las tinieblas" de Ef. 6:12.[17] En Hebreos no se dice nada de su posible hostilidad; todo lo que importa en el argumento de esta epístola es el hecho de que son ángeles. "Ese mundo futuro del cual estamos hablando" (VP) es el nuevo orden del mundo inaugurado por la entronización de Cristo a la diestra de Dios,[18] el orden mundial sobre el cual él reina desde ese lugar de exaltación, el mundo de realidades que reemplaza al mundo de sombras precedente.[19] Ha sido *inaugurado* con la entronización de Cristo, aunque aún no está presente en su plenitud;

---

[16] ἀγγέλων θεοῦ de la LXX al final del versículo presupone el heb. *benē 'ēl* o *benē elōhīm*, lit. "hijos de Dios", en lugar del MT *benē Yisrā'ēl* ("hijos de Israel"). *Cf.* RVR. Desde la publicación de la RVR se ha identificado un testigo hebreo de esta lectura entre los textos bíblicos de la Cueva 4 de Qumrán; ver P. W. Skehan, "A Fragment of the 'Song of Moses' (Dt. 32) from Qumran", *BASOR* 136 (Diciembre, 1954), p. 12; "Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text", *JBL* lxxviii (1959), p. 21.

[17] *Cf.* G. B. Caird, *Principalities and Powers* (Londres, 1956), pp. ix, 81, etc.

[18] *Cf.* cap. 1:6 (ver p. 17 con n. 78). Aquí como allí οἰκουμένη (literalmente "mundo habitado") se utiliza; aquí ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα es prácticamente sinónimo de μέλλων αἰών del cap. 6:5 (*cf.* p. 123 con n. 49).

[19] *Cf.* caps. 8:5; 10:1 (pp. 168ss., 228s.).

su consumación aguarda el tiempo en que Cristo aparezca para llevar a su pueblo a las bendiciones finales de la salvación que ha procurado para ellos;[20] pero aquí y ahora "los poderes del siglo venidero" (cap. 6:5), algunos de los cuales han sido mencionados en el v. 4, son experimentados por ellos. Entonces, si este mundo venidero no ha sido confiado a los ángeles para su administración, ¿a quién ha sido sujetado? Al Hijo de Dios, a quien su Padre "constituyó heredero de todo" (cap. 1:2). Sin embargo, ahora no aparece en el papel de Hijo de Dios, sino como Hijo del hombre, de acuerdo con las palabras que nuestro autor cita del Salmo 8.

6–8a El autor de Hebreos no se toma el cuidado de nombrar al autor particular de ninguna de las escrituras que cita. Todo el Antiguo Testamento es para él un oráculo divino, la voz del Espíritu Santo, pero en lo que hace al autor humano, una vaga alusión es suficiente: "alguien testificó en cierto lugar". Con estas palabras introduce Sal. 8:4–6 de acuerdo con la Septuaginta, con la omisión de una cláusula.[21] La única diferencia significativa entre la Septuaginta y los textos hebreos aparece en la primera línea de Sal. 8:5; mientras que el hebreo se traduce en forma más natural "Apenas inferior a un dios le hiciste" (BJ), la Septuaginta dice: "Le hiciste un poco (o por un poco[22]) menor que los ángeles".[23]

El salmista se maravilla al pensar en la gloria y el honor que Dios ha derramado sobre la humanidad, al hacerla apenas un poco menor que él mismo y al darle dominio sobre toda la creación inferior.[24] El lenguaje del Salmo está claramente basado en las palabras del Creador

---

[20] *Cf.* cap. 9:28 (pp. 226s.).

[21] Para "en algún lado" (gr. *που*) *cf.* cap. 4:4 (p. 76, n. 22). Para la cláusula omitida, "Le hiciste señorear sobre las obras de tus manos" (Sal. 8:6a), ver p. 31, n. 13.

[22] Gr. *βραχύ τι* puede tener una fuerza temporal.

[23] La LXX traduce aquí el heb. *mĕ'elōhīm* por *παρ' ἀγγέλους*. La cuestión es si el heb. *'elōhīm* aquí denota a Dios en el sentido habitual del AT o es un plural en sentido tanto como en forma, significando "seres divinos" o "ángeles" (como en Sal. 82:1b, "En medio de los dioses [Dios] juzga"). La RVR traduce igual que la LXX, que probablemente esté en lo correcto.

[24] "A primera vista", dice H. Ringgren (*The Messiah in the Old Testament* [Londres, 1956], p. 20), "estas palabras parecen referirse al hombre en general o a Adán, pero hay razón para creer que fueron originalmente dichas acerca del rey." La verdad del asunto es, como lo dice H. L. Ellison: "El prototipo real del rey fue Adán, el vicerregente de Dios, con su dominio sobre el mundo" (*The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament* [Londres, 1953], p. 14).

en Gn. 1:26: "Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra".[25] Nuestro autor, sin embargo, aplica estas palabras no al primer Adán sino a Cristo como el último Adán, cabeza de la nueva creación y gobernador del mundo por venir. Aquí probablemente hay una identificación tácita del "hijo del hombre" de Sal. 8:4 con "uno como hijo de hombre" de Dan. 7:13, que recibe del Anciano de días un "dominio eterno, que nunca pasará". Es cierto que en el Salmo "el hijo del hombre" está en una relación de paralelismo sinónimo con "hombre" de la línea precedente;[26] pero también es igualmente cierto que "uno como un hijo de hombre"[27] de Dan. 7:13 simplemente significa "uno como un ser humano". El hecho que permanece es que, desde que Jesús habló de sí mismo como el Hijo del hombre, esta expresión ha tenido para los cristianos una connotación que va más allá de su fuerza etimológica, y ha tenido esta misma connotación para el escritor a los hebreos.

La concepción de Cristo como el último Adán ciertamente no es una innovación de parte de nuestro autor, y puede que ni siquiera haya sido original de Pablo,[28] especialmente si podemos reconocer en Fil. 2:6–11 un himno prepaulino, donde la fidelidad del segundo hombre está contrastada con la caída del primero.[29] También en el Antiguo Testamento aparece el hombre de Dios como el que cumple el propósito de Dios;[30] es "el varón de tu diestra ... el hijo de hombre que para ti afirmaste" por cuyo triunfo ora a Dios otro salmista (Sal. 80:17). Cuando un hombre falla en el cumplimiento del propósito divino (como, en alguna medida, todos lo hicieron en la época del Antiguo Testamento), Dios levanta a otro para que tome su lugar. Pero ¿quién podría tomar el lugar de Adán? Sólo uno que fuera capaz de deshacer los efectos de la caída de Adán y, por lo tanto,

---

[25] *Cf.* Sabiduría 9:2, "y con tu Sabiduría formaste al hombre para que dominase sobre los seres por ti creados".

[26] Heb. *'enōsh ... ben-'ādām.*

[27] Aram. *kebar 'enāsh.*

[28] Puede estar implícito en la narración de la tentación de Mr. 1:13; *cf.* W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres, 1948), pp. 42s.

[29] *Cf.* E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*[11], MK (Göttingen, 1956), pp. 90ss.; A. M. Hunter, *Paul and his Predecessors*[2] (Londres, 1961), pp. 39ss.; R. P. Martin, *An Early Christian Confession* (Londres, 1960).

[30] *Cf.* H. L. Ellison, *op. cit.*, pp. 7ss.

iniciar un nuevo orden del mundo. No es necesario buscar los orígenes de esta concepción en la idea de un Hombre celestial, perteneciente quizás al dominio zoroástrico del pensamiento.[31] El retrato neotestamentario de Cristo como el último Adán se puede tomar adecuadamente sobre la base del Antiguo Testamento, interpretado a la luz del carácter y logro de Cristo. Por su carácter y su obra, su pueblo lo reconoce inmediatamente como

> "el hombre apropiado,
> que Dios mismo ha escogido."[32]

La cita del Salmo 8 está unida con lo que se dijo antes porque la cláusula con la cual termina la cita ("Todo lo sujetaste bajo sus pies) hace eco de la cita anterior de Sal. 110:1 ("Hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies").[33] No sólo sus enemigos, sino la creación entera, estarán finalmente en sujeción manifiesta ante él.

Como el representante verdadero de la humanidad se ve a Cristo cumpliendo el lenguaje del Salmo, y cumpliendo por lo tanto con el propósito declarado del Creador cuando le dio vida al hombre. Como verdadero representante de la humanidad, debe compartir las condiciones inseparables del estado del hombre; sólo así podría ser capaz de abrir el sendero de la salvación para la humanidad y actuar en forma efectiva como el sumo sacerdote de su pueblo ante la presencia de Dios. Esto significa que él no sólo es aquel en quien tiene realización la soberanía destinada para el hombre, sino también aquel que, debido al pecado del hombre, debe realizar esa soberanía por el camino del sufrimiento y la muerte. Por lo tanto el que ya ha sido presentado como "tanto superior a los ángeles" tuvo que hacerse "un poco menor que los ángeles", como dice el salmista. Nuestro autor procede ahora a demostrar por qué tuvo que hacer esto.

8b Las palabras del salmista, "Todo lo sujetaste bajo sus pies", hacían referencia a las cosas de la tierra en lo que concernía a Adán;

---

[31] *Cf.* las discusiones en J. M. Creed, "The Heavenly Man", *JThS* xxvi (1925), pp. 113ss.; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Londres, 1935), pp. 145ss.; W. Manson, *Jesus the Messiah* (Londres, 1943), pp. 174ss.; S. Mowinckel, *He That Cometh* (Oxford, 1956), pp. 346ss.; en esas publicaciones se encontrará una mayor bibliografía.

[32] De la traducción de *Ein' feste Burg* de Lutero, hecha por T. Carlyle; las palabras de Lutero son: "der rechte Mann/Den Gott selbst hat erkoren".

[33] Estos dos pasajes del AT están unidos de manera similar por Pablo en 1 Co. 15:25ss. *Cf.* cap. 10:13 (p. 243).

pero el dominio de Cristo no conoce esa limitación. "Así que, al sujetarlo todo debajo de sus pies, Dios no dejó nada sin sujetarlo a él" (VP). Nuestro autor no añade, como lo hizo Pablo, "claramente se exceptúa aquel que sujetó a él todas las cosas" (1 Co. 15:27), pero esta excepción, por supuesto, está implícita. (Un copista primitivo o un lector quizás añadió una nota marginal aquí para hacer explícito lo que nuestro autor dejó implícito.)[34] Como están las cosas, sin embargo, la sujeción del mundo creado al hombre, declarada por el salmista como ordenanza de Dios, aún no se ha realizado completamente, y aún el Hombre a la diestra de Dios no recibe la obediencia voluntaria de todo.[35] Pero la soberanía, que el hombre ha demostrado que es incapaz de ejercer hasta ahora, ya ha sido tomada en nombre del hombre por el verdadero Hijo del hombre. Su sufrimiento y su triunfo constituyen la señal de su reino eterno.

9 Porque allí, a la diestra de Dios, él se sienta en su trono, "coronado de gloria y de honra". Jesús, quien se hizo hombre; Jesús quien fue hecho "un poco menor que los ángeles"; Jesús, que soportó la muerte—este Jesús ha sido exaltado al lugar de mayor honor, y

---

[34] Ver p. 32, n. 15.

[35] Aquí hay un *crux interpretum* menor; cuando nuestro autor dice que "todavía no vemos que todas las cosas le sean sujetas", ¿ese "le" (gr. αὐτῷ) significa "al hombre" o "a Cristo"? La *crux* es sólo menor porque en cualquier caso Cristo figura como el Hombre representativo. Pero en la primera instancia la referencia probablemente sea al hombre (así Westcott, Moffatt). No vemos al hombre ejerciendo el derecho que le ha dado Dios como señor de la creación, pero sí vemos al Hombre de Dios investido de soberanía universal. El autor confiesa que no es fácil reconocer en el hombre al ser a quien el salmista describe como "coronado de honra y de gloria" y disfrutando de dominio sobre todas las obras de las manos del Creador. "La promesa incumplida del hombre, sin embargo, él la ve cumplida en Cristo, y para la humanidad cumplida a través de Cristo" (A. E. Garvie, "Shadow and Substance," *ExT* xxviii [1916–17], p. 461). Para el punto de vista de que αὐτῷ significa "a Cristo" *cf.* Spicq, *ad loc.*: "Jesús aún está muy lejos de haber sido aceptado y aclamado como rey por todo el universo: 'los pecadores incrédulos y los demonios aún no están sujetos a él' (Santo Tomás). El autor aquí debe estar expresando la angustia, si no el desaliento, de los cristianos despreciados y perseguidos, esperando en vano el reino de Dios sobre la tierra (2 P. 3:4). La verdad es que el reino militante de Cristo es progresivo; debe derrotar a sus enemigos (cap. 1:13) antes de su realización plenaria y triunfante." Nuestro autor reconoce que, aun en exaltación y entronización, Cristo está aguardando "hasta que sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies" (cap. 10:13); esto implica que, mientras él es la legitima autoridad de todos, todos no reconocen aún su soberanía. Así, mientras que el hombre está indicado primariamente por αὐτῷ, el Hijo del Hombre no puede ser totalmente excluido de su aplicación.

reina allí hasta que toda oposición a su soberanía finalice. Entonces por cierto que se verá de modo completo "que todas las cosas le sean sujetas".[36]

Más aun, es precisamente debido a su humillación, sufrimiento y muerte que él ha sido investido con gloria celestial. Esta interpretación del argumento de nuestro autor en este punto lo pone en línea con el "por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo" de Pablo, en Fil. 2:9. Pero debido a la construcción aquí muchos comentaristas de Hebreos se han visto obligados a pensar en la coronación con gloria y honor como algo que precedió al sufrimiento de la muerte, como una preparación solemne para ella.[37] Se ha pensado que la ocasión referida sea la transfiguración de Cristo;[38] fue entonces que "él recibió de Dios Padre honra y gloria" (2 P. 1:17) y fue inmediatamente después que se preparó para el último viaje a Jerusalén.[39] "La coronación—dice Alexander Nairne—señala la víctima o el héroe que va valientemente a su prueba, no el rey victorioso."[40] Sin embargo, resulta difícil ubicar esta interpretación en el contexto del argumento general de esta epístola, en la cual la gloria se presenta en forma consistente como la secuela de la pasión.[41] La frase "a causa

---

[36] Nuestro autor no añade, como lo hace Pablo, que entonces toda la creación que "gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora", será "libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios" (Ro. 8:19ss.); este aspecto cósmico de la obra redentora de Cristo queda fuera de su tema.

[37] "La coronación con gloria y honor debe, en cualquier traducción natural del griego, preceder a la muerte" (A. Nairne, *The Epistle of Priesthood* [Edimburgo, 1913], p. 70). *Cf.* A. B. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (Edimburgo, 1899), pp. 79ss. La cláusula *ὅπως ... ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου* no necesita, sin embargo, depender estrechamente de *ἐστεφανωμένον*, sino ser epexegética de *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου*. Ver p. 39, n. 43.

[38] *Cf.* A. E. Garvie, *ExT* xxvi (1914–15), p. 549: "El tuvo su goce anticipado del cielo, sin embargo, sólo para confirmarlo y prepararlo para el propósito de rechazar la gloria y el honor que podría haber reclamado como su derecho, para ponerse en lugar del hombre y compartir con él la condena de la muerte, que de ninguna manera era suya."

[39] *Cf.* Lc. 9:31 (Moisés y Elías conversaron con Jesús acerca de su "éxodo" que estaba por llevar a cabo en Jerusalén) seguido por el v. 51: "cuando se cumplió el tiempo en que él había de ser recibido arriba, afirmó su rostro para ir a Jerusalén". En el momento de su transfiguración estaba "maduro para la gloria" (A. E. Garvie, *loc. cit.* en n. 38) pero en lugar de ascender del monte santo al cielo descendió al llano y se preparó para ir a Jerusalén.

[40] *Op. cit.*, p. 313. Nairne vio una referencia a la corona de espinas.

[41] *Cf.* cap. 12:2 (pp. 356s.).

del padecimiento de la muerte" sugiere más naturalmente que la coronación siguió al sufrimiento como final divinamente establecido y no que la coronación haya tenido lugar *con vistas al sufrimiento de la muerte.*[42] En cuanto a la cláusula "que ... gustase la muerte por todos", expresa por cierto un propósito, aunque no el propósito en sí de la coronación, sino más bien el propósito de la secuencia completa de los eventos precedentes: la humillación, la pasión y la gloria combinadas.[43] Debido a que el Hijo del hombre padeció, debido a que su sufrimiento ha sido coronado por su exaltación, su muerte sirve para todos.[44] Frecuentemente se ha citado el comentario de Crisóstomo acerca del hecho de que Cristo gustara la muerte por todos: "Como un médico que, aunque no necesita probar la comida preparada para el hombre enfermo, aun en su cuidado por él la prueba primero, a fin de poder persuadir al hombre enfermo que se sirva la comida con confianza; así, debido a que todos los hombres tenían miedo a la muerte, para persuadirlos de ser valientes contra ella, él también la gustó por sí mismo, aunque no necesitaba hacerlo."[45] Pero el punto de vista del argumento de nuestro autor es que Cristo sí necesitaba hacerlo, para cumplir el propósito de su encarnación; Crisóstomo ha sido sobreinfluenciado por el verbo "gustar".[46] El comentario de Calvino es más penetrante que el de Crisóstomo: "Al decir 'por todos', quiere significar no sólo que Cristo

---

[42] *Cf.* Westcott *ad loc.* para el punto de que *διά* con el acusativo en el NT expresa "la *causa* y no el *objeto: porque* algo es, y no *para que* algo pueda ser hecho".

[43] "Por lo tanto *ὅπως ... θανάτου* explica y expande la idea de *διὰ τὸ πάθημα* (que consiste en) *τοῦ θανάτου*, juntando el objetivo integro y el propósito de la experiencia que recién ha sido afirmada de Jesús" (Moffatt, ICC, *ad loc.*). *Cf.* también los comentarios *ad loc.* de Westcott, Spicq y Michel.

[44] A causa de que Cristo ha sido exaltado como supremo sobre todos su muerte ahora se ve como efectiva *ὑπὲρ παντός*. En lo que hace a la forma, *παντός* puede ser masculino ("todos") o neutro ("todas las cosas"); pero debido a que la preocupación de nuestro autor concierne a la obra de Cristo por la humanidad y no a las implicaciones cósmicas de su obra (*cf.* p. 38, n. 36), debe ser tomado mas probablemente como masculino. *Cf.* VP "Dios, en su amor, quiso que muriera por todos aquel que ahora ...".

[45] *Homilías sobre Hebreos*, iv. 12.

[46] *Cf.* el refinamiento ulterior de Crisóstomo sobre el uso del verbo "probar": "Más aun, él dice correctamente 'probó la muerte por todos los hombres'; no dijo 'murió'. Porque como si él sólo lo estuviera probando [en lugar de tragar la porción amarga, por así decir], cuando había pasado nada más que un breve tiempo allí, inmediatamente se levantó."

puede ser ejemplo para otros, como dice Crisóstomo cuando alude al ejemplo del médico que toma primero el gusto de una droga amarga, para que el paciente consienta tomarla; más bien quiere significar que Cristo murió por nosotros, y que tomando sobre sí lo que nos correspondía, nos redimió de la maldición de la muerte."[47]

Se diga lo que se dijere de la garantía textual de la frase "por la gracia de Dios",[48] resulta enteramente apropiada en el contexto y representa una transición adecuada para las palabras que siguen.

5. EL HIJO DEL HOMBRE: EL SALVADOR Y SUMO SACERDOTE DE SU PUEBLO

Cap. 2:10–18

10 Porque convenía a aquel por cuya causa son todas las cosas,
y por quien todas las cosas subsisten, que habiendo de
llevar[49] muchos hijos a la gloria, perfeccionase por
aflicciones al autor[50] de la salvación de ellos.

11 Porque el que santifica y los que son santificados, de uno
son todos; por lo cual no se avergüenza de llamarlos
hermanos,

12 diciendo:
Anunciaré a mis hermanos tu nombre,
En medio de la congregación te alabaré.[51]

13 Y otra vez:
Yo confiaré en él.[52]

---

[47] *Commentary on Hebrews, ad loc.*

[48] *Cf.* p. 32, n. 15.

[49] Gr. ἀγαγόντα, para ser entendido como un participio aoristo simultáneo que, además, a pesar de su caso acusativo, debe ser tomado en sentido con αὐτῷ ("a aquel") y no con ἀρχηγόν ("autor"). *Cf.* Westcott, *ad loc.*

[50] Gr. τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν (BJ "al que iba a guiarlos a salvación"; VP "el Salvador de ellos"). *Cf.* Hch. 3:15 por el título similar τὸν ... ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς (con *Acts*, NICNT, p. 89, n. 32 y E. K. Simpson, *EQ* xviii [1946], pp. 35s., en el artículo "The Vocabulary of the Epistle to the Hebrews").

[51] Sal. 22:22 (LXX 21:23). Se sigue la LXX excepto que ἀπαγγελῶ toma el lugar de διηγήσομαι como la traducción del heb. *'asapperāh*, "Yo declararé".

[52] Is. 8:17, la última cláusula (LXX); *cf.* también Is. 12:2; 2 S 22:3//Sal. 18:2 (LXX 17:3).

Y de nuevo:
He aquí, yo y los hijos que Dios me dio.[53]

14 Así que, por cuanto los hijos participaron de carne y sangre,[54] él también participó[55] de lo mismo, para destruir por medio de la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo,

15 y librar a todos los que por el temor de la muerte estaban durante toda la vida sujetos a servidumbre.

16 Porque ciertamente no socorrió a los ángeles,[56] sino que socorrió a la descendencia de Abraham.

17 Por lo cual debía ser en todo semejante a sus hermanos, para venir a ser misericordioso y fiel sumo sacerdote en lo que a Dios se refiere, para expiar[57] los pecados del pueblo.

---

[53] Is. 8:18a (LXX).

[54] Literalmente "sangre y carne" (*αἵματος καὶ σαρκός*); para este orden *cf.* Ef. 6:12.

[55] Gr. *μετέσχεν*, aunque "participaron" en la cláusula anterior traduce el gr. *κεκοινώνηκεν*. Querer insistir en una distinción de significado entre los dos verbos resultaría muy precario aquí, donde nuestro autor recalca que Cristo participó de carne y sangre "también" con "los hijos", de tal modo que su humanidad era tan genuina como la de ellos (*cf.* también v. 17: "debía ser en todo semejante a sus hermanos"). Tal distinción significativa, como la que hay entre las dos formas, se apoya en los tiempos de verbo: "los hijos participaron (*κεκοινώηκεν*, perfecto) de carne y sangre" en el sentido de que ese es su estado original y natural; los seres humanos son *per se* criaturas de carne y sangre. Nuestro Señor, sin embargo, existía antes de su encarnación; "carne y sangre" no forman parte esencial de su ser eterno; pero en un punto determinado en el tiempo, por su propia elección, "él también participó (*μετέσχεν*, aoristo) de lo mismo" y así comenzó a compartir plenamente la naturaleza de aquellos a quienes deseaba redimir.

[56] Gr. *ἐπιλαμβάνεται*, "tomar": "Porque en manera alguna toma sobre sí a los ángeles, sino al linaje de Abrahán" (Traducción de Juan Straubinger). E. K. Simpson (*Words Worth Weighing in the Greek New Testament* [Londres, 1946], pp. 27ss.) protesta en contra de debilitar el significado del verbo, aquí tomándolo como "ayudar" (una traducción para la cual se invoca Sir. 4:11, pero que, dice correctamente, "podría ser traducido de otra manera"). Aduce buena evidencia helenística para el sentido de "coger". *Cf.* su uso en el cap. 8:9 (también Mt. 14:31).

[57] Gr. *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι*. La traducción de la RVR "para expiar" podría justificarse aquí porque el objeto directo del verbo es "los pecados" (*ἁμαρτίας*). Pero si los pecados requieren expiación, es porque son pecados cometidos en contra de alguien que debe ser propiciado. El significado neotestamentario de *ἱλάσκομαι* y palabras co-

18 Pues en cuanto él mismo padeció siendo tentado, es poderoso para socorrer a todos los que son tentados.

10 Aquel "por cuya causa son todas las cosas, y por quien todas las cosas subsisten",[58] aquí debe ser Dios el Padre, de cuya obra perfeccionadora es objeto el Hijo. Hay muchos dispuestos a decirnos confiadamente lo que sería y lo que no sería digno de Dios; pero en realidad el único modo de descubrir lo que es digno para Dios es considerar lo que Dios ha hecho. El hombre que dice "Yo no podría tener una opinión buena de un Dios que hiciera (o no hiciera) esto o

---

rrelacionadas ha sido estudiado intensivamente en años recientes; entre las apariciones en el NT el verbo se encuentra aquí y en Lc. 18:13 (lit. "ser por lo tanto propiciado", margen de la ARV), el sustantivo *ἱλαστήριον* ("lugar o medio de propiciación") en el cap. 9:5 (ver p. 193) y en Ro. 3:25 (a menos que en este último lugar sea acusativo singular masculino del adjetivo *ἱλαστήριος*) y el sustantivo *ἱλασμός* ("propiciación") en 1 Jn. 2:2; 4:10). El uso de estas palabras en el NT sigue el precedente de la LXX, donde (junto con otras afines, especialmente el verbo intensivo *ἐξιλάσκομαι*) se usan principalmente como equivalentes de la conjugación Pi'el del heb. *k-p-r* y sus derivados. Ya sea que la fuerza etimológica de esta conjugación de Pi'el fuera "cubrir completamente" o fuese "borrar", su uso cúltico denota restauración de una relación entre Dios y el hombre que ha sido rota por el pecado del hombre, siendo mediador en esta obra, normalmente, el sacerdote. Que esta obra propiciatoria está lejos de parecerse al aplacamiento de un poder caprichoso o vengativo resulta evidente por la forma en que tanto el AT como el NT representan a Dios: tomando la iniciativa de proveer el medio de restaurar la relación rota entre él mismo y su pueblo; *cf.* Lv. 17:11: "yo os la he dado (la sangre sacrificial) para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas"; Ro. 3:25 "a quien (*es decir*, Cristo) Dios puso como propiciación (*ἱλαστήριον*) por medio de la fe en su sangre". Ver S. R. Driver, "Propitiation", *HDB* iv (Edimburgo, 1902) pp. 128ss.; J. Herrmann y F. Büchsel, *TWNT* iv (Stuttgart, 1942), pp. 300ss. (s.r. *λούω*); C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Londres, 1935), pp. 82ss.; *The Epistle to the Romans*, MNTC (Londres, 1932), pp. 54s.; *The Johannine Epistles*, MNTC (Londres, 1945), pp. 25ss.; R. R. Nicole, "C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation", *WThJ* xvii (1954–5), pp. 117ss.; L. Morris, *The Apostolic Doctrine of the Cross* (Londres, 1955), pp. 125ss.; "Propitiation", *NBD* (Londres, 1962), pp. 1046s.; E. K. Simpson, *Words Worth Weighing in the Greek New Testament* (Londres, 1946), pp. 10ss. W. M. Ramsay (*ExT* x [1898–99], p. 158) y A. Deissmann (*Bible Studies* [Edimburgo, 1909], pp. 224s.) citan como un paralelo al uso actual de *ἱλάσκομαι* con el objeto directo *ἁμαρτίας* la inscripción del Janto licio relativa al santuario que fundó para Mēn Tyrannos, donde dice de una cierta clase de ofensor contra su deidad: "que incurra en una deuda de pecado (*ἁμαρτίαν ὀφειλέτω*) contra Mēn Tyrannos, que de ninguna manera será capaz de expiar (*ἐξιλάσασθαι*)."

[58] La preposición *διά* se usa primero con el acusativo y luego con el genitivo, denotando a Dios como "la Causa final y la Causa eficiente de todas las cosas" (Westcott, *ad loc.*).

aquello", no está añadiendo nada a nuestro conocimiento de Dios: simplemente nos está diciendo algo acerca de sí mismo. Podemos estar seguros de que todo lo que Dios hace es digno de sí mismo, pero aquí nuestro autor singulariza una de las acciones de Dios y nos dice que "convenía a aquel"[59], que era algo adecuado para que hiciera. ¿Y qué era eso? Era hacer a Jesús, a través de sus sufrimientos, perfectamente capacitado para ser el Salvador de su pueblo. En la pasión de Jesús es donde vemos al desnudo el corazón mismo de Dios: en ningún otro lado Dios está más completa o valiosamente revelado como Dios que cuando lo vemos "en Cristo reconciliando consigo al mundo" (2 Co. 5:19).

Porque la gran salvación que proclama el evangelio no sólo fue "hablada a través del Señor" como se nos ha dicho anteriormente, sino también alcanzada para nosotros por él a través de su pasión. El es el descubridor, el pionero de nuestra salvación; este es el significado de la palabra *arquēgos*, traducida "autor" en la RVR y el "que iba a guiarlos" en la BJ.[60] El es el Salvador que abrió el sendero de la salvación por el cual solamente "muchos hijos" de Dios podían ser llevados a la gloria. El hombre, creado por Dios para su gloria, fue impedido por el pecado, de alcanzar esa gloria hasta que vino el Hijo del hombre y abrió por su muerte un nuevo camino, por el cual el hombre puede alcanzar la meta para la cual fue hecho. Como representante y precursor de su pueblo, ahora ha entrado a la presencia de Dios para asegurar la entrada de *ellos* allí.

Pero, ¿qué significa que ha sido perfeccionado "por aflicciones"? Si el Hijo de Dios es el resplandor de la gloria de su Padre y la imagen misma de su sustancia, ¿cómo puede pensarse que le falta perfección? La respuesta es esta: el Hijo perfecto de Dios se ha transformado en el Salvador perfecto de su pueblo, abriendo su camino hacia Dios, y para llegar a ser eso debió soportar sufrimiento y muerte. El camino de la perfección que su pueblo debe hollar, debe ser hollado primero por el precursor;[61] sólo así él puede ser su representante adecuado y

---

[59] Gr. ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ. *Cf.* cap. 7:26, "porque tal sumo sacerdote nos convenía (ἔπρεπεν)." Spicq (*op. cit.* i, p. 53) nota que el argumento acerca de lo que beneficia a Dios es por lo demás desconocido en la Biblia, pero aparece en la literatura griega y en Filón (*Leg. Alleg.* i. 48; *Edad del mundo*, 41, etc.) y Josefo (*Apión* ii. 168).

[60] La palabra ἀρχηγός aparece cuatro veces en el NT, las otras tres en el cap. 12:2 (ver pp. 354s.); Hch. 3:15; 5:31. *Cf.* p. 40, n. 50.

[61] "Los muchos hijos, al ser llevados a la gloria, son perfeccionados por medio del

sumo sacerdote en la presencia de Dios. Hay mucho en esta epístola acerca de la obtención de la perfección[62] en el sentido de acceso sin impedimentos ante Dios y comunión inquebrantable con él, pero en esto, como en otras cosas, es él quien guía en el camino.

Para poder ser un sumo sacerdote perfecto, un hombre debe simpatizar con aquellos a favor de quienes obra, y no puede hacerlo a menos que pueda entrar en sus experiencias y compartirlas por sí mismo. Jesús hizo justamente esto. Más aun, para poder ser un sumo sacerdote perfecto, un hombre debe aprender la lección de obediencia a Dios; si fallara en esto realmente necesitaría un sacerdote para él a fin de poder entrar en la presencia de Dios con la seguridad de ser admitido allí. No podía haber cuestionamiento alguno acerca de la obediencia de Jesús.[63] Pero un sumo sacerdote tenía un solemne servicio especial que llevar a cabo: tenía que presentar ante Dios una expiación por los hombres. Y un sacrificio eficaz en sí mismo sólo podía ser presentado por un sumo sacerdote cuya identificación compasiva con su pueblo carecía de reservas y, al mismo tiempo, por un sumo sacerdote cuya obediencia a Dios no estuviera manchada por ningún reparo—para no decir negativa—en obedecer. Sólo hay uno que llena perfectamente estas condiciones: aquel cuya obediencia y muerte lo capacitaron completamente para ser el representante de su pueblo. No sólo sufrió con ellos sino por ellos; su sufrimiento fue a la vez voluntario y vicario. Aquel que sufrió fue el Hijo de Dios y los "muchos" por quienes sufrió a su vez son guiados a la gloria como hijos de Dios.

11 "Pues tanto el santificador como los santificados tienen todos el mismo origen" (BJ). Esta es una verdad general, y en esta instancia suprema está ejemplificada por el hecho de que aquel que consagra o santifica es el Hijo de Dios y los que son santificados son los hijos de Dios.[64] Es por el sacrificio de sí mismo en obediencia a la voluntad de

---

sufrimiento; y así está de acuerdo con el método divino de obrar, en que el pionero de la salvación debería pasar a través de la misma experiencia" (A. E. Garvie, *ExT* xxvi [1914–15], p. 504).

[62] Ver caps. 5:9, 14; 6:1; 7:11, 19, 28; 9:9, 11; 10:1, 14; 11:40; 12:2, 23, con exposición y notas debajo. *Cf.* Westcott, pp. 66ss.; Spicq, i. pp. 64s. (donde se citan paralelos filónicos); P. J. du Plessis, *ΤΕΛΕΙΟΣ: The Idea of Perfection in the New Testament* (Kampen, 1959), pp. 206ss.; A. Wikgren, "Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews", *NTS* vi (1959–60), pp. 159ss.

[63] Ver cap. 5:7s. ((p. 98ss.).

[64] El argumento aquí requiere que el "uno", de quien tanto el santificador como el

Dios que son santificados, como aparece más completamente luego en la epístola: "santificados mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo hecha una vez para siempre" (cap. 10:10).[65] Por su muerte, están consagrados a Dios para su adoración y servicio y apartados para Dios como su pueblo santo, destinado a entrar en su gloria. Porque la santificación es el comienzo de la gloria y la gloria es la santificación completada. Y debido a que aquellos que están santificados para Dios a través de su muerte son hijos de Dios, el Hijo de Dios no se avergüenza de reconocerlos como sus hermanos—no sólo como aquellos cuya naturaleza él cargó sobre sí, sino cuyas pruebas él soportó, por cuyos pecados hizo sacrificio, para que pudieran seguirlo a la gloria en el camino de la salvación que él mismo abrió.

12–13 Aquí se introducen tres citas del Antiguo Testamento, en las que se demuestra su solidaridad con su pueblo.[66]

(a) La primera cita (Sal. 22:2) se ha extraído de un salmo en el cual ningún cristiano del primer siglo dejaría de reconocer a Cristo como el que habla. Es el Salmo cuyas palabras iniciales Jesús dijo, como expresión de su propia experiencia de desamparo en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?"[67] Prácticamente la totalidad del lamento que forma la primera parte del Salmo se utilizaba en la iglesia, desde los primeros tiempos, como un testimonio de la crucifixión de Cristo. No sólo se lo cita expresamente, sino que su lenguaje ha sido trabajado en la misma trama de las narraciones neotestamentarias acerca de la pasión, especialmente en los evangelios primero y cuarto.[68] Es por lo tanto lo más natural que, cuando el lamento del salmista da lugar al agradecimiento público que forma la segunda parte del Salmo, el mismo locutor debía ser reconocido y el entonces crucificado y ahora exaltado Cristo debe oír-

---

santificado tienen su ser, sea Dios, no Abraham (en el sentido del v. 16 más adelante) y aún menos Adán (*cf.* 0. Procksch en *TWNT* i, p. 113, s.v. *ἁγιάζω*, aunque la misma frase *ἐξ ἑνός* se refiere a Adán en Hch. 17:26).

[65] *Cf.* también caps. 9:13s.; 10:14, 29; 13:12; ver p. 244, n. 73.

[66] La exégesis de estas tres citas en su contexto actual se debe en gran manera a G. Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, 1956), pp. 60s.

[67] Mr. 15:34; Mt. 27:46.

[68] La repartición de la ropa de nuestro Señor entre los soldados parece haber sido reconocida desde el principio como un cumplimiento del Sal. 22:18 (*cf.* Mr. 15:24); en Jn. 19:24 ese pasaje se cita explícitamente como un testimonio del incidente. *Cf.* C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (Londres, 1952), pp. 97s.; B. Lindars, *New Testament Apologetic* (Londres, 1961), pp. 88ss.

se diciendo: "Anunciaré a mis hermanos tu nombre, en medio de la congregación te alabaré."[69] Siguiendo a la Septuaginta, nuestro autor utiliza la palabra *ekklēsia* para "congregación" (el hebreo de Sal. 22:22 dice *qahal*). El uso de esta palabra en paralelismo sinónimo con "hermanos" en un contexto cristiano indica que aquellos a quienes el Hijo de Dios se agrada de llamar sus hermanos son los miembros de su iglesia. Por virtud de su sufrimiento ha llegado a ser ahora "la cabeza representativa de una nueva humanidad".[70]

(b) Si resulta fácil ver la importancia de la cita de Sal. 22:22 aquí, resulta menos sencillo ver la importancia de la cita que sigue. "Yo confiaré en él" ha sido tomado de la versión Septuaginta de Is. 8:17b. Este es un buen ejemplo de la tesis de C. H. Dodd de que las citas principales del Antiguo Testamento en el Nuevo, no son textos de prueba aislados, sino que por implicación llevan consigo sus contextos.[71] En el contexto de esta cita, Isaías, al encontrar que sus oráculos de salvación y juicio no hallan respuesta ni en el rey ni en el pueblo, los sella y se los da a sus discípulos para que los guarden a fin de que, cuando llegue el tiempo de su cumplimiento, se haga evidente que lo que él había hablado era la verdadera palabra de Dios. Entre tanto, él dice: "Esperaré, pues, a Jehová, el cual escondió su rostro de la casa de Jacob, y en él confiaré." La idea que Dios esconde su rostro de la casa de Jacob provee el nexo con el Salmo 22, donde su rostro está escondido del que sufre y es justo, quien (en la interpretación cristiana) es el representante de toda la case de Jacob, sufriendo el desamparo que ellos merecían. Si Isaías, uno de los profetas a través de los cuales el Dios de los tiempos antiguos habló a los antepasados,

---

[69] *Cf.* la adaptación del Sal. 22:22 en *Odas de Salomón* 31:3s.:

"El (nuestro Señor) abrió su boca y habló gracia y gozo;
Y habló una nueva (canción de) alabanza a su nombre.
Y elevó su voz al Altísimo
Y le ofreció los hijos que estaban en sus manos."

(Ver notas en J. R. Harris y A. Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, ii [Manchester, 1920], pp. 371s.).

[70] C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, p. 20. Ver también E. Schweizer, *Lordship and Discipleship* (Londres, 1960), pp. 71ss., 88ss.

[71] *According to the Scriptures*, p. 126 *et passim*. De acuerdo con este discernimiento podemos recordar la interpretación que hace Calvino de las dos citas de Isaías asociadas con la "roca" de Is. 8:14 (un notable *testimonium* en el NT) y unirlas con 2 S. 22:3, "mi Dios, la peña en que me amparo" (BJ) (LXX ... πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ) y su paralelo en Sal. 18:2.

era rechazado por aquellos a quienes había sido enviado, también lo era el Hijo, en quien Dios había hablado hacía poco su última palabra; si Isaías, a pesar de todo, mantuvo su confianza en Dios y esperó de él la justificación, también lo hizo el Hijo de Dios. "Se encomendó a Jehová" se dice con burla del sufriente en el Salmo 22;[72] pero cuando el sufrimiento ha pasado, él testifica agradecido de la fidelidad del Dios en quien confió:

> "Porque no menospreció ni abominó la aflicción del afligido,
> Ni de él escondió su rostro;
> Sino que cuando clamó a él, le oyó."[73]

Este modelo repetido de la confianza en Dios por parte del hombre, en los días de oscuridad, y su feliz reconocimiento de la fidelidad de Dios cuando actúa para reivindicarlo se encuentra en las vidas de muchos personajes bíblicos, pero hay algo especialmente importante en el caso de Isaías. Porque es con él que comenzamos a ver el resurgimiento histórico de un remanente justo, el Israel fiel dentro del Israel empírico, el grupo en cuya supervivencia se aseguraba la esperanza del futuro, uno casi podría decir la *ekklēsia* del Mesías. Por cierto, en el ministerio profético de Isaías, el rey que iba a venir y el remanente están estrechamente asociados o, para utilizar el lenguaje de Hebreos, el Hijo de Dios y sus hermanos. Más aun, hay razón para creer que Isaías mismo dio pasos para dar una existencia corporativa consciente al remanente en embrión de su propia época, en parte en el círculo de sus discípulos, de los que habla en Is. 8:16, y en parte en su propia familia.

(c) La familia de Isaías es mencionada directamente en la tercera cita, que viene de Is. 8:18a. y en el texto del Antiguo Testamento sigue inmediatamente a la segunda cita. Uno puede preguntarse entonces, porqué las dos citas están separadas por "Y de nuevo", pero sin duda es que se están expresando dos cosas distintas. En la Septuaginta, las palabras citadas de Is. 8:18a forman una oración separada, como lo hacen aquí: "He aquí, yo y los hijos que Dios me dio" (RVR). Pero en el texto hebreo forman la primera parte de una oración más larga como aparece en la BJ: "Aquí estamos yo y los hijos que me ha dado Yahveh, por señales y pruebas en Israel, en pro de la enseñanza y el

---

[72] V. 8 (prácticamente citado en Mt. 27:43a).

[73] Sal. 22:24 (LXX 21:24) que tiene eco en el cap. 5:7 (ver pp. 100s.).

testimonio de parte de Yahveh Sebaot, el que reside en el monte Sión."[74] El pueblo podía dejar de prestar atención a las profecías de Isaías, pero en tanto Isaías andaba por Jerusalén, era un testigo permanente del mensaje de Dios que había sido anunciado a través de él. No sólo eso, sino que su propio nombre significativo ("Yahveh es salvación") y los nombres igualmente significativos de sus dos hijos: *Sear-jasub* ("un remanente volverá") y *Maher-salal-hasbaz* ("el despojo se apresura, la presa se precipita")[75], recordaban a su pueblo los temas dominantes de su mensaje. Por cierto, los nombres de sus hijos eran la expresión de su propia esperanza obediente en Dios, su confianza en que lo que Dios había dicho seguramente iba a pasar.

El hecho de que la confianza del Hijo de Dios en su padre había sido vindicada por su exaltación no era aún una cuestión de manifestación pública: había sido revelada a los creyentes y era proclamada por ellos como parte de su testimonio. Pero la vida y el testimonio de estos creyentes—miembros de la familia de Cristo—eran una prueba para los hombres que ellos no habían visto ni escuchado lo último de Jesús de Nazaret. Si él representaba a su pueblo a la diestra de Dios, ellos lo representaban a él sobre la tierra. Las palabras de Isaías acerca de sus hijos pueden ser entendidas entonces en un sentido derivado como las palabras de Cristo acerca de su pueblo. Una vez más, se afirma su solidaridad con ellos, ahora no por medio del término "hermanos", como en los vv. 11 y 12, sino por medio del término "hijos". La descripción de los cristianos como "hijos" de Cristo es peculiar de esta epístola entre los escritos del Nuevo Testamento; sin embargo, su precedente en el Antiguo Testamento puede encontrarse no sólo en las palabras de Is. 8:18 sino en una afirmación acerca del siervo sufriente de Is. 53:10: "Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia" (BJ). En cuanto al pensamiento de que han sido dados por Dios a su Hijo, en la oración de nuestro Señor, de Juan 17, aparece un estrecho paralelo. Allí él habla repetidamente de sus discípulos como "los hombres que del mundo me diste" (v. 6, etc).[76]

14 ¿Quiénes son esos "hijos" que Dios le ha dado a Cristo? Hombres y mujeres, seres de carne y hueso. Pero si su solidaridad con ellos ha de ser real, también él debe ser un verdadero ser humano, un

[74] La LXX comienza una nueva oración después de "que Dios me dio": "Y allí habrá señales y maravillas en la casa de Israel de parte de Jehová de los ejércitos ..."

[75] Is. 7:3; 8:3.

[76] *Cf.* Jn. 6:37, 39.

partícipe genuino de la carne y la sangre. Más aun, él debe participar de la sangre y la carne "lo mismo" que ellos, es decir a través de la puerta del nacimiento. Ningún Cristo docético o apolinarista podrá satisfacer la necesidad humana de un Salvador o la determinación de Dios de suplir esa necesidad. Y si sus prójimos, que entraron en esta vida terrena por medio del nacimiento, la dejan a su debido tiempo por la muerte, era divinamente adecuado que él también muriera. Por cierto, esto está establecido aquí como el propósito de la encarnación: que él debía morir, y en el mismo acto de su muerte destruir el aguijón de la muerte.

Se requiere un excepcional esfuerzo mental de nuestra parte para apreciar lo paradójico de la actitud de aquellos cristianos primitivos ante la muerte de Cristo. Si alguna vez la muerte apareció como triunfante fue cuando Jesús de Nazaret, desechado por su nación, abandonado por sus discípulos, ejecutado por la fuerza de la Roma imperial, expiró su último aliento sobre la cruz. Algunos hasta habían reconocido en su grito de dolor y desolación la queja que también Dios lo había abandonado. Sus seguidores fieles habían esperado confiadamente que él fuera el libertador destinado de Israel; pero él había muerto, no como Judas de Galilea o como Judas Macabeo, en el frente de batalla contra los opresores gentiles de Israel, sino en desgracia y debilidad evidentes—y sus esperanzas habían muerto con él. Si alguna vez una causa estuvo perdida fue la suya; si alguna vez los poderes del mal tuvieron la victoria, fue entonces. Y sin embargo, en menos de una generación, sus seguidores proclamaban exultantes que el Jesús crucificado era el conquistador de la muerte, y aseguraban, como nuestro autor aquí, que al morir había reducido a impotencia al antiguo señor: la muerte. Las llaves de la muerte y del Hades estaban firmemente sostenidas en las manos poderosas de Jesús, porque él, en el lenguaje de su propia parábola, había invadido la fortaleza del hombre fuerte, lo había desarmado, lo había inmovilizado y le había robado su botín.[77] Este es el testimonio unánime de los escritores del Nuevo Testamento; era la seguridad que permitía a los mártires enfrentar la muerte atrevidamente, en su nombre. Este cambio súbito de la desilusión al triunfo sólo puede

[77] Lc 11:21s. Mientras que lo que está primariamente en vista aquí es la liberación de la persona poseída por el demonio, no puede excluírse la liberación de aquellos que están completamente sujetos por la muerte.

explicarse por el relato que los apóstoles dieron: que su Maestro se levantó de la muerte y les impartió el poder de su vida resucitada.

El príncipe o ángel de la muerte aquí se identifica con el diablo, es decir Satanás. No es fácil hacer un paralelo de esta clara identificación, pero no resulta disonante con la enseñanza general del Nuevo Testamento. "Para esto apareció el Hijo de Dios," dice otro escritor del Nuevo Testamento, "para deshacer las obras del diablo" (1 Jn. 3:8),[78] y mientras que el pecado es la obra especial más prominente del diablo en este contexto, la asociación entre pecado y muerte está lo suficientemente cercana como para que la destrucción de la muerte esté incluída en el propósito de la aparición del Hijo de Dios.[79] Nuestro autor, con toda probabilidad, pertenecía al círculo desde el cual había salido, con fecha anterior, el Libro de la Sabiduría, y compartía sobre este tema los sentimientos que encuentran su expresión allí:

> "Que no fue Dios quien hizo la muerte
> ni se recrea en la destrucción de los vivientes;
> él todo lo creó para que subsistiera...
> no hay ... imperio del Hades sobre la tierra" (Sabiduría 1:13s., BJ)

> "Porque Dios creó al hombre para la incorruptibilidad,
> le hizo imagen de su misma naturaleza;
> mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo,
> y la experimentan los que le pertenecen." (Sabiduría 2:23s., BJ)

Estas citas no llegan a ser una afirmación de que el diablo "tenía el imperio de la muerte", pero se acercan mucho a ella.[80] Jesús rompió la atadura del diablo sobre su pueblo, cuando en la muerte llegó a ser la muerte de la muerte, cuando (en las palabras de S. W. Gandy)

> "El en el infierno al infierno sujetó,
> hecho pecado, al pecado venció,

---

[78] *Cf.* Ap. 12:5ss., donde la caída del dragón es la secuela del nacimiento y exaltación del "hijo varón".

[79] *Cf.* 1 Co. 15:26, donde la muerte es el último de los enemigos destinado a ser sometido por Cristo en cumplimiento del Sal. 110:1.

[80] Debido a que Satanás es el principal fiscal en la corte celestial, no hay dificultad en considerarlo también como el principal ejecutor. *Cf.* 1 Co. 5:5: "el tal sea entregado a Satanás para destrucción de la carne".

enterrado en la tumba, la destruyó,
y la muerte, al morir, él mató." (Traducción libre)

15 Sólo haciéndose hombre el Hijo de Dios podía conquistar a la muerte. El hombre, sin él, nunca podría haberlo hecho. Hasta que él conquistó a la muerte, ésta parecía tener la última palabra. La fe en la resurrección era sustentada antes de que él viniera, pero su resurrección "sacó a luz la vida y la inmortalidad"[81] y le dio a esa fe una base más firme. Su resurrección no se menciona expresamente aquí (ni en ningún otro lado de la epístola, fuera de la doxología del cap. 13:20s.), pero no por ello está menos implícita. Si la muerte hubiese tenido la última palabra también con él, ¿cómo podría alguno haber supuesto que a través de su muerte él había incapacitado al príncipe de la muerte? El temor a la muerte es uno de los más poderosos. Por miedo a la muerte, muchos hombres consentirán hacer cosas que ninguna otra cosa podría obligarlos a hacer. Algunas almas valerosas, es cierto, aceptarán antes la muerte que el deshonor; pero para la mayoría, el temor a la muerte puede ser un instrumento tirano de coacción. Y la muerte es, por cierto, el rey de los terrores para aquellos que reconocen allí el castigo del pecado. Pero por la muerte de su santificador, los hermanos de Cristo son santificados; su muerte ha transformado el significado de la muerte para ellos. Para ellos su muerte no significa juicio, sino bendición; no esclavitud, sino liberación. Y su propia muerte, cuando llega, toma sus características de la muerte de él. Por lo tanto, si la misma muerte no puede separar al pueblo de Cristo del amor de Dios que ha sido revelado en él, ya no puede ser sostenida sobre sus cabezas por el diablo, o cualquier otro poder maligno, como medio de intimidación.

16 El se hizo hombre, por lo tanto, para ayudar a los hombres. Cuando el Hijo de Dios, el Creador y Señor de los ángeles, se humilló a sí mismo, pasó el estado angélico y se detuvo más abajo, haciéndose hombre para la salvación de los hombres. No toma a los ángeles para socorrerlos sino a los hombres; el verbo es el mismo que se utiliza en el cap. 8:9, donde Dios recuerda cómo "tomó" a su pueblo Israel de la mano para sacarlos de Egipto, y en ambos casos, el "tomar" lleva en sí la idea de ayuda y redención. Se debilita la fuerza de la palabra al traducir, como la BJ: "Porque ciertamente, no se *ocupa* de los ángeles, sino de la descendencia de Abraham".[82]

---

[81] 2 Ti. 1:10, donde se dice que Cristo ya "quitó la muerte" (καταργέω).

[82] *Cf.* p. 41, n. 56.

En realidad, nadie puede hacerse hombre sin transformarse en miembro de algún grupo o familia humana en particular. Así que cuando el Hijo de Dios tomó sobre sí nuestra naturaleza, se hizo "hijo de Abraham" (Mt. 1:1). Al hacer esto, sin embargo, se transformó en ayudante y liberador de todos los hijos de Abraham, y aquí por cierto no debemos confinar el alcance de "la descendencia de Abraham" a su descendencia natural; más bien debemos extenderlo a toda la familia de la fe.[83] Nuestro autor estaba en completo acuerdo con Pablo en que "los que son de fe, estos son hijos de Abraham" (Gá. 3:7). Son, en otras palabras, los "muchos hijos" a quienes Dios está llevando a la gloria a través de su Hijo primogénito.[84]

17 Después de haber enfatizado la solidaridad de nuestro Señor con sus hermanos, nuestro autor introduce aquel aspecto particular de su solidaridad con ellos que le interesa especialmente exponer: su ministerio de sumo sacerdote a favor de ellos. Cualquier sacerdote debe ser uno con aquellos a quienes representa delante de Dios y esto también es así con Cristo, como sumo sacerdote de su pueblo.[85] A fin de servirlos en este aspecto, fue obligado a llegar a ser completamente como sus hermanos, exceptuando por supuesto el pecado, como lo señala más adelante (cap. 4:15). Sufrió con ellos y por ellos, y a través de sus aflicciones fue perfeccionado, calificado en todo sentido para ser su sumo sacerdote. Es misericordioso porque, a través de sus propios sufrimientos y pruebas, puede simpatizar con los de ellos. Es fiel porque soportó hasta el final sin titubear.[86] Resulta difícil decidir

---

[83] Los creyentes del AT, que no podían obtener la perfección excepto en la compañía de los cristianos de los tiempos del NT (cap. 11:40), están incluídos en esta familia (*cf.* B. W. Newton, *The Old Testament Saints not to be Excluded from the Church in Glory* [Londres, 1887], pp. 12s.).

[84] El hecho de que Cristo haya dejado de lado a los ángeles para que los hombres pudieran salvarse, puede proveer otra razón más del porqué la inferioridad de los ángeles se enfatiza tanto en el cap. 1; los seres humanos que heredan salvación literalmente son servidos por los ángeles (cap. 1:14).

[85] Cristo es llamado "sumo sacerdote" y no meramente "sacerdote" (como en Sal. 110:4), porque nuestro autor visualiza su obra redentora como el cumplimiento antitípico del ritual sacrificial del día de expiación, donde debía oficiar el sumo sacerdote en persona (cap. 9:7, 11s.)

[86] En *El evangelio de la verdad* valentiniano (Jung Codex 20:10) aparece un eco de las palabras ἐλεήμων ... καὶ πιστός: "Por esto el misericordioso, el fiel, Jesús, fue paciente para soportar los sufrimientos hasta que tomó ese libro, porque él sabe que esta muerte suya significa vida para muchos" (*cf.* W. C. van Unnik en *The Jung Codex*,

aquí si su fidelidad es su lealtad sin límites a Dios (como en el cap. 3:2) o su carácter digno de crédito hasta el final, en lo que concierne a su pueblo. Debido a que, en realidad, ambos aspectos son esenciales en un sumo sacerdote perfecto, y son ciertos en cuanto a Cristo, puede que no sea necesario decidir muy estrechamente entre las dos alternativas.

Su sumo sacerdocio es ejercido "en asuntos en que son responsables ante Dios."[87] Y el más crucial entre estos asuntos es el del pecado. ¿Cómo pueden acercarse los pecadores a la santidad de Dios, ya sea personalmente o a través de un representante? Sólo pueden llegar hasta él con confianza si se han ocupado de sus pecados. Y esto, por encima de todo, hace a Jesús un sumo sacerdote tan incomparable y representativo de su pueblo: no sólo no tiene pecado alguno y tiene derecho, por lo tanto, a entrar a la presencia de Dios por su propia cuenta, sino que se ha ocupado en forma efectiva del pecado de su pueblo y puede, por lo tanto, entrar a la presencia de Dios por cuenta de ellos también. El propósito de su encarnación fue que a través de su muerte, él pudiera "expiar los pecados del pueblo", hacer realidad efectiva lo que el ritual sacrificial del tiempo del Antiguo Testamento sólo podía hacer como señal. Un sumo sacerdote que realmente, y no meramente en forma simbólica, ha quitado los pecados de su pueblo y, por lo tanto, la barrera que sus pecados habían interpuesto entre ellos y Dios, es un sumo sacerdote que vale la pena tener.

18 El soportó pruebas y tentaciones duras, no sólo las pruebas accidentales de nuestra carga humana, sino aquellas tentaciones sutiles que hacían a su llamado mesiánico. Una y otra vez la tentación le llegó de muchas direcciones, para que eligiera algún modo menos costoso de cumplir con aquel llamado, en lugar del sufrimiento y la muerte,[88] pero él resistió hasta el fin y afirmó su rostro con convicción

---

ed. F. L. Cross [Londres, 1955], pp. 108, 110; K. Grobel, *The Gospel of Truth* [Londres, 1960], pp. 62s.). Ver p. 213, n. 118.

[87] Así τὰ πρὸς τὸν θεόν (*cf.* cap. 5:1) es traducido por T. W. Manson, *Ministry and Priesthood: Christ's and Ours* (Londres, 1958), p. 57; él ilustra este caso de πρός de la fórmula cumeniana ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν, "él responderá ante Dios", y se refiere a W. M. Calder en *Anatolian Studies presented to W. H. Buckler* (Londres, 1939), pp. 15ss. A. Nairne traduce la frase "del lado de Dios" (*op. cit.* p. 45; en el prefacio reconoce la deuda de su traducción a un sermón de Cambridge, de G. H. Whitaker).

[88] *Cf.* los intentos de sus amigos de retenerlo (Mr. 3:21 [¿y 31?]) y la bien intencionada reconvención de Pedro (Mr. 8:32) en donde Jesús reconoció otra forma de la tentación que enfrentó con anterioridad en el desierto y más tarde en el Getsemaní;

para realizar el propósito para el cual había venido al mundo. Ahora su pueblo no sólo estaba atravesando esas pruebas comunes a la humanidad sino que también estaban siendo tentados, a su vez, para ser desleales a Dios y abandonar su profesión cristiana.[89] ¡ Qué fuente de recursos era para ellos estar seguros de que en la presencia de Dios tenían como vencedor e intercesor a uno que había conocido tentaciones similares y aun más amargas, y las había resistido victoriosamente!

---

de allí que su reprensión a Pedro (Mr. 8:33) tomara la misma forma que su respuesta al tentador en el desierto (Mt. 4:10).

[89] Sobre el tema general ver K. G. Kuhn, "Temptation, Sin and Flesh", en *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl (Londres, 1958), pp. 94ss., especialmente pp. 96, 112.

II. EL VERDADERO HOGAR DEL PUEBLO DE DIOS

Caps. 3:1–4:13

1. JESÚS, MÁS GRANDE QUE MOISÉS

Cap. 3:1–6

1 Por tanto, hermanos santos, participantes del llamamiento celestial, considerad al apóstol y sumo sacerdote de nuestra profesión, Cristo Jesús;

2 el cual es fiel al que le constituyó, como también lo fue Moisés en toda[1] la casa de Dios.

3 Porque de tanto mayor gloria que Moisés es estimado digno éste, cuanto tiene mayor honra que la casa el que la hizo.

4 Porque toda casa es hecha por alguno; pero el que hizo todas las cosas es Dios.

5 Y Moisés a la verdad fue fiel en toda la casa de Dios, como siervo,[2] para testimonio de lo que se iba a decir;

6 pero Cristo como hijo sobre su casa, la cual casa[3] somos nosotros, si retenemos firme hasta el fin[4] la confianza y el gloriarnos en la esperanza.

1 La atención de los lectores es dirigida, entonces, hacia Jesús.

---

[1] Gr. *ἐν* [*ὅλῳ*] *τῷ οἴκῳ αὐτοῦ*. La omisión de *ὅλῳ* en P^{13} P^{46} B y las versiones cópticas con Cirilo y Ambrosio puede bien ser original; en ese caso ha sido suplido aquí en nuestras otras autoridades sobre la base del v. 5 (siguiendo a la LXX).

[2] *Cf.* Nm. 12:7.

[3] Gr. *οὗ οἶκος*. Unos pocos textos (P^{46} D* M 1739 y las versiones latinas y cópticas) tienen *ὃς οἶκος*, "la cual casa"; esta lectura ha sido preferida por G. Zuntz como "lógicamente correcta" (*The Text of the Epistles* [Londres, 1953], p. 93).

[4] Las últimas palabras "firme hasta el fin" (gr. *μέχρι τέλους βεβαίαν*) están omitidas en P^{13} P^{46} B y las versiones sahídicas (cóptica) y etíopes con Lucifer y Ambrosio (*μέχρι τέλους* está omitida en 1022). En el resto de nuestras autoridades probablemente representan una inserción tomada del final del v. 14, como lo han sostenido Mill, Bentley, Riggenbach, Windisch, Moffatt y Zuntz (*op. cit.*, p. 33); *cf.* BJ, VP.

Los términos con que se dirige a ellos—"hermanos, ustedes que pertenecen al pueblo de Dios, que han sido llamados por Dios a ser suyos" (VP)—están calculados para recordarles la dignidad con la cual Dios los ha investido, una dignidad que sería insultante para Dios si la trataran con ligereza. En la frase "hermanos santos"[5], están unidas dos designaciones comunes en el Nuevo Testamento para los cristianos, mientras que la insistencia en el carácter celestial de su llamado[6] los señala como ciudadanos de un reino no circunscripto a las condiciones de la vida terrenal. Han sido apartados por Dios mismo, hechos miembros de su familia y llamados a compartir su eterno reposo. Las implicaciones prácticas de todo esto se aclaran a medida que se desarrolla la fase actual del argumento de nuestro autor.

Cuando Jesús es designado como "apóstol y sumo sacerdote de nuestra profesión",[7] se lo señala como el representante de Dios entre los hombres y el representante de los hombres en la presencia de Dios. Los escritos del Antiguo Testamento cuentan la historia de la autorrevelación de Dios al hombre y la respuesta del hombre a esa revelación; en ambos aspectos estos escritos encuentran su cumplimiento en Jesús. Porque él no sólo es, como ya se ha enfatizado, aquel en quien Dios se ha revelado final y completamente, sino también la encarnación perfecta de la obediente respuesta del hombre a Dios.

2 En ambos aspectos Jesús ha sido aprobado como fiel: un sumo sacerdote fiel (*cf.* cap. 2.17) y un enviado fiel. La fidelidad de un

---

[5] Gr. *ἀδελφοὶ ἅγιοι*. *Cf.* Col. 1:2, *ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς* (*Ephesians-Colossians*, NICNT, p. 178). *Cf.* cap. 6:10 (p. 128, n. 65).

[6] En otros lugares del NT se lo llama "llamamiento santo" (2 Ti. 1:9) y un "supremo llamamiento" (Fil. 3:14); *cf.* también Ro. 1:7; 8:28, 30; 1 P. 1:15, etc. La iglesia es la comunidad de aquellos a quienes Dios ha llamado (cap. 9:15; Ef. 4:4; Col. 3:15, etc.).

[7] Gr. *τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν*. Filón (*Vida de Moisés* ii. 2ss.) describe a Moisés desempeñando los roles de profeta y sumo sacerdote, y también de rey y legislador. Las dos maneras posibles de entender *ὁμολογία* ("confesión" sea como "aquello que se confiesa" o como "el acto de confesar") están indicadas en el texto de la VP ("el apóstol y sumo sacerdote gracias al cual profesamos nuestra fe") y la BJ ("el apóstol y sumo sacerdote de nuestra fe"). La segunda es preferible. Sobre "apóstol y sumo sacerdote" ver también K. H. Rengstorf en *TWNT* i (Stuttgart, 1933), s.v. *ἀπόστολος*, pp. 416, 419, 423s. Justino llama "apóstol" a Jesús en su *Primera Apología*, 12:9; 63:5.

enviado consiste en el cumplimiento leal de la comisión que le ha sido confiada; y tal fidelidad fue manifestada preeminentemente en el enviado de Dios, que glorificó a su Padre en la tierra, terminando la obra que él le había dado que hiciese.[8]

La combinación en una sola persona, de los dos roles de enviado divino y sacerdote, no es común en el Antiguo Testamento; aparece sólo en unos pocos personajes notables, entre los cuales Moisés ocupa un lugar especial. El hecho de que Moisés fue un apóstol de Dios a su pueblo no necesita demostración; es igualmente cierto que fue el intercesor más efectivo de su pueblo ante Dios. Fue su hermano Aarón, y no él, el sumo sacerdote de Israel en lo que al título e investidura se refiere; pero fue Moisés y no Aarón, el verdadero abogado de Israel ante Dios. Después del festival idolátrico en honor del becerro de oro, en el que Aarón mismo estuvo implicado, fue el ruego eficaz de Moisés lo que obtuvo perdón para su pueblo culpable (Ex. 32:11ss., 31s.), como lo hizo en una ocasión posterior cuando el informe desfavorable de los espías causó una rebelión en el campamento y una resolución de retornar a Egipto (Nm. 13:13ss.). Cuando la posición única de Moisés como vocero de Dios fue desafiada aun por los miembros de su propia familia, su fidelidad fue reivindicada por Dios. Otros voceros de Dios podían recibir comunicaciones de él por medio de una visión o sueño, pero Moisés disfrutaba de una revelación más directa que la de ellos: "No así a mi siervo Moisés, que es fiel en toda mi casa. Cara a cara hablaré con él, y claramente, y no por figuras; y verá la apariencia de Jehová" (Nm. 12:7s.).[9] Moisés fue reconocido por Dios como mayordomo principal[10] sobre su casa,[11] y si "se requiere de los administradores, que cada uno sea hallado fiel" (1 Co. 4:12), Moisés ciertamente cumplía con esta condición. La

---

[8] *Cf.* Jn. 17:4.

[9] Citado por Filón (*Leg. Alleg.* iii, 103) para enfatizar la grandeza de Moisés. *Cf.* E. J. Young, *My Servants the Prophets* (Grand Rapids, 1952), pp. 38ss. Sobre Moisés como abogado e intercesor ver N. Johansson, *Parakletoi* (Lund, 1940), pp. 5, 67, 161, citado por C. K. Barrett, *From First Adam to Last* (Londres, 1962), p. 61 n.

[10] Su posición fue la que denota la frase hebrea *'al ha-bayith* (lit. "sobre la casa", utilizada, *p.ej.* al hablar de Sebna en Is. 22:15), aunque esta frase no se usa en Nm. 12:7.

[11] Gr. *οἶκος* (como el heb. *bayith*) puede significar tanto "casa" ("morada") como "los de la casa" ("familia"); este último sentido es el predominante en el pasaje presente (como en Nm. 12:7). Debe notarse además que "la casa" en vv. 2, 5 y 6 significa "la familia de Dios".

"casa" de Nm. 12:7 en la que Moisés sirvió tan fielmente no es la tienda de reunión, sino el pueblo de Israel, la familia de Dios.[12]

3–4 Pero, si bien Moisés fue muy grande, su categoría era inferior a la de Cristo. La implicación para los receptores de esta epístola es clara: la antigua administración, inaugurada por Moisés, es inferior al nuevo orden introducido por Cristo. Moisés fue un siervo de la casa,[13] exaltado en virtud de su fidelidad notable, al puesto de administrador principal de la casa de Dios. Pero Cristo, el Hijo de Dios, a través del cual se hizo el universo y a quien su Padre se lo ha dado como herencia, es el fundador y heredero de la casa. No puede hacerse distinción entre el Padre y el Hijo en este sentido: Dios el Padre, el hacedor de todas las cosas,[14] es inevitablemente el fundador de su propia casa, y fue a través de su Hijo que él hizo que todas las cosas existieran en general y su propia casa en particular.

5–6a La relación de Moisés con la casa de Dios, entonces, era la de un sirviente; la relación de Cristo con ella es la del Hijo y heredero. Moisés sirvió *en* la casa como alguien que era parte de la casa; Cristo gobierna *sobre* la casa[15] como el Hijo a quien su Padre, el dueño de la

---

[12] Así el Targum de Onqelos en Nm. 12:7 parafrasea *bēthī* ("mi casa") como *'ammī* ("mi pueblo"). *Cf.* n. 15 más abajo. En un comentario sobre Gn. 28:17, Filón (*Migración de Abraham*, 5) iguala la casa de Dios con el Logos.

[13] Gr. θεράπων (v. 5) como en Nm. 12:7 (LXX); Sabiduría 10:16 (*cf.* p. 319, n. 169). Como sirviente de la casa Moisés era un miembro de la familia, y por lo tanto más bajo en su rango que el fundador y dueño de la casa. Justino Mártir (*Primera Apología* 20:5) se refiere a Menander y otros escritores para el sentido de que el constructor (δημιουργός) es más grande que aquello que construye.

[14] Es posible tomar la segunda cláusula del v. 4 para que signifique que "el que hizo todas las cosas" (es decir Cristo, según el cap. 1:2) es Dios (ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός)—en otras palabras, tomarlo como una afirmación de la deidad de Cristo. Pero es más simple considerar la cláusula como una afirmación de que Dios es el Creador de todas las cosas.

[15] En un sentido más alto que el que implica el heb. *'al ha-bayith* (ver p. 57, n. 10). S. Aalen ("'Reign' and 'House' in the Kingdom of God in the Gospels", *NTS* viii [1961–62], pp. 215ss.) señala que el Targum de 1 Cr. 17:14 (*Cf.* 2 S. 7:16) dice: "Yo lo mantendré (al hijo de David) fiel en mi pueblo y en mi santa morada por siempre". Sugiere que esta interpretación, tanto como Nm. 12:7, está detrás de nuestro pasaje presente, y encuentra aquí la explicación del hecho de que nuestro autor haga que tanto Cristo como Dios sean los constructores de la casa (vv. 3–4). "El tema del hijo fiel que es el constructor de la casa de Dios y está en la casa de Dios es exactamente el mismo que encontramos" en el Targum. *Cf.* vv. 6, 14 para la identificación de la casa y el pueblo de Dios; *cf.* también cap. 1:5b para la aplicación a Cristo de 2 S. 7:14//1 Cr. 17:13.

casa, ha designado para ejercer ese gobierno. La autoridad del Hijo es mayor que la del siervo; Moisés no era el *autor* de la antigua administración como Cristo es el autor de la nueva. Sin embargo, Dios emitió una solemne advertencia contra cualquiera que se aventurase a "hablar contra mi siervo Moisés" (Nm. 12:8); más solemne es todavía la advertencia implícita contra la negación o ignorancia de las demandas de Cristo y el evangelio. Por cierto, las demandas de Cristo y el evangelio están prefiguradas en el ministerio encomendado a Moisés. El ministerio de Moisés fue diseñado como "testimonio de lo que se iba a decir"[16] o, en el lenguaje utilizado en la epístola más adelante, señalado como "la sombra de los bienes venideros" (cap. 10:1), las cosas buenas que ahora han venido en Cristo. En algunas secciones del cristianismo judío, el rol de Cristo se veía principalmente como el de un segundo Moisés: aquí se lo presenta como mucho más que eso.[17]

6b Si la casa de Dios, en la cual Moisés le sirvió tan lealmente, fue el pueblo de Israel, ¿cuál es la casa de Dios hoy, sobre la cual gobierna el Hijo de Dios? Esta casa incluye a todos los creyentes:[18]

---

[16] En la palabra "testimonio" (*μαρτύριον*) puede haber un eco de las referencias repetidas al *σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου* ("tabernáculo del testimonio") de Nm. 12:4s., 10 (*cf.* Hch. 7:44); la tipología del tabernáculo está elaborada más tarde en el cap. 9:1ss. Sin embargo si hay tal eco, no es más que eso; aquí lo referido es el carácter anticipatorio y profético del rol y ministerio de Moisés, con la consecuencia de que el cumplimiento que ahora ha venido en Cristo sobrepasa la obra de Moisés. Esta obra abarca no sólo el tabernáculo del testimonio con su mobiliario y ritual, sino también todo lo que estaba unido al pacto del desierto (cap. 8:6ss.), incluyendo el sacerdocio levítico (cap. 7:11ss.).

[17] E. L. Allen ("Jesus and Moses in the New Testament," *ExT* lxvii [1955–56], pp. 104ss.) sugiere que nuestro autor aquí está refutando una "nueva cristología de Moisés" como también refuta en otros lados una "cristología angélica". Hay pruebas de una "cristología mosaica" entre los ebionitas principalmente (*cf. Clem. Recog.* i. 36ss., iv. 5; *Clem. Hom.* iii. 47ss., viii, 5ss.; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* [Tübingen, 1949], pp. 87ss.); se remonta a la profecía acerca del profeta como Moisés de Dt. 18:15ss. Esta profecía, que jugaba una parte importante en el pensamiento escatológico de los samaritanos y los de la comunidad de Qumrán, se aplica a Cristo en varios lugares del NT (*cf.* Mr. 9:7; Jn. 6:14; 7:20; Hch. 3:22s.; 7:37) pero no ocupa un lugar central en la cristología del NT (*cf.* O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* [Londres, 1959], pp. 13ss.; F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* [Londres, 1960], pp. 46ss.).

[18] Bajo Cristo, como en la época de Moisés, hay sólo una casa permanente de Dios; va más atrás de Moisés y aun de Abraham para abarcar a Abel, Enoc y Noé (cap. 11:4ss., 40). Así, en Ef. 2:19 los cristianos gentiles son llamados "conciudadanos de los santos (es decir de Israel, el pueblo santo de Dios), y miembros de la familia de Dios".

"esta casa de Dios que somos nosotros mismos, si mantenemos la seguridad y la alegría en la esperanza que tenemos" (VP). Las oraciones condicionales de esta epístola son dignas de atención especial.[19] En ningún otro lugar del Nuevo Testamento aparte de este encontramos una insistencia tan repetida sobre el hecho de que la perseverancia en la vida cristiana es la prueba de su realidad. La doctrina de la perseverancia de los santos hasta el final tiene como su corolario la saludable enseñanza de que los santos son aquellos que perseveran hasta el fin. En la parábola del sembrador, la semilla arrojada sobre terreno pedregoso creció bastante bien al principio, pero no podía soportar el calor del sol "porque no tenía profundidad de tierra"; y en la interpretación de la parábola, se dice que se refiere a aquellos "que cuando han oído la palabra, al momento la reciben con gozo; pero no tienen raíz en sí, sino que son de corta duración, porque cuando viene la tribulación o la persecución por causa de la palabra, luego tropiezan" (Mr. 4:5s., 16s.). Esto es precisamente lo que nuestro autor teme que pueda suceder con sus lectores; de allí su énfasis constante en la necesidad de mantener una profesión sin temores[20] y una esperanza gozosa.[21] Los cristianos viven por fe y no por lo que ven; pero aunque su esperanza está en cosas que no se ven, es algo para regocijarse, no para avergonzarse. La declinación del primer entusiasmo expectante de estos "hebreos",[22] el aparente aplazamiento de su esperanza y varias clases de presiones a que se vieron sometidos,

---

La concepción de la comunidad fiel como la casa de Dios tiene paralelos en Qumrán; *p.ej.* el concilio interno o núcleo de la comunidad de Qumrán se describe como "una casa santa para Israel, una asamblea más santa para Aarón ... una morada más santa para Aarón, ... una casa de perfección y verdad en Israel" (1QS viii. 5ss.; *cf.* p. 180). Ver F. F. Bruce, "'To the Hebrews' or 'To the Essenes'?", *NTS* ix (1962–63), pp. 217ss.

[19] *Cf.* v. 14; cap. 10:26.

[20] Sobre "confianza" (gr. παρρησία, que vuelve a aparecer en los caps. 4:16; 10:19, 35) *cf.* W. C. van Unnik, "De semitische Achtergrond van *ΠΑΡΡΗΣΙΑ* in het Nieuve Testament," *Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (Afd. Letterkunde)*, Nieuwe Reeks, Deel 25 (Amsterdan, 1962); "The Christian's Freedom of Speech in the New Testament", *BJRL* xliv (1961–62), pp. 466ss.

[21] *Cf.* Ro. 5:2; 8:24s.; Ef. 1:18; Col. 1:23; 1 P. 1:13 para la relación entre el mantenimiento de la esperanza cristiana y la obtención de la salvación final. Ro. 5:2 (καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι ...) tiene una especial semejanza con el texto aquí (τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος).

[22] *Cf.* A. Pott, *Das Hoffen im Neuen Testament* (Leipzig, 1915), pp. 84ss., 87, para el punto de vista de que el lenguaje aquí refleja un tiempo en que el primer entusiasmo estaba en peligro de extinguirse. *Cf.* también caps 6:11; 10:23.

todo se combinaba para amenazar la seguridad de su fe. De allí que nuestro autor, con profunda preocupación, les insiste que tienen todo por ganar si se mantienen firmes y todo por perder si resbalan. Refuerza su advertencia apelando a un precedente veterotestamentario familiar.

2. SEGUNDA EXHORTACIÓN: EL RECHAZO DE JESÚS ES MÁS SERIO QUE EL RECHAZO DE MOISÉS

Cap. 3:7–19

7 Por lo cual, como dice el Espíritu Santo:[23]
Si oyereis hoy su voz,[24]

8 No endurezcáis vuestros corazones,
Como en la provocación, en el día de la tentación en el desierto,

9 Donde me tentaron[25] vuestros padres;
me probaron,[26]
Y vieron mis obras cuarenta años.[27]

10 A causa de lo cual me disgusté contra esa[28] generación,

---

[23] El Espíritu Santo es visto como el autor de la revelación del Antiguo Testamento, no sólo en sus palabras, como aquí (*cf.* cap. 10:15), sino también en su contenido material, tal como el plan para la construcción del tabernáculo del desierto (cap. 9:8).

[24] Mejor, como el mismo pasaje del AT está traducido en la BJ, "¡ Oh si escucharais hoy su voz!" (Sal. 95:7). El heb. *'im* ("si") expresa un deseo aquí tan ciertamente como expresa una fuerte negativa en el v. 11.

[25] M. P. 1739 con la mayoría de manuscritos tardíos, las versiones latinas, siriaca y bohairica (cóptica), añaden *με* después de *ἐπείρασαν*.

[26] Gr. *ἐν δοκιμασίᾳ* ("a modo de prueba"). La LXX tiene *ἐδοκίμασαν*, que es la interpretación probable representada en Heb. 3:9 por las versiones latina y peshitta (siriaca). K L y la mayoría de manuscritos más tardíos tienen *ἐδοκίμασάν με* aquí.

[27] En TM y LXX "cuarenta años" pertenece a la cláusula siguiente ("cuarenta años me disgusté con esta generación"); pero, nuestro autor claramente lo añade a las palabras que preceden insertando *διό* ("A causa de lo cual") antes de *προσώχθισα* ("me disgusté").

[28] Gr. *ταύτῃ* ("esta") en lugar del *ἐκείνῃ* ("esa") de la LXX (no hay pronombre aquí en TM). Nuestro autor quizás reemplazó "esa" por "esta" a fin de señalar la moraleja más vívidamente para la generación a la cual se estaba dirigiendo. *Cf.* las referencias repetidas de

Y dije: Siempre andan vagando en su corazón,
Y no han conocido mis caminos.

11 Por tanto, juré en mi ira:
No entrarán[29] en mi reposo.[30]

12 Mirad, hermanos, que no haya en ninguno de vosotros corazón malo de incredulidad para apartarse del Dios vivo;

13 antes exhortaos los unos a los otros cada día, entre tanto que se dice: Hoy; para que ninguno de vosotros se endurezca por el engaño del pecado.

14 Porque somos hechos participantes de Cristo, con tal que retengamos firme hasta el fin nuestra confianza del principio,

15 entre tanto que se dice:[31]
Si oyereis hoy su voz,
No endurezcáis vuestros corazones, como en la provocación.

16 ¿Quiénes fueron los que, habiendo oído, le provocaron? ¿No fueron todos los que salieron de Egipto por mano de Moisés?

17 ¿Y con quiénes estuvo él disgustado cuarenta años?[32] ¿No fue con los que pecaron, cuyos cuerpos cayeron en el desierto?[33]

---

nuestro Señor a "esta generación" (Mt. 11:16; 12:41s.; 45; 23:36; 24:34 y paralelos; *cf.* también Hch. 2:40).

[29] Gr. *εἰ εἰσελεύσονται*, siguiendo a la LXX, representa una traducción sobre-literal de la frase idiomática hebrea *'im yebō'ūn*, traducida correctamente "No entrarán". La RVR, así como la BJ y la VP dan la traducción correcta aquí, lo mismo que en el cap. 4:3, 5, donde algunas versiones inglesas siguen la Biblia de Ginebra y la de los Obispos, con el literalismo erróneo "si entraran en mi reposo"—cosa sorprendente, ya que Tyndale y Coverdale ya habían dado en forma completa el verdadero sentido idiomático.

[30] Sal. 95 (LXX 94): 7b–11, citado de acuerdo con la LXX aparte de las variaciones mencionadas en las notas 26, 27 y 28.

[31] "Entre tanto que se dice" (*ἐν τῷ λέγεσθαι*) quizás debería ser tomado como el comienzo de una nueva oración, como en la VP "Por lo cual dice: 'Si hoy escuchan ustedes lo que Dios dice, no endurezcan su corazón como aquellos que se rebelaron.' ¿Y quiénes fueron los que se rebelaron después de haber oído la voz de Dios?" Aquí *γάρ* en *τίνες γάρ* se toma como una partícula de énfasis.

[32] Aquí la construcción de TM y LXX se presupone (*cf.* n. 27).

[33] *Cf.* Nm. 12:29, 32.

18 ¿Y a quiénes juró que no entrarían en su reposo, sino a aquellos que desobedecieron?[34]

19 Y vemos que no pudieron entrar a causa de su incredulidad.

7–11 El Nuevo Testamento es testigo, en algunos lugares, de una interpretación cristiana primitiva y extendida de la obra redentora de Cristo en términos de un nuevo éxodo.[35] En algunos de sus rasgos, esta interpretación puede haberse originado durante el ministerio galileo de Jesús;[36] pero después de su resurrección adquiere una forma razonablemente fija. Se llama a la muerte misma de Cristo un "éxodo";[37] él es la verdadera pascua, sacrificada por su pueblo,[38] "un cordero sin mancha y sin contaminación".[39] Ellos, como Israel en la época antigua, son "la congregación en el desierto";[40] su bautismo en Cristo es el antitipo del pasaje de Israel a través del Mar Rojo;[41] la alimentación sacramental por la fe en él es el antitipo de la alimentación de Israel con el maná y el agua de la roca.[42] Cristo, la roca viva, es su guía a través del desierto;[43] el descanso celestial que está delante de ellos es la contrapartida de la Canaán terrenal, que era la meta de los isaraelitas.[44] Las consecuencias morales de esta tipología

---

[34] Gr. *ἀπειθήσασιν*, para el cual P^{46} tiene *ἀπιστήσασιν* ("que no creyeron"), probablemente bajo la influencia de *ἀπιστία* ("incredulidad") en el v. 19. *Cf.* variantes similares en los caps. 4:6, 11; 11:31.

[35] *Cf.* J. R. Harris, "Jesus and the Exodus", en *Testimonies* ii (Cambridge, 1920), pp. 51ss.; E. Käsemann, *Das Wandernde Gottesvolk* (Göttingen, 1938); H. Sahlin, "The New Exodus of Salvation according to S. Paul", en A. Fridrichsen etc., *The Root of the Vine* (Londres, 1953), pp. 81ss.; J. Daniélou, *From Shadow to Reality* (Londres, 1960); R. E. Nixon, *The Exodus in the NT* (Londres, 1963). En tiempos muy tempranos el retorno de Israel del exilio en Babilonia había sido presentado en términos de un éxodo nuevo (*cf.* Is. 41:17s.; 42:9; 43:16–21; 52:12).

[36] *Cf.* H. W. Montefiore, "Revolt in the Desert?" *NTS* viii (1961–62), pp. 135ss.

[37] Lc. 9:31 (gr. *ἔξοδος*, RVR "partida").

[38] 1 Co. 5:7b (la misma idea subyace a la narración de la pasión que hace el Cuarto Evangelio).

[39] 1 P. 1:19. El simbolismo pascual es inequívoco, aunque ha sido exagerado por F. L. Cross, *I Peter: A Paschal Liturgy* (Londres, 1954).

[40] Hch. 7:38 (ver *Acts*, NICNT, p. 152); *cf.* también L. Cerfaux, *The Church in the Theology of St. Paul* (Londres, 1959), pp. 100ss.

[41] 1 Co. 10:1s.

[42] 1 Co. 10:3s.

[43] 1 Co. 10:4b.

[44] Esta es la clave del argumento de nuestro autor en los caps. 3:7–4:11; emerge claramente en el cap. 4:1ss.

son presentadas por más de un escritor del Nuevo Testamento a los lectores cristianos: Pablo les dice a los corintios que el registro de la rebelión y castigo de Israel en el desierto ha sido preservado "como ejemplo para nosotros," no sea que imitemos su desobediencia y seamos objeto de un juicio comparable;[45] de manera similar, Judas extrae lecciones prácticas para sus hermanos del hecho de que "el Señor, habiendo salvado al pueblo sacándolo de Egipto, después destruyó a los que no creyeron".[46]

Esta tipología era familiar para nuestro autor, y probablemente también lo fuera para sus lectores; por lo tanto, la utiliza para advertirles en contra de abandonar su fe y esperanza. Siguiendo su estilo, basa su argumento en un pasaje del salterio, que expone a la luz del registro histórico.

El Salmo 95 se divide en dos partes: la primera (vv. 1–7a) contiene un llamado a adorar a Dios, mientras que la segunda (vv. 7b–11), reproducida aquí por nuestro autor, es una advertencia en contra de desobedecerlo, reforzada por un recordatorio de lo que le sucedió a Israel en el desierto por su desobediencia. El uso litúrgico de este Salmo por parte de los judíos de nuestros días (para quienes es uno de los salmos especiales designados para la inauguración del sábado[47]) y para los cristianos (para quienes ha sido desde las primeras épocas una parte integral del servicio de oración matinal[48]) perpetúa sin duda una práctica primitiva, en la cual se lo cantaba como parte del

---

[45] 1 Co. 10:6ss.

[46] Judas 5. En lugar de "Jesús" la RVR, VP, BJ y VNC tienen "el Señor" (κύριος) que es la lectura del ℵ C*; pero la evidencia textual apoya fuertemente el punto de vista de que la lectura original era "Jesús" (así aparece en A B, y las versiones latina y cóptica). Es poco probable que "Jesús" en este lugar "pueda ser entendido como Josué" según lo sugiere el margen de la versión inglesa NEB; Josué jugó un papel menor en el desierto y sólo llegó a ser el líder de Israel en vísperas de la entrada a Canaán (ver cap. 4:8). Es mucho más probable que el lenguaje de Judas refleje una identificación de Jesús (el Hijo de Dios pre-encarnado) con la Roca que suplió la necesidad de Israel en el desierto (así Pablo en 1 Co. 10:4b) o con el Angel de la presencia divina que los guardaba y guiaba de Egipto a la tierra prometida, aquel de quien Dios dijo "mi nombre está en él" (Ex. 23:21) y que fue comisionado tanto para proveer protección como para juzgarlos (Ex. 14:19; 23:20ss.; Is. 63:9; *cf.* Hch. 7:38).

[47] *Cf.* S. Singer, *The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Empire* (Londres, 1939), p. 108a.

[48] *Cf.* "The Order for Morning Prayer" en el *Book of Common Prayer* anglicano, donde el Salmo 95 forma parte de la invitación.

servicio del templo para el día sábado.[49] Las dos partes no deberían disociarse:[50] adorar a Dios es algo bueno, pero los actos y las palabras de la adoración son aceptables sólo si proceden de corazones sinceros y obedientes.

"Si oyereis hoy su voz", dice el salmista y luego introduce a Dios mismo dirigiéndose a su pueblo: "No endurezcáis vuestro corazón, como en Meriba...". "La provocación" (así lo traduce la Septuaginta,[51] seguida por nuestro autor) equivale al "Meriba" del texto hebreo, como "la tentación"[52] equivale a "Masah". Cuando los israelitas amenazaron rebelarse contra Moisés en Refidim, porque no había agua allí, él les preguntó, "¿Por qué altercáis[53] conmigo? ¿Por qué tentáis[54] a Jehová?" (Ex. 17:2) y llamó al lugar *Masah* ("prueba") y *Meriba* ("rencilla") debido a su comportamiento (Ex. 17:7). Pero no fue sólo en esa ocasión, sino repetidamente durante los cuarenta años de peregrinación, que ellos "tentaron" a Dios, en el sentido de tratar de ver durante cuánto tiempo se mantendría su paciencia ante la dureza de sus corazones.

De estas ocasiones, la que está más presente en la mente del salmista es la registrada en Nm. 14:20ss. Cuando la mayoría de los espías trajeron a Cades-barnea un informe desfavorable de la tierra de Canaán, el pueblo se rebeló contra el liderazgo de Moisés y de Aarón, y llegaron hasta el punto de elegir un nuevo líder que iba a conducirlos de vuelta a Egipto. En respuesta a la intercesión de Moisés a favor de ellos, Dios desistió de barrer a la nación entera por medio de una plaga, pero dijo "todos los que vieron mi gloria y mis señales que he hecho en Egipto y en el desierto, y me han tentado ya diez veces y no han oído mi voz, no verán la tierra de la cual juré a sus padres; no, ninguno de los que me han irritado la verá" (Nm. 14:22ss.).[55] Por lo tanto, en lugar de invadir la tierra prometida de una vez y tomar

---

[49] *Cf.* W. E. Barnes, *The Psalms*, WC (Londres, 1931), pp. 456ss.

[50] Como lo hace, *p.ej.* T.K. Cheyne, *The Book of Psalms* (Londres, 1888), pp. 265s. En el *Deposited Prayer Book* de 1928, la invitación consiste en los vv. 1–6 solamente (terminando con "Arrodillémonos delante de Jehová nuestro Hacedor").

[51] Gr. παραπικρασμός (*cf.* el verbo παραπικραίνω en el v. 16, con p. 69, n. 71).

[52] Gr. πειρασμός.

[53] Heb. *rîb*, la raíz de "Meriba". Así también en Nm. 20:13.

[54] Heb. *nāsāh* (conjugación Pi'el), la raíz de "Masah". El mismo verbo se utiliza en Dt. 8:2 donde Dios habla de guiar a Israel cuarenta años en el desierto para "probarlos".

[55] Ver p. 57, *Cf.* también Dt. 1:26, 34ss.

posesión de ella, el pueblo tuvo que quedarse en las cercanías de Cades-barnea treinta y ocho años, "hasta que se acabó toda la generación de los hombres de guerra de en medio del campamento, como Jehová les había jurado" (Dt. 2:14). De aquellos que ya eran hombres adultos cuando salieron de Egipto, ninguno, con excepción de Caleb y Josué, sobrevivió para entrar en Canaán, el "reposo" u hogar que Dios les había preparado.[56]

El salmista advierte a una generación posterior de israelitas que no sigan el mal ejemplo de sus antepasados que se negaron a escuchar a Dios, no fuera que el desastre también les llegara a ellos a su tiempo. Y ahora, una generación todavía posterior recibe la misma advertencia por medio del escritor a los hebreos. Aunque el autor no dice eso textualmente, puede ser probable que haya visto un significado especial en los "cuarenta años" de Sal. 95:10. Tenemos evidencia de una creencia de que los tratos de Dios con Israel, que comenzaron con un período probatorio de cuarenta años, serían completados al final de los tiempos con un período probatorio de la misma duración;[57] y (si esta epístola fue escrita un poco antes del 70 d.C.) ya eran cerca de cuarenta años desde que Jesús había llevado a cabo su "éxodo" en Jerusalén. De allí la urgencia de la actual apelación a los lectores de hacer caso "entre tanto que se dice: Hoy" (v. 13).[58]

12 El juicio de los días del desierto cayó sobre los israelitas que rechazaron a Moisés. Pero así como Cristo es más grande en su gloria que Moisés (v. 3), también la pérdida que significa rechazar a Cristo es más grande que la incurrida al rechazar a Moisés. Los rebeldes de

---

[56] En Dt. 12:9 se llama a Canaán al "reposo (heb. *menūḥāh*, como en el Sal. 95:11) y la heredad, que os da Jehová vuestro Dios." El sentido doméstico de la palabra aparece en Rut 1:9, "Os conceda Jehová que halléis descanso (heb. *menūḥāh*), cada una en casa de su marido" (de manera similar en Rut 3:1, heb. *mānōaḥ*).

[57] Especialmente en la literatura de Qumrán; *cf.* el intervalo de cuarenta años entre la muerte del Maestro de Justicia y "la consunción de todos los hombres de guerra que volvieron con el Hombre de Falsedad" (CD xx. 14s. haciendo eco de Dt. 2:14–16); los cuarenta años después de los cuales los malos ya no serán más (4Q p. Ps 37, fragmento A, i. 6ss.); la guerra de cuarenta años de 1QM (más documentación en Y. Yadin, *The Scroll of the War* ... [Oxford, 1962], p. 37, n. 1). En TB *Sanhedrin* 99*a* Eliezer ben Hyrcanus infiere del Sal. 95:10 que los días del Mesías durarán cuarenta años.

[58] En relación con esto es interesante notar una interpretación mesiánica del "hoy" del Sal. 95:7b en el TB *Sanhedrin* 98*a*: cuando Elías envía a un rabí a entrevistar al Mesías en las puertas de Roma, el rabí le pregunta al Mesías, "Señor, ¿cuándo vendrás?" y recibe la respuesta "Hoy". Elías le explica que esto significa "Hoy, si escucháis su voz".

los días de Moisés perdieron la bendición prometida de entrar en una Canaán terrenal, pero la rebelión de este último tiempo impedirá las bendiciones más grandes de la nueva era.[59] Fue un "corazón malo de incredulidad"[60] el que impidió a la generación que fue testigo del éxodo gozar del "reposo" que habían esperado obtener en Canaán; nuestro autor urge a sus lectores para que hagan caso, no fuera que un corazón así estuviese presente entre ellos. "Apartarse del Dios vivo" es una actividad más positiva que lo que las palabras en castellano pueden llegar a sugerir: denota rebelión contra él.[61] Cuando en Cades-barnea los israelitas repudiaron el liderazgo de Moisés y Aarón, en realidad se rebelaron contra Dios, quien había elegido a estos dos hombres para que fuesen sus líderes. Y para los cristianos, repudiar al apóstol y sumo sacerdote de su confesión, elegido de manera similar por Dios, sería, si fuese posible, una rebelión peor en contra del Dios viviente. Por cierto que ha sido cuestionado si la recaída del cristianismo en el judaísmo podría describirse con tales palabras; ¿no denotan más bien un abandono completo de la fe en Dios de cualquier forma, mientras que en el judaísmo el Dios vivo era reconocido y adorado? Pero un retroceso del cristianismo al judaísmo sería comparable a la acción de los israelitas cuando "en sus corazones se volvieron a Egipto",[62] no sería meramente un retorno a una posición ocupada previamente, sino un gesto de apostasía abierta, un completo rompimiento con Dios. Para aquellos que nunca habían sido iluminados por la revelación final que Dios había hecho de sí mismo en Cristo, el judaísmo proveía un medio de acceso a Dios, aunque fuera sombrío e imperfecto.[63] Pero para

---

[59] Así en TB *Sanhedrin* 110*b* el Rabí Aquiba deduce del Sal. 95:11 (y Nm. 14:35) que la generación de israelitas que perecieron en el desierto no tendrá parte en la era futura.

[60] Su "incredulidad" (ἀπιστία) incluía tanto deslealtad como omisión en el creer. Toda la expresión (καρδία πονηρὰ ἀπιστίας) contiene por lo menos una semblanza verbal de uno o dos pasajes—fuente de la doctrina rabínica de la "inclinación al mal" (*yēṣer hā-rā'*); *cf.* el "corazón malo" y la "raíz mala" de 4 Esdras (2 Esdras) 3:20–22 (con la "raíz de amargura" *cf.* Hb. 12:15, p. 369), el "grano de semilla mala ... sembrado en Adán desde el comienzo" de 4 Esdras 4:30 y el "mal pensamiento" de 4 Esdras 7:92.

[61] Gr. ἀποστῆναι (de ahí ἀποστασία, "apostasía"). Hermas tiene un eco de este pasaje en *El pastor*, Visión ii. 3.2: "eres salvo por no haber caído (ἀποστῆναι) del Dios viviente".

[62] *Cf.* Hch. 7:39 (como eco de Nm. 14:3).

[63] *Cf.* cap. 10:1.

aquellos que habían recibido la iluminación del evangelio, renunciar a él a favor del orden antiguo que el evangelio había superado era el pecado irreparable, el pecado contra la luz.[64]

13 Por lo tanto, que estén atentos y se alienten unos a otros con poder y fuerza para estar firmes en su fe, durante el tiempo presente de la prueba. Mientras dura este tiempo, cada día exitoso es un "Hoy" nuevo en el cual pueden hacer caso a la advertencia del salmista de escuchar la voz de Dios y concederle obediencia sincera. La exhortación para alentarse mutuamente era sabia: aislado de sus hermanos creyentes cada individuo por sí estaba más propenso a sucumbir a las tentaciones sutiles que lo presionaban de tantos lados, pero si se unían regularmente para alentarse mútuamente, la devoción de todos se mantendría encendida y su esperanza común correría menos riesgos de desvanecerse y morir.[65] En soledad, cada uno estaba propenso a ser impresionado por los argumentos aparentemente plausibles que subrayaban la sabiduría mundana de una cierta medida de compromiso de su fe y testimonio cristianos; en la atmósfera saludable de la comunión cristiana estos argumentos serían más fácilmente ubicados en su justo valor y reconocidos como muchas de las manifestaciones del "engaño del pecado".[66] Cuando el camino correcto se muestra claramente ante la vista, una falta de inclinación a seguirlo puede ser reforzada en la mente por muchas líneas engañosas de racionalización; pero rendirse ante ellas hace que el corazón se endurezca, se reduzca la sensibilidad de la conciencia, lo que hace más difícil reconocer el camino correcto en una ocasión posterior. Pero en una comunión que ejerce un cuidado vigilante e incesante sobre sus miembros, la tentación de preferir el camino fácil en lugar del correcto estaría muy debilitada y la resolución unida de mantenerse firme sería reforzada en forma correspondiente.

14 Una vez más se enfatiza la importante necesidad de perseverar: sólo si mantienen su confianza[67] original firme hasta el fin van a poder

---

[64] *Cf.* cap. 6:4ss.

[65] *Cf.* cap. 10:24s. (pp. 256ss.).

[66] Gr. *τῇ ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας* (*cf.* Gn. 3:13; 2 Co. 11:3).

[67] Gr. *ὑπόστασις*, como en el cap. 11:1 (un significado diferente del del cap. 1:3). Este sentido de "confianza", "seguridad", "convicción" se deriva immediatamente del sentido primario de "aquello que subyace" ("fundamento", "base"); esta confianza se apoya sobre un fundamento estable. *Cf.* C. H. Dörrie, "*ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ*: Wort- und Bedeutungsgeschichte", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse*, 1955, No. 3, pp. 35–92. Ver pp. 281s., con nn. 4–8.

ser llamados verdaderamente compañeros de Cristo. La palabra traducida como "partícipes" en BJ ("participantes" en RVR y VNC) es la palabra utilizada al final de la cita de Sal. 45:6s. en el cap. 1:8s.: "te ungió Dios, el Dios tuyo, con óleo de alegría más que a tus compañeros".[68] El significado de la frase "participantes de Cristo" probablemente no sea la de participación en él (como en la expresión paulina "en Cristo") sino más bien la de participación con él en su reino celestial, el reino inconmovible del cap. 12:28.[69] Comenzar bien es bueno, pero no es suficiente: sólo aquellos que mantienen el curso trazado y terminan la carrera tienen alguna esperanza de ganar el premio.[70] Los israelitas tuvieron un buen comienzo cuando cruzaron el Mar Rojo y alabaron a Dios por su liberación, pero el buen comienzo no fue acompañado por su comportamiento posterior.

15–18 Cuando la escritura ya citada dice "no endurezcáis vuestros corazones, como en la provocación", ¿a quién está hablando Dios? ¿Quién fue el pueblo que hizo oídos sordos a su voz y por lo tanto provocó[71] su enojo? Fueron aquellos[72] que salieron de Egipto bajo el liderazgo de Moisés, aquellos que habían experimentado el poder redentor de Dios. Cuando él dice, "estuvo él disgustado cuarenta años contra esa generación",[73] ¿a qué generación se refiere? A aquella generación que fue testigo de sus obras poderosas, y sin embargo se rebeló contra él, esa "congregación mala" contra la cual fue dictada

---

[68] Gr. *μέτοχοι*. Además de Lc. 5:7, donde los hijos de Zebedeo son "compañeros" de pesca de Simón Pedro y su hermano (notar el uso alternativo de *κοινωνοί* en el mismo sentido en Lc. 5:10), *μέτοχοι* en el NT se utiliza sólo en Hebreos, apareciendo (además del pasaje presente y el cap. 1:9) en el cap. 3:1 ("participantes del llamamiento celestial"), 6:4 (" partícipes del Espíritu Santo") y 12:8 ("participantes" de disciplina).

[69] Esto implica tomar aquí el genitivo *τοῦ χριστοῦ* de un modo diferente al genitivo *πνεύματος ἁγίου* del cap. 6:4, pero el contexto en cualquiera de los lugares debe determinar la fuerza precisa del genitivo. Para la idea general aquí *cf.* las palabras de aliento y advertencia de Pablo acerca de heredar el reino (*p.ej.* 1 Co. 6:9s; Gá. 5:19–21; Ef. 5:5; *cf.* Ro. 8:17; 2 Ti. 2:12).

[70] *Cf.* cap. 12:1s.

[71] Gr. *παρεπίκραναν* (para el sustantivo afín *παραπικρασμός cf.* vv. 8, 15); este verbo *παραπικραίνω*, quizás una acuñación de la Septuaginta (*cf.* Moffatt, ICC, *ad loc.*), se utiliza para describir el comportamiento de Israel en el desierto en Dt. 31:27; 32:16; Sal. 78 (LXX 77):8, 17; 105 (LXX 104): 28; *cf.* Sal. 107 (LXX 106):11, etc.

[72] "Todos los que salieron (*πάντες οἱ ἐξελθόντες*) de Egipto," dice nuestro autor, dejando fuera de la cuestión, por el momento, las dos excepciones, Caleb y Josué; contrastar con Pablo en 1 Co. 10:5, "de los más de ellos (*ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν*) no se agradó Dios."

[73] La construcción de TM y LXX está aludida en el v. 17; *cf.* p. 61, n. 27.

sentencia: "Vivo yo, dice Jehová, que según habéis hablado a mis oídos, así haré yo con vosotros. En este desierto caerán vuestros cuerpos" (Nm. 14:27ss.). ¿Y a qué pueblo juró en su ira: "no entrarán en mi reposo"? A aquellos que, habiendo pactado obedecerlo, probaron repetidamente su desobediencia y se mostraron a sí mismos como "una generación perversa, hijos infieles" (Dt. 32:20).

19 Por lo tanto, fue incredulidad[74], infidelidad, lo que los mantuvo fuera de la tierra prometida. Habían disfrutado la misericordia liberadora de Dios en el éxodo, y le habían oído hablar cuando les dio la ley en Sinaí; pero aquellas experiencias iniciales no evitaron que murieran en el desierto, ni garantizaron su segura entrada a Canaán. La moraleja debe haber sido suficientemente clara para los receptores de la epístola. Porque también ellos habían experimentado el poder redentor de Dios; también ellos habían recibido la promesa de un hogar para los fieles que debían esperar; pero había algo que podía evitar que esa promesa se hiciera realidad, del mismo modo como había evitado la entrada a Canaán a la masa de israelitas que dejaron Egipto, y ese algo era la incredulidad.

---

[74] La yuxtaposición de *δι' ἀπιστίαν* ("a causa de su incredulidad") en el v. 19 y *τοῖς ἀπειθήσασιν* ("a aquellos que desobedecieron") en el v. 18 (*cf.* p. 63, n. 34 para una variante textual) enfatiza la estrecha relación en el NT entre *ἀπιστία* y *ἀπείθεια* (*cf. ὁ πιστεύων* frente a *ὁ δὲ ἀπειθῶν* en Jn. 3:36.

3. EL VERDADERO REPOSO DE DIOS PUEDE PERDERSE

Cap. 4:1–10

1 Temamos, pues, no sea que permaneciendo[1] aún la promesa de entrar en su reposo, alguno de vosotros parezca[2] no haberlo alcanzado.

2 Porque también a nosotros se nos ha anunciado la buena nueva como a ellos; pero no les aprovechó el oir[3] la palabra, por no ir acompañada de fe en los que la oyeron.[4]

---

[1] Gr. *καταλειπομένης*, aquí en el sentido de haber sido "dejada abierta". La promesa (*ἐπαγγελία*) está implícita en la advertencia. *Cf.* BJ, "permaneciendo aún en vigor la promesa".

[2] Gr. *δοκῇ*, "sea considerado".

[3] Gr. *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς*. *Cf.* Ro. 10:16s. para el uso de *ἀκοή* en el sentido del mensaje del evangelio (basado en el significado de la palabra en Is. 53:1; así la VP traduce el pasaje: "Es como dice Isaías: Señor, ¿quién ha creído nuestro mensaje? Así, pues, la fe viene como resultado del oír, y lo que se oye es el mensaje de Cristo").

[4] Gr. *μὴ συνκεκερασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν*. Hay una impresionante diversidad de lecturas aquí: para el masculino singular *συνκεκερασμένος*, de acuerdo con *λόγος* (ℵ *d*, la Vulgata Sixto Clementina, Peshitta, algunos textos sahídicos, Lucifer, TR) un peso preponderante de autoridades tiene el acusativo plural *συνκεκερασμένους*, de acuerdo con *ἐκείνους* (P^{13} P^{46} ABCD* M y la mayoría de los últimos MSS, Vulgata MSS, Siriaca Harcleana, bohaírica, versiones armenia y etíope, Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, etc.). Esta última lectura es la adoptada por la BJ, "a aquellos que no estaban unidos por la fe a los que la escucharon". Sobre una posible interpretación de esta lectura ver p. 258, n. 119; el fracaso en entenderla probablemente dio lugar al reemplazo del participio activo *ἀκούσασιν* por el pasivo *ἀκουσθεῖσιν* (1912, Teodoro de Mopsuestia), que da la traducción más suave "porque no estaban unidos en fe con las cosas que habían oido". El reemplazo del dativo por el genitivo *ἀκουσάντων* (D* 104 1611 2005 *d*, margen de la Harcleana, Lucifer, etc.) produce el sentido: "... unido con la fe de los que oyen"; esto es inteligible sólo con el nominativo *συνκεκερασμένος*. Estamos confrontados aquí, con toda probabilidad, con "una variedad de antiguas conjeturas que tratan vanamente de subsanar una corrupción primitiva" (G. Zuntz, *The Text of the Epistles* [Londres, 1953], p. 16; *cf.* Westcott, pp. 94s., 112s.). Pero el sentido es suficientemente claro: las buenas nuevas tenían que ser apropiadas o asimiladas por fe si habían de traer algún beneficio a los oyentes.

3 Pero[5] los que hemos creído entramos en el reposo,[6] de la manera que dijo:

Por tanto, juré en mi ira,
No entrarán en mi reposo;[7]

aunque las obras suyas estaban acabadas desde la fundación del mundo.[8]

4 Porque en cierto lugar dijo así del séptimo día: Y reposó Dios de todas sus obras[9] en el séptimo día.

5 Y otra vez aquí: No entrarán en mi reposo.

6 Por lo tanto, puesto que falta que algunos entren en él, y aquellos a quienes primero se les anunció la buena nueva no entraron por causa de desobediencia,[10]

7 otra vez determina un día: Hoy, diciendo después de tanto tiempo, por medio de David, como se dijo:[11]

Si oyereis hoy su voz,
No endurezcáis vuestros corazones.[12]

---

[5] En lugar de γάρ ("porque"), ℵ A C 1739 lee οὖν (probablemente en un sentido de resumen "pues entonces") con unos pocos minúscules y la versión bohaírica.

[6] Gr. εἰς τὴν κατάπαυσιν, pero τήν está omitida en P^{13} P^{46} B D* (y esta puede ser muy bien la lectura original).

[7] Sal. 95:11 (LXX 94:11)

[8] Gr. ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Para el καταβολὴ κόσμου *cf.* cap. 9:26; también Mt. 13:35; 25:34; Lc. 11:50; Jn. 17:24; Ef. 1:4; 1 P. 1:20; Ap. 13:8; 17:8. El intento de traducirlo la "caída del mundo" y unirlo con la interpretación "catastrófica" de Gn. 1:2 no puede sostenerse. Para otro use de καταβολή ver cap. 11:11.

[9] Gn. 2:2. La LXX simplemente tiene καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ . . . ; aquí nuestro autor ha insertado ὁ θεὸς ἐν después de κατέπαυσεν (Moffatt, ICC, *ad loc.*, señala que la forma presente de la cita corresponde a Filón en *La posteridad de Caín*, 64). La elección de καταπαύω que hace aquí la LXX para traducir el heb. *shābath* facilita la interpretación de nuestro autor del κατάπαυσις del Sal. 95:11 en términos del cese que hace Dios de sus obras de creación. Filón (*Leg. Alleg.* i. 6, 16) toma κατέπαυσεν de Gn. 2:2 como transitivo, "hizo que descansaran"; de manera similar He. 4:4 podría ser traducido "Dios hizo descansar (a su pueblo) el séptimo día" y el κατάπαυσις del Sal. 95:11 sería el reposo que Dios da; pero esta construcción es torpe y no corresponde al contexto.

[10] Gr. δι' ἀπείθειαν (así A B D con la mayoría de MSS y la versión siriaca); P^{46} ℵ * y las versiones latina, cóptica y armenia rezan δι' ἀπιστίαν ("por causa de incredulidad"); *cf.* cap. 3:18s. (p. 63, n. 34; p. 70, n. 74).

[11] Gr. προείρηται (B 1739 tiene el activo προείρηκεν, "él había dicho antes").

[12] Sal. 95 (LXX 94): 7b–8a.

8 Porque si Josué les hubiera dado el reposo, no hablaría
después de otro día.

9 Por tanto, queda un reposo[13] para el pueblo de Dios.

10 Porque el que ha entrado en su reposo, también ha reposado
de sus obras, como Dios de las suyas.

1 La promesa de entrar al "reposo" de Dios permanece abierta. El significado de ese "reposo" no se agotó en la Canaán terrenal, a la cual entraron los israelitas de la generación que había llegado a ser adulta en el desierto; la contrapartida espiritual de la Canaán terrenal es la meta actual para el pueblo de Dios. Por lo tanto, nuestro autor urge nuevamente a sus lectores a que continúen y obtengan esa meta. No será alcanzada automáticamente: harán bien en temer[14] la posibilidad de perderla,[15] así como la generación de israelitas que murió en el desierto perdió la Canaán terrenal, a pesar de que era la meta que tenían por delante cuando salieron de Egipto.

2 El paralelo entre aquellos israelitas y el pueblo de Dios de esta nueva era es lo suficientemente impresionante como para que el desastre que cayó sobre los primeros sirva como advertencia para los últimos. Los israelitas de aquellos días pasados habían recibido la proclamación de buenas nuevas para *ellos*[16] (*cf.* cap. 2:3s.). Pero el haber oído las buenas nuevas no trajo ningún beneficio duradero para ellos; no les aseguró la obtención de la meta por la cual se habían

---

[13] Gr. *σαββατισμός*, "reposo sabático"; esta es la aparición probada más temprana de la palabra en la literatura griega existente (aparece algunas décadas más tarde en Plutarco, *Moralia* 166a, en una lista de prácticas supersticiosas). El verbo *σαββατίζω*, del cual se forma, se utiliza en la LXX con el significado de "guardar el sábado"—habitualmente como traducción del heb. *shābath* (Ex. 16:30; Lev. 23:32; 26:35 *ter*; 2 Cr. 36:21 *bis*; 1 Esdras 1:58; 2 Macabeos 6:6).

[14] El temor a las consecuencias de la apostasía es una nota recurrente en esta epístola (*cf.* especialmente el cap. 10:27, 31), pero aquellos que tienen un temor apropiado de Dios (cap. 12:28s.) no necesitan temer nada más (cap. 13:6).

[15] Gr. *ὑστερηκέναι*, "no haber cumplido". W. M. Ramsay, en *ExT* x (1898–99), pp. 57s., llama la atención a la misma forma en una inscripción griega del Asia Menor (*Cities and Bishoprics of Phrygia* i [Oxford, 1895], No. 42) donde un hombre ha fallado en su deber de concurrir al templo de Apolo (*διὰ τὸ ὑσ[τερηκέν]ε καὶ μὴ παραγεγον[ένε]*).

[16] Gr. *ἐσμεν εὐηγγελισμένοι*, "hemos sido evangelizados" (*cf.* v.6, *οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες*, "aquellos que habían sido evangelizados anteriormente"). El sustantivo *εὐαγγέλιον* no se utiliza en esta epístola.

movilizado. ¿Por qué? Porque cuando escucharon las buenas nuevas no se apropiaron de ellas por fe. Las buenas nuevas que les habían sido proclamadas y que están resumidas en pasajes del Antiguo Testamento como Ex. 19:3–6; 23:20–33, les decían cómo el Dios de sus padres, que los había liberado de Egipto, los traería sanos y salvos a la tierra prometida y les daría posesión de ella, haciéndolos "real sacerdocio, nación santa" para él, si obedecían su voz y guardaban su pacto. La razón por la cual este mensaje no les hizo a ellos el bien que debía hacerles es que, a pesar de su serio compromiso, no obedecieron su voz ni guardaron su pacto: "porque no se unieron por la fe con los que habían obedecido al mensaje" (VP). La consecuencia práctica resulta clara: escuchar el evangelio, por sí mismo, no es lo que trae la salvación final, sino apropiarse de él por la fe; y si la fe es genuina será una fe persistente.

3–5 Es para aquellos que han aceptado por fe el mensaje salvador que está destinada la entrada en el "reposo" de Dios,[17] ese reposo al cual, en Sal. 95:11, Dios se refiere como "mi reposo". Pero, ¿en qué sentido Dios habla de "mi reposo"? ¿Significa simplemente "el reposo que yo concedo" o significa también "el reposo que yo mismo disfruto"? Significa este último: el "reposo" que Dios promete a su pueblo es una parte de ese reposo que él mismo disfruta. Aquí, pues, nuestro autor procede a extraer el significado que subyace a la referencia al "reposo" de Dios de Sal. 95:11, relacionándolo con Gn. 2:2s., donde se dice que "reposó Dios de todas sus obras en el séptimo día", de lo que había hecho en los seis días anteriores. La Septuaginta utiliza la misma palabra griega para el "reposo" o "cesación" de la obra creativa de Dios en el día sábado (Gn. 2:2s; Ex. 20:11) como para el "reposo" de Dios en Sal. 95:11 (en el primer caso el verbo *katapauō*; en el segundo, el sustantivo *katapausis*), aunque las palabras hebreas son diferentes (en el primer caso, el verbo *shābath*, que explica el sentido de *shabbāth*, "sábado"; en el segundo, el sustantivo *menūḥāh*).

No fue porque el "reposo" de Dios aún no estuviera disponible para ellos que la generación de israelitas del desierto no consiguió entrar en

[17] Algunas versiones dan una impresión un tanto equívoca al traducir εἰσερχόμεθα como "sí entramos"; el énfasis puede sugerir que la entrada es aquí y ahora, mientras que está por delante, como algo que hay que obtener. El tiempo presente se utiliza en un sentido generalizador: la entrada a ese reposo es para nosotros que hemos creído. La RVR y la VP traducen "entramos".

él: había estado disponible desde que la obra de la creación había finalizado. Cuando leemos que Dios "reposó el día séptimo de toda la obra que hizo" (Gn. 2:2), debemos entender que fue entonces que él *comenzó* a reposar; el hecho de que nunca se dice que él haya completado su descanso y reasumido su obra de creación implica que su reposo aún continúa y puede ser compartido por aquellos que responden a sus propuestas con fe y obediencia. Esta interpretación, que ve el sábado divino comenzando en el momento en que la obra de creación finaliza y continuando hasta el presente, tiene su paralelo en Filón[18] y está implícita en las palabras de nuestro Señor, en Jn. 5:17: "Mi Padre hasta ahora trabaja, y yo trabajo".[19] Difiere de otra interpretación, ampliamente difundida en la iglesia primitiva, de acuerdo con la cual el séptimo día de Gn. 2:2s. es un modelo del séptimo año de justicia que debe seguir a seis años de dominio del pecado.[20] La tesis según la cual en Hebreos se identifica el reposo de Dios con un milenio futuro en la tierra ha sido, por cierto, hábil-

---

[18] Moffatt (ICC, p. 53) hace referencia a Filón, *Los sacrificios de Abel y Caín* 8, y *Los querubines* 26, para su tratamiento del sábado como el reposo de Dios, pero señala correctamente que todas las especulaciones que encontramos en Filón "están distantes de nuestro autor". Sobre la base bíblica del pensamiento de nuestro autor ver G. von Rad, "Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes" en *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich, 1958), pp. 101ss.

[19] Esta respuesta al cargo de que Jesús había quebrantado el sábado llevando a cabo un acto de sanidad en ese día tiene esta importancia: "Ustedes me acusan de quebrantar el sábado trabajando en él. Pero aunque el sábado de Dios comenzó después de que la obra de la creación estuvo terminada, y aún continúa, él continúa trabajando—y por lo tanto también lo hago yo."

[20] *Cf.* la *Epístola de Bernabé* 15:4s., 8: "Presten atención, hijos, al significado de las palabras: 'Lo terminó en seis días'. Significa que en 6000 años el Señor completará todo. Porque el 'día' para él son mil años, de lo cual él mismo da testimonio cuando dice: 'Mirad, el día del Señor será como mil años'. Por lo tanto, hijos, en seis días—es decir, en 6000 años—todo será completado. 'Y reposó el séptimo día'. Esto significa: cuando su Hijo venga y reduzca a la nada el período del que está sin ley y juzgue a los que no tienen dios y cambie el sol y la luna y las estrellas, entonces descansará apropiadamente el día séptimo ... Finalmente les dice: 'No puedo tolerar vuestras lunas nuevas y vuestros días de reposo'. Vean lo que quiere decir: no son sus sábados presentes los aceptables, sino el sábado que yo he hecho, en el cual, cuando ponga todo a reposar, haré un comienzo del día octavo, es decir, el comienzo de un nuevo mundo." El sábado de Dios aquí es el séptimo milenio de la creación actual, que debe ser seguido por la era eterna de la nueva creación. (Bernabé ha confundido el asunto superponiendo sobre el esquema judío del sábado milenial o séptimo "día" el concepto cristiano de un octavo milenio correspondiente al día de resurrección.)

mente defendida;[21] pero significa traer a la epístola un concepto importado que, en realidad, es ajeno a la misma.

La vaguedad de términos con que se introduce la cita de Gn. 2:2 es característica de nuestro autor: "en cierto lugar[22] dijo así del séptimo día" (donde "dijo" se refiere probablemente a "Dios", el sujeto del "dijo" anterior, en el v. 3; de otro modo uno podría también pensar que se refiere a la Escritura; *cf.* VP: "pues en alguna parte de las Escrituras se dice del séptimo día ..."). La repetición de las palabras de advertencia de Sal. 95:11b después de la cita de Génesis enfatiza la identificación de un reposo con el otro: el reposo de Dios ha permanecido abierto para su pueblo desde que la obra de creación fue acabada, pero lo perderán por su desobediencia.

6–7 Como hemos visto, fue la desobediencia que mantuvo a la generación del éxodo fuera del reposo prometido por Dios, a pesar de las buenas nuevas que les fueron anunciadas. Pero ese mismo reposo prometido todavía estaba abierto para el pueblo de Dios, siglos después del período del desierto, porque el escritor de Sal. 95 urge a sus contemporáneos a escuchar la voz de Dios "hoy", en lugar de endurecer sus corazones con obstinación como sus antepasados y ser excluídos, como lo habían sido, de entrar en el reposo de Dios. El Salmo 95 es anónimo en el texto masorético, pero en la Septuaginta se lo asigna a David.[23] La frase de nuestro autor "por medio de David" (v. 7)[24] puede significar simplemente "en el Salterio"; sea que él haya pensado en David como el compositor de este Salmo en particular o no, carece de importancia para su argumento de que las palabras del Salmo implican que la entrada en el "reposo" de Dios todavía está abierta "después de tanto tiempo",[25] después de la época del éxodo y la peregrinación en el desierto. Sea que el Salmo haya sido compuesto o no por David, el punto de importancia principal es que fue Dios quien habló "por medio de David" (*cf.* cap. 3:7) y su palabra permanece con vitalidad efectiva mucho después de que fue emitida,

---

[21] En épocas más recientes, notablemente por G. H. Lang, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951), pp. 73ss. Ver p. 372, n. 121.

[22] Gr. *που*, como en el cap. 2:6 (quizás para ser traducido no como "en cierto lugar" sino más generalmente como "según sabemos" o "para citar palabras conocidas"; *cf.* Westcott, *ad loc.*)

[23] El título de este salmo en la LXX es *Αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυείδ.*

[24] *Cf.* Ro. 11:2, *ἐν Ἠλείᾳ* (donde no se implica autoría); 9:25, *ἐν τῷ Ὡσηέ.*

[25] Gr. *μετὰ τοσοῦτον χρόνον.* Nuestro autor toma en cuenta la perspectiva histórica.

dirigiéndose al corazón y la conciencia de los oyentes de la era cristiana con la misma importancia y convencimiento que la caracterizaron cuando fue hablada por primera vez. A fuerza de repetición nuestro autor trata de hacer entender a sus lectores el hecho de que la advertencia divina es aplicable a ellos como lo fue en los días de Moisés o David. Si tratan ligeramente el mensaje de salvación, si "tientan" a Dios tratando de ver hasta dónde presionar su paciencia, también ellos perderán su "reposo". Por lo tanto, la apelación urgente va para ellos, lo mismo que para los contemporáneos del salmista:

"Si oyereis hoy su voz,
No endurezcáis vuestros corazones."

8 Resulta claro (dice nuestro autor) que el "reposo" del que se habla en Sal. 95:11 no es la Canaán terrenal. Porque esa tierra de reposo fue ocupada por los israelitas de la segunda generación, que entraron en ella bajo el mando de Josué. El pueblo al cual se dirigía el Salmo 95 ya estaba viviendo en la tierra de Canaán, como sus antepasados lo habían hecho durante generaciones. Por lo tanto, el "reposo" que estaban en peligro de perder por su dureza de corazón debe haber sido algo distinto del "reposo . . . de todos sus enemigos alrededor" que Dios le había dado a Israel en días de Josué (Jos 23:1; *cf.* 21:44).[26]

Por supuesto que tenemos que usar el nombre personal "Josué" aquí en lugar de "Jesús" que aparecía en algunas versiones antiguas.[27] Sin embargo, debe reconocerse que el lector ordinario de la Biblia griega tenía (y aún tiene donde existe) una ventaja sobre el lector de la Biblia castellana, porque para él "Josué" y "Jesús" no son dos nombres sino uno solo; él podía distinguir entre nuestro Señor y su ilustre homónimo de los días del Antiguo Testamento y, al mismo tiempo, apreciar algunas de las consecuencias del hecho de que *son* homónimos o tocayos. El paralelo entre el "Jesús" del Antiguo

---

[26] En estos dos lugares la LXX utiliza καταπαύω traduciendo el Hiph'il del heb. *nūaḥ* (de cuya raiz se deriva *menūḥāh* del Sal. 95:11).

[27] La versión de Ginebra y la de los Obispos tienen "Jesús". En la LXX, Josué el hijo de Nun aparece como *Ἰησοῦς Ναυῆ*. *Cf.* Hch. 7:45 (RVR, VP y BJ traducen correctamente "Josué"). Debido a que los cristianos de habla griega vieron una coincidencia divinamente concebida entre los nombres del gran "Jesús" del Antiguo Testamento y su propio salvador, Aquila en su versión griega del AT (siglo II), cambió el uso de *Ἰησοῦς* por "Josué", prefiriendo la transliteración más exacta *Ἰωσουα*.

Testamento que guió a sus seguidores a la Canaán terrenal, y Jesús el Hijo de Dios, que guió a sus herederos del nuevo pacto a su herencia celestial, es un tema prominente de la tipología cristiana primitiva,[28] y difícilmente podría haber estado ausente de la mente de nuestro autor. Sin embargo, no se ocupa de ello aquí: está más ocupado en señalar el contraste entre el "reposo" temporal que obtuvo Israel bajo Josué y el reposo verdadero que aún está reservado para el pueblo de Dios.

9–10 Este reposo reservado para el pueblo de Dios se llama apropiadamente "un descanso sabático" (BJ), un *sabbatismos* o "guardar el sábado",[29] porque es su participación en el descanso propio de Dios. Cuando Dios completó su obra de creación, "reposó"; así que su pueblo, después de completar su servicio en la tierra, entrará en su reposo.[30] El v. 10, con su conjunción inicial "porque", explica la descripción del reposo futuro de los creyentes como un "descanso sabático" en el v. 9 (BJ). El triple uso de "sus" en el v. 10[31] ocasiona alguna ambigüedad; el significado resulta claro en la traducción de la VP: "De manera que todavía queda un reposo sagrado para el pueblo de Dios; porque el que entra en ese lugar de reposo de Dios, reposa de su trabajo, así como Dios reposó del suyo."[32] En otras palabras, él ha

---

[28] *Cf.* la Epístola de Bernabé 6:8s.; Justino, *Diálogo con Trifón* 113, 132. J. R. Harris (*Testimonies* ii [Cambridge, 1920], pp. 51ss) muestra cómo en la apologética cristiana primitiva Jesús es considerado como el antitipo, no sólo del Josué anterior, sino también del posterior (también llamado Jesúa), el primer sumo sacerdote post-exílico (Esd. 3:2; Hag. 1:1; Zac. 3:1; 6:11ss., etc.; *cf.* p. 87, n. 68; pp. 91s; p. 96, n. 33; p. 252, n. 97); él traza un modelo tipológico triple: "Jesús el guía hacia la tierra de reposo; Jesús el nuevo circuncidador (*cf.* p. 82, n. 51); Jesús el gran sumo sacerdote" (p. 56). Harris llegó hasta el punto de desaprobar la alteración de algunas versiones de "Jesús" a "Josué" porque oscurecían la tipología y alteraban el énfasis apropiado de la cláusula condicional con que comienza el v. 8; argumentaba que el sentido era "Porque si *a ellos* Jesús les hubiera dado reposo". A su juicio, el punto que señala nuestro autor es que Jesús dio reposo, no a los israelitas en los días del desierto, sino a los creyentes de la era cristiana. Pero esto es leer en el argumento de nuestro autor la tipología más inverosímil de los *testimonia* tardíos. (*Cf.* la referencia a Judas 5 en la p. 64, n. 46).

[29] Ver p. 73, n. 13.

[30] Comparar el notable paralelo en Ap. 14:13, donde el Espíritu confirma que "los muertos que mueren en el Señor" son bienaventurados con las palabras: "Si,... descansarán de sus trabajos (ἀναπαύομαι "tendrán alivio"); porque sus obras (ἔργα, como aquí) con ellos siguen".

[31] Las dos primeras apariciones de "su" representan el gr. αὐτοῦ, la tercera representa el gr. ἴδιος (ἀπὸ τῶν ἰδίων "de las suyas").

[32] Así E. Nestle en *ExT* ix (1897–98), pp. 47s.: "Aquí no puede haber dudas de que el primer αὐτοῦ se refiere a Dios, el segundo αὐτοῦ y αὐτός al hombre."

completado el trabajo que se la había asignado de acuerdo con la voluntad de Dios.

¿Qué es entonces este descanso sabático que les espera? Evidentemente es una experiencia que no disfrutan en su vida mortal presente, aunque les pertenece como herencia, y por fe pueden vivir su beneficio aquí y ahora.[33] La manera en que pueden hacerlo está ilustrada, con una riqueza de detalles biográficos, en el cap. 11. Y en ese capítulo tenemos otras referencias al hogar eterno que es la herencia de los creyentes, una tierra "mejor, esto es celestial" que anhelan, la "ciudad" que Dios ha preparado para ellos (11:16), "la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios" (11:10). Los hombres y mujeres de fe ya son ciudadanos de esta ciudad de Dios, aunque el ejercicio completo de sus privilegios cívicos está reservado para el futuro. Entonces, ¿ellos reciben estos privilegios y entran en el reposo de Dios al morir o en la resurrección? Nuestro autor no da ninguna respuesta explícita a esta pregunta. En lo que se refiere a los creyentes de los días del Antiguo Testamento, sin embargo, parece que no obtuvieron su reposo celestial inmediatamente después de morir. Cuando se nos dice que "ninguno de ellos recibió lo que Dios había prometido ... porque Dios, teniéndonos en cuenta a nosotros, había dispuesto algo mejor, para que solamente en unión con nosotros fueran ellos hechos perfectos" (cap. 11:39s., VP),[34] el significado debe ser que ellos tuvieron que esperar hasta el tiempo del cumplimiento que fue introducido por Cristo, antes de poder recibir completamente aquellas bendiciones prometidas, cuyas perspectivas los capacitaban para vivir como lo hacían. Puede ser entonces que, en su resurrección, ellos "en unión con nosotros", van a obtener esta perfección y entrar en el reposo de Dios; pero en ausencia de una afirmación expresa a este efecto (hay muy pocas referencias a la resurrección en esta epístola), no podemos tener la certeza en cuanto a la comprensión del asunto por parte de nuestro autor. Por cierto, es perfectamente concebible que según esta visión los creyentes del Antiguo Testamento entraron en el reposo de Dios tan pronto como Cristo completó su obra redentora, mientras que los creyentes de la época del Nuevo Testamento entran en él por

---

[33] *Cf.* C. K. Barrett, "New Testament Eschatology", *SJTh* vi (1953), pp. 136ss.; 225ss.; "The Eschatology of the Epistle to the Hebrews" en *The Background of the New Testament and its Eschatology*, ed. W. D. Davies y D. Daube (Cambridge, 1956), pp. 363ss.

[34] Ver pp. 346s.; *cf.* también pp. 381s. (sobre el cap. 12:23).

la muerte. De un modo o de otro, este reposo bienaventurado en comunión inquebrantable con Dios es la meta hacia la cual son urgidos los integrantes de su pueblo; esta es la perfección final que les ha sido preparada a través del sacrificio de su sumo sacerdote celestial. "Es para ustedes" puede haber dicho muy bien nuestro autor (en palabras de algún joven contemporáneo suyo),[35] "que está abierto el paraíso, que el árbol de la vida ha sido plantado, que la era por venir ha sido preparada, la plenitud provista, una ciudad construída, el descanso preparado, la bondad establecida y la sabiduría perfeccionada de antemano" (4 Esdras 8:52).

4. EXHORTACIÓN A OBTENER EL REPOSO DE DIOS

Cap. 4:11–13

11 Procuremos, pues, entrar en aquel reposo, para que ninguno caiga en semejante ejemplo de desobediencia.[36]

12 Porque la palabra de Dios es viva y eficaz,[37] y más cortante que toda espada de dos filos; y penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones[38] del corazón.

13 Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia; antes bien todas las cosas están desnudas y abiertas a los ojos de aquel a quien tenemos que dar cuenta.

11 En vista de toda la gloria que es accesible a la fe, en vista del desastre que sigue a la incredulidad, nuestro autor urge a sus lectores

---

[35] 4 Esdras (2 Esdras) probablemente deba ser fechado en algún momento dentro de los últimos treinta años del primer siglo d.C.

[36] Gr. *ἀπειθείας*, para el cual *ἀπιστίας* ("de incredulidad") se lee en P^{46} 1611 2005 con las versiones latinas, sahídicas cóptica y armenia. *Cf.* caps. 3:8; 4:6; 11:31 (p. 63, n. 34; p. 72, n. 10; p. 328, n. 212).

[37] Gr. *ἐνεργής*, para el cual B lee *ἐναργής* ("manifiesta", "brillante")—una lectura que conocía Jerónimo. *Cf.* la enmienda conjetural, pero cierta, de Mangey *ἐνάργειαν* por *ἐνέργειαν* en Filón, *Migración de Abraham* 35, *ἐνάργειαν τῶν πραγμάτων ἀριδηλοτάτην* ("la más marcada claridad de las cosas").

[38] Gr. *ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν*, para el cual D* lee *ἐνθυμήσεως ἐννοιῶν τε* y C* I (y posiblemente Orígenes en uno de los dos casos) *ἐνθυμήσεως καί ἐννοιῶν*.

una vez más para que se empeñen[39] lo más posible en obtener el hogar eterno del pueblo de Dios, y no perderlo por una desobediencia, como aquella de los israelitas en el desierto. Se pide celo y perseverancia; nadie puede

> "ser llevado a los cielos
> en fáciles lechos de flores."[40]

Dios no puede ser burlado; su palabra no puede ser ignorada con impunidad, sino que debe ser recibida en fe y obedecida en la vida diaria. El "hoy" de Dios ha llegado: tomemos su palabra seriamente y apurémonos para entrar en su reposo.[41]

12 Porque la palabra de Dios—esa palabra que cayó en oídos desobedientes en el desierto y que ha vuelto a resonar en estos días de cumplimiento—no es como la palabra del hombre; es viva, efectiva y autosuficiente. Diagnostica la condición del corazón humano diciendo "estás enfermo aquí y aquí"; trae bendición a aquellos que la reciben en fe y pronuncia juicio sobre aquellos que la desechan.

Todo lo que nuestro autor dice aquí acerca de la palabra (*logos*) de Dios está en consonancia con el testimonio del Antiguo Testamento. Hay nexos verbales con Filón quien, por ejemplo, habla del Logos como el "cortador"[42], pero Moffatt dice correctamente que "nuestro autor está utilizando lenguaje filónico más que ideas filónicas". Con la palabra "viva" podemos comparar la referencia que hace Esteban a las "palabras de vida" recibidas por Moisés en el Sinaí (Hch. 7:38) y a la descripción de Pedro de "la palabra de Dios que vive y permanece para siempre" (1 P. 1:23). La palabra es "eficaz" en el sentido de que cumple con el propósito para el cual ha sido emitida: este carácter de autocumplimiento que posee está bien resumido en Is. 55:11 donde el Dios de Israel dice de "mi palabra que sale de mi boca": "no volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo quiero y será prosperada en aquello para que la envié".[43]

---

[39] Gr. *σπουδάσωμεν* ("Debemos, pues, esforzarnos", VP; "Esforcémonos", BJ).

[40] I. Watts.

[41] *Cf.* C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (Londres, 1952), pp. 20s.

[42] Explica que la división de las víctimas del pacto en Gn. 15:10 fue realizada por Dios "por medio de su palabra, que todo lo corta (*τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων ἑαυτοῦ λόγῳ*)" (*¿Quién es el heredero de cosas divinas?* 130).

[43] *Cf.* Jer. 23:29 "¿No es mi palabra (LXX *οἱ λόγοι μου*) como fuego ... y como martillo que quebranta la piedra?"

Si se personifica aquí la palabra de Dios, la personificación es débil, más debil, por ejemplo, que en Sabiduría 18:15s., donde el Logos no es simplemente comparado con una espada aguda, sino retratado como el guerrero personal que porta la espada:

> "Tu Palabra omnipotente, cual implacable[44] guerrero,
> saltó del cielo, desde el trono real,
> en medio de una tierra condenada al exterminio.
> Empuñando como afilada espada tu decreto irrevocable,
> se detuvo y sembró la muerte por doquier;
> y tocaba el cielo mientras pisaba la tierra." (BJ)

La "palabra de Dios" de este pasaje de Hebreos es paralela, no tanto a la "Palabra omnipotente"[45] como al "decreto irrevocable"[46] del pasaje de Sabiduría, porque es el "decreto irrevocable" de Dios el que se describe como una espada afilada.[47]

Aquí, sin embargo, la palabra divina no se describe meramente como una espada afilada, sino como más afilada que la espada más afilada. La expresión "espada de dos filos"[48] ocurre unas pocas veces en el Antiguo Testamento,[49] pero no hay aquí ninguna referencia particular a alguna de las citas del Antiguo Testamento, ni siquiera (con toda probabilidad) a otros pasajes del Antiguo Testamento que se ha sugirido estaban en la mente de nuestro autor aquí, como la división de las carcasas de las aves en Gn. 15:10[50] o la circuncisión de los israelitas con "cuchillos afilados" en Jos. 5:2ss.[51] Las palabras que

---

[44] Gr. *ἀπότομος* (*cf.* aquí *τομώτερος*, "más aguda").

[45] Gr. *ὁ παντοδύναμός σου λόγος*. Ver p. 327, n. 206.

[46] Gr. *τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου*.

[47] Gr. *ξίφος ὀξύ* (como opuesto a *τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν* aquí); *cf.* Is. 49:2, donde Dios pone la boca del Siervo "como espada aguda" (Ver p. 327, n. 206).

[48] Gr. *δί-στομος* (lit. "de dos bocas"), no *δισ-τόμος* ("de doble corte"). La palabra es clásica; *cf.* Eurípides *Helena* 983, *δίστομον ξίφος* ("espada de doble filo").

[49] Jue. 3:16; Sal. 149:6; Pr. 5:4; Sir 21:3. Otras apariciones en el NT están en Apocalipsis (1:16; 2:12 y en algunas autoridades, en 19:15), de la "espada" (gr. *ῥομφαία*) que sale de la boca del Cristo glorificado. En *El evangelio de la verdad* valentiniano (Jung Codex 26:2), el juicio (*κρίσις*) que viene del cielo se describe como "una espada desenvainada de dos filos que corta hacia un lado y hacia otro". Allí puede haber una alusión a la espada ubicada al oriente del Edén (Gn. 3:24) que Filón (*Los querubines*, 28) interpreta como el Logos.

[50] *Cf.* el tratamiento que Filón le da a esta narración (p. 81, n. 42).

[51] Justino Mártir, trazando el paralelo entre Josué y Jesús (ver p. 78, n. 28) dice: "Jesucristo circuncida a todos los que lo desean con cuchillos de piedra" (*Diálogo con*

siguen—"y penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos"—deben ser entendidas como "acumulación retórica de términos para expresar la completa naturaleza mental del hombre en todas sus partes"; así las explica A. B. Davidson quien señala además que, debido a que "la idea de dividir el alma y el espíritu sugiere la división de un cuerpo entre sus miembros, aquí se le atribuyen las coyunturas y los tuétanos, expresando las articulaciones sutiles del ser espiritual y la naturaleza y esencia más interior de él".[52] Por cierto que sería precario elaborar a partir de estas palabras alguna conclusión acerca de la psicología del autor, ni es necesario entenderlas en el sentido de la distinción paulina entre alma y espíritu.[53] Lo que quiere decirse es que la palabra de Dios penetra en los recovecos más escondidos de nuestro ser espiritual y trae a la luz los motivos subconscientes; podemos comparar el lenguaje de Pablo acerca del día futuro en que el Señor "aclarará también lo oculto de las tinieblas, y manifestará las intenciones de los corazones" (1 Co. 4:5). Del mismo modo, no resulta sorprendente que se le atribuya aquí una función judicial a la palabra de Dios.[54] "Somete a juicio los pensamientos y las intenciones del corazón" (VP). E. K. Simpson, en una investigación

---

Trifón, 24). Esta se transforma en una interpretación común de Jos. 5:2 en la literatura cristiana primitiva; el padre siríaco Aphrahat en su tratado *Acerca de la circuncisión* lo dice así: "Jesús nuestro Salvador circuncidó una segunda vez, con la circuncisión del corazón, al pueblo que había sido bautizado por bautismo, y fueron circuncidados *con la cimitarra, que es más aguda que espada de dos filos*" (J. R. Harris, *Testimonies* ii [Cambridge, 1920], pp. 55s.) Aphrahat evidentemente piensa en la "palabra de Dios" (como se la describe en este pasaje de Hebreos) como el medio por el cual nuestro Señor efectúa la circuncisión del corazón. Pero es ir demasiado lejos el suponer con Rendel Harris (*loc. cit.*) que el lenguaje de Aphrahat refleja un uso del *testimonium* (Jos. 5:2) que ya resultaba accesible para el autor de Hebreos y que, de acuerdo con ello, el poder del Logos de discernir el corazón en nuestro pasaje es otra manera de expresar la circuncisión del corazón.

[52] A. B. Davidson, *The Epistle to the Hebrews* (Edinburgo, 1882), p. 96.

[53] C. Spicq, sin embargo, siguiendo a A. J. Festugière (*L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile* [Paris, 1932], pp. 212ss.) ve aquí la dicotomía filónica entre ψυχή y πνεῦμα, siendo esta última la parte más elevada que aprehende la filosofía divina (*L'Épître aux Hebreux*, i [París, 1952], pp. 52s.). *Cf.* G. H. Lang, *op. cit.*, pp. 82s.: "Es de la mayor importancia reconocer estos dos tipos de vida: la del alma y la espiritual".

[54] Con la aplicación del epíteto κριτικός a la palabra de Dios aquí se puede comparar el comentario de Filón sobre Gn. 14:7, donde el mismo lugar es llamado Enmizpat ("el manantial del juicio", LXX τὴν πηγὴν τῆς κρίσεως) y Cades ("lugar santo"): "La sabiduría de Dios es a la vez santa ... y el juicio (κρίσις) de todas las cosas, por el cual todos los oponentes son desunidos" (*La huída*, 196).

acerca del uso del adjetivo *kritikos* (RVR "discierne")[55] en Aristóteles y otros, dice: "En todos los ejemplos hay un proceso de tamizado obrando; ¿y qué aventador puede competir con los ventarrones del Espíritu soplando a través de la Palabra?" Podemos comparar la función adscripta a la Palabra de Dios aquí con el epíteto del que "conoce los corazones" aplicado a Dios mismo en Hch. 1:24; 15:8.[56]

13 Podemos ocultar nuestro ser interior de nuestros prójimos, y hasta podemos engañarnos a nosotros mismos; pero nada escapa al escrutinio de Dios; ante él todo está expuesto y sin poder.[57] Y es a él, no a nuestros semejantes o a nuestra propia conciencia, a quien tenemos que "dar cuenta"[58] al final. Despojados de todo disfraz y protección estamos completamente a merced de Dios, el Juez de todos. Por lo tanto, "¡esforcémonos ...!" (BJ).

Con estas palabras, concluye la segunda exhortación de la epístola.

---

[55] *EQ* xviii (1946), pp. 37s.

[56] Gr. *καρδιογνώστης*.

[57] Gr. *τετραχηλισμένος*, participio perfecto pasivo de *τραχηλίζω*, que parece denotar torcer el cuello (*τράχηλος*) hacia atrás o tomar por la garganta. El primer sentido es citado de Theophrastus (torcer hacia atrás el cuello de la víctima sacrificial para el golpe fatal). E. K. Simpson cita ejemplos de Filón y Josefo para apoyar la traducción "exhausto"; "en el arte de la lucha *τραχηλισμός* era un apretón de la garganta del antagonista, semejante al garrote del bandido, dejándolo blando e impotente ... Esta figura característica puede sostenerse para representar el ruego desnudo o indefenso de todas las fuerzas creadas o personas cuando se enfrentan con su Creador y Señor" (*EQ* xviii [1946], p. 38 al final de un artículo sobre "The Vocabulary of the Epistle to the Hebrews").

[58] Gr. *λόγος*, en un sentido diferente del que se utiliza al comienzo del v. 12. *Cf.* cap. 13:17 (p. 412 con n. 99). La frase idiomática es clásica.

III. EL SUMO SACERDOCIO DE CRISTO

Caps. 4:14–6:20

1. EL SUMO SACERDOCIO DE CRISTO COMO ALIENTO PARA SU PUEBLO

Cap. 4:14–16

14 Por tanto, teniendo[59] un gran sumo sacerdote que traspasó
los cielos, Jesús el Hijo de Dios, retengamos nuestra
profesión.

15 Porque no tenemos un sumo sacerdote que no pueda com-
padecerse de nuestras debilidades, sino uno que fue tentado
en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado.

16 Acerquémonos, pues, confiadamente al trono de la gracia
para alcanzar misericordia y hallar[60] gracia para el opor-
tuno socorro.

14 Junto con la exhortación está el aliento positivo. Jesús ya ha sido presentado a los lectores como un "misericordioso y fiel sumo sacerdote" (cap. 2:17), y ahora se muestra cómo a través de él pueden recibir toda la fuerza que necesitan para mantener su confesión y resistir la tentación de dejarse estar y volverse atrás. "Jesús el Hijo de Dios" no está descalificado por su origen divino para compartir los problemas de su pueblo y simpatizar con su debilidad. El mismo soportó todas las pruebas que ellos pueden atravesar, pero permaneció firme en ellas, y ahora "traspasó los cielos" hasta el mismo trono de Dios. En él, por lo tanto, su pueblo tiene un incentivo poderoso para perseverar en fe y obediencia.

"Los cielos" que Jesús traspasó son las regiones celestiales en general; no necesitamos enumerar los "cielos" sucesivos implicados y determinar si se lo ve pasando a través de tres o siete de ellos.[61] El plural "cielos" como aparece regularmente en el Nuevo Testamento y

---

[59] En las versiones de Tyndale y Coverdale (siguiendo a Lutero) el cap. 4:14 aparece como cap. 5:1.

[60] Gr. εὕρωμεν, omitido de B; de acuerdo con Zuntz (*op. cit.* p. 41) su omisión significa que tenemos como objeto del verbo que queda λάβωμεν, la expresión típica de la LXX ἔλεος καὶ χάριν ("misericordia y gracia").

[61] Para la enumeración de los cielos (tres o siete) *cf.* 2 Co. 12:2; *Test. Levi* 2:7ss.; *Ascensión de Isaías* 6:13; 7:13ss.; TB *Ḥagigah* 12*b* (ver p. 377, n. 150). Para el punto de vista de que "los cielos", a través de los cuales había pasado Cristo, están simbolizados por el compartimiento exterior del santuario terrenal ver p. 197, n. 57.

en la Septuaginta, refleja la palabra hebrea utilizada en el Antiguo Testamento, que siempre está en plural. Lo que se enfatiza aquí es su trascendencia; él ha sido "hecho más sublime que los cielos" como se nos dice más adelante en la epístola (cap. 7:26), o, como se expresa en Ef. 4:10: él "subió por encima de todos los cielos para llenarlo todo".[62] Es porque ha sido tan exaltado en lo alto que es un "gran" sumo sacerdote;[63] aquí está ya el contraste implícito (que se ve en detalle explícito más adelante) entre él y los sumos sacerdotes terrenales de la línea de Aarón, cuyo privilegio más alto era pasar una vez por año a través del velo interno hasta el lugar santísimo, en un santuario material y temporario, a fin de aparecer por unos pocos minutos delante de Dios a favor de su pueblo. Con él como ayuda el pueblo de Dios puede muy bien retener la "profesión"[64] en la cual él jugó un papel decisivo.

15 Su trascendencia, sin embargo, no ha hecho diferencia alguna en lo que hace a su humanidad. Nuestro autor ya ha establecido que, a fin de "venir a ser misericordioso y fiel sumo sacerdote", el Hijo de Dios "debía ser en todo semejante a sus hermanos"; y que él "es poderoso para socorrer a los que son tentados" porque "él mismo padeció siendo tentado" (2:17s.). Así que aquí repite que los cristianos tienen en el cielo un sumo sacerdote con una capacidad inigualable para simpatizar con ellos en todos los peligros y padecimientos y pruebas que vienen a sus vidas, porque él mismo, por virtud de su semejanza con ellos,[65] fue expuesto a todas estas experiencias. Sin embargo, él soportó triunfante toda forma de prueba que un hombre puede tener, sin debilitar su fe en Dios ni su obediencia a él. Tal resistencia no implica menos sino más que el sufrimiento humano ordinario: "la simpatía con el pecador en su tentación no depende de la experiencia de pecado sino de la experiencia con la fuerza de la tentación para pecar, que sólo aquel que no tiene pecado puede conocer en su intensidad completa. Aquel que cae cede antes del

---

[62] *Cf.* Ef. 1:21.

[63] En el AT "sumo sacerdote" es literalmente (en su mayor parte) "gran sacerdote" (Heb. *kōhēn' gādōl*); así en el cap. 10:21 (p. 252 con n. 97). La inusual expresión completa aquí (gr. ἀρχιερεὺς μέγας) probablemente marca a Jesús como más grande que los sumos sacerdotes aarónicos; se la utiliza en 1 Mac. 13:42 (acerca de Simón Macabeo) y en Filón (*De los sueños* i. 214, 219; ii. 183 (acerca del Logos).

[64] Gr. ὁμολογία como en el cap. 3:1.

[65] Gr. καθ' ὁμοιότητα, lit. "de acuerdo con la semejanza" (traducido "igual que nosotros" en la BJ). La VP traduce "él también estuvo sometido a las mismas pruebas que nosotros, sólo que él jamás pecó".

último esfuerzo".[66] La frase "pero sin pecado"[67] no significa que nuestro Señor experimentó toda clase de tentación humana excepto la tentación de pecar. Como los israelitas en los días de Moisés, también él tuvo su hora de tentaciones en el desierto. Cualquier compromiso con las sugerencias del tentador, cualquier inclinación a poner a prueba a Dios, tan seguramente hubiese sido un pecado como su rechazo de contemporizar con esas sugerencias o perder un ápice de su confianza en el Padre significó la victoria espiritual—victoria para él y también para su pueblo.[68]

16 Por lo tanto, dice nuestro autor, acerquémonos confiadamente[69] al trono de la gracia. Este trono de gracia es el trono de Dios, donde Jesús, como sumo sacerdote de su pueblo, está sentado, exaltado, a la diestra del Padre. Es el antitipo, según el pensamiento de nuestro autor, del "propiciatorio" del santuario terrenal, del que habla después en el cap. 9:5. En el Nuevo Testamento de Tyndale y en la Great Bible (1539) se usa la misma traducción, "el asiento de gracia", aquí y allá. Delante del propiciatorio terrenal se completaba, en el día de expiación, la obra de propiciacion como señal y la gracia de Dios se extendía a su pueblo. La presencia del sumo sacerdote de los cristianos en el trono de gracia celestial habla de una obra propiciatoria completada, no como señal, sino de hecho, y la constante disponibilidad de ayuda divina en todas sus necesidades. Gracias a El, el trono de Dios es un asiento de gracia al cual ellos tienen libre acceso y del cual pueden recibir toda la gracia y el poder que necesitan para "el oportuno socorro"[70] en la hora de prueba y crisis.

---

[66] B. F. Westcott, *ad loc.*

[67] Gr. *χωρὶς ἁμαρτίας*. *Cf.* B. F. C. Atkinson, *The Theology of Prepositions* (Londres, 1944), p. 5 ("Su naturaleza sin pecado no contenía nada que pudiera responder a la tentación, como lo hace la nuestra"); J. Moffatt, ICC, *ad loc.* ("La referencia especial es a las tentaciones que llevan a la apostasía o desobediencia de la voluntad de Dios. Es verdad que *χωρὶς ἁμαρτίας* excluye algunas tentaciones ... un número de nuestras peores tentaciones surgen de pecados cometidos previamente").

[68] J. R. Harris (*ExT* xxxiii [1921–22], pp. 217s.) ve una alusión aquí al paralelo tipológico entre Jesús y Josué, el sumo sacerdote de Zac. 3:1ss. (p. 78, n. 28, p. 252, n. 97); el paralelo resulta incompleto, porque Josué requería ser limpiado de sus propios pecados (*cf.* cap. 7:27), mientras que Jesús era *χωρὶς ἁμαρτίας*. Sobre el tema general que nuestro autor trata aquí *cf.* J. K. S. Reid, "Tempted yet without sin", *EQ* xxi (1949), pp. 161ss.; A. H. Curtis, *The Vision and Mission of Jesus* (Edimburgo, 1954), pp. 131ss.

[69] Gr. *παρρησία* (*cf.* p. 247 con n. 82, sobre el cap. 10:19).

[70] Gr. *εἰς εὔκαιρον βοήθειαν*. *TWNT* i, p. 629 cita un estrecho paralelo de una inscripción griega: *βοηθεῖτο κατὰ τὸ εὔκαιρον* ("recibió ayuda a tiempo").

2. CUALIDADES PARA EL SUMO SACERDOCIO

Cap. 5:1–4

1 Porque todo sumo sacerdote tomado de entre los hombres es constituido[1] a favor de los hombres en lo que a Dios se refiere, para que presente ofrendas y sacrificios[2] por los pecados;[3]

2 para que se muestre paciente con los ignorantes y extraviados, puesto que él también está rodeado de debilidad;

3 y por causa de ella debe ofrecer por los pecados,[4] tanto por sí mismo como también por el pueblo.

4 Y nadie toma para sí esta honra, sino el que es llamado por Dios, como lo fue Aarón.

Nuestro autor señala dos cosas acerca de las cualidades generales que debe satisfacer cualquier sumo sacerdote, antes de seguir hablando más particularmente de las cualidades de Cristo para ser sumo sacerdote de su pueblo. Un sumo sacerdote debe (a) ser capaz de simpatizar con aquellos a quienes representa, y (b) haber sido designado divinamente para esa tarea. Se bosqueja brevemente cómo estas dos condiciones se aplican al sumo sacerdocio aarónico.

---

[1] Gr. *καθίσταται*. El hecho de que debe ser traducido aquí (y en el cap. 8:3) como un pasivo lo confirma el uso correspondiente del activo *καθίστησιν* en el cap. 7:28 ("la ley constituye sumos sacerdotes"). Puede ser analizado como medio y transitivo, y así lo interpreta Calvino (*ad loc.*) considerando su objeto como *τὰ πρὸς τὸν θεόν* ("todo sumo sacerdote ordena las cosas que pertenecen a Dios"); pero *τὰ πρὸς τὸν θεόν* es una frase adverbial (*cf.* cap. 2:17, p. 53, n. 87).

[2] Las versiones castellanas omiten el "ambos" que figura en algunas versiones inglesas, refiriéndose a "ofrendas y sacrificios". P^{46} B D^c lo omite. Para su retención *cf.* G. Zuntz, *The Text of the Epistles* (Londres, 1953), p. 62.

[3] Gr. *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν*, para el cual P^{46} 1739 lee *περὶ ἁμαρτιῶν* (probablemente bajo la influencia del v. 3). Para *περὶ ἁμαρτιῶν* cf. 1 P. 3:18. Este no es precisamente el uso idiomático que hace la LXX de *περὶ ἁμαρτίας* como equivalente del heb. *ḥaṭṭāʾth* para el cual hay que ver el cap. 10:6 (p. 237, n. 42).

[4] Gr. *περὶ ἁμαρτιῶν* para el cual el texto bizantino tiene *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* (*cf.* v. 1 y n. 3 anterior).

1 *(a)* Un sumo sacerdote representa a los hombres "en asuntos por los cuales son responsables ante Dios";[5] es necesario, por lo tanto, que él mismo sea hombre. Aarón y sus sucesores, que representaban a la nación de Israel en la presencia de Dios, eran israelitas ellos mismos, conocedores de las condiciones bajo las cuales vivía su pueblo, expuestos a las mismas presiones y pruebas.

Se dice aquí que la tarea del sumo sacerdote es la presentación a Dios de ofrendas y sacrificios por el pecado.[6] "Ofrendas" es el término más comprensible; normalmente incluiría "sacrificios", pero no es coextensiva con ellos. Pero "ofrendas y sacrificios" parece ser utilizada por nuestro autor como una expresión general en el sentido de "ofrendas"; aquí se indica la clase particular de ofrendas que se quiere mencionar, por medio de las palabras añadidas "por los pecados".[7] Y surge claramente, en el curso de su último argumento, que las ofrendas particulares por los pecados que tenía en mente son aquellas que se presentaban anualmente en el día de la redención; esa era la ocasión, sobre todas las demás, en que el sumo sacerdote en persona debía cumplir las funciones sacrificiales.[8]

2 A fin de cumplir dignamente con estos deberes, un sumo sacerdote necesita no sólo prestar atención al cumplimiento preciso de los varios detalles rituales, sino también tener sentimientos interiores acordes con su trabajo sagrado. Esto es algo que merece nuestra aprobación instantánea. Nadie puede leer la historia del segundo templo sin tomar conciencia de la situación absurda que hizo que un hombre como Alejandro Jano[9] fuera el representante de sus súbditos

---

[5] *Cf.* p. 53 n. 87.

[6] La unión de "ofrendas" (*gr.* δῶρα) y "sacrificios" (gr. θυσίας) por "y" (gr. τε καί) sugiere que los dos términos no están desunidos como si el sentido fuera: "para que presente (a) ofrendas y (b) sacrificios por los pecados"; ὑπὲρ ἁμαρτιῶν probablemente califica a δῶρά τε καὶ θυσίας y no sólo θυσίας. La frase "ofrendas y sacrificios" puede ser un término genérico corriente en el judaísmo alejandrino; *cf. Epístola de Aristeas* 234: "para honrar a Dios, no con ofrendas o sacrificios (οὐ δώροις οὐδὲ θυσίαις), sino con pureza de alma. ..." (*cf.* caps. 8:3; 9:9).

[7] *Cf.* el tono sumamente diferente del resumen que hace Filón de las funciones del sumo sacerdote: debido a que sus vestidos simbolizan el cosmos, "aquel que ha sido consagrado al Padre del cosmos debe tener necesidad de que el hijo del Padre [el cosmos] con toda su plenitud de excelencias ruegue por su causa, para que los pecados no sean recordados más y le sean provistas buenas cosas con la mayor de las abundancias" (*Vida de Moisés* ii. 134).

[8] *Cf.* cap. 9:7 (pp. 196ss.).

[9] Rey y sumo sacerdote asmoneo, 103–76 a.C.

ante Dios en los momentos más solemnes de adoración nacional. Aūnque sus actos rituales hubiesen sido más puntillosamente perfectos que lo que muchos de los adoradores pensaron que eran,[10] el carácter del hombre lo hacía irremediablemente inadecuado para el sumo sacerdocio. Ningún hombre de Israel estaba menos dispuesto a mostrarse "paciente con los ignorantes y extraviados" o con cualquier otro. Y sin embargo, desde la caída de la casa de Sadoç[11] hasta la destrucción del templo, doscientos cuarenta años después, hubo muy pocos sumos sacerdotes en Israel que manifestaron las cualidades personales tan indispensables para su oficio sagrado. Nuestro autor, sin embargo, en todo lo que tiene que decir acerca del sacerdocio de Israel y la adoración sacrificial tiene en mente la fecha literaria del Pentateuco y no los hechos de la historia más reciente.

El verbo griego traducido "muestre paciente"[12] denota en general

---

[10] Combinando las indicaciones de Josefo, *Ant.* xiii. 372ss. y TB *Sukkah*, 48*b*, vemos que una vez, en la Fiesta de los Tabernáculos, el pueblo lo golpeó con cidras porque insistió en llevar a cabo la ceremonia del derramamiento del agua de una manera que no les parecía propia a ellos (derramar el agua en el suelo al lado del altar, según la manera saducea, y no sobre el altar mismo, a la manera de los fariseos).

[11] Cuando fue asesinado Onías III (171 a.C.); cf. 2 Macabeos 3:34.

[12] Gr. *μετριοπαθεῖν*. "Esta expresión contundente" dice E. K. Simpson (*EQ* xviii [1946], pp. 36s.) "remonta su origen a la filosofía peripatética, en contraste con la afectación estoica de un porte de mármorea apatía. Dentro de los lazos de autorrespeto aboga por una postura mental tolerante o compasiva respecto a las provocaciones de otros o a la mala suerte que les pueda tocar. El término *μετριοπάθεια* está unido en consecuencia con *πραότης* y *ἐπιείκεια*, especialmente en Plutarco, para quien constituye una locución favorita. El noble retrato de Aquiles trazado por Eurípides en la *Iphigeneia in Aulis* (920s.) presenta su prototipo:

ἐπίσταμαι δὲ τοῖς κακοῖσί τ' ἀσχαλᾶν
μετρίως τε χαίρειν τοῖσιν ἐξωγκωμένοις.

Tal mezcla de paciencia y condolencia era, idealmente, un requisito en el sumo sacerdote de Dios bajo la antigua dispensación, tanto en sus funciones sacerdotales como judiciales. Pero la falta de firmeza humana desfiguró la hermosa visión, hasta que el Sacerdote eterno, la real contrapartida de la perfección, entró en la escena. Porque (y esto hace que la palabra sea casi intraducible) *μετριοπάθεια* es el término medio entre la indiferencia y el sentimentalismo melindroso. La complacencia sentimental de Aarón con la disimulada idolatría de Israel y la laxa indulgencia de Elí con sus hijos licenciosos fueron gruesos abusos de su elevado oficio. La paciencia del verdadero sumo sacerdote será *debidamente* medida, proporcionada al caso entre manos y a la ignorancia o indocilidad con que tiene que tratar; se ajustará a una norma equilibrada y libre de extravagancias no menos que de insensibilidad; no efusivo, no obstante, misericordioso sin fingimiento. (*cf.* Aristeas, 256: *τὰ πρὸς τὸν καιρὸν πράσσειν δεόντως μετριοπαθῆ καθεστῶτα*) ... *Tratar con consideración* es una traducción inadecuada, pero

"la posición media deseable entre la indiferencia y el sentimentalismo fastidioso"; aquí indica más particularmente tolerancia y magnanimidad de parte de gente que está sujeta a gran provocación y que podía, si lo deseaba, abandonarse a un enojo inmoderado y enfrentar la provocación con la mayor severidad. Un sumo sacerdote no podía hacer una expiación adecuada por los pecados que lo llenaban, al mismo tiempo, de sentimientos de indignación y exasperación en contra de aquellos que eran culpables. Aarón aparece acreditado con paciencia ejemplar ante la provocación repetida y la envidia de aquellos por cuya causa él sirvió como sumo sacerdote,[13] aunque en este aspecto, como en muchos otros, está muy detrás de su hermano Moisés.[14]

Los objetos de su paciencia gentil son aquellos que son ignorantes y extraviados—probablemente deberíamos entender un endíadis aquí y tomar la frase como queriendo significar "aquellos que son extraviados por la ignorancia".[15] Para tales personas, aquellos que sucumbieron a la falta de firmeza moral común a la humanidad, se prescribían en la ley las ofrendas por el pecado: "Y el sacerdote hará expiación por la persona que haya pecado por yerro; cuando pecare por yerro delante de Jehová la reconciliará, y le será perdonado" (Nm. 15:28).[16] Tal provisión no se hace por el que quebranta la ley deliberadamente y en forma desafiante.[17]

Pero con aquellos que erraban por ignorancia el sumo sacerdote puede muy bien simpatizar, porque él mismo estaba expuesto a esa

---

no pudimos encontrar ninguna mejor." *Cf.* también C. Spicq, *L'Épître aux Hebreux* i (París, 1952), p. 43; menciona varias apariciones en Filón.

[13] *Cf.* Nm. 14:5; 16:22, 47s,; Sal. 106:16.

[14] *Cf.* Nm. 12:3 (ver también p. 57).

[15] Gr. *τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις.*

[16] *Cf.* Lv. 4:2 *et passim*; 5:17. La ofrenda por el pecado de Lv. 6:1ss., que provee para casos de fraude en negociaciones civiles que implican "prevaricación contra Jehová" (RVR) indica menos falta de advertencia que la ofrenda por el pecado de Lv.4; el caso de Lv. 5:17 "aparece cuando alguien siente un oscuro sentido de culpa que le oprime por la involuntaria transgresión de un mandamiento divino, sin poder dar más exacta cuenta del asunto; también en este caso debe traer una ofrenda de culpa, porque la transgresión puede consistir, imaginablemente, en una 'falta de fe' o 'transgresión' (de la clase mencionada en Lv. 5:15); pero, como no puede medirse el alcance de la transgresión, naturalmente no puede haber cuestión de hacer restitución en proporción de seis partes a cinco" (A. Dillmann, en A. Dillmann y V. Ryssel, *Die Bücher Exodus und Leviticus*[3] [Leipzig, 1897], p. 478, sobre Lv. 5:17).

[17] *Cf.* Nm. 15:30 (p. 28, n. 2).

misma debilidad. Esto resultaba manifiesto a partir de los relatos de varios sacerdotes de la época del Antiguo Testamento (para no hablar de aquellos de las eras romanas o helenísticas). Ejemplos sobresalientes de sumos sacerdotes "llenos de falta de firmeza" fueron Josué el hijo de Josadac, cuya falta de aptitud para el cargo tuvo que ser quitada por el pronunciamiento purificador de Dios (Zac. 3:3ss.) y el mismo Aarón, cuya complaciente debilidad ante la demanda de su pueblo de un símbolo visible de deidad sólo es igualada por su ineptitud para excusarse ante Moisés: "Y yo les respondí: Quién tiene oro? Apartadlo. Y me lo dieron, y lo eché en el fuego, y salió este becerro" (Ex. 32:24). Aarón no estaba en condiciones de interceder sacerdotalmente ante Dios por el pueblo sobre el cual había traído este gran pecado; fue Moisés quien entró a la presencia de Dios para expiar su pecado y lograr el perdón para ellos.[18]

3 No llama la atención, entonces, que el sumo sacerdote tuviera que presentar un sacrificio por el pecado propio tanto como de su pueblo. Esto está específicamente contemplado en las directivas dadas para el día de expiación. Sólo después de que Aarón hubiese presentado un becerro como ofrenda por el pecado, para expiarse a sí mismo y a su familia, de acuerdo con la prescripción de Lv. 16:6, podía proceder con el ritual expiatorio a favor de su pueblo. Como lo señala más adelante nuestro autor en esta epístola (cap. 7:27), este es uno de los rasgos que distinguen al sumo sacerdote de los cristianos de aquellos de la sucesión aarónica: Jesús, al ser "santo, inocente, sin mancha", no necesitaba ofrecer un sacrificio preliminar por él mismo. Es soportando las debilidades comunes y las tentaciones de todos los hombres, y no cediendo ante ellas, que él ha establecido su poder, no sólo para simpatizar con su pueblo sino también para ayudarlos, darles liberación y victoria.

4 *(b)* Si una de las cualidades de un sumo sacerdote es su habilidad para simpatizar, otra es haber sido llamado por Dios para este servicio honorable. Ningún hombre puede, por su propio acuerdo, establecerse como sumo sacerdote, ni puede mantener válidamente ese oficio por regalo de alguna autoridad terrenal. (Si nuestro autor hubiese tenido en mente revisar la historia del sumo sacerdocio judío durante los dos últimos siglos o más de su existencia, ¡podría

[18] Ex. 32:11ss., 31s.

haber ilustrado este último punto muy efectivamente!)[19] Aarón, el primero de los sumos sacerdotes de Israel, ocupó su puesto por designación divina (Ex. 28:1ss.; Lv. 8:1ss.; Nm. 16:5; 17:5; 18:1ss.; Sal. 105:26), y también lo hicieron sus herederos y sucesores (Nm. 20:23ss.; 25:10ss.). Y otros que no eran de descendencia aarónica, pero que en tiempo de emergencia ejercieron un ministerio intercesor y sacrificial como el de los sacerdotes aarónicos, lo hicieron por un llamado especial y directo de parte de Dios, como lo hizo Samuel (1 S. 6:3ss.).[20] Si nuestro autor va a sostener su tesis de que Jesús es el gran sumo sacerdote de su pueblo, debe producir una evidencia comparable de un llamado divino también en su caso.

3. LAS CUALIDADES DE CRISTO PARA EL SUMO SACERDOCIO

Cap. 5:5–10

5 Así tampoco Cristo se glorificó a sí mismo haciéndose sumo
sacerdote, sino el que le dijo:
Tú eres mi Hijo,
Yo te he engendrado hoy.[21]

6 Como también dice en otro lugar:
Tú eres sacerdote para siempre,
Según el orden de Melquisedec.[22]

---

[19] Después del derrocamiento de Onías III en 174 a.C., Jasón, y más tarde Menelao, fueron designados por Antíoco IV para el sumo sacerdocio; Alcimo fue designado por Demetrio I en el 162 a.C.: el Jonatán asmoneo fue designado por Alejandro Balas, supuesto hijo de Antíoco IV, en el 152 a.C.; su hermano Simón y sus sucesores fueron designados por decreto del pueblo judío en el 140 a.C. (1 Mac. 14:41). Con la caída de la casa asmonea, los sumos sacerdotes fueron designados, sucesivamente, por Herodes el Grande (37–4 a.C.), Arquelao (4 a.C.– 6 d.C.), gobernadores romanos (6–41 d.C.) y miembros de la familia de Herodes (41–66 d.C.). El último sumo sacerdote, Phanni, hijo de Samuel, fue designado por votación popular durante la guerra contra Roma (*c.* 67 d.C.)

[20] Tomar nota de la colocación de Samuel con Moisés en Jer. 15:1; *cf.* Sal. 99:6 (LXX 98:6). Ver pp. 334 (sobre el cap. 11:32).

[21] Sal. 2:7 (*cf.* cap. 1:5a., pp. 12ss.).

[22] Sal. 110:4 (LXX 109:4). El verbo *εἶ* ("eres"), presente en la LXX, aquí se deja como sobreentendido.

7 Y Cristo, en los días de su carne, ofreciendo ruegos y súplicas[23] con gran clamor y lágrimas al que le podía librar de la muerte, fue oído a causa de su temor reverente.

8 Y aunque era Hijo,[24] por lo que padeció aprendió la obediencia;

9 y habiendo sido perfeccionado, vino a ser autor de eterna salvación para todos los que le obedecen;

10 y fue declarado por Dios sumo sacerdote según el orden de Melquisedec.

Las dos mismas cualidades que son requisito para cualquier sumo sacerdote están presentes en Cristo; en su caso, sin embargo, nuestro autor las presenta en orden inverso: (a) su llamado divino y (b) su habilidad para simpatizar con su pueblo.

5 *(a)* Aun Cristo, el Hijo de Dios, no asumió la dignidad del sumo sacerdocio por su propia iniciativa: fue llamado a ella por Dios, quien lo aclamó como su Hijo en las palabras de Sal. 2:7. Las palabras "Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy", ya han sido citadas en el cap. 1:5. En la exposición de ese versículo se sugirió (sobre todo en base al contexto presente de la cita) que "hoy" era, en la mente de nuestro autor, el día de la entronización de Cristo, el día cuando el Altísimo hiciera público que había exaltado al Jesús crucificado "como Señor y Cristo" (Hch. 2:36). Y, dice nuestro autor, el mismo Dios que había aclamado a Jesús como su Hijo también lo había aclamado como sumo sacerdote permanente.

6 Las palabras iniciales de Sal. 110, según ya hemos visto en nuestro estudio de su cita en el cap. 1:13, forman uno de los *testimonia* cristianos más primitivos del mesianazgo de Jesús.[25] Pero nuestro autor toma el versículo 4 de ese Salmo y se lo aplica a Jesús de un modo que, hasta donde podemos decir, no tenía precedentes en la

---

[23] Gr. *δεήσεις τε καὶ ἱκετηριάς*. La colocación de las dos palabras está citado de Isócrates, Polibio y Filón (*cf.* AG, s.v. *ἱκετηρία*; Spicq, *op. cit.*, i p. 45; ii, p. 112s.). Mientras que *δέησις* es común en el NT, *ἱκετηρία* ocurre sólo aquí (aparece en la LXX en Job 40:22 [junto con *δέησις*]; 2 Mac. 9:18); originalmente es el femenino del adjetivo *ἱκετήριος*, y un sustantivo tal como *ἐλαία* o *ῥάβδος* está implicado junto con él, siendo la rama de olivo la señal habitual de la súplica.

[24] Gr. *καίπερ ὢν υἱός*, "Hijo aunque era". Ver pp. 103s.

[25] Ver pp. 7s., 24s.

iglesia primitiva. En algunas corrientes de la expectativa judía, se hacía una distinción entre el Mesías laico (el "Mesías de Israel" o príncipe de la casa de David) y el Mesías sacerdote (el "Mesías de Aarón").[26] Aun se ha argumentado que aquellos a quienes estaba dirigida esta epístola estaban relacionados con aquellos grupos que sostenían una doble esperanza mesiánica de esta clase.[27] Pero aquí se les asegura que Jesús, quien fue aclamado por Dios como el Mesías davídico en Sal. 2:7, también fue aclamado por Dios como sumo sacerdote en Sal. 110:4. Los cristianos no reconocen dos Mesías, sino uno, y ese es a la vez rey y sacedote.[28] Pero si el Mesías de la línea de David es sumo sacerdote tanto como rey, no puede ser un "Mesías de Aarón"; Aarón pertenecía a la tribu de Leví, mientras que David y su casa pertenecían a la tribu de Judá, "de la cual nada habló Moisés tocante al sacerdocio" (cap. 7:14). No puede hacerse ninguna apelación a aquellas escrituras que establecen el sumo sacerdocio levítico y aarónico para apoyar la demanda de que Jesús el hijo de David ejerce un ministerio sumo sacerdotal a favor de su pueblo.[29] Pero no hay necesidad de apelar a esas escrituras porque aquí hay otra escritura que habla de otro orden sacerdotal, y designa al rey davídico como sacerdote de este orden.

Melquisedec hace su aparición en Gn. 14:18, como rey de Salem

---

[26] Esta distinción aparece más claramente en la literatura de Qumrán (*p.ej.* 1*QS* ix. 11); *cf.* A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Assen, 1957), *passim*; K. G. Kuhn, "The Two Messiahs of Aaron and Israel", *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl (Londres, 1958), pp. 54ss.; F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Londres, 1960), pp. 41ss.

[27] *Cf.* Y. Yadin, "The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews", *Scripta Hierosolymitana* iv (1958), pp. 36ss.; H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen* (Leiden, 1959), Ver pp. xxviiis.

[28] *Cf.* B. Lindars, *New Testament Apologetic* (Londres, 1961), p. 142.

[29] El intento de establecer una relación levítica para Jesús a través de Elizabet, la parienta de su madre, que era "de las hijas de Aarón" (Lc. 1:5) no puede encontrarse con anterioridad a Hipólito. De acuerdo con Hipólito (sobre Gn. 49:8) Jesús era descendiente tanto de Leví como de Judá (una inferencia aparentemente extraida del *Testamento de Simeón* 7:2); también interpreta la bendición de Moisés a Leví (Dt. 33:8ss) con referencia a Jesús (*cf.* M. Brière, L. Mariès y B. C. Mercier, *Hyppolyte de Rome sur les Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moise* en *Patrologia Orientalis* xxvii [1954], pp. 72, 144ss.; también L. Mariès, "Le messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome", *Recherches de science religieuse* xxxix–xl [1951–52], *Mélanges Lebreton*, pp. 381ss.). Para un intento reciente de establecer un argumento similar, *cf.* J. L. Teicher en *Journal of Jewish Studies* ii (1950), pp. 134ss.

(tradicionalmente, y con toda probabilidad correctamente, identificada con Jerusalén[30]) y sacerdote del Dios Altísimo (*'Ēl 'Elyōn*).[31] Cuando siglos más tarde Jerusalén cayó en las manos de David y se transformó en su capital (2 S. 5:6ss.), él y sus herederos se transformaron en sucesores del reinado del Melquisedec y también probablemente (en capacidad titular por lo menos) del sacerdocio del Dios Altísimo.[32] Pero en la monarquía hebrea "fundamentalmente, la unión del liderazgo religioso y civil observada en el 'reinado divino' de la medialuna fértil fue disuelta".[33] El sacerdocio principal en el templo de Jerusalén fue ejercido a través del período de la monarquía y durante mucho tiempo después, por la familia de Sadoc, una familia bastante distinta de la línea davídica, y una que no podía interponer demanda alguna de la sucesión del "orden de Melquisedec".[34] Bajo los asmoneos, de Jonatán Macabeo en adelante, el sacerdocio principal y el poder civil principal de Israel estuvieron combinados en una persona; pero aun si puede rastrearse alguna justificación para esta combinación inusitada en la tradición del sacerdocio real de Melquisedec,[35] la justificación carecía de contenido, porque los as-

[30] *Cf.* Sal. 76:2, donde "Salem" aparece en paralelismo sinónimo con "Sión"; también la interpretación de Salem como Jerusalén en 1Q *Genesis Apocryphon* xxii. 13 (1° siglo a.C.) y en Josefo, *Antigüedades* i. 180. Otros identificarían el Salem de Melquisedec con Salim, cerca de Siquem (Gn. 33:18; *cf.* Jn. 3:23). Ver p. 138, n. 16.

[31] *'El 'Elyōn* se identifica con *Yahveh* en Gn. 14:22 (TM); *'Elyōn y Yahveh* también aparecen repetidamente como sinónimos en paralelismo poético en los Salmos y en otros lugares (*p.ej.* Sal. 18:13). De acuerdo con Filón de Biblos, *Elioun* ("Altísimo") era la deidad principal entre los fenicios.

[32] *Cf.* A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff, 1955), pp. 29ss., 42ss.; H. Ringgren, *The Messiah in the Old Testament* (Londres, 1956), p. 15.

[33] H. L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament* (Londres, 1953), p. 11. Continúa: "En el Sal. 110:4 vemos la unión recreada". Aunque el oráculo del Sal. 110:4 era repetido regularmente en el ritual de coronación de la monarquía sureña, expresaba un ideal futuro más que un hecho presente. Zc. 6:13 ha sido considerado frecuentemente como un retrato de un sacerdote-rey davídico ("habrá un sacerdote en su trono", nota marginal de la BJ), pero es preferible la version de la RVR que dice "habrá sacerdote a su lado" (*cf.* LXX "habrá un sacerdote a su derecha", también en la BJ). El reconocimiento de dos personas separadas, un gobernante real y un sacerdote, es lo que requiere la cláusula siguiente ("y consejo de paz habrá entre ambos"); la referencia sería a Zorobabel y Josué, "los dos ungidos" de Zc. 4:14.

[34] Ver, sin embargo, H. H. Rowley, "Zadok and Nehushtan", *JBL* lviii (1939), pp. 113s.; "Melchizedek and Zadok", en *Festschrift für A. Bertholet*, ed. W. Baumgartner (Tübingen, 1950), pp. 461ss.

[35] El lenguaje del decreto del pueblo judío en 1 Mac. 14:41, "que fuese Simón su

moneos no tenían nada que ver con Melquisedec. Hasta los grupos más piadosos de Israel desaprobaban sonoramente la asunsión asmonea del sumo sacerdocio,[36] y algunos de ellos—en especial la comunidad de Qumrán—se negaron a reconocer su usurpación del oficio sagrado, prefiriendo alimentar la esperanza del día en que la línea legítima de Sadoc fuera nuevamente investida con la dignidad sumo sacerdotal en un templo purificado, en la nueva Jerusalén.[37] Pero aun así, esta esperanza no incluía la unión del sacerdocio y el reinado; mantenía una distinción, como recién se ha dicho, entre el sacerdote ungido y el rey ungido de la nueva era.[38] Debido a que nada sabemos de lo contrario, el escritor de Hebreos fue el primero en identificar estos dos personajes escatológicos de modo de proveer el cumplimiento de la profecía divina de Sal. 110:4.[39] El príncipe pro-

---

hegumeno y sumo sacerdote para siempre" (BJ), probablemente esté basado en el Sal. 110:4 ("sumo sacerdote para siempre" denotando aquí un sumo sacerdocio hereditario). El punto de vista de que el Salmo 110 fue realmente compuesto en honor de Simón ha sido abandonado generalmente al presente, junto con el intento de encontrar un acróstico de su nombre en los primeros versículos (así G. Margoliouth en *Academy*, 20 de febrero de 1892; G. W. H. Bickell, *ibid.*, 9 de abril de 1892; R. H. Charles, "The Christ of the NT", *Exp.* VI v [1902], pp. 252s.; B. Duhm, *Die Psalmen*, KHC [Tübingen, 1922], pp. 254ss.; R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* [Nueva York, 1941], p. 630). "La opinión sostenida por algunos de que el salmo pertenece a la época macabea porque las letras que componen el nombre Simón, el líder macabeo, son las iniciales de las primeras cuatro líneas, sólo puede ser descripta como fantástica; porque el hecho es que esas letras no son las iniciales de las líneas en cuestión, y sólo pueden ser presentadas así por medio de manipulación arbitraria" (W. O. E. Oesterley, *The Psalms* [Londres, 1953], p. 461. *Cf.* H. Gunkel, *Die Psalmen* (Göttingen, 1926), p. 485. Si los asmoneos utilizaban este salmo para sostener sus propias demandas sumo-sacerdotales, eso puede explicar por sí mismo que no aparezca en los *testimonia* de Qumrán.

[36] Para la actitud de los fariseos *cf.* Josefo, *Ant.* xiii 288ss.; TB *Qiddušhin*, 66*a*.

[37] CD iv. 1ss.; en los comentarios de Qumrán el que sostiene el sumo sacerdocio asmoneo es nombrado como "el sacerdote malo".

[38] Así, más tarde, durante la guerra de liberación conducida por el pretendiente mesiánico Simeón Ben-Kosebah (132–135 d.C.), el por lo demás desconocido "Eleazar el sacerdote" es nombrado en la moneda nacional junto a "Simeón, príncipe de Israel".

[39] Al margen de lo que pueda decirse acerca de la procedencia de los *Testamentos de los doce patriarcas*, no puede haber demasiadas dudas acerca del origen cristiano de un pasaje tal como el de *Test. Levi* 8:14: "un rey se levantará de Judá y establecerá un nuevo sacerdocio ... para todos los gentiles". Este depende de la epístola a los Hebreos, y no viceversa (*cf.* también cap. 7:14; pp. 146ss. con nn. 46, 50). La predicción opuesta en el *Testamento de Rubén* 6:7ss., donde tanto el reinado como el sacerdocio se le conceden a la tribu de Leví, sugiere una procedencia muy diferente. En todos los demás lugares

metido de la casa de David es, por el mismo derecho divino, sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec. Las consecuencias de esto se desarrollan en detalle en el cap. 7, pero por ahora nuestro autor, habiendo establecido la capacidad de Jesús para ser el sumo sacerdote de su pueblo en términos de su llamado divino, pasa a hablar de una segunda cualidad.

7 *(b)* La segunda cualidad es su habilidad para simpatizar con aquellos cuya causa sostiene. Ya se nos ha asegurado que Jesús es fiel y misericordioso como sumo sacerdote de su pueblo, porque fue hecho como sus hermanos en todos los aspectos y que simpatiza con la debilidad de su pueblo porque él fue expuesto a todas las pruebas y tentaciones que ellos habían tenido que soportar.[40] Ahora estas afirmaciones se presentan elaboradas. Estas pruebas y tentaciones cayeron sobre él "en los días de su carne",[41] una expresión que enfatiza las condiciones de debilidad humana que compartió durante su vida terrenal y que no implican que su estado encarnado terminó al ser exaltado a la diestra de Dios. Si la expresión tuviera este significado, debilitaría seriamente el argumento de nuestro autor de que los cristianos tienen ahora mismo un sumo sacerdote que siente por ellos y con ellos en todas sus tentaciones y sufrimientos.

Sería un asunto de gran interés el poder descubrir algo de la forma en que nuestro autor conocía la historia del evangelio. Por cierto que no desecha los detalles de la vida de nuestro Señor ni sus experiencias interiores hasta e incluyendo su pasión, como que carecieran de importancia para la fe pospascual de la iglesia.[42] Por el contrario,

---

de los *Testamentos* el reinado de Judá y el sacerdocio de Leví se mantienen diferentes, estando el reino subordinado al sacerdocio (como en Qumrán).

[40] *Cf.* caps. 2:17s.; 4:15s.

[41] Gr. ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (VP, "estuvo viviendo aquí en el mundo").

[42] Y respecto a eso, tampoco lo hace Pablo, cuyas palabras acerca de no conocer a Cristo "según la carne" en 2 Co. 5:16 han sido malinterpretadas de esta manera (su significado está mejor reproducido en la VP: "Por eso, nosotros ya no pensamos de nadie según los criterios de este mundo; y aunque antes pensábamos de Cristo según tales criterios, ahora ya no pensamos así de él"). Resulta lamentable que se le haya dado tan poco lugar al ministerio de Cristo en las primitivas confesiones cristianas de fe; H. B. Swete dice que las palabras "y vivió entre los hombres" en el Credo de Cesarea (Sócrates, *HE* i. 8) aparecen solas en tales documentos, como una referencia a la carrera de nuestro Señor entre su encarnación y su pasión (*The Ascended Christ* [Londres, 1912], p. xv n.). Ver también A. M. Ramsey, "The Gospel and the Gospels", en *Studia Evangelica* = *TU* lxxiii (Berlín, 1959), pp. 39s.

extrae de esos detalles y experiencias lecciones de gran importancia práctica para la vida cristiana de sus lectores. Probablemente conocía un número de incidentes de la vida de Jesús cuando él estaba "ofreciendo[43] ruegos y súplicas con gran clamor y lágrimas al que le podía librar de la muerte"; pero para nosotros, que estamos restringidos a las narraciones del evangelio, "Getsemaní parece ofrecer la ilustración más viva"[44] de estas palabras. Marcos nos dice cómo "comenzó a sentirse muy afligido y angustiado" allí y les dijo a los tres discípulos que lo acompañaban "'Siento en mi alma una tristeza de muerte. Quédense ustedes aquí y permanezcan despiertos'. En seguida Jesús se fue un poco más adelante, se inclinó hasta tocar el suelo con la frente, y pidió a Dios que, a ser posible, no le llegara este momento de dolor. En su oración decía: 'Padre mio, para ti todo es posible: líbrame de este trago amargo, pero que no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú'" (Mr. 14:33b–36, VP).

Se han ofrecido algunas interpretaciones curiosas de la agonía y de la oración del Getsemaní, con la buena intención de hacer justicia a las palabras de nuestro autor. Se ha sugerido que aquello por lo cual oró nuestro Señor en Getsemaní era que pudiera ser salvado de morir allí y entonces, sea por agotamiento físico o por asalto satánico.[45] Pero el lector de los relatos del evangelio sabe ya lo que nuestro Señor quería decir con "esta copa"; no puede ser otra que "este trago amargo que voy a beber yo" que advirtió a Santiago y a Juan que

[43] Gr. προσενέγκας de προσφέρω, traducido "ofrecer" también en los vv. 2, 3. Pero no tiene tal sentido sacrificial aquí, como si la experiencia de Cristo en el Getsemaní fuera de alguna manera la contrapartida de la ofrenda que el sumo sacerdote aarónico hacía por sí mismo en el v. 3 (así, *p.ej.* A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ*[4] [Edimburgo, 1895] p. 277).

[44] A. E. Garvie, *ExT* xxvi (1914–15), p. 549 (en un artículo "The Pioneer of Faith and of Salvation"). "Aunque no debemos limitar la referencia al Getsemaní", dice, "sin embargo este elemento en la pasión se nos presenta más clara y más completamente."

[45] En *ExT* vi (1894–95), p. 433., se cita a A. F. Schauffler por su opinión de que "la 'copa' que él oró pasara de él no era la muerte en la cruz, sino la misma muerte en el Getsemaní. Estaba orando por fuerza para alcanzar la cruz, no por gracia para escapar de ella". De manera similar, T. Hewitt en *The Epistle to the Hebrews*, TNCT (Londres, 1960), pp. 97ss: "Si Cristo hubiese muerto en el Jardín, no podría haber caído una calamidad mayor sobre la humanidad" (p. 100). Pero, ¿por qué? Una vez que el había dicho "no sea como yo quiero, sino como tú", el ofrecimiento de su vida en cualquier momento subsecuente debería haber constituído un "rescate por muchos", como él dijo que habría de ser (Mr. 10:45).

iban a tener que beber también si deseaban compartir su gloria (Mr. 10:38s., VP). Por cierto que para él la copa era más amarga que para ellos o para cualquier otro de sus seguidores que la hayan bebido desde entonces; ellos han sabido que él la compartió con ellos, pero él la bebió a solas.[46] Las palabras de nuestro autor aquí están ilustradas más aun en los pasajes juaninos equivalentes a la narración del Getsemaní en los registros sinópticos. De acuerdo con Juan, un día o dos antes de su arresto en el huerto, Jesús dijo "Ahora está turbada mi alma; ¿y qué diré? ¿Padre, sálvame de esta hora?[47] Mas para esto he llegado a esta hora. Padre, glorifica tu nombre." La respuesta vino en forma inmediata desde el cielo: "Lo he glorificado, y lo glorificaré otra vez" (Jn. 12:27s.).[48] Más adelante, en el mismo evangelio, Jesús en el momento de su arresto detiene el intento impetuoso de Pedro por defenderlo: "Mete tu espada en la vaina; la copa que el Padre me ha dado, ¿no la he de beber?" (Jn. 18:11). El nombre del Padre fue glorificado por la aceptación voluntaria que hizo el Hijo de la copa de sufrimiento que le ofrecía su mano. "El punto que debe enfatizarse no es tanto que la oración de Jesús fue escuchada, como su *necesidad* de que fuera escuchada: él necesitaba ayuda celestial para beber la copa señalada."[49]

Algunas veces se ha percibido una dificultad al referir a la experiencia del Getsemaní de Jesús las palabras de nuestro autor, ya que él no fue librado de la muerte[50] y la copa no fue quitada de él. Los intentos de subsanar la dificultad insistiendo en que la frase preposicional aquí no es "de la muerte" sino "fuera de la muerte"[51] no toca el corazón

---

[46] Para no mencionar el hecho de quitar el pecado del mundo (Jn. 1:29) que implicaba el beber de la copa, como ningún otro podría haberlo hecho.

[47] La construcción de esta oración como pregunta ("¿y qué diré? ¿Padre, salvame de esta hora?") puede parecer que introduce un elemento levemente histriónico, que no condice con la intensidad espiritual del momento.

[48] *Cf.* también Jn. 13:31s.; 17:1, 4s.

[49] A. B. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (Edimburgo, 1899), p. 186.

[50] Desde luego no le hace justicia al lenguaje de nuestro autor considerar la traducción "al que le podía librar de la muerte" como nada más que un circunloquio para "Dios"—en el sentido de 1 S. 2:6 ("Jehová mata, y él da vida; ef hace descender al Seol, y hace subir").

[51] A. E. Garvie (*loc. cit.*, p. 549), G. H. Lang (*The Epistle to the Hebrews* [Londres, 1951], pp. 91s.), K. S. Wuest (*Hebrews in the Greek New Testament* [Grand Rapids, 1947], pp. 99) y otros enfatizan que nuestro Señor oró para ser librado ἐκ θανάτου, "de en medio del estado de muerte" (después de haber entrado en él) y no ἀπὸ θανάτου "de la muerte" (en el sentido de que oró para que pudiera no morir). Pero de hecho no puede hacerse una distinción tan tajante entre las dos locuciones prepositivas; Westcott (*ad*

del asunto. Pero mientras el Getsemaní provee "la ilustración más vívida" de las palabras de nuestro autor, ellas tienen una referencia más general a todo el curso de la humillación y pasión de nuestro Señor. Más aun: han sido influenciadas por el lenguaje del Salmo 22, un salmo cuya frecuencia como *testimonium* cristiano ya hemos señalado.[52] "Gran clamor y lágrimas" puede describir muy bien la súplica y queja de la primera parte del Salmo, mientras que la afirmación de que Cristo fue "oído[53] a causa de su temor reverente" hace eco de Sal. 22:24: "cuando clamó a él, le oyó".[54] En la interpretación cristológica detallada de este Salmo, estas palabras se entienden como una referencia a la resurrección de Cristo;[55] nuestro autor puede haberlas entendido muy bien así, pero no entra en esta cuestión que lo hubiese llevado más allá de su intención actual. Su intención actual es insistir en que Jesús ha sido calificado para su servicio de sumo sacerdote por su agonía y sus lágrimas, su súplica y sufrimiento, a través de los cuales su confianza en Dios nunca falló.[56]

---

loc.) aclara que ἐκ θανάτου puede cubrir ambas ideas distintivas; la oración no fue contestada en uno de los sentidos, para que pudiera ser contestada en el otro. Es posible que ἐκ θανάτου sea aquí un eco de Os. 13:14 (LXX) ἐκ χειρὸς ᾅδου ῥύσομαι, καὶ ἐκ θανάτου λυτρώσομαι αὐτούς ("de la mano de Seol los redimiré, los libraré de la muerte").

[52] *Cf.* cap. 2:12 con exposición y notas (pp. 45s.).

[53] Gr. εἰσακουσθείς, con el cual *cf.* también Sal. 22:2 (LXX) οὐκ εἰσακούσῃ ("y no respondes"). A. Harnack enmendó el texto aquí insertando οὐκ antes de εἰσακουσθείς ("Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief", en *Studien zur Geschichte des NT und der alten Kirche* [Berlín y Leipzig, 1931], pp. 245ss., reimpreso de *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist, Klasse, 1929, pp. 62ss.); la enmienda ha sido adoptada por R. Bultmann en *TWNT* ii (Stuttgart, 1935), p. 751 (s.v. εὐλαβής, etc.); *cf.* H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, HNT (Tübingen, 1931), *ad loc.*, pp. 43s.

[54] Gr. εἰσήκουσέ μου (LXX 21:25). *Cf.* también la aparición antes de δέησις (*cf.* p. 94, n. 23) en este versículo del salmo (LXX). Otros pasajes en el salterio, que pueden haber influenciado a nuestro autor aquí, son Sal. 31:22 (LXX 30:23); 39:12s. (LXX 38:13s.); 69:1–3 (LXX 68:2–4) y especialmente Sal. 116 (LXX 114 y 115), *passim* (por paralelos en el salmo mencionado último *cf.* A. Strobel, "Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele, Hbr. 5, 7ff.", *ZNW* xlv [1954], pp. 252ss.).

[55] *Cf.* Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 106 (en la sección 99 Justino ha interpretado el Sal. 22:2 [LXX 21:3] como de la agonía en el Getsemaní).

[56] "Lo que le da realidad al sacerdocio es que no es un oficio externo, heredado, usurpado o concedido de favor, sino que es una vocación interior y aptitud en experiencia y carácter" (A. E. Garvie, *ExT* xxviii [1916–17], p. 463, en un artículo "Shadow and Substance").

Que él "fue oído a causa de su temor reverente"[57] es la mejor interpretación de una frase que ha sido entendida de diversas maneras;[58] otras interpretaciones son que él fue "oído (y librado) del temor (de la muerte)"[59] o que fue "oído por (el Objeto de) su temor reverente".[60] El uso general que hace el Nuevo Testamento de la palabra traducida aquí como "temor reverente" y de sus afines (y no menos su uso en esta misma epístola)[61] hace improbable que sea el temor a la muerte lo referido aquí; lo que está en cuestión es más bien la devoción de nuestro Señor y su sumisión a la voluntad de Dios. El hecho de que la copa no fue quitada lo califica aun más para simpatizar con su pueblo; cuando se enfrentan con el misterio y la prueba de una oración no contestada saben que su sumo sacerdote fue probado de la misma manera y no buscó un escape por medios sobrenaturales, de la clase que ellos no tienen a su disposición.[62] En

---

[57] Gr. *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*.

[58] *Cf.* Spicq, *ad loc.*; O. Michel, MK, *ad loc.*

[59] Así Calvino, Beza y desde entonces muchos comentaristas. R. Bultmann (*TWNT* ii, p. 751) considera esta ("er ist erhört worden aus seiner Angst") como la mejor interpretación actual del texto, pero prefiere la enmienda de Harnack (ver p. 101, n. 53).

[60] *Cf.* la designación veterotestamentaria de Dios como "temor de Isaac" (Gn. 31:42). MM (s.v. *εὐλάβεια*) cita un papiro del 505 d.C. para la utilización de la palabra en el sentido de "su reverencia", como un título cortesano.

[61] El sustantivo *εὐλάβεια* aparece en el cap. 12:28 (ver p. 384, n. 190) y el verbo *εὐλαβέομαι* en el cap. 11:7; el significado consecuente es reverencia hacia Dios. El sustantivo y el verbo no aparecen en el NT fuera de esta epístola; el adjetivo *εὐλαβής* aparece sólo en los escritos de Lucas, y siempre acerca de judios devotos (Lc. 2:25, Hch. 2:5; 8:2; 22:12). "Trench ha recobrado este sustantivo [*εὐλάβεια*] mostrando que los estoicos lo estimaban como una virtud positiva, el término medio entre la temeridad y la pusilanimidad. De acuerdo con Diógenes Laercio es la misma antítesis del temor. En el estilo de Lucas, *εὐλαβής* es el alma devota, temerosa de Dios, y más tarde en esta Epístola el verbo afín se ha hecho predicado en elogio de la prudencia de Noé. Se corresponde con el *cautio* (cauto) de Cicerón definido en su *Tusculans* (iv. 6) como *a malis declinatio, si cum ratione fit*, y lo resume Plutarco en su dicho: *τὸ εὐλαβεῖσθαι σοφῶν ἴδιον* (*Mor.* 1038). Filón utiliza el término para hablar del escrúpulo inicial de Eva al comer del árbol prohibido. Allí aparece como *circunspección*, *cautela*, el alemán *Behutsamkeit*. *Πρὸς τὸ θεῖον εὐλάβεια* es la locución clásica que utiliza Plutarco para hablar de puntillosidad religiosa, y *γεροντικὴ εὐλάβεια* (*Brut.* 12) un retrato de alabanza de la vejez, es decir *precaución*" (E. K. Simpson, *Words Worth Weighing in the Greek New Testament* [Londres, 1946], p. 19). Ver también Westcott, *ad loc.* El sentido de la frase *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* ha sido captado exactamente por la traducción de la Vulgata: *pro sua reuerentia.*

[62] *Cf.* M. Rissi, "Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr. 5, 7 und 8", *ThZ* xi (1955) pp. 28ss.

ningún punto puede sostenerse la objeción de que porque él era el Hijo de Dios esto fue diferente o más fácil para él.[63] Aquel que no quiso recurrir a medios milagrosos para satisfacer su hambre en el desierto se negó a convocar a las huestes angélicas para que lo rescataran de sus enemigos.[64] El reconoció el camino de la voluntad de su Padre y lo siguió hasta el fin: allí radica su "temor reverente", 'su obediencia" como lo traduce la VP.

8 "Y aunque era Hijo": la traducción de la RVR (seguida por la BJ), presenta bien la fuerza de la cláusula. No sucede lo mismo en la versión inglesa donde se coloca un artículo indefinido delante de Hijo que no traduce bien la ausencia de artículo definido en el griego.[65] Es la cosa más natural del mundo para un hijo aprender la obediencia por medio del sufrimiento; más aun, nuestro autor retoma la misma idea en el cap. 12:5ss. Pero aquí no se está hablando de un hijo ordinario, sino del Hijo de Dios: "a pesar de ser Hijo" (VP)[66], aun así no se le concedió excepción alguna de la ley común de que el aprendizaje viene a través del sufrimiento.[67] La construcción de las cláusulas y frases de participios de los vv. 7 y 8 sugieren que la cláusula "Y aunque era Hijo" está más estrechamente relacionada con lo que la precede que con lo que sigue. Esto sería conservar la pureza clásica, en cuanto a las leyes que gobiernan las cláusulas concesivas de esta clase;[68] pero en el griego helenístico hay amplios precedentes para

---

[63] Esto fue precisamente lo que él rechazó en su primera tentación en el desierto; recientemente la voz celestial lo había saludado como el Hijo de Dios y fue invitado a explotar su condición divina de hijo para su beneficio personal de una manera que no era abierta para su pueblo, pero no quiso tomar en cuenta la sugerencia ni por un momento (Mt. 4:2–4; Lc. 4:2b–4).

[64] *Cf.* Mt. 26:53.

[65] Como en el cap. 1:2.

[66] Gr. *καίπερ ὢν υἱός*. "A pesar de ser hijo" (VP).

[67] Gr. *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν*. La relación de rima de *παθεῖν-μαθεῖν* (*πάθος-μάθος*) hizo surgir muchos epigramas en la literatura griega, en relación con el hecho de que el aprendizaje viene por medio del sufrimiento; así, *p.ej.* en Esquilo, *Agamenón*, 176ss. se describe a Zeus como uno "que ha marcado el camino de sabiduría para los mortales y decretado como una ley firme que el aprendizaje viene por medio del sufrimiento (*πάθει μάθος*)". *Cf.* H. Dörrie, *Leid und Erfahrung: Die Wort- und Sinn-Verbindung παθεῖν-μαθεῖν im griechischen Denken* (Wiesbaden, 1956). Spicq (*op. cit.*, i, pp. 46s.) hace una lista de algunos paralelos filónicos.

[68] Esta es la razón principal para la enmienda de Harnack (p. 101, n. 53) que produce el sentido: "No fue oído, a pesar de todo su temor reverente, aunque era Hijo". Blass-Debrunner (*Greek Grammar of the NT*, §211) toman *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* con la

colocar tal cláusula antes de la cláusula principal a la cual pertenece,[69] y esto, por cierto, le da mejor ritmo y sentido aquí.

¿En qué sentido, entonces, el Hijo de Dios aprendió la obediencia "por lo que padeció"? Sabemos el sentido en que estas palabras se aplican a nosotros; aprendemos a ser obedientes debido a las consecuencias desagradables que siguen a la desobediencia. Pero no fue así con él; él marchó desde el principio en el camino de obediencia a Dios, y aprendió por los padecimientos que se presentaron en su camino, en consecuencia, sólo lo que la obediencia a Dios significaba en la práctica en las condiciones de la vida humana en la tierra. Quizás el Siervo obediente del Señor, en Is. 50:4ss., estaba en la mente de nuestro autor. La disposición del Siervo para oír la voz de Dios lo expone al ridículo y al mal trato, pero lo acepta como algo inseparable de su obediencia: "Jehová el Señor me abrió el oído, y yo no fui rebelde, ni me volví altrás. Di me cuerpo a los heridores, y mis mejillas a los que me mesaban la barba; no escondí mi rostro de injurias y de esputos" (Is. 50:5s.). Así que los sufrimientos que soportó Jesús eran el precio necesario de su obediencia: más que eso, fueron parte esencial de su obediencia, el medio mismo por el cual él cumplió la voluntad de Dios. Al comienzo de su ministerio público, él silenció las objeciones de Juan el Bautista para bautizarlo con las palabras "conviene que cumplamos toda justicia"—"que cumplamos todo lo que Dios ha ordenado" como dice la VP (Mt. 3:15). Al contrario de aquellos otros que eran bautizados por Juan en el Jordán, confesando sus pecados, fue sin ninguna conciencia de pecado que él aceptó el bautismo, pero con la resolución de colocarse sin reservas a disposición de Dios para llevar a cabo su propósito salvador y, al hacerlo, se asoció públicamente con los pecadores, que era algo que iba a hacer a través de su ministerio, hasta que fue "contado con los transgresores" en la cruz. No fue por accidente que él habló de su inminente pasión no sólo como la copa que tenía que beber sino también como el bautismo con el que iba a ser bautizado (Mr. 10:38s., Lc. 12:50); la carrera de obediencia pública que fue inaugurada con el bautismo temprano, fue coronada por el segundo bautismo, el cumpli-

cláusula siguiente: "a causa de su temor reverente, aunque era hijo, (y) por lo que padeció aprendió la obediencia ..." (aunque era hijo, tuvo que ejercer temor reverente)—una construcción que hace recaer demasiado peso sobre el v. 8.

[69] Especialmente en la LXX; *cf.* J. Jeremias, "Hbr. 5, 7–10", *ZNW* xliv (1952–53), pp. 107ss.

miento de "toda justicia" por su capacidad para sobrellevar hasta el máximo la prueba y el sufrimiento, como lo había anticipado el primer bautismo.

Los cristianos a quienes estaba dirigida esta carta comprobaban que el mantenimiento de su fe y lealtad los exponía a prueba y sufrimiento, de los que podían escapar renunciando a su confesión, o posiblemente aun prestando menos atención pública a ella. Pero la pregunta que debían enfrentar era: ¿iban a retroceder y perder todo, o iban a continuar hacia la perfección? Nuestro autor los urge a seguir adelante, a pesar de todos los sufrimientos que pudiera ocasionarles, y les coloca como ejemplo el de Jesús, quien puso su rostro "como un pedernal", negándose a volver y, por lo tanto, fue hecho "perfecto a través de los sufrimientos". Su ejemplo y su ayuda presente pueden muy bien alentarlos a perseverar; nada sería tan difícil de enfrentar para ellos, como para que carecieran de la simpatía de él.

9–10 Como ya se nos ha dicho en cap. 2:10, fue a través de sus padecimientos que él fue perfeccionado, completamente calificado para ser el Salvador y sumo sacerdote de su pueblo. Sufrir la muerte por causa de Dios se describe como la obtención de perfección,[70] y la muerte de Cristo, por supuesto, está ligada aquí con que él "ha sido perfeccionado"; pero la esencia de la perfección que nuestro autor tiene en mente consiste en el hecho de que por su sufrimiento y muerte Cristo (a) "vino a ser autor de eterna salvación para todos los que le obedecen"[71] y (b) "fue declarado por Dios sumo sacerdote según el orden de Melquisedec". Podemos reconocer claramente el tema principal de humillación y sufrimiento seguido por la exaltación en gloria que prevalecía en el *kerygma* primitivo.

La expresión el "autor (o 'causa') de salvación" se encuentra en griego clásico;[72] Filón también la usa en relación con Noé, por ejemplo, y la serpiente de bronce de los días en el desierto.[73] Aquí

---

[70] Así dice Eusebio del mártir Marino: "habiendo sido llevado a la muerte, fue perfeccionado (*τελειοῦται*)" (*HE* vii, 15.5). *Cf.* cap. 12:23; Lc. 13:32.

[71] Gr. *αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου*.

[72] *P.ej.* en Esquines, *Contra Ctesiphon*, 57: "los dioses han llegado a ser los autores de la salvación (*τῆς μὲν σωτηρίας ... αἰτίους*) para la ciudad". *Cf.* Josefo, *Ant.* xiv. 136: "Antípater fue el autor de su victoria y también de su seguridad (*ἅμα καὶ τῆς σωτηρίας αἴτιον*)".

[73] A Cam, el hijo de Noé, se le reprocha su conducta no filial hacia su padre, "el autor de su salvación" (*τὸν αἴτιον τῆς σωτηρίας*)" (*Virtudes*, 202); la serpiente de

tiene prácticamente el mismo significado que en el cap. 2:10, donde la RVR lo traduce de la misma manera. La salvación que Jesús ha procurado es "eterna". La frase "eterna salvación" aparece en el Antiguo Testamento: "Israel será salvo en Jehová con salvación eterna" (Is. 45:17). Aquí, sin embargo, la salvación cristiana es eterna, como la "eterna redención" de cap. 9:12, la "herencia eterna" de cap. 9:15 y el "pacto eterno" del cap. 13:20, porque está basada en el sacrificio de Cristo, realizado una vez por todas, que nunca debe ser repetido y que tiene validez permanente. Más aun, la salvación que Jesús ha logrado está garantizada "para todos los que le obedecen". Hay algo apropiado en el hecho de que la salvación que fue lograda por la obediencia del Redentor sea asequible según la obediencia del redimido. Una vez más, los lectores son alentados a perseverar en su lealtad hacia Cristo, el único en quien puede encontrarse la salvación eterna y en quien también tienen un sumo sacerdote designado para ellos por Dios mismo, "según el orden de Melquisedec". Nuestro autor vuelve a Melquisedec al final de esta sección de su argumento, porque intenta continuar y elaborar el significado de su orden sumosacerdotal.

4. TERCERA EXHORTACIÓN: LA INMADUREZ ESPIRITUAL

Cap. 5:11–14

11 Acerca de esto tenemos mucho que decir,[74] y difícil de explicar, por cuanto os habéis hecho tardos para oir.

12 Porque debiendo ser ya maestros, después de tanto tiempo, tenéis necesidad de que se os vuelva a enseñar[75] cuáles son

---

bronce fue "la autora de redención completa" (*αἴτιος σωτηρίας ... παντελοῦς*) para aquellos que la miraron (*Agricultura*, 96); así también el Mar Rojo fue un medio de preservación (*σωτηρίας αἴτιον*) para los israelitas, pero de destrucción para los egipcios (*Vida contemplativa*, 86) y Dios mismo es el autor de la salvación de su pueblo (*τῆς σωτηρίας αἴτιον*). (*Leyes especiales* i. 252).

[74] Gr. *πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος ... λέγειν*, pero *ὁ* está omitida en P^{46}* D* P 1319. Zuntz (*op. cit.*, p. 118) prefiere la interpretación sin el artículo y toma el sentido así: "sobre este tema hay mucho para decir pero sería oscuro".

[75] Gr. *τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινα*. Para *διδάσκειν ὑμᾶς* algunas autoridades (462 1912 con las versiones latinas y el margen de la siriaca harcleana) tienen *διδάσκεσθαι (ὑμᾶς)*, "tenéis necesidad de que se os enseñe"; esto puede haber sido un cambio consecuente

los primeros rudimentos de las palabras de Dios; y habéis llegado a ser tales que tenéis necesidad de leche y no de alimento sólido.

13 Y todo aquel que participa de la leche es inexperto en la palabra de justicia, porque es[76] niño;

14 pero el alimento sólido es para los que han alcanzado madurez, para los que por el uso tienen los sentidos ejercitados en el discernimiento del bien y del mal.

11 Con la repetición de la referencia al Sal. 110:4 en el v. 10, la lógica secuencia del argumento de nuestro autor lo hubiese llevado a exponer el significado del hecho de que Cristo sea un sacerdote "según el orden de Melquisedec". Esto lo hace en cap. 7:1ss., pero primero él deja esto de lado (como ya lo ha hecho antes[77]) para dirigir algunas palabras de amonestación práctica a la condición espiritual de sus lectores. La persona y el oficio de Melquisedec son objetos de profunda importancia,[78] dice, pero sus lectores pueden no

---

con la lectura de τινα ("alguno") como τίνα ("qué [son los rudimentos]"), una lectura encontrada en B^c D^c L y muchos otros MSS, con las versiones latina y cóptica (es la lectura de TR, de donde la RVR dice "cuáles son los primeros rudimentos de las palabras de Dios"). (En 424** 1739 τινα está ausente en cualquiera de las formas; *cf.* Zuntz, *op. cit.*, p. 75).

[76] D* tiene la lectura amplificada "porque es todavía (ἀκμήν) un niño" — lectura atestada también por Orígenes.

[77] *P.ej.* en el cap. 3:7ss. (pp. 61ss.).

[78] Gr. δυσερμήνευτος. Melquisedec fue una materia de mucha especulación entre los judíos, como lo fue más tarde entre los cristianos. Una línea de la tradición judía lo identificaba con Sem (cuya vida, de acuerdo con la cronología masorética, sobrepasó a Abraham por más de un siglo); esto removía la dificultad de suponer de que fuera de la línea de la simiente santa había uno a quien Abraham trataba con tal veneración. Otra línea pensaba que era el prototipo del gran sacerdote de la era por venir, pero de un modo que lo distinguía del Mesías del Sal. 110:1. Como resultado de la polémica con los cristianos, sin embargo, el judaísmo tendió a tomar una posición menos favorable hacia Melquisedec. El hecho de haber bendecido a Abraham antes de bendecir a Dios (Gn. 14:19s.) fue reprobado, y se sostuvo que por esta razón su sacerdocio le fue quitado y conferido a Abraham. Ver Justino, *Diálogo con Trifón*, 19; M. R. James, *The Lost Apocrypha of the OT* (Londres, 1920), pp. 17ss.; Strack-Billerbeck iv (Munich, 1928), pp. 452ss.; M. Friedlaender, "La secte de Melchisédeq et l'Épitre aux Hébreux", *RÉJ* v (1882), pp. 1ss., 188ss., vi (1882), pp. 187ss.; M. Simon, "Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende", *RHPR* xvii (1937), pp. 58ss.; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (Londres, 1956), pp. 456, 515; J. J. Petuchovski,

estar en condiciones de captar lo que tiene para decirles a este respecto debido a que sus mentes son tan perezosas.[79]

12 Ustedes ya han sido cristianos durante tanto tiempo, continúa, que deberían ser capaces de enseñar a otros;[80] pero, como están las cosas, ustedes mismos necesitan ser enseñados. No sólo necesitan aprender misterios de profunda importancia como el orden sacerdotal del Melquisedec, sino el mismo ABC[81] de la revelación divina. En vista del tiempo que ha transcurrido desde su conversión al cristianismo, deberían estar tomando comida sólida, como hombres y mujeres adultos; sin embargo, en realidad, todavía son incapaces de digerir cualquier cosa que sea más fuerte que la leche, la comida de los bebés.

El contraste entre la leche y la comida sólida en este sentido espiritual parece haber sido un lugar común en la iglesia primitiva, como lo era en la filosofía moral griega.[82] Pablo lo utiliza en 1 Co. 3:1ss., donde dice a los cristianos corintios que, a pesar de todo su alarde de ser hombres "espirituales", no pueden ser tratados como tales, debido a que el haber fomentado el espíritu partidario en

---

"The Controversial Figure of Melchizedek", *HUCA* xxviii (1957), pp. 127ss.; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Londres, 1959), pp. 83–85 (con un aparato bibliográfico útil en las notas al pie de página); R. A. Stewart, *Rabbinical Theology* (Edimburgo, 1961), pp. 112ss.; J. Fitzmyer, "Now this Melchizedek ... (Heb. 7:1)," *CBQ* xxv (1963), pp. 305ss.

[79] Gr. *νωθρός* aquí y en el cap. 6:12 sólo en el NT; en la LXX, Pr. 22:29 (de los "hombres perezosos"); Sir. 4:29; 11:12.

[80] La afirmación de que los receptores de esta carta por aquel entonces deberían haberse recibido de maestros de otros ha tenido que soportar un peso excesivo de exégesis; K. Bornhäuser la utilizó como uno de sus argumentos para identificar a los destinatarios con los sacerdotes convertidos de Hch. 6:7 (*Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer* [Gütersloh, 1932], pp. 16ss.). La idea de que no se esperaba que los cristianos comunes llegaran a ser maestros carece totalmente de justificación; la palabra *διδάσκαλος* se utiliza aquí en un sentido bastante informal, y no para catequistas cualificados o alguna otra cosa semejante. Fue un axioma del estoicismo que cualquiera que hubiese llegado a ser experto en el auténtico saber estaba en condiciones de impartirlo a otros; y es igualmente un axioma cristiano.

[81] *Cf.* VP; gr. *στοιχεῖα* (RVR "rudimentos"). Además de este sentido primario de las letras del alfabeto, *στοιχεῖα* se utiliza en el NT para hablar de los "elementos" que componen el universo material (2 P. 3:10, 12) y de "rudimentos del mundo" que buscan esclavizar al hombre y de los cuales los libra el evangelio (Gá. 4:3, 9; Col. 2:8, 20). *Cf.* H. N. Ridderbos, *Galatians*, NICNT (Grand Rapids, 1953), p. 153, n. 5; F. F. Bruce, *Colossians*, NICNT (Grand Rapids, 1957), p. 231.

[82] Para más detalles *cf.* Moffatt, Michel y Spicq *ad loc.*; también Spicq, i, pp. 53ss.

la iglesia demuestra que aún son "carnales". Por lo tanto, deben ser tratados como niños espirituales y alimentados con la "leche" de la ética cristiana elemental. Por cierto que hay una sabiduría superior que es impartida a aquellos que han obtenido madurez espiritual, la sabiduría oculta "la cual Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria" (1 Co. 2:7), pero los corintios no serán capaces de asimilar esta "carne" hasta que hayan crecido más, no en conocimiento sino en amor. (¿Estaba nuestro autor influenciado aquí por aquel pasaje de 1 Corintios? Si así fuera resultaría interesante, en vista de la asociación de Apolos con Corinto y la mención que hace Pablo de él en el mismo contexto.) La figura de la "leche" se utiliza, sin contrastarla con la carne fuerte, en 1 P. 2:2, donde Pedro exhorta a sus lectores a adquirir un apetito por la leche espiritual pura "para que por medio de ella crezcan y tengan salvación" (VP). Pero Pedro está escribiendo a "niños recién nacidos", es decir, gente que sólo recientemente ha sido convertida al cristianismo.

13–14 La inmadurez de la gente a la cual se dirige nuestro autor, que le hizo dudar acerca de la capacidad que tenían para apreciar su enseñanza acerca del sacerdocio de Cristo según Melquisedec, se debía a una falta de inclinación a perseverar en el camino cristiano. Su pereza se mostraba en una disposición a permanecer en el punto que habían alcanzado, ya que ir más adelante significaría un rompimiento demasiado severo con lazos antiguos. Para tales personas, la exposición del servicio sumosacerdotal de Cristo, con el corolario de que el orden antiguo de sacerdocio y sacrificio había sido abolido de una vez y para siempre, podría haber sido inaceptable; el intelecto no está dispuesto a recibir una idea que el corazón encuentra de mal sabor.

La "leche" corresponde al ABC de las profecías divinas; algunos de los "primeros rudimentos"[83] que componen el ABC se mencionan en cap. 6:1s. Aquellos que no han seguido más allá de esta etapa aún son bebés, "inexpertos en la palabra de justicia" o, como puede traducirse también "un principio de justicia".[84] Son los hombres éticamente

---

[83] Gr. *ἀρχή* aquí y en el cap. 6:1. En la frase *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς* aquí, *τῆς ἀρχῆς* puede ser tomado como un genitivo de definición; no se puede forzar muy bien una distinción entre *στοιχεῖα* y *ἀρχή*.

[84] Gr. *λόγος δικαιοσύνης* (*cf.* el *ὀρθὸς λόγος* de Filón y Marco Aurelio). La traducción "un principio de justicia" la sugiere H. P. Owen, "The 'Stages of Ascent' in Hebrews v. 11–vi. 3", *NTS* iii (1956–57), pp. 243ss. Distingue dos fases en el estado de crecimiento completo: (a) la fase de madurez ética, en la cual se adquiere un "principio

maduros, aquellos que "por el uso[85] tienen los sentidos ejercitados en el discernimiento del bien y del mal", quienes han construído en el curso de la experiencia un principio o norma de justicia por la cual pueden pronunciar juicio discriminatorio sobre situaciones morales a medida que se presentan. La idea general está ampliamente difundida entre los escritores éticos contemporáneos, aunque nuestro autor la utiliza para un propósito propio.

---

de justicia" por medio de la experiencia; (b) la fase en la cual aquellos que han tenido "los sentidos ejercitados en el discernimiento del bien y del mal" reciben comida sólida como la doctrina del sumo sacerdocio de Cristo (esta última fase es la "perfección" del cap. 6:1). Este ascenso de tres etapas (infancia, madurez moral, iluminación espiritual) encuentra su paralelo en Filón y en los estoicos (pero no en Epicteto, que no deja lugar para la última de las fases). *Cf.* E. Percy, *Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund, 1946), p. 323. Ver más en el cap. 6:1 (p. 111). G. Delling (*TWNT* i [Stuttgart, 1933], p. 188. s.v. *αἰσθάνομαι*) toma el significado de que sólo se puede impartir la doctrina de justificación por la fe (*λόγος δικαιοσύνης*) a los cristianos de carácter moral desarrollado; *νήπιοι* lo malentienden tan fácilmente. Esto no se adecúa al contexto.

[85] Gr. *διὰ τὴν ἕξιν*. La *ἕξις* es el *habitus* (hábito), experiencia o capacidad adquirida por medio de la práctica.

5. NO ES POSIBLE UN SEGUNDO COMIENZO

Cap. 6:1–8

1 Por tanto, dejando ya los rudimentos de la doctrina de Cristo,[1] vamos adelante[2] a la perfección; no echando otra vez el fundamento del arrepentimiento de obras muertas, de la fe en Dios,

2 de la doctrina de bautismos,[3] de la imposición de manos, de la resurrección de los muertos y del juicio eterno.

3 Y esto haremos,[4] si Dios en verdad lo permite.

4 Porque es imposible que los que una vez fueron iluminados y gustaron del don celestial, y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo,

5 y asimismo gustaron de la buena palabra de Dios[5] y los poderes del siglo venidero,[6]

---

[1] Literalmente "la palabra del comienzo de Cristo".

[2] Gr. *φερώμεθα*, acerca del movimiento enérgico y rápido.

[3] Gr. *βαπτισμῶν διδαχῆς*. Para el genitivo *διδαχῆς* unas pocas autoridades (P^{46} B d (e)) leen el acusativo *διδαχήν*. Es más probable que un acusativo original fuera asimilado a los genitivos adyacentes que un genitivo original fuese alterado a un acusativo. Si se prefiere el acusativo (así G. Zuntz, *The Text of the Epistles* [Londres, 1953], p. 93), es paralelo, y probablemente en aposición con *θεμέλιον* ("fundamento"); y los genitivos siguientes *ἐπιθέσεως* ("imposición"), *ἀναστάσεως* ("resurrección") y *κρίματος* ("juicio") son probablemente como *βαπτισμῶν* ("bautismos") dependientes de *διδαχήν*. *Cf.* F. W. Beare, *JBL* lxiii (1944), p. 394; R. V. G. Tasker, *The Gospel in the Epistle to the Hebrews* (Londres, 1950), p. 25.

[4] Gr. *ποιήσομεν*, para el cual un puñado de autoridades (notablemente A C D) tienen *ποιήσωμεν* ("hagamos").

[5] BJ, "saborearon las buenas nuevas de Dios", y VP "saborearon el buen mensaje de Dios".

[6] Gr. *δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος*. Un texto griego tiene *δύνοντος* en lugar de *μέλλοντος*, lo que parece estar implícito en la cita que hace Tertuliano de este pasaje en *Sobre la modestia*, 20: "Porque es imposible que aquellos que ... habiendo gustado la palabra de Dios y habiéndola encontrado dulce, cuando—después de algunos años (*occidente iam aeuo*)—han caído deberían ser llamados de nuevo al arrepentimiento"; pero esta lectura probablemente surgió a través de la omisión accidental de las letras en *δυν(άμεις τε μέλλ) οντος*.

6 y recayeron, sean otra vez renovados para arrepentimiento, crucificando de nuevo para sí mismos al Hijo de Dios[7] y exponiéndole a vituperio.

7 Porque la tierra que bebe la lluvia que muchas veces cae sobre ella, y produce hierba provechosa a aquellos por los cuales es labrada, recibe bendición de Dios;

8 pero la que produce espinos y abrojos es reprobada, está próxima a ser maldecida, y su fin es el ser quemada.

1 Las palabras iniciales de esta sección son sorprendentes. Nuestro autor les acaba de decir a sus lectores que no son realmente capaces de asimilar la comida sólida que le gustaría darles—la enseñanza acerca del orden sacerdotal de Melquisedec—porque son inmaduros. Podríamos haber esperado que dijera, como les dice Pablo a los corintios[8] en una situación similar: "Por lo tanto, debo continuar alimentándolos con leche". Pero no dice esto; dice "vamos adelante". Juzgó que no iba a obtener ningún propósito bueno volviendo nuevamente sobre los primeros principios. Siendo así, podríamos haber esperado que dijera: "Aún no están listos para el alimento solido, aún necesitan leche; de todos modos voy a ir adelante con la provisión de alimento sólido". Pero él no dice "de todos modos"; dice "Por tanto". "Por tanto, dejando ya los rudimentos de la doctrina de Cristo, vamos adelante a la perfección." ¿Por qué dice "por tanto"? Probablemente porque la condición particular de inmadurez de sus lectores es tal que sólo una apreciación de lo que implica el sumo sacerdocio de Cristo puede curarla. Sus mentes requieren ser ejercitadas y esto las ejercitará como ninguna otra cosa puede hacerlo.

---

[7] El adverbio "de nuevo" tiene por objeto transmitir la fuerza del prefijo ἀνα- en ἀναστανροῦντας, pero es más probable que ἀνασταυρόω (no se encuentra en ninguna otra parte en el griego bíblico) tenga aquí el significado de "crucificar" que tiene en los escritores no bíblicos (ἀνα- indicando "arriba", no "otra vez"). La BJ dice "crucifican por su parte de nuevo al Hijo de Dios" y la VP "ellos mismos están crucificando otra vez al Hijo de Dios". El dativo ἑαυτοῖς ("a sí mismos"), puede significar "para su propio dolor" (*cf.* p. 348, n. 5, sobre el cap. 12:3). Pero el sentido "crucificar de nuevo" fue aceptado aquí por los padres griegos y las antiguas versiones (*cf.* Vulgata, *rursum crucifigentes*), posiblemente debido a la impresión que este sentido era especialmentè apropiado para los cristianos *judíos* (ver también p. 125, n. 57).

[8] 1 Co. 3:2.

Han permanecido inmaduros durante demasiado tiempo; *por tanto* él les dará algo calculado para sacarlos de su inmadurez.[9]

"Así que", dice, "dejemos de discutir los rudimentos; no comencemos a echar nuestros fundamentos nuevamente." Los rudimentos ("la enseñanza elemental acerca de Cristo", BJ) y el fundamento son la misma cosa, descripta con dos figuras diferentes. Antes de continuar, sin embargo, hace una lista de algunos de los rudimentos, citando quizás de una catequesis familiar para él y para sus lectores.[10] Se enumeran seis asuntos, que se agrupan naturalmente en tres pares: (a) "arrepentimiento de obras muertas" va muy bien con (b) "la fe en Dios"; (c) "la doctrina de bautismos"—o mejor, "la instrucción sobre los bautismos" (BJ)—va junto con (d) "la imposición de manos"; mientras que hay una asociación patente entre (e) "la resurrección de los muertos" y (f) "juicio eterno". Pero la relación entre estos seis sujetos es más complicada aun. Sobre la base de la lectura más probable del texto, "doctrina" o "instrucción" del v. 2 parece estar en aposición con "fundamento" del v. 1;[11] esto sugiere que echar un "fundamento del arrepentimiento ... de la fe" consiste en la instrucción acerca de (i) abluciones o bautismos, (ii) imposición de manos, (iii) resurrección y (iv) juicio.[12]

Se nos da, por lo tanto, alguna visión de lo que se consideraba un fundamento adecuado de la enseñanza cristiana en una iglesia no paulina y que tenía una base judía. Cuando consideramos los "rudimentos" uno por uno, lo notable es que de esta lista poco hay que sea distintivo del cristianismo, porque prácticamente cada punto podría

---

[9] *Cf.* H. P. Owen, "The 'Stages of Ascent' in Hebrews v. 11–vi.3", *NTS* iii (1956–57), pp. 243ss.

[10] *Cf.* O. Michel, MK, *ad loc.*

[11] Ver p. 111, n. 3.

[12] "Este renunciamiento a un modo de vida pasado, sea judío o pagano, y este volverse a Dios en fe para recibir nuevo poder de él estaban simbolizados, en la práctica cristiana primitiva, con las ceremonias de iniciación del 'bautismo y la imposición de manos'; y las características sobresalientes de la vida nueva que el cristiano procuraba vivir eran el nuevo sentido de propósito y la sensación creciente de seriedad que se le impartía por la certeza que, porque Cristo había sido levantado de los muertos, habría una 'resurrección de los muertos' seguida por un 'juicio' que tendría consecuencias eternas" (R. V. G. Tasker, *loc. cit.*). De acuerdo con G. Zuntz (*op. cit.*, p. 93), "*διδαχήν* se define por los genitivos *βαπτισμῶν* y *ἐπιθέσεως*, así como *θεμέλιον* está definido por *μετανοίας* y *πίστεως*. Los dos genitivos concluyentes, 'resurrección' y 'juicio', denotan los objetos principales de la enseñanza."

haber tenido su lugar en una comunidad judía medianamente ortodoxa. Cada uno de ellos, por cierto, adquiere un significado nuevo en un contexto cristiano; pero la impresión que tenemos es que las creencias y prácticas judías se utilizaban como fundamentos sobre los cuales construir la verdad cristiana. "Es significativo", escribió Alexander Nairne, "que los puntos tomados que representan el fundamento de penitencia y fe son todos consecuentes al judaísmo. 'Doctrinas de bautismos'—qué poco naturales resultan los intentos de explicar este plural como referido al bautismo cristiano; 'imposición de manos, resurrección de los muertos, juicio eterno'—todo esto pertenecía al credo de un fariseo judío que aceptaba la totalidad del Antiguo Testamento."[13] Es muy cierto; pero pertenecía igualmente al credo de un judío esenio no conformista o algún otro similar.

(a) Arrepentimiento de obras muertas. "Obras muertas" son obras de las cuales uno debe arrepentirse; en el cap. 9:14 son obras de las cuales la conciencia debe ser limpiada. Por lo tanto, probablemente no son las obras de la ley, ni siquiera las ceremonias sacrificiales prescriptas por la ley cúltica,[14] aunque nuestro autor sí las considera obsoletas y moribundas. Son obras que concluyen en la muerte porque son malas; pertenecen al camino de muerte y no al de vida. Uno podría muy bien creer que la catequesis en la que habían sido educados los lectores de esta epístola incluía una versión de la enseñanza de los "Dos caminos" incorporada a la *Didaqué* y en la *Epístola de Bernabé*, pero ciertamente es anterior en fecha a cualquiera de estos documentos.[15] La *Didaqué* inicia su relato del camino de la muerte (que, dice, es "malo y cargado de maldición") con un catálogo

---

[13] *The Epistle of Priesthood* (Edimburgo, 1913), p. 15. *Cf.* G. H. Lang, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951), pp. 95s.

[14] Han sido tomados en este sentido, sin embargo, por expositores capaces, como A. B. Bruce, *The Training of the Twelve* (Edimburgo, 1883), p. 81; *cf.* también R. V. G. Tasker, *op. cit.*, p. 25 (donde describe este arrepentimiento como "un abandono del intento de obtener perfección buscando los preceptos de un código moral sin vida").

[15] *Didaqué* 1:1–5:2; *Ep. Bern.* 18:1–20:2. Como aparece en estos documentos, el tratado ético de "Los dos caminos"—el camino de vida y el camino de muerte (o el camino de luz y el camino de oscuridad)—es una edición ligeramente cristianizada de un manual originalmente judío, que se remonta a la era pre-cristiana. Aparecen indicios suyos en los *Testamentos de los doce patriarcas* (*Judá* 20:1–5; *Aser* 1:3–6:6) y en la literatura de Qumrán (1QS iii. 18–iv. 26). Sobre el uso de "Los dos caminos" en la instrucción bautismal judeo-cristiana primitiva ver J. V. Bartlet, *The Apostolic Age* (Edimburgo, 1929), pp. 250ss., 313.

de los pecados que pertenecen a él: "asesinatos, adulterios, lujurias, fornicaciones, hurtos, idolatrías, hechicerías, brujerías, robos, falsos testimonios, hipocresías, un corazón de doble ánimo, fraude, arrogancia, malicia, obstinación, avaricia, lenguaje sucio, envidia, imprudencia, soberbia, vanidad ..."[16] Fue precisamente considerando esos vicios que Pablo les dijo a los cristianos de Roma que "el fin de ellas es muerte" (Ro. 6:21); muy apropiadamente, por lo tanto, se las puede llamar obras muertas. El arrepentimiento de tales cosas es algo que se enfatiza en el Antiguo Testamento y en todas las corrientes de pensamiento y vida judíos que se derivan de él. Los sectarios de Qumrán, por ejemplo, se describían a sí mismos como "los arrepentidos de Israel";[17] y de ningún modo eran los únicos judíos que pensaban y hablaban en tales términos. La clave de la predicación de Juan el Bautista era un llamado al arrepentimiento;[18] y cuando Jesús comenzó a proclamar el reino de Dios en Galilea, instó a sus oyentes: "arrepentíos y creed en el evangelio" (Mr. 1:15). También Pablo podía recordar a los ancianos de la iglesia efesia cómo había pasado más de dos años en su ciudad "testificando a judíos y a gentiles acerca del arrepentimiento para con Dios, y de la fe en nuestro Señor Jesucristo" (Hch. 20:21).

(b) Fe en Dios. Las dos últimas citas ilustran la estrecha asociación que existe entre arrepentimiento y fe. El fundamento de la fe en Dios, por supuesto, había sido efectivamente puesto en el Antiguo Testamento. A través de todo su contenido la fe se señala como esencial para la verdadera religión, desde la afirmación de que Abraham "creyó a Jehová, y le fue contado por justicia" (Gn. 15:6) hasta el testimonio de Habacuc de que "el justo por la fe vivirá" (Hab. 2:4).[19] Los lectores de esta epístola ya estaban advertidos de que había sido la incredulidad lo que hizo que la generación del éxodo quedara fuera de la tierra prometida, siendo exhortados a aplicar esta lección a su propia situación. La fe en Dios debe incluir la fe en sus mensajeros y la fe del evangelio en Dios incluía—o por cierto equivalió a—la fe en Cristo. Estos "hebreos" ciertamente habían sido enseñados en el camino de la fe en Cristo, pero este camino había sido

---

[16] *Didaqué* 5:1.
[17] CD iv. 2.
[18] Mt. 3:2; Mr. 1:4; Lc. 3:8.
[19] Citado en el cap. 10:38 (ver pp. 275ss.).

preparado para ellos por adelantado por la insistencia del Antiguo Testamento en la fe en Dios: "si vosotros no creyereis, de cierto no permaneceréis" (Is. 7:9).

2 *(c) La doctrina de bautismos.* Comúnmente esto ha sido considerado como una referencia al bautismo cristiano, pero es muy dudoso que sea ese el bautismo citado aquí. Aparte del hecho de que la palabra está en plural, puede ser significativo que nuestro autor no utiliza *baptisma*, el sustantivo griego regularmente utilizado en el Nuevo Testamento para denotar el bautismo cristiano (y el bautismo de Juan), sino *baptismos*, que en sus otras dos apariciones incuestionables en el Nuevo Testamento se refiere a los lavamientos ceremoniales judíos.[20] No hay falta de instrucción acerca de estas cosas en el Antiguo Testamento y esto proveía un fundamento mayor aun sobre el cual las verdades cristianas podían ser establecidas. Más adelante en la epístola (cap. 9:13) el ritual de la vaca alazana de Nm. 19, una de las purificaciones ceremoniales más importantes prescriptas en el Antiguo Testamento, se trata como contrapartida, en el orden temporal, de la eficacia purificadora del sacrificio de Cristo en el orden espiritual. El profeta Ezequiel, en los días antiguos había utilizado la terminología de las abluciones ceremoniales de antaño para describir la limpieza interior que haría Dios de su pueblo en la era de restauración: "Esparciré sobre vosotros agua limpia, y seréis limpiados de todas vuestras inmundicias; y de todos vuestros ídolos os limpiaré". (Ez. 36:25). En lenguaje similar los grupos bautistas que florecieron en el judaísmo al comienzo de la era cristiana encontraron autoridad escritural para sus lavamientos ceremoniales que iban más allá de lo que la letra de la ley requería.[21] En principio, nuestros conocimientos acerca de estos grupos derivaba de escritos antiguos que los describían desde afuera; pero el descubrimiento y desciframiento de los textos de Qumrán nos han introducido a uno de esos

---

[20] En el cap. 9:10 *βαπτισμός* se utiliza para "diversas abluciones" asociado con el culto sacrificial del Antiguo Testamento; en Mr. 7:4 para la purificación judía "de los vasos de beber, y de los jarros, y de los utensilios de metal". En Col. 2:12 hay un apoyo textual de peso para *βαπτισμῷ* (P^{46} B D* G) en contra de *βαπτίσματι*, en el sentido del bautismo cristiano. Pero el plural está en contra de una interpretación directa en términos del bautismo cristiano aquí. (*Βάπτισμα* es peculiar en los escritores cristianos).

[21] *Cf.* también Zac. 13:1. Ver W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen* (*BZAW* xviii, Giessen, 1910); J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (Gembloux, 1935).

grupos desde adentro. Los miembros de la comunidad de Qumrán practicaban abluciones ceremoniales en los términos de Nm. 19 y Ez. 36; pero no consideraban tales abluciones como medios para quitar la iniquidad del corazón del hombre. Sólo por sumisión a los mandamientos de Dios, creían, un hombre podía ser purificado interiormente, y hasta entonces los lavamientos ceremoniales no tenían ningún valor para él.[22] Hay evidencia de que un grupo bautista de judíos de ese tipo se encontró en las tierras de la Dispersión tanto como en su lugar natal; la comunidad judía de Roma, en particular, probablemente preservaba algunos rasgos característicos de este judaísmo no conformista, rasgos que fueron trasladados al cristianismo romano, si la *Tradición apostólica* de Hipólito puede ser confiable. De acuerdo con Hipólito, por ejemplo, el bautismo, como acto central de la iniciación cristiana, tenía lugar un domingo, pero el jueves anterior se requería que el candidato se diera un baño ritual para la remoción de la impureza.[23] Este baño prebautismal no tiene ninguna base en el Nuevo Testamento, pero puede haber sido muy bien un legado del judaísmo romano.[24] Si esta epístola fue enviada a un grupo de judíos creyentes de Roma, la referencia a la "instrucción acerca de los bautismos" puede haber tenido un significado más directo que el que le encuentran los ojos del lector del siglo veinte.[25]

---

[22] 1QS iii.4–9; v. 13s. El relato que hace Josefo del bautismo de Juan está evidentemente coloreado por el conocimiento que tenía el historiador de la doctrina y práctica esenia: de acuerdo con él, Juan "enseñó que el bautismo sería considerado aceptable ante Dios si la gente que se bautizaba no procuraba el perdón para ciertos pecados, sino la purificación del cuerpo una vez que el alma había sido purificada por la justicia" (*Ant.* xviii. 117). *Cf.* p. 200, n. 65; p. 206, n. 88.

[23] "Y que aquellos que van a ser bautizados sean instruidos para lavarse y limpiarse el quinto día de la semana" (*The Apostolic Tradition of St. Hippolytus*, ed. G. Dix [Londres, 1937], p. 31). *Cf.* R. J. Zwi Werblowsky, "On the Baptismal Rite according to St. Hippolytus", *Studia Patristica* ii = *TU* lxiv (Berlín, 1957), pp. 93ss.

[24] *Cf.* J. Daniélou, "La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne", *RHPR* xxxv (1955), pp. 104ss.; M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Londres, 1961), pp. 99ss., 114s.

[25] D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres, 1956), p. 109, señala la gran importancia concedida al bautismo entre los miembros líderes de la escuela de Hillel del primer siglo, algunos de los cuales estaban preparados para decir que el bautismo solo (no como una purificación ceremonial sino como un rito con un profundo significado moral y espiritual) era suficiente para hacer un prosélito judío de un gentil (sea masculino o femenino). W. Black (*op. cit.*, p. 51) compara el "bautizar fariseos" de Justino Mártir (*Diálogo con Trifón*, 80).

(d) La imposición de manos. La imposición de manos (heb. *semīkhāh*) era una antigua práctica cristiana,[26] asociada especialmente con el hecho de impartir el Espíritu Santo,[27] y ese es el significado más probable aquí.[28] Pero también fue heredada del Antiguo Testamento, donde se la utiliza especialmente para comisionar a alguien para un oficio público,[29] o como parte del ritual sacrificial.[30] En el judaísmo rabínico, el término aparece regularmente en el sentido de ordenación (de ancianos).[31]

(e) La resurrección de los muertos. La resurrección de Jesús le dio importancia especial a esta doctrina en la iglesia, pero la doctrina como tal no era ninguna innovación en los tiempos del Nuevo Testamento. Fue sostenida, como sabemos, por los fariseos,[32] que encontraron en ella la garantía de que la esperanza ancestral de Israel sería realizada en perpetuidad; fue enseñada expresamente en el Antiguo Testamento (*cf.* Is. 26:19; Dn. 12:2) y, como Jesús lo señaló, fue enseñada implícitamente en una etapa anterior cuando Dios, que es el Dios de los vivos, no de los muertos, se proclamó a sí mismo Dios de Abraham, Isaac y Jacob (Ex. 3:6; *cf.* Mr. 12:26s.).

(f) Juicio eterno. La creencia judía en la resurrección estaba estrechamente asociada con la expectativa del juicio por venir. El hecho de que el Dios de Israel es Juez de toda la tierra y de su pueblo en particular es una parte esencial de la revelación del Antiguo Testamento (Gn. 18:25; Is. 33:22); sus continuos juicios en la historia estarán resumidos en el juicio escatológico de Dn. 7:9ss.[33] En la creencia cristiana aquel "con apariencia de hijo de hombre" a través de quien se lleva a cabo el juicio escatológico se identifica con Jesús (Mt. 25:31ss.; Jn. 5:22, 27; Hch. 17:31, etc.).

3 Fue sobre un fundamento que ya se había puesto en el Antiguo

---

[26] *Cf.* Hch. 6:6; 8:17; 9:12, 17; 19:6 con la exposición y las notas que los acompañan en NICNT.

[27] *Cf.* G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (Londres, 1951), pp. 70ss.; T. W. Manson, "Entry into Membership of the Early Church", *JThS* xlviii (1947), pp. 25ss.; R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (Londres, 1960), pp. 195ss.

[28] *Cf.* referencias al Espíritu Santo en el v. 4; caps. 2:4; 10:29.

[29] *Cf.* Nm. 27:18; 23; Dt. 34:9.

[30] *Cf.* Lv. 1:4; 3:2; 4:4; 8:14; 16:21, etc. Ver también p. 196, n. 56.

[31] *Cf.* Mishnah, *Sanhedrin* iv. 4.

[32] *Cf.* Hch. 23:8 con exposición y notas *ad loc.* en NICNT.

[33] Aquí se lo llama "juicio eterno" (κρίμα αἰώνιον) porque es el juicio válido para toda la era (αἰών) futura, y distinto de los juicios temporales de la época presente.

Testamento, y sobre el cual su estilo de vida ya estaba basado, que este pueblo había recibido el evangelio. Todas estas cosas ahora recibían un significado más completo y nuevo debido a la llegada de Cristo al mundo. Pero los "hebreos" estaban expuestos a un peligro sutil que no podían experimentar los convertidos del paganismo. Si un convertido del paganismo abandonaba el cristianismo y se volvía al paganismo, había un corte claro entre la fe a la cual había renunciado y el paganismo al cual retornaba. Pero era posible que los receptores de esta carta, cediendo gradualmente a presiones de diversas clases, abandonaran más y más aquellos rasgos de la fe y práctica que eran distintivos del cristianismo, y sin embargo sintieran que no habían abandonado los principios básicos de arrepentimiento y fe, las realidades señaladas por las abluciones religiosas y la imposición de manos, la expectativa de la resurrección y el juicio de la época venidera. Continuar insistiendo en estas cosas, por lo tanto, no los ayudaría realmente; sería mejor insistir sobre aquellas enseñanzas que pertenecían a la madurez espiritual, en la esperanza de que la madurez viniera a través de las enseñanzas. "Y esto haremos, si Dios en verdad lo permite",[34] es decir, nuestro autor no continuará meramente dando su enseñanza madura acerca del sacerdocio de Melquisedec, sino que él y sus lectores avanzarán juntos hacia el crecimiento pleno en Cristo, si Dios lo permite.

4–6 La razón por la cual no sirve echar nuevamente los fundamentos se establece ahora: la apostasía es irremediable. Una vez más nuestro autor enfatiza que la continuidad es la prueba de la realidad. En estos versículos no está cuestionando la perseverancia de los santos; podemos decir que más bien está insistiendo en que aquellos que perseveran son los verdaderos santos. Pero de hecho, está estableciendo una verdad práctica que se ha verificado a sí misma repetidamente en la experiencia de la iglesia visible. Aquellos que han compartido los privilegios del pacto del pueblo de Dios, y luego renuncian a ellos deliberadamente, son las personas más difíciles de recuperar para la fe. Por cierto que resulta imposible recuperarlas, dice nuestro autor. Sabemos, por supuesto, que nada de esto es absolutamente imposible para la gracia de Dios, pero en lo que hace a una cuestión de experiencia humana, la recuperación de tales personas

[34] Gr. *ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός*, en lo cual deberíamos ver más que una expresión convencional de piedad.

es, hablando prácticamente, imposible.[35] Frecuentemente, la gente se inmuniza contra una enfermedad inoculándose una forma atenuada de la misma o padeciendo una enfermedad relacionada pero más leve. Y en el dominio de lo espiritual, la experiencia sugiere que es posible estar "inmunizado" contra el cristianismo inoculándose con algo que, en el presente, se parece tanto a lo verdadero que generalmente se lo confunde con él. Esto no es cuestión de aquellos que están adheridos de manera formal a la profesión de la verdadera religión sin haber experimentado nunca su poder; felizmente es posible para ellos tener una experiencia de la gracia de Dios que cambia lo que una vez fue una cuestión de adhesión formal en un asunto de realidad interior. Es cuestión de aquellos que ven claramente dónde está la verdad, pero que, por una razón u otra, renuncian a ella.[36]

En la parábola del sembrador que narró nuestro Señor, la semilla que cayó en terreno pedregoso, donde no había profundidad de tierra, brotó con rapidez, y durante un tiempo, el que pasaba por el camino puede no haber visto diferencia alguna entre lo que estaba creciendo allí y lo que estaba creciendo en el buen terreno. Fue sólo cuando llegó el tiempo de la prueba que la diferencia se hizo evidente.[37] Para los destinatarios de esta epístola ahora era el tiempo de la prueba, y

[35] De acuerdo con C. Sqicq, *ἀδύνατον* en Filón, "cuando se lo entiende del hombre y en relación con el plano moral, debería traducirse 'incapaz'; la imposibilidad en cuestión es subjetiva y relativa, hecha la debida reserva en cuanto a la intervención divina, y es en este sentido que Hebreos concibe la imposibilidad, no del perdón para el apóstata, sino de su regreso" (*L'Épître aux Hébreux* [París, 1952], i, pp. 57s.). Hay un estrecho paralelo en Hermas, *El pastor*, Similitud ix 26.6 ("es imposible [*ἀδύνατον*] que aquel que negará a su Señor ahora sea salvo"); pero esto es probablemente dependiente de nuestro pasaje presente en Hebreos.

[36] Se han trazado comparaciones con las palabras de nuestro Señor acerca del pecado imperdonable contra el Espíritu Santo (Mr. 3:29) y las palabras de Juan acerca de un "pecado de muerte" por el cual no se deben ofrecer oraciones (1 Jn. 5:16). El pecado del que habla nuestro Señor no puede ser apostasía en el sentido ordinario; más bien era un cierre deliberado de los ojos a la luz, negándose a aceptar la evidencia de la visita de Dios y adscribiendo la obra del Espíritu de Dios al poder de Belzebú. El pecado de 1 Jn. 5:16 podría ser muy bien la apostasía; *cf.* C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, MNTC (Londres, 1946), pp. 135ss. para el punto de vista de que Juan, como el escritor de Hebreos, "está pensando en la apostasía o negación de Cristo como el pecado que coloca al hombre más allá del limite. Sabemos que él señaló la presencia y el poder del Anticristo en la negación de la encarnación (4:2–5), y si un hombre había llegado a identificarse con el Anticristo quizás era natural sentir que estaba más allá del poder de la oración."

[37] Mr. 4:3ss. y paralelos. Ver p. 60.

nuestro autor tiene ansiedad de que puedan responder triunfalmente ante la prueba y demostrar que, en su caso, la semilla había caído en el buen terreno.

A partir de su descripción de las experiencias de aquellos que, de cualquier modo, puede que se aparten, sería ciertamente difícil distinguirlos de entrada de aquellos que van a permanecer firmes. Porque ellos *(a)* fueron iluminados, *(b)* gustaron del don celestial, *(c)* fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, *(d)* gustaron de la buena palabra de Dios y los poderes del siglo venidero. Así como los espías hebreos que volvieron de su expedición llevando frutos visibles de la buena tierra de Canaán, sin embargo no entraron en la tierra debido a su incredulidad, también aquellos que habían llegado a conocer las bendiciones del nuevo pacto podían, sin embargo, en un sentido espiritual, volver a Egipto en su corazón y por lo tanto perder el reposo eterno de los santos.[38]

(a) Fueron iluminados. Resulta tentador entender el verbo aquí en el sentido del bautismo, un sentido que tenía entre los cristianos de Roma en la mitad del segundo siglo.[39] El uso de "iluminado" en el sentido del bautismo no necesita haber sido tomado del lenguaje de los misterios: está bastante acorde con la enseñanza del Nuevo Testamento.[40] De cualquier modo, la iluminación aquí es algo que ha

---

[38] *Cf.* las lecciones extraídas del día de tentación de los israelitas en el desierto en el cap. 3:7ss. Puede ser que la narración del desierto aún esté en la mente de nuestro autor. Los israelitas que no lograron entrar a Canaán fracasaron a pesar del hecho de que habían sido bautizados en el Mar Rojo y tenían su campamento iluminado por la luz celestial, a pesar de la provisión de pan del cielo y el agua de la roca, y del "buen Espíritu (de Dios) para enseñarles" (*cf.* Neh. 9:20), a pesar de que habían escuchado las profecías de Dios y habían visto sus obras poderosas en medio de ellos (*cf.* G. H. Lang, *op. cit.*, pp. 98ss.).

[39] Así está traducido en la Peshitta siriaca, aquí y en el cap. 10:32. Justino (*Primera Apología*, 61:12s.; 65:1) utiliza el verbo φωτίζω y el sustantivo φωτισμός para describir el bautismo, y lo hace de una manera que indica que era de uso corriente entre los cristianos de su amistad.

[40] Especialmente con la enseñanza juanina acerca de Cristo como la luz. *Cf.* la cita en Ef. 5:14, frecuentemente tomado como una parte de un himno bautismal, en el cual se invita al converso a levantarse de la oscuridad de la muerte espiritual a la luz de Cristo. El ritmo de las palabras era el ritmo característico de las melopeas de iniciación en el mundo griego (*cf.* A. M. Hunter, *Paul and his Predecessors* [Londres, 1961],pp. 38s.). El texto griego del Sal. 34:5a (LXX 33:6a), "Los que miraron a él fueron alumbrados (φωτίσθητε)" se utilizaba primitivamente en la liturgia bautismal cristiana (probablemente reflejado en 1 P. 2:4).

tenido lugar de una vez y para siempre, como el bautismo mismo, que es irrepetible por la simple razón de que su repetición contradiría todo su significado.[41] La luz del evangelio ha roto las tinieblas de esta gente y la vida nunca puede volver a ser la misma; abandonar el evangelio sería pecar en contra de la luz, pecado que por su misma naturaleza es incurable.

(b) Gustaron del don celestial. Así como la iluminación sugiere el bautismo, el hecho de gustar[42] el don celestial puede sugerir la Eucaristía; por cierto que la gente en cuestión ha comulgado además de haber sido bautizada.[43] Y por cierto es posible que aquellos que habían tenido experiencias de ambos sacramentos del evangelio, cometan apostasía a pesar de ello. Pero el "don celestial" no necesita ser restringido a la Eucaristía; puede indicar la suma total de las bendiciones espirituales que están selladas sacramentalmente y cobran significado en la Eucaristía.[44]

(c) Fueron hechos partícipes del Espíritu Santo. Resulta precario argumentar que no quiere significarse el Espíritu Santo personal con estas palabras, sino más bien sus dones u operaciones, viendo que en griego falta el artículo definido. La presencia o ausencia del artículo no resulta en sí misma suficiente para decidir si lo que está en cuestión es el dador o sus dones. Lo que sí se ha cuestionado es si resulta

---

[41] *Cf.* Orígenes, *Sobre el martirio* 30, para el punto de vista de que uno no puede ser bautizado una segunda vez. Ver también J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (Londres, 1962), p. 172.

[42] Para γεύομαι ("gustar") en un contexto eucarístico *cf.* Hch. 20:11. Pero un paralelo más cercano es 1 P. 2:3, haciendo eco al Sal. 34:8 (LXX 33:9), en un contexto *bautismal* (*cf.* n. 40 más arriba). C. Spicq (*op. cit.* p. 57) aduce ejemplos para mostrar que "gustaron del don celestial (He. 6:4) es un alejandrinismo, y gustar la palabra de Dios (He. 6:5) es un filonismo". Sobre el primer punto hace referencia a Sabiduría 16:3 donde las codornices de Nm. 11:31ss. son descriptas como ξενὴ γεῦσις, "un insólito manjar". Este no es un paralelo de mucho peso, pero puede añadirse a los paralelos del desierto mencionados en la p. 121, n. 38.

[43] Moffatt (*ad loc.*) llama la atención hacia Filón, *La huída y el hallazgo*, 139, para la metáfora de la comida que sigue a la metáfora de la luz (como aquí): "La ordenanza divina a la vez ilumina y endulza el alma que tiene visión, haciendo que se ilumine el destello de la verdad y, con persuasión, aquella dulce virtud, impartiendo dulzura a aquellos que tienen hambre y sed de la nobleza de carácter". Inmediatamente antes (*ibid.*, 137) Filón ha explicado que el maná ha sido la "expresión visible de Dios y la palabra divina" (*ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον*).

[44] *Cf.* la aplicación que hace Pablo de la comida y bebida espirituales en los peregrinajes del desierto en 1 Co. 10:3ss.

posible que uno que ha sido partícipe del Espíritu Santo[45] en cualquier sentido real pueda cometer apostasía, pero nuestro autor no tiene dudas de que es posible de este modo hacer "afrenta al Espíritu de gracia" (cap. 10:29). El pueblo que tiene en mente no sólo había sido bautizado y había recibido la Eucaristía, sino que había experimentado la imposición de manos. La historia apostólica primitiva presenta un registro de un notable personaje que creyó al oir el evangelio, fue bautizado, se unió al evangelista cuya predicación lo había convencido y, probablemente, recibió el Espíritu cuando se le impusieron las manos apostólicas; sin embargo, Simón el Mago fue descripto por Pedro como que estaba aún "en hiel de amargura y en prisión de maldad" (Hch. 8:9ss., 18ss.), y en las décadas siguientes se mostró como el más resuelto opositor al cristianismo apostólico.[46] Si nos preguntamos en qué sentido un hombre así podría haber participado del Espíritu Santo, las palabras que continúan pueden apuntar el camino hacia una respuesta.

(d) Gustaron de la buena palabra de Dios[47] *y los poderes del siglo venidero.* Simón el Mago se dio cuenta de la bondad de la palabra de Dios cuando la oyó de los labios de Felipe, y se sorprendió ante las señales y los grandes "poderes"[48] que acompañaban la proclamación y la recepción del evangelio. Estos "poderes" u obras poderosas eran "señales" de que el siglo venidero ya había entrado en el siglo presente; las palabras de Jesús acerca de las obras poderosas de su ministerio continuaron siendo verdaderas para describir las obras poderosas hechas en su nombre en la era apostólica: "si yo por el Espíritu de Dios echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios" (Mt. 12:28).[49] Pero Jesús también habló de un día en que muchos iban a decirle "Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu

---

[45] "Partícipes" representa al gr. *μέτοχοι* (*cf.* cap. 3:1, 14). *Cf.* los "repartimientos del Espíritu Santo" en el cap. 2:4.

[46] *Cf.* exposición y notas en *Acts*, NICNT, pp. 178ss.; A. Ehrhardt, "Christianity before the Apostles' Creed", *HThR* 1v (1962), pp. 73ss., esp. pp. 85s.

[47] *Cf.* la interpretación de Filón acerca del maná, citado en p. 122, n. 43.

[48] Gr. *δυνάμεις*, utilizado aquí en este sentido como en Hch. 8:13; *cf.* cap. 2:4 (p. 30), de donde resulta evidente que estos "hebreos" habían experimentado todos tales *δυνάμεις* en los días en que el evangelio les había llegado por primera vez.

[49] El pasaje paralelo en Lc. 11:20 tiene "el dedo de Dios" donde Mateo tiene "Espíritu de Dios". En la época apostólica tales *δυνάμεις* continuaban siendo ministrados por el Espíritu (Gá. 3:5) que es las primicias de la era futura (Ro. 8:23). *Cf.* p. 33, n. 18 (sobre el cap. 2:5).

nombre, y en tu nombre echamos fuera demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?"[50] sólo para que se les dijera "Nunca os conocí; apartaos de mí, hacedores de maldad" (Mt. 7:22s.). Las Escrituras contienen aliento más que suficiente para el creyente más débil, pero están llenas de advertencias solemnes para aquellos que piensan que están seguros, no sea cosa que caigan. Una profesión creíble de fe debe ser aceptada como genuina, pero finalmente sólo el Señor sabe quiénes son de él.

Porque es posible para la gente que puede describirse con el lenguaje de los vv. 4 y 5 "caer" irremediablemente. Esta advertencia ha sido a la vez minimizada y exagerada en forma indebida. Ha sido minimizada indebidamente, por ejemplo, cuando K. S. Wuest nos asegura que "recayeron"[51] es "un participio condicional que presenta aquí un caso hipotético, un hombre de paja", y que el pecado en cuestión "no puede cometerse hoy ya que no existen ni un templo ni los sacrificios y no hay ningún período de transición".[52] No se necesita un templo o sacrificios, ni un período de transición de la clase implicada en esta epístola, para que los hombres y mujeres que han tomado el nombre de Cristo para sí mismos, puedan cometer apostasía; y los escritores bíblicos (y el de Hebreos no es una excepción) no son dados a presentar hombres de paja. La advertencia de este pasaje era una advertencia real contra un peligro real, un peligro que aún está presente mientras un "corazón malo de incredulidad" pueda "apartarse del Dios vivo" (cap. 3:12).

Por otro lado, el sentido que le dio nuestro autor puede ser exagerado hasta el punto de distorsión, cuando se entiende que dice que no puede haber arrepentimiento de los pecados cometidos después del bautismo. "El autor de Hebreos–escribió F. C. Burkitt–no

---

[50] Gr. *δυνάμεις*.

[51] Gr. *παραπεσόντας*. El verbo *παραπίπτω*, que se encuentra sólo aquí en el NT (por contraste con el sustantivo afín *παράπτωμα*, que es frecuente en el sentido de "transgresión"), significa "caer" o "extraviarse"; no es su significado radical sino su contexto el que indica que se refiere aquí a la apostasía—el mismo pecado expresado por *ἀποστῆναι* en el cap. 3:12. *Cf.* I. H. Marshall, *Perseverance, Falling Away and Apostasy* (Ph.D. tesis sin publicar, Universidad de Aberdeen, 1963).

[52] "Hebrews Six in the Greek New Testament", *Bibliotheca Sacra* cxix (1962), pp. 45ss. (cita en p. 52); cf. su *Hebrews in the Greek New Testament* (Grand Rapids, 1947), pp. 113s.

permitirá perdón alguno para los pecadores cristianos."[53] En esto, estaba siguiendo la interpretación rigorista de Tertuliano,[54] que cita los versículos iniciales de He. 6 para probar que no puede haber ni perdón ni restauración a la comunión para los pecados posbautismales. Tertuliano tenía en mente un tipo particular de pecado, y uno que en realidad no entra en el argumento de nuestro autor aquí: de acuerdo con Tertuliano, el escritor de este pasaje de advertencia (identificado por él como Bernabé), "que aprendió esto *de* los apóstoles, y lo enseñó *con* los apóstoles, nunca supo de un segundo arrepentimiento prometido por los apóstoles para los adúlteros y los fornicarios."[55]

Pero el escritor a los Hebreos mismo distingue (como lo hacía la ley del Antiguo Testamento) entre pecado inadvertido y pecado voluntario,[56] y el contexto aquí muestra claramente que el pecado voluntario que tiene en mente es la apostasía deliberada. Aquellos que cometen este pecado, dice, no pueden ser traídos a arrepentimiento; al renunciar a Cristo se ponen en la posición de aquellos que, rechazando deliberadamente su afirmación de ser el Hijo de Dios, lo crucificaron y expusieron a vergüenza pública.[57] Aquellos que repudian la salvación provista por Cristo no encontrarán otra en ninguna otra parte.

La ARV sugiere una traducción alternativa que parece moderar la

---

[53] En un resumen del comentario de A. E. Brooke sobre *The Johannine Epistles* (ICC) en *Cambridge Review*, 14 de noviembre de 1912, citado con desaprobación por A. Nairne, *op. cit.* p. 130.

[54] Burkitt, por supuesto, a diferencia de Tertuliano, no adoptó como su propio punto de vista lo que él creía que quería significar el autor de Hebreos.

[55] *Sobre la modestia*, 20. Tertuliano está criticando aquí a *El pastor* de Hermas (el "*Pastor* de los adúlteros", como lo llama severamente), que concedía una (pero sólo una) oportunidad de arrepentimiento y perdón para el pecado posbautismal. Ver la exposición sobre el cap. 10:26ss. en la p. 264 con notas 144–146.

[56] *Cf.* caps. 2:2; 5:2 (con exposición y notas).

[57] *Cf.* E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux* (París, 1894), pp. 21s. Sobre la cuestión si ἀνασταυρόω aquí significa "crucificar" o "crucificar otra vez" ver p. 112, n. 7. Tomando este último significado J. A. T. Robinson (*op. cit.*, p. 172) dice: "El bautismo significa ser puesto en la cruz una vez con Cristo; es absurdo pensar en renovarlo para aquellos que, para sus propios fines, están crucificando otra vez al Hijo de Dios (*cf.* 10:29)". Entre las apariciones de παραδειγματίζω en la LXX ("exponiéndole a vituperio") está la de Nm. 25:4, donde se la utiliza para hablar de los líderes de la apostasía de Baal-peor quienes fueron colgados "ante Jehová delante del sol".

gravedad de las palabras de nuestro autor: "es imposible que ... se renueven otra vez mediante arrepentimiento, *mientras* crucifican por su parte de nuevo al Hijo de Dios ..." Al sugerir que estas personas no pueden ser traídas al arrepentimiento en tanto repudian a Cristo, puede pensarse que esta traducción implica que cuando cesen de repudiarlo el arrepentimiento puede ser posible. Pero, por cierto, esto no es lo que significa. Decir que no pueden ser traídos a arrepentimiento mientras persisten en su renunciamiento a Cristo es una verdad que difícilmente necesita ser puesta en palabras. El participio "crucificando" se toma mucho más apropiadamente como causal que como temporal en su fuerza; indica *porque* es imposible que tales personas se arrepientan y tengan un nuevo comienzo. Dios mismo ha accedido a perdonar a todos aquellos que se arrepienten verdaderamente, pero las Escrituras y la experiencia sugieren por igual que es posible que los seres humanos lleguen a tal estado de corazón y de vida del cual ya no pueden arrepentirse.

7–8 Tales personas son comparadas con una tierra que, a pesar de todos los cuidados prodigados a su cultivo, se niega a producir una buena cosecha. La figura aquí tiene, en mucho, el mismo efecto que el canto de la viña de Isaías (Is. 5:1ss.). Aquella viña recibió toda la atención que una planta puede recibir, pero cuando llegó el tiempo para que produjera uvas, no produjo sino uvas silvestres.[58] Claramente, era una tierra malvada[59] que nunca respondería al cultivo; por lo tanto, simplemente se debía dejar que permaneciera sin atención y quedara abandonada. Así también nuestro autor compara a aquellos cristianos que perseveran en la fe a la tierra fértil que produce fruto, mientras que aquellos en cuyas vidas no aparecen los

---

[58] *Cf.* Hermas, *El pastor* (Mandato x. 1. 5): "Así como aun las buenas viñas cuando son descuidadas se transforman en estériles debido a las espinas y a varias clases de malezas, así los hombres que han creído y caen en las muchas preocupaciones mencionadas anteriormente [negocios seculares, enriquecimiento, amistades paganas, etc.], se extravían de una mente justa y no tienen absolutamente ninguna comprensión de la justicia."

[59] Gr. ἀδόκιμος ("desechada" en la BJ aquí). *Cf.* aquellas personas que se describen en Tito 1:16 como "reprobados en cuanto a toda buena obra" (*cf.* también apariciones de la misma palabra en 1 Co. 9:27; 2 Co. 13:5). E. K. Simpson, discutiendo el significado de ἀδόκιμος en 1 Co. 9:27 dice: "Pablo está pensando en pretensiones espurias ... que podríamos entender: 'no sea que, después de predicarle a otros, yo mismo venga a ser *metal ordinario*'" (*Words Worth Weighing in the Greek New Testament* [Londres, 1946], pp. 17s.).

frutos de justicia son comparados con una tierra que nunca producirá más que espinos y abrojos,[60] cuyo fin es ser quemada, "porque nuestro Dios es fuego consumidor" (cap. 12:29).

6. ALIENTO PARA PERSEVERAR

Cap. 6:9–12

9 Pero en cuanto a vosotros, oh amados, estamos persuadidos de cosas mejores, y que pertenecen a la salvación,[61] aunque hablamos así.

10 Porque Dios no es injusto para olvidar vuestra obra y el trabajo de amor[62] que habéis mostrado hacia su nombre, habiendo servido a los santos y sirviéndoles aún.

11 Pero deseamos que cada uno de vosotros muestre la misma solicitud hasta el fin,[63] para plena certeza de la esperanza,

12 a fin de que no os hagáis perezosos, sino imitadores de aquellos que por la fe y la paciencia heredan las promesas.

9 Nuestro autor se apresura a asegurar a sus lectores, después de sus palabras de solemne advertencia: él no cree que haya apóstatas, ni siquiera apóstatas potenciales, entre ellos. Estaba alentado a creer y esperar lo mejor de ellos, porque los frutos de justicia, más allá de todo cuestionamiento, se habían manifestado en sus vidas. Aquellos frutos, consecuencias naturales de la salvación, llevaban testimonio de que la gente en quienes aparecían eran herederos genuinos de salvación. Su deseo de asegurarlos, su preocupación de que lo que ha dicho recién no tiene que desalentarlos, debe haber ocasionado su

---

[60] Y por lo tanto, "está próxima a ser maldecida" (Gr. *κατάρας ἐγγύς*) porque en Gn. 3:17s. los espinos y los abrojos son una consecuencia de la maldición de la tierra por culpa del hombre. Así en los "Dos caminos" el camino de muerte está *κατάρας μεστή*, "lleno de maldición" (*Didaqué* 5:1; *Ep. Bern.* 20:1). *Cf.* Lc. 13:6ss.; Jn. 15:6.

[61] Gr. *ἐχόμενα σωτηρίας*, "cosas que pertenecen a la salvación"; la presencia de aquellas cosas en las vidas de los lectores era también una señal de la presencia de la salvación, ya que estaban tan estrecha e invariablemente unidas a la salvación.

[62] "Vuestra obra y el trabajo de amor" de la RVR representa una asimilación al texto de 1 Tes. 1:3, encontrado en K L con varios *minúsculos* y TR.

[63] Gr. *ἄχρι τέλους* con el cual *cf.* cap. 3:14 *μέχρι τέλους*.

lenguaje afectuoso aquí: este es el único lugar de la epístola en que los llama "oh amados".

10 Los frutos de justicia que se han mostrado en sus vidas son las obras de servicio llevadas a cabo a favor de sus hermanos. Más adelante, en cap. 10:32–34, se dan mayores detalles de las circunstancias en que estas obras de servicio se prestaron. Si los receptores de la carta eran residentes de Roma, entonces el comportamiento por el cual los elogia nuestro autor era un precedente de la reputación de caridad cristiana que la iglesia romana disfrutó en tiempos posteriores. Podemos pensar en la descripción que hace Ignacio de esa iglesia que "tenía la presidencia del amor";[64] o en las palabras de Dionisio, obispo de Corinto, en su carta a Soter, obispo de Roma (*c.* 170 d.C.): "Esta ha sido vuestra costumbre desde el principio, hacer bien de múltiples maneras a todos los hermanos, y enviar contribuciones a las muchas iglesias de todas las ciudades, en algunos lugares aliviando la pobreza de los necesitados y ministrando a los hermanos en las minas".[65] Lo importante aquí, sin embargo, es que las obras de bondad hechas al pueblo de Dios son reconocidas por Dios como que han sido hechas para él, y seguramente recibirán de él su recompensa.

11–12 Pero dejemos que continúen como han empezado. La insistencia de nuestro autor en la gracia de la continuidad aparece otra vez cuando les asegura su deseo afectuoso[66] de que continúen exhibiendo el mismo celo que los marcó desde el principio, hasta la realización final y completa de su esperanza. "No os hagáis perezosos,"[67] los urge; "sigan el ejemplo de aquellos que han estado antes, aquellos que ahora están entrando en el gozo de las cosas que

---

[64] Ign., *Ep. ad Rom.*, prefacio.

[65] Eusebio, *Hist. Eccl.* iv. 23. 10. No hay ninguna razón especial para confinar a "los santos" a Jerusalén debido al lengujae similar de Ro. 15:25; 1 Co. 16:1; 2 Co. 9:1; en estos últimos pasajes el contexto deja en claro que se está hablando de los creyentes de Jerusalén. *Cf.* cap. 3:1 (p. 56, n. 5).

[66] Crisóstomo (*Homilías sobre Hebreos*, x. 5) llama la atención al "afecto paternal" del escritor aquí.

[67] Gr. *νωθρός* (*cf.* cap. 5:11). La advertencia aquí es contra el pecado mortal de *accidie* (*ἀκήδεια*) descripto en el *Purgatorio* de Dante, xviii. 76ss. Dorothy L. Sayers, en su edición del Dante, menciona formas modernas de él, tales como la falsa tolerancia, "desilusionamiento" y escapismo. *Cf.* Sir John C. Hawkins, "The Use of Dante as an Illustrator of Scripture", *ExT* xvi (1904–5), pp. 548s.

Dios les prometió hace mucho tiempo, porque creyeron a su palabra y perseveraron en la esperanza." Esta exhortación a imitar la fe de los hombres de la antigüedad anticipa el argumento del cap. 11; que la referencia es a los hombres de Dios de los tiempos del Antiguo Testamento resulta claro en las palabras que siguen.

7. LA INMUTABILIDAD DE LA PROMESA DE DIOS

Cap. 6:13–20

13 Porque cuando Dios hizo la promesa a Abraham, no pudiendo jurar por otro mayor, juró por sí mismo,

14 diciendo: De cierto te bendeciré con abundancia y te multiplicaré grandemente.[68]

15 Y habiendo esperado con paciencia, alcanzó la promesa.

16 Porque los hombres ciertamente juran por uno mayor que ellos, y para ellos el fin de toda controversia es el juramento para confirmación.

17 Por lo cual, queriendo Dios mostrar más abundantemente a los herederos de la promesa la inmutabilidad de su consejo, interpuso[69] juramento;

18 para que por[70] dos cosas inmutables, en las cuales es imposible que Dios[71] mienta, tengamos un fortísimo consuelo los que hemos acudido para asirnos de la esperanza puesta delante de nosotros.

---

[68] Gn. 22:16s.

[69] Gr. *ἐμεσίτευσεν*, literalmente "medió" (esta es la única aparición neotestamentario del verbo; para el sustantivo *μεσίτης* del cual deriva *cf.* caps. 8:6; 9:15; 12:24).

[70] Gr. *διά*, para el cual P^{46} y D tienen *μετά*, probablemente bajo la influencia de *μετά* en el siguiente *ἀμεταθέτων*, y posiblemente en forma independiente en los dos MSS (*cf.* Zuntz, *op. cit.* p. 41).

[71] Gr. *θεόν*, de acuerdo con B D y la mayoría de las más recientes autoridades, pero P^{46} ℵ * A 1739 y otros pocos *minúsculos*, con citas en Eusebio (2/4), Dídimo (2/2), Crisóstomo, Cirilo y Teodoreto (1/4), tienen el *τὸν θεόν* con artículo. De acuerdo con Zuntz (*op. cit.*, p. 130) la adición del artículo es una temprana corrupción alejandrina de la cual, sin embargo, B está libre; la fuerza de la interpretación sin el artículo es que "es imposible para alguien que es Dios, mentir".

19 La cual tenemos[72] como segura y firme ancla del alma, y que penetra hasta dentro del velo,

20 donde Jesús[73] entró por nosotros como precursor, hecho sumo sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec.

13–15 El ejemplo de Abraham, como padre de todos los que tienen fe en Dios, fue invocado en muchos puntos del cristianismo primitivo. Aun antes de que el mensaje cristiano comenzara a proclamarse, Juan el Bautista señaló que era necesario algo más que una descendencia biológica de Abraham para ser aceptado por Dios; por cierto que Dios deseaba "hijos de Abraham", pero si era necesario, él podía darles vida por su propio acto creativo (Mt. 3:9; Lc. 3:8). Pablo justifica su afirmación de que el camino de la justicia abierto por el evangelio está atestiguado por la ley y los profetas, señalando el testimonio de las Escrituras acerca de Abraham, quien "creyó ... a Dios y le fue contado por justicia" (Gn. 15:6, citado en Ro. 4:3 y Gá.3:6). Santiago cita el mismo testimonio, pero la relaciona con la ofrenda de Isaac que hace Abraham, para apoyar su insistencia en que "la fe sin obras está muerta" (Stg. 2:21ss.). Aquí nuestro autor, y más extensamente en el cap.11:8ss., presenta a Abraham como el ejemplo supremo de un hombre que recibió promesas de Dios y vivió en la bendición de esas promesas, perseverando hasta el fin en fe y esperanza.

Para nuestro autor, Abraham es una figura significativa, no sólo por su fe en la promesa de Dios, sino también por la parte que juega en la historia de Melquisedec. La fidelidad de Dios en cuanto a su promesa a Abraham es una señal de su fidelidad en cuanto a otra de sus promesas: la relacionada con el sacerdocio de Melquisedec. Estas dos promesas "van unidas y así como Pablo desarrolló una de ellas en Gálatas, así nuestro autor desarrollará la otra".[74]

La promesa específica que está en vista aquí es la que Dios le hizo a Abraham después de que éste ofreció a Isaac: "Por mí mismo he

---

[72] Gr. ἔχομεν para el cual D (gr. no lat.) y unas pocas autoridades más tienen el subjuntivo ἔχωμεν, probablemente bajo la influencia del subjuntivo después de ἵνα en el versículo anterior.

[73] D* añade "Cristo".

[74] T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962), p. 249.

jurado ... te bendeciré y multiplicaré tu descendencia" (Gn. 22:16s.).[75] Pero esta era una recapitulación y una elaboración de la promesa anterior de Dios a Abraham de que lo bendeciría y haría de él una nación grande (Gn. 12:2s.). En el tiempo en que aquella primera promesa fue hecha, Abraham no tenía hijos. A medida que pasó el tiempo, sin embargo, le resultó claro que la promesa se cumpliría a través del nacimiento de un hijo de Sara y él, cuando, naturalmente hablando, tal perspectiva debería haber sido rechazada por imposible. Sin embargo Abraham creyó a Dios, y en el debido tiempo el hijo prometido nació. Sobre Isaac descansaba ahora toda esperanza de que serían cumplidas las otras promesas de Dios en cuanto a los descendientes de Abraham; pero fue Isaac el que Dios ordenó que le fuera ofrecido. Cuando la fe y la obediencia de Abraham se demostraron en la prontitud para hacer aun esto, recibió a Isaac de la muerte "en sentido figurado" (cap.11:19), y recibió al mismo tiempo una reafirmación de las promesas de Dios reforzadas en esta ocasión por el juramento divino: "y habiendo esperado con paciencia, alcanzó la promesa". En la promesa de Dios a Abraham había muchas cosas cuyo cumplimiento estaba en el futuro distante, pero en la restitución del hijo de cuya supervivencia dependía la promesa, Abraham, en un sentido muy real, "alcanzó la promesa".[76]

16–17 Nuestro autor enfatiza el hecho de que cuando Dios repitió su promesa a Abraham después del ofrecimiento de Isaac, la confirmó con un juramento. Cuando los hombres hacen un juramento para subrayar la certeza y solemnidad de sus palabras, juran por alguien o algo mayor que ellos mismos. "Vive el Señor" era el juramento

---

[75] En algunas versiones inglesas se utilizan las construcciones "en bendición" y "en multiplicación", con el propósito de hacerlas equivalentes al infinitivo absoluto hebreo, que intensifica la fuerza del verbo finito al que acompaña; *cf.* el presente pasaje en las versiones castellanas: RVR ("de cierto te bendeciré y multiplicaré tu descendencia"), VP ("juro por mí mismo que te bendeciré mucho. Haré que tu descendencia sea tan numerosa ...") y BJ ("yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré muchísimo tu descendencia").

[76] Con "alcanzó la promesa" (gr. *ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας* [*cf.* cap. 11:33]) puede contrastarse aquí "sin haber recibido lo premetido" (gr. *μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας*) en el cap. 11:13 (*cf.* "todos estos ... no recibieron [*οὐκ ἐκομίσαντο*] lo prometido" en el cap. 11:39); pero en el cap. 11:13 la referencia es a la realización completa de la promesa de la cual el nacimiento y, más tarde, la restauración de Isaac fueron las promesas de cumplimiento iniciales. *Cf.* también el cap. 11:17 (pp. 311ss.).

supremo en Israel. Abraham mismo juró por Dios e hizo que otros hicieran lo mismo (Gn.14:22; 21:23s.; 24:3). Pero, dice nuestro autor, Dios no tiene a nadie mayor que él por quien jurar,[77] así que cuando desea confirmar su promesa de este modo, jura por sí mismo (podemos comparar "vivo yo" en las profecías divinas a través del Antiguo Testamento). Esta insistencia en el juramento divino de la promesa de Dios a Abraham, prepara a los lectores para apreciar la significación del hecho de que la promesa de Dios en cuanto al sacerdocio de Melquisedec estaba confirmada de manera similar por una profecía; "Juró Jehová y no se arrepentirá" (Sal.110:4).[78]

La palabra de Dios, por sí sola, es garantía suficiente en toda conciencia, pero al confirmarla así él "hace la certeza doblemente segura". En este mismo pasaje de Génesis, Filón remarca: "No hay nada extraño en que Dios sea testigo de sí mismo. Porque, ¿quién otro sería capaz de ser su testigo? ... Sólo él hará cualquier afirmación acerca de sí mismo, porque sólo él tiene conocimiento exacto e infalible de su propia naturaleza. Por lo tanto, sólo Dios es la seguridad más fuerte primero para sí mismo, y en segundo lugar también para sus obras, de tal manera que él naturalmente juró por sí mismo cuando quiso asegurar algo acerca de sí mismo, una cosa imposible para cualquier otro."[79]

¿Quiénes son los "herederos de la promesa" a quienes Dios deseaba de este modo "mostrar más abundantemente ... la inmutabilidad de su consejo"? No tanto Abraham y los otros patriarcas,[80] que con toda su fe no vivieron para verla reivindicada y, en este sentido, "no recibieron lo prometido" (cap.11:39); sino para aquellos

---

[77] *Cf.* Filón, *Leg. Alleg.* iii. 203: "De cierto que él confirmó su promesa por medio de un juramento [gr. *ὅρκῳ βεβαιῶσαι*, con el cual *cf. πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος*, "el fin de toda controversia es el juramento para confirmación", v. 16], y por un juramento digno de Dios; porque, veís, Dios no jura por otro, porque no hay nada más grande que él, sino por él mismo, quien es el mejor de todos" (en referencia al juramento de Gn. 22:16s.).

[78] *Cf.* cap. 7:20ss. (pp. 152s.).

[79] *Leg. Alleg.* iii. 205s.; *cf.* también *Abraham* 273ss.; *Sobre los sacrificios de Abel y Caín*, 91ss.

[80] Como en el cap. 11:9, donde se describe a Abraham como un morador de tiendas "con Isaac y Jacob, coherederos de la misma promesa"; se los llama así porque seguían a Abraham en la línea de la promesa, pero aquí se quiere significar aquellos que han heredado el cumplimiento de la promesa. Ver p. 131, n. 76. *Cf.* también la referencia en el cap. 9:15 a "la promesa de la herencia eterna" realizada bajo el nuevo pacto.

que, como los lectores y el escritor, experimentaron en el evangelio el cumplimiento del juramento que Dios hizo a Abraham.

18–20 Es para nosotros, dice nuestro autor, el "fortísimo consuelo". Las "dos cosas inmutables" de las cuales deriva este consuelo son *(a)* la promesa de Dios (porque "es imposible que Dios mienta") y *(b)* el juramento por el cual se confirma su promesa. Somos refugiados del barco naufragante de este orden mundial presente, que va a desaparecer pronto; nuestra esperanza está fijada en el orden eterno donde las promesas de Dios son buenas para su pueblo perpetuamente. Nuestra esperanza, basada en sus promesas, es nuestra ancla espiritual. La figura del ancla no resulta forzada; todo lo que significa es que "estamos unidos a un objeto inamovible"[81] y ese objeto inamovible es el trono de Dios mismo. Lo que está "dentro del velo" es el lugar santísimo celestial (como se deja claro en el cap.9); es la contrapartida, en el orden eterno, del lugar santísimo material en el tabernáculo del desierto, separado del santuario exterior por la pesada cortina detrás de la cual moraba la presencia invisible del Dios de Israel. Y nuestra esperanza está fija allí porque Jesús está allí, sentado, como ya se nos ha dicho, "a la diestra de la Majestad en las alturas" (cap.1:3). Su presencia allí es una poderosa corroboración de nuestra esperanza. Abraham descansó su esperanza en la promesa y juramento de Dios; pero nosotros tenemos más que eso para apoyar nuestra esperanza: tenemos el cumplimiento de su promesa en la exaltación de Cristo. No es extraño que nuestra esperanza es "segura y firme".[82]

Porque Jesús ha entrado en el mundo eterno no sólo por sí mismo sino también por su pueblo. El está allí como nuestro "precursor", una palabra en la cual el concepto de precedencia prevalece sobre el de velocidad, como nos dice E. K. Simpson.[83] "Aplicada al Salvador—

---

[81] A. B. Davidson, *ad loc.*; su comentario sobre el símil del ancla es un modelo de corrección. Para el "velo" (καταπέτασμα) ver p. 187, n. 14; p. 249, n. 87.

[82] Los adjetivos "segura y firme" pueden referirse gramaticalmente tanto a "esperanza" como a "ancla"; la construcción favorece ligeramente a esta 'última (así en la RVR, la BJ y la VP). Pero ya que nuestra esperanza es nuestra "ancla", en realidad es nuestra esperanza la que es a la vez "segura y firme".

[83] *EQ* xviii (1946), p. 187; él aduce ejemplos tomados de Arriano, Aristófanes, Eurípides, Plutarco, Teofrasto y Plinio el Viejo; y compara "Los *antecursores* de Julio César, una de cuyas principales funciones era la de seleccionar y estacar los sitios para el campamento".

continúa—rememora su propia declaración de mitigación y cuidado: 'voy a preparar lugar para vosotros'. Pero la tarea de este precursor abarca fines más amplios que los de la preparación. Proclama una tarea de redención llevada a cabo y señala los primeros frutos de una abundante cosecha. *Precursor* es un término relativo que implica una secuencia. Con su Cabeza glorificada, los miembros de su cuerpo deben unirse en el tiempo acordado; y el oficio sublime de intercesión investido al Sacerdote Eterno arriba constituye el medio indispensable de su realización. Su defensa es el resguardo de su Iglesia y las arras de *su* glorificación."

El está allí como el precursor de su pueblo, la certeza de su admisión al lugar de morada de Dios. El está allí también como su sumo sacerdote perpetuo "según el orden de Melquisedec". Con estas palabras, nuestro autor vuelve al punto del cual se ha apartado en el cap.5:11; ahora continuará y dirá lo que tiene que decir acerca del sacerdocio de Melquisedec, aunque sea "difícil de explicar", a fin de que sus lectores puedan educarse para alcanzar la madurez de la fe y la vida.

IV. EL ORDEN DE MELQUISEDEC

Cap. 7:1–28

1. MELQUISEDEC, EL REY-SACERDOTE

Cap. 7:1–3

1 Porque este Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios Altísimo,[1] que salió a recibir[2] a Abraham que volvía de la derrota de los reyes,[3] y le bendijo,[4]

2 a quien asimismo dio Abraham los diezmos de todo;[5] cuyo nombre significa primeramente Rey de justicia, y también[6] Rey de Salem, esto es, Rey de paz;

3 sin padre, sin madre, sin genealogía; que ni tiene principio de días, ni fin de vida, sino hecho semejante al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre.[7]

1–2 A fin de extraer el significado del hecho de que Cristo sea

---

[1] Gr. *τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου*, la traducción de la LXX del heb. *'ēl 'elyōn* (*cf.* p. 96, n. 31). Ya que (*θεὸς*) *ὕψιστος* era corriente como título divino entre judíos y griegos por igual (entre estos últimos era una designación de Zeus) los proveía de un denominador común al referirse al Dios supremo. *Cf.* Hch. 7:48; 16:17; ver también C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Londres, 1935), pp. 11ss.

[2] Gr. *ὁ συναντήσας* (P^{46} C* Byz); la autoridad para la variante ditográfica *ὃς συναντήσας*, sin embargo, es de tanto peso (ℵ A B D y otros pocos) que la primera versión (gramatical) fue considerada como secundaria o como una exitosa conjetura bizantina, hasta que se encontró en P^{46}.

[3] Los *minúsculos* 456 y 460 añaden "porque persiguió a los extranjeros y rescató a Lot con todos los cautivos" (*ὅτι ἐδίωξεν τοὺς ἀλλοφύλους καὶ ἐξείλατο Λὼτ μετὰ πάσης αἰχμαλωσίας*).

[4] D* 330 440 823 continúa "y Abraham, habiendo sido bendecido por él ..." (*καὶ Ἀβραὰμ εὐλογηθεὶς ὑπ' αὐτοῦ ....*)

[5] Gr. *πάντων* (para el cual P^{46} B leen el singular *παντός*).

[6] Gr. *ἔπειτα δὲ καί* (P^{46} y unas pocas autoridades más omiten *δὲ καί*).

[7] Gr. *εἰς τὸ διηνεκές* (en la Biblia griega sólo en esta epístola; las otras apariciones se registran en el cap. 10:1, 12, 14), aquí sinónimo de *εἰς τὸν αἰῶνα* del Sal. 110:4 (LXX 109:4, para el heb. *le-'ōlām*). El adjetivo *διηνεκής* es clásico de Homero en adelante.

aclamado como sumo sacerdote perpetuo, "según el orden de Melquisedec", nuestro autor pasa de su texto de Sal.110:4, al otro único lugar de la Biblia donde aparece Melquisedec: la historia de la derrota de los cuatro reyes invasores del este a manos de Abraham (Gn.14). Debido al papel que juega Melquisedec en la narración se ve cuán apropiadamente prefigura el sumo sacerdocio de Cristo.

De acuerdo con la narración (que pertenece, como lo indican las evidencias arqueológicas, a la Edad de Bronce Media), Quedorlaomer, un rey elamita, con tres gobernadores aliados, recorrieron la Transjordania y el Neguev, derrotaron las ciudades-estado del "circuito del Jordán" (Sodoma y sus vecinos) y llevaron consigo un gran número de cautivos, incluyendo a Lot, el sobrino de Abraham. Cuando Abraham recibió estas noticias en Mamre, cerca de Hebrón, armó a sus propios criados, buscó la ayuda de sus vecinos, y se puso en marcha para perseguir a los invasores. Los llevó hasta las cercanías de Damasco, preparó un ataque sorpresa, los hizo huir y recobró a los cautivos y el botín. Al regresar a su casa lo encontró el agradecido rey de Sodoma, quien le propuso a Abraham le devolviera los cautivos, pero que retuviera el botín material como su propia parte de la guerra. Abraham se negó a retener cosa alguna debido a un juramento que había hecho a "Dios Altísimo, poseedor del cielo y de la tierra".[8] Porque, inmediatamente antes de que el rey de Sodoma le hiciera esta propuesta a Abraham, éste se había encontrado con otra autoridad local, Melquisedec.

> "Entonces Melquisedec, rey de Salem y sacerdote del Dios Altísimo, sacó pan y vino; y le bendijo, diciendo: Bendito sea Abram del Dios Altísimo, creador de los cielos y de la tierra; y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó tus enemigos en tu mano. Y le dio Abram los diezmos de todo"[9] (Gn. 14:18–20).

---

[8] Heb. *'ēl 'elyōn qōneh shāmayim wā-'āres* (donde *qōneh* probablemente significa "creador" o "hacedor"; así en la LXX). Una designación divina similar aparece en una inscripción hitita-fenicia bilingüe (descubierta por H. T. Bossert en 1946) de Azitawandas, rey de Danuna (Karatepe) al pie de los montes Tauro (siglo noveno a.C.): *b'l shmm w'l qwn 'rs* ("el señor [*ba'al*] del cielo y dios ['*ēl*] creador [*ō* dueño] de la tierra"). *Cf.* R. Marcus y I. J. Gelb, *JNES* viii (1949), pp. 111s.; A. M. Honeyman, *PEO* lxxxi (1949), pp. 25ss.

[9] En Gn. esta última cláusula resulta ambigua como está—¿quién le dio a quién un décimo de todo?—pero en el contexto, como nuestro autor no tiene ninguna dificultad en observar, debe ser Abraham quien le da un décimo a Melquisedec. Ver p. 142, n. 27.

Esto es todo lo que la narración del Génesis tiene que decir acerca de Melquisedec, pero es suficiente para nuestro autor; más, hubiese sido superfluo. El encuentra tanto significado en lo que no se dice de Melquisedec como en lo que se dice de él. Por cierto que resulta notable que una de las cosas que se dice de Melquisedec en la narración del Génesis es pasada por alto por nuestro autor, sin mencionarla: el hecho de que Melquisedec le haya dado pan y vino a Abraham para que se refrescara.[10] ¡Pocos tipologistas del cristianismo primitivo o de épocas más recientes hubiesen resistido una oportunidad tan obvia de extraer una inferencia eucarística de estas palabras![11]

El acercamiento de Filón a la historia de Melquisedec presenta puntos de comparación, pero aun más marcados son los puntos de contraste con el tratamiento que se le da aquí. Contrasta la provisión de pan y vino de Melquisedec con la negativa de amonitas y moabitas (los descendientes de Lot) de proveer pan y agua[12] a Israel en el desierto: "pero dejemos que Melquisedec traiga vino en lugar de agua, dejémosle que dé a las almas vino sin mezcla para beber, de manera que les sobrevenga una intoxicación divina que es más sobria que la sobriedad misma; porque él es un sacerdote, la Razón *(logos)*, y tiene como su porción al que existe".[13]

La diferencia entre la alegoría de Filón y la exégesis tipológica que hace nuestro autor es clara. La única coincidencia sustancial entre sus relatos de Melquisedec está en que ambos señalan el sentido etimológico de su nombre y título: "Dios lo ha hecho rey de paz—dice Filón—porque así es cómo debe interpretarse 'Salem', y su propio sacerdote. No obró ningún trabajo suyo con anterioridad, sino que lo hizo desde el principio un rey de este carácter, pacífico y a la vez

---

[10] Dadas las circunstancias, esta es una explicación más probable del pan y del vino que la que dice que constituían una ofrenda sacrificial, por ser la comida de los dioses (así Spicq, *ad loc.*, citando a A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine* [Paris, 1937], p. 129). En *Test. Levi* 8:5 una comida de pan y vino forma parte de la consagración del sacerdote (*cf.* G. Widengren, "Royal Ideology and the Testaments of the Twelve Patriarchs", en *Promise and Fulfilment* [S. H. Hooke *FS*, Edinburgo, 1963], pp. 207s.). Ver p. 405 (sobre el cap. 13:10).

[11] *Cf.* Cipriano, *Epístola* 62:4: "Porque, ¿quién es más sacerdote del Dios altísimo que nuestro Señor Jesucristo, que ofreció un sacrificio a Dios el Padre y ofreció lo mismo que Melquisedec había ofrecido, es decir pan y vino, su cuerpo y su sangre?".

[12] Dt. 23:4.

[13] *Leg. Alleg.* iii. 82. "Yo soy el que soy" como en Ex. 3:14, LXX (*ὁ ὤν*).

digno de su propio sacerdocio, porque se lo llama 'rey de justicia'."[14] Es decir que ambos autores conectan *zedek*, el segundo elemento del nombre de Melquisedec, con la palabra hebrea que comúnmente se traduce "justicia",[15] y ambos relacionan el nombre de su ciudad con el hebreo *shalom*, "paz".[16] Es adecuada la colocación de la justicia y la paz, ambas en el orden natural y en forma preeminente en la explicación que hace nuestro autor de Melquisedec en términos del evangelio, donde la paz con Dios está basada en la justicia de Dios.[17]

3 Las palabras que siguen presentan un ejemplo sobresaliente del argumento del silencio en una postura tipológica.[18] Cuando se des-

[14] *Leg. Alleg.* iii. 79 (*cf.* Josefo, *Ant.* i. 180). Aquí Filón continúa diciendo que Melquisedec (es decir, la Razón) es un rey, no un tirano, el autor de las leyes, no de la anarquía. En otros partes interpreta a los cinco "reyes" del circuito del Jordán como los cinco sentidos y los cuatro reyes que los conquistaron como las cuatro pasiones: placer, deseo, temor y dolor (*Abraham*, 236ss.).

[15] Heb. *ṣedeq*. *Cf.* el nombre de Adonisedec, rey de Jerusalén (Jos. 10:1ss.). Se debate si en estos nombres el primer elemento ("mi rey es justo"; "mi señor es justo") o el segundo ("Sedec es mi rey"; "Sedec es mi señor") debería considerarse el título divino (*cf.* la deidad fenicia *Sidic* mencionada por Filón de Biblos); ver A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* [Cardiff, 1955], pp. 31ss., donde las palabras de otro rey de Jerusalén, Abdi-hiba, son citadas de la Tableta No. 287 de Tell el-Amarna, líneas 32s.: "Mirad, mi señor el rey, estoy en lo justo (*ṣaddūq*) en cuanto al pueblo kasita".

[16] La etimología de "Jerusalén" (MT *yerushālaim*; Acadio *Uru-salim*) es "fundación de Salem" o "ciudad de Salem"; para los jebusitas, Salem puede haber sido un nombre divino (atestiguado como tal en Ugarit; *cf.* A. R. Johnson, *op. cit.*, p. 46), pero aun así debe ser asociada con el heb. *shālōm* ("paz") y sus afines, y la etimología de nuestro autor está bien fundamentada. Una etimología posterior, al relacionar el primer elemento en Jerusalén con el heb. *rā'āh* ("ver") explica el nombre como "visión de paz"; compara el himno *urbs beata uera pacis uisio Ierusalem* ("¡Ciudad bendita, visión brillante/de verdadera paz, Jerusalén!"). W. F. Albright ha sugerido recientemente que en Gn. 14:18 deberíamos leer no *melekh shālēm* ("rey de Salem") sino *melekh shelōmōh* ("rey de su paz", es decir "un rey aliado de él"); la enmienda, aun si fuera como dice, "la haplografía más simple posible", parece casi innecesaria (*BASOR* 163 [octubre de 1961], p. 52). *Cf.* p.96, n. 30.

[17] *Cf.* Is. 32:17 "y el efecto de la justicia será paz"); Ro. 5:1 ("Justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios").

[18] El argumento del silencio juega una parte importante en la interpretación rabínica de las Escrituras donde (para propósitos exegéticos) nada debe considerarse como existente antes del momento de su primera mención bíblica (*cf.* Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, iii [Munich, 1926], pp. 694s.). El argumento es utilizado extensamente por Filón con propósitos alegóricos; por lo tanto Sara "no tiene madre" (ἀμήτωρ, la palabra utilizada aquí para Melquisedec) porque su madre no se menciona en ninguna parte (*cf.* Gn. 20:12, donde Abraham dice "es ... hija de mi padre, mas no hija de mi madre"); esto significa que Sara. "la mente que amaba la

cribe a Melquisedec como "sin padre, sin madre,[19] sin genealogía, que ni tiene principio de días, ni fin de vida", no se sugiere que fuera una anomalía biológica ni un ángel con disfraz humano.[20] Históricamente, Melquisedec aparece como perteneciendo a una dinastía de sacerdotes-reyes en la que tenía tanto predecesores como sucesores. Si se le hubiese hecho esta consideración a nuestro autor, él habría estado de acuerdo, sin duda; pero esta consideración era extraña a su propósito. La consideración importante era el relato de Melquisedec en la Escritura sagrada; para él los silencios de la Escritura eran debidos a la inspiración divina, tanto como lo eran las afirmaciones. En el único registro que de Melquisedec provee la Escritura (Gn. 14:18–20) nada se dice acerca de sus parentescos, nada se dice de sus ancestros[21] ni de su progenie, nada se dice de su

virtud", no nació "de materia perceptible que está siempre en un estado de formación y disolución, ... sino del Autor (αἴτιος) y Padre de todos" (*La ebriedad*, 59ss.).

[19] Se han hecho intentos de relacionar esta descripción de Melquisedec con las palabras utilizadas para si mismo por Abdi-hiba, rey de Jerusalén (siglo décimo cuarto a.C.) en la Tableta Amarna No. 288, líneas 14s. (*cf.* p. 138, n. 15): "Ni mi padre ni mi madre sino el brazo poderoso del rey (de Egipto) me puso en la casa de mi padre" (*cf.* C. Marston, *The Bible is True* [Londres, 1934], p. 127). No hay ninguna relación entre los dos documentos. Abdi-hiba quiere significar que su reinado sagrado no era tanto hereditario como conferido por su jefe supremo. No hay ni siquiera una relación real entre este pasaje y la afirmación de Filón de que "el sumo sacerdote no es un ser humano sino un *logos* divino, que no tiene parte alguna en ninguna iniquidad, sea intencional o no; porque Moisés dice que no puede ser contaminado ni por su padre, la mente, ni por su madre, la percepción sensorial [Lv. 21:11], porque, a mi parecer, él tiene padres purísimos e incorruptibles, siendo Dios su Padre, quien es también el Padre de todos, y su madre Sabiduría, a través de quien fue creado el universo" (*La huída y el hallazgo*, 108s.). En estas palabras de Filón hay un contacto con Melquisedec a quien en otra parte (ver p. 137) identifica con la Razón (*logos*); pero nuestro autor le adscribe otro significado a la condición "sin padre y sin madre" de Melquisedec, que aparece claramente en el curso de su argumento.

[20] *Cf.* J. B. McCaul: "Cunaeus ... cree, como lo hace Ewald, y yo también, que Melquisedec era la segunda persona de la Siempre Bendita Trinidad, el Divino *ángel del Señor*, quien continuamente se les aparecía a los Padres bajo la dispensación del Antiguo Testamento ... si Melquisedec era 'sin principio de días ni fin de vida', sino que 'permanece sacerdote para siempre', ¿cómo se puede creer que era un mero mortal? ... Melquisedec, como el *Logos* divino, existía desde la eternidad" (*The Epistle to the Hebrews* [Londres, 1871], pp. 75, 80).

[21] Para el sacerdote aarónico, por otro lado, establecer un parentesco apropiado era una calificación esencial; hasta fecha tan tardía como la dinastía asmonea cualquier incertidumbre a este respecto, podía invalidar los derechos de un hombre para ejercer este oficio (Lv. 21:13s.; Esdras 2:62; Neh. 7:64; Josefo, *Ant.* xiii. 292; TB *Qiddushin*, 66*a*).

nacimiento ni de su muerte. Aparece como un hombre vivo, rey de Salem y sacerdote del Dios Altísimo; y como tal desaparece. En todo esto—en los silencios tanto como en las afirmaciones—es un tipo adecuado de Cristo; de hecho, la narración lo ha asemejado al Hijo de Dios tanto por las cosas que dice de él como por las que no dice. Es el ser eterno del Hijo de Dios el que está en vista aquí, no su vida humana. Nuestro autor no tiene una visión docética de Cristo; él sabe que "nuestro Señor vino de la tribu de Judá" (v. 14). Pero en su ser eterno el Hijo de Dios, realmente, como Melquisedec, típicamente, no tuvo "ni principio de días, ni fin de vida"; y más especialmente ahora, exaltado a la diestra de Dios, "permanece sacerdote para siempre". Melquisedec permanece como sacerdote para siempre debido a la duración de su aparición en la narrativa bíblica; pero en el antitipo, Cristo permanece como sacerdote para siempre sin calificación. Y no es el tipo el que determina el antitipo, sino a la inversa; Jesús no está retratado según el modelo de Melquisedec, sino que Melquisedec ha sido "hecho semejante al Hijo de Dios."[22]

2. LA GRANDEZA DE MELQUISEDEC

Cap. 7:4–10

4 Considerad, pues, cuán grande[23] era éste, a quien[24] aun Abraham el patriarca dio diezmos del botin.

5 Ciertamente los que de entre los hijos de Leví reciben el sacerdocio, tienen mandamiento de tomar del pueblo los

---

Por lo tanto, fue necesario que la identidad del padre y la madre de un sacerdote aarónico fuera conocida públicamente. Este contraste entre las dos órdenes del sacerdocio puede muy bien haber estado presente en la mente de nuestro autor.

[22] De manera similar, el santuario terrenal es una "copia" del santuario celestial en el que Cristo ejerce su ministerio sumosacerdotal, y no viceversa (cap. 8:2, 5).

[23] Gr. *οὗτος*, omitido por D* 1739 424** (quizás por la operación independiente de *homoeoteleuton*; *cf.* G. Zuntz, *The Text of the Epistles* [Londres, 1953], p. 87). Este texto más corto es quizás el que está implicado en BJ "Mirad ahora cuán grande es ..." y VP "Ahora bien, fíjense qué importante ..."

[24] Gr. *ᾧ* al cual ℵ A con las versiones latinas, la siriaca harcleana, la mayor parte de los últimos MSS y TR añaden *καί* ("a quien por cierto"), influenciado quizás por *ᾧ καί* al comienzo del v. 2.

diezmos según la ley, es decir, de sus hermanos, aunque éstos
también hayan salido de los lomos de Abraham.
6 Pero aquel cuya genealogía no es contada de entre ellos,
tomó de Abraham los diezmos, y bendijo al que tenía las
promesas.
7 Y sin discusión alguna, el menor es bendecido por el mayor.
8 Y aquí ciertamente reciben los diezmos hombres mortales;
pero allí, uno de quien se da testimonio de que vive.
9 Y por decirlo[25] así, en Abraham pagó el diezmo también
Leví, que recibe los diezmos;
10 porque aún estaba en los lomos de su padre cuando
Melquisedec le salió al encuentro.

4 La dignidad sobresaliente del orden sacerdotal de Melquisedec podrá apreciarse más si uno considera las señales de su grandeza. Sin duda, Abraham era un hombre grande—"un príncipe de Dios" para sus vecinos, llamado "amigo" por Dios mismo—pero en el relato de su entrevista con Melquisedec, es Melquisedec quien aparece como el más grande de los dos.[26] Y si Melquisedec era más

---

[25] Gr. *ὡς ἔπος εἰπεῖν*, una frase clásica que califica lo que de otro modo sería una exageración (BJ "Y, en cierto modo,"). No está en ningún otro lado de la Biblia griega, pero es común en Filón.

[26] El hecho de que Melquisedec debía ser más grande que Abraham, como lo indica tan claramente Gn. 14, constituó un problema para los exégetas judíos. Algunos de ellos lo identificaron con Sem, cuya vida, de acuerdo con MT, sobrepasó a la de Abraham—sobrevivió al Diluvio por cerca de 500 años (Gn. 11:11), y aun puede reconocerse que haya vivido más que Abraham. Si Abraham mostró su respeto a tan venerable antepasado dándole diezmos y aceptando su bendición, no se causaría ninguna ofensa a ningún lector, no importa cuán grande Abraham fuera ante sus ojos. Pero más tarde se pensó que era necesario modificar el honor atribuido implícitamente a Sem. Así el Rabí Zacarías dijo en nombre del Rabí Ismael: "Dios quiso derivar la línea sacerdotal de Sem, porque se dice: 'El fue sacerdote del Dios Altísimo'. Pero Dios la derivó (la línea sacerdotal) de Abraham, cuando Sem puso la bendición de Abraham antes que la alabanza a Dios, como se dice 'Bendito sea Abram del Dios Altísimo y bendito sea el Dios Altísimo (Gn. 14:19). Abraham le dijo: '¿Coloca uno la bendición de un siervo antes que la de su amo?' Enseguida (el sacerdocio) le fue dado a Abraham, como se dice: 'Jehová dijo a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies' (Salmo 110:1). Y después de esto se escribe, 'Juró Jehová, y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para siempre según el orden de

grande que Abraham, su sacerdocio (argumenta nuestro autor) debe ser más grande que un sacerdocio que remonta su ascendencia hasta Abraham. La grandeza superior de Melquisedec aparece en dos aspectos importantes: aceptó diezmos de Abraham y derramó su bendición sobre Abraham.

5–6a. Los diezmos que recibió de Abraham, evidentemente, significaban un décimo de todo el botín de guerra[27] que Abraham había recuperado de los reyes invasores. La dedicación de un décimo del botín de guerra ante una deidad (en cuya representación actuaba el sacerdote) fue practicada entre los griegos y otras naciones,[28] pero no tiene pruebas en Israel. En lo que hace a la institución de la "guerra santa" en Israel, no sólo era un décimo, sino todo lo que se capturaba se dedicaba a Dios, de acuerdo con la ley del *ḥērem* o "bando".[29] En Israel, el producto de la agricultura se diezmaba año a año y el diezmo se dedicaba a la tribu de Leví, "como herencia" (Lv. 18:21, el

---

Melquisedec' (Sal. 110:4). Esto significa: 'debido a lo que Melquisedec había dicho'. De aquí que está escrito, 'era sacerdote del Dios Altísimo'; fue sacerdote, pero sus descendientes no lo fueron" (TB *Nedarim*, 32*b*). Esta notable exégesis, que toma "Tú eres sacerdote para siempre" como dirigido a Abraham, y considera el sacerdocio de Melquisedec como sobrepasado por el de Abraham (y consecuentemente por el de Leví, quien "aún estaba en los lomos de su padre cuando Melquisedec le salió al encuentro") podría haber sido concebida como una refutación deliberada del argumento de He. 7:4ss. Ver p. 107, n. 78 con la bibliografía al final de la nota.

[27] Gr. *ἀκροθίνια*. El hecho de que "los diezmos de todo" que Abraham le dio a Melquisedec (Gn. 14:20) era la décima parte del botín está implícito, aunque no dicho, en la narración del Antiguo Testamento. De acuerdo con el *Genesis Apocryphon* de la Cueva 1 de Qumrán, Abraham "le dio un diezmo de todos los bienes del rey de Elam y sus compañeros" (col. 22, línea 17). Filón dice que Abraham "habiendo sido declarado el ganador de los trofeos por Dios, el dador de la victoria, dedicó los diezmos a él como una ofrenda de agradecimiento por su victoria" (*Estudios preliminares*, 93) y que "cuando el gran sacerdote del Dios grande lo vio aproximarse, llevando sus trofeos ... lo honró con oraciones y ofreció sacrificios en celebración de la victoria (*ἐπινίκια*)" (*Abraham*, 235). Así también Josefo dice que Abraham le ofreció a Melquisedec "el diezmo del saqueo" (*Ant.* i. 181).

[28] Ver Herodoto, *Historia* i. 89; Xenofón, *Anabasis* v. 3; *Hellenica* iv. 3 (para la práctica griega); Livio, *Historia* v. 21 (para la práctica romana); *cf.* también Píndaro, *Odas olímpicas* xi. 51; Xenofón, *Cyropaedia* vii. 5.

[29] *Cf.* Dt. 20:16–18; Jos. 6:21, 24. Ver G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel* (Zürich, 1951), pp. 13s.; C. H. W. Brekelmans, *De Ḥerem in het Oude Testament* (Nijmegen, 1959); R. de Vaux, *Ancient Israel* (Londres, 1961), pp. 260s.

"mandamiento" del v. 5), y un décimo de ese diezmo era marcado para el sacerdocio (Nm. 18:26ss.).[30] En época de Nehemías los levitas recibían los diezmos bajo la supervisión de los sacerdotes y traían el "diezmo de los diezmos" al templo para darlo a los sacerdotes (Neh. 10:38s.). Sin embargo, alrededor del siglo primero d.C., hay razón para pensar que la administración de los diezmos era llevada a cabo por los sacerdotes.[31] Puede haber sido el conocimiento de la práctica misma de esa época lo que llevó a nuestro autor a decir que eran "los que de entre los hijos de Leví reciben el sacerdocio" quienes recibían diezmos del pueblo de acuerdo con el mandamiento, aunque en general su descripción de las leyes relacionadas con el sacerdocio y el santuario están basadas en el Pentateuco y no en la costumbre contemporánea.

El argumento de nuestro autor, sin embargo, no descansa sobre los detalles de la administración del diezmo según la ley del Antiguo Testamento, sino sobre el hecho de que mientras los miembros de la tribu de Leví recibían diezmos de sus conciudadanos israelitas, que eran hijos de Abraham como ellos, Abraham (antepasado tanto de los levitas como de sus hermanos que les pagaban diezmos) reconoció la superioridad de Melquisedec pagándole diezmos a *él*. El sacerdocio del orden de Melquisedec se nos muestra disfrutando de un status mayor que el sacerdocio levítico;[32] Melquisedec, como Cristo, quien ha sido aclamado sumo sacerdote según su orden, no tiene su genealogía reconocida entre los hijos de Leví.

6–7b Más aun, así como eran grandes los privilegios de Abraham por virtud de las promesas que recibió de Dios, reconoció la superioridad de Melquisedec aceptando una bendición de sus manos "y nadie puede negar que el que bendice es superior al bendecido" (VP).

8 Otra señal de la superioridad de Melquisedec con respecto al sacerdocio levítico es esta: en ningún lado se relata que Melquisedec haya perdido su oficio sacerdotal por la muerte, mientras que tenemos

---

[30] *Cf.* R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 140s., 360, 380ss.; 403ss.

[31] Así E. Schürer, *History of the Jewish People in the Time of Christ* (Edimburgo, 1892–1901), II. i, p. 248, infiere de Josefo, *Vida*, 80; *Ant.* xx. 181, 206s.

[32] El hecho de que esta categoría más alta es permanente puede estar indicado por los dos tiempos perfectos del v. 6 en gr.; Melquisedec "ha tomado" (δεδεκάτωκεν) y "ha bendecido" (εὐλόγηκεν).

el registro, generación tras generación, de los sacerdotes levíticos que murieron y tuvieron que transmitir su dignidad y oficio a sus herederos. El diezmo prescripto en la ley israelita se paga a hombres mortales; el diezmo que Abraham le dio a Melquisedec, fue recibido por uno que, en lo que hace al registro, no tuvo "fin de vida". En lo que hace al registro, porque nuestro autor no está interesado en ninguna cosa que pudo haberse sabido o inferido acerca de Melquisedec fuera de la narrativa bíblica. Pero lo que era verdad acerca de Melquisedec en este sentido limitado y "literario" fue absolutamente cierto de aquel que sirve a su pueblo como sumo sacerdote en la presencia de Dios. De Melquisedec "se da testimonio de que vive" en el sentido de que nunca leemos acerca de él de otro modo que no sea como un hombre vivo; de Cristo puede decirse que vive en el sentido de que, habiendo muerto una vez por todos y resucitado de los muertos, está vivo para siempre.[33] Las implicaciones prácticas de esto surgen más claramente en los vv. 23–25 del capítulo presente.

9–10 Volviendo por un momento a la tribu de Leví, receptora de diezmos, nuestro autor señala que puede decirse de Leví, el antecesor de esa tribu sacerdotal y la encarnación de su personalidad corporativa, que él mismo le pagó diezmos a Melquisedec (concediendo por lo tanto la superioridad del sacerdocio de Melquisedec) en la persona de su antecesor Abraham. Leví fue el tataranieto de Abraham y todavía no había nacido cuando Abraham se encontró con Melquisedec; pero en el pensamiento bíblico se considera que un antepasado contiene en sí mismo a todos sus descendientes.[34] El hecho de que pueda pensarse que Leví haya pagado diezmos a Melquisedec es un pensamiento posterior a lo que ya se ha dicho acerca del significado de este pago particular de diezmos; para que no se lo critique como forzado, nuestro autor lo califica con la frase "y por decirlo así" ("y se puede decir", VP).

---

[33] *Cf.* Ap. 1:18; Ro. 6:9; con el v. 16 de este capítulo.

[34] *Cf.* Jacob y Esaú (Gn. 25:23; Mal. 1:2s.; Ro. 9:11ss.) y preeminentemente Adán (Ro. 5:12, donde "todos pecaron" es una manera de indicar lo que sucedió cuando pecó Adán).

3. LA IMPERFECCIÓN DEL SACERDOCIO AARÓNICO

Cap. 7:11–14

11 Si, pues, la perfección fuera por el sacerdocio levítico[35] (porque[36] bajo él recibió el pueblo la ley),[37] ¿qué necesidad habría aún de que se levantase otro sacerdote, según el orden de Melquisedec, y que no fuese llamado según el orden de Aarón?

12 Porque cambiado el sacerdocio, necesario[38] es que haya también cambio[39] de ley;

13 y aquel de quien se dice esto, es[40] de otra tribu, de la cual nadie sirvió al[41] altar.

14 Porque manifiesto es que nuestro Señor vino[42] de la tribu de

---

[35] Gr. *διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης*. El adjetivo aparece en la LXX sólo en el título del libro de Levítico; Filón la utiliza (*p.ej.* se refiere a "la tribu levítica" en *La huída y el hallazgo*, 93). Aquí y en los vv. 12, 24, *ἱερωσύνη* se utiliza para "sacerdocio"; en el v. 5 se utilizaba *ἱερατεία* (sólo allí en esta epístola; *cf.* Lc. 1:9). Ambas palabras se utilizan en la LXX, siendo la más común *ἱερατεία*. *Cf.* p.154, n. 71.

[36] P^{46} omite *γάρ*.

[37] Gr. *νενομοθέτηται* (así también en cap. 8:6), para el cual K L tiene el pluscuamperfecto *ἐνενομοθέτητο*. Debido a que *νομοθετέω* significa "legislar", su uso pasivo con *ὁ λαός* como el sujeto resulta curioso; AG puede citar sólo una instancia del verbo activo con un objeto personal, y eso en el Seudo–Galeno.

[38] Gr. *ἐξ ἀνάγκης καί*, una fórmula filónica (*cf.* Spicq, i, p. 42).

[39] Gr. *μετάθεσις*, que aquí (como en el cap. 12:27) no implica meramente un cambio sino una abrogación (cf. *ἀθέτησις* en el v. 18).

[40] Gr. *μετέσχηκεν*, "ha participado de"; *cf.* cap. 2:14 para el aoristo *μετέσχεν*, que aquí se lee en P^{46} (ver p. 41, n. 55).

[41] Gr. *προσέσχηκεν* ("ha servido a"), así ℵ B D y la mayoría de los MSS como contrario a *προσέσχεν*, la lectura de P^{46} 1739 A C 33 1288 2004 (los "alejandrinos menores"). G. Zuntz prefiere el aoristo aquí después del perfecto *μετέσχηκεν* en la cláusula precedente; "la diferenciación es excelente; da a entender que ninguno de la tribu de Judá *ha servido alguna vez* al altar (*προσέσχε*) y que Jesús '*tiene una parte permanente en*' (*μετέσχηκε* 'pertenece a') esa tribu" (*op. cit.* p. 79).

[42] Gr. *ἀνατέταλκεν*, aquí un sinónimo de *ἀνίστασθαι* en el v. 11, pero elegido quizás porque hace eco del surgimiento de la estrella de Jacob en Nm. 24:17 (donde, de manera suficientemente interesante, el *ἀνατελεῖ* de la LXX aparece en paralelismo con *ἀναστήσεται* de la cláusula siguiente); *cf.* también las asociaciones mesiánicas de *ἀνατολή* en Zac. 6:12 (para el heb. *ṣemaḥ*, RVR "renuevo"), identificado con el Logos por Filón (*Confusión de lenguas*, 62s.); Mt. 2:2. *Cf.* la reproducción de *ἀνατέλλω* de Nm. 24:17 en *Test. Judá* 24:1 (*cf. Test. Dan* 5:10; *Test. Gad* 8:1).

Judá, de la cual nada habló Moisés tocante al sacerdocio.[43]

11 No puede argumentarse que el último sacerdocio (de Aarón) sobrepasó al anterior (de Melquisedec);[44] porque cuando el sacerdocio de Aarón fue bien establecido se dio la profecía divina que signaba al Mesías de la línea de David como "un sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec". Así que, argumenta nuestro autor, el orden de Aarón no agotó las funciones mediadoras que, en el propósito divino, debían ser ejecutadas entre el hombre y Dios. Si Dios había tenido intenciones de que el sacerdocio aarónico introdujera la era de la perfección, el tiempo en que el hombre disfrutaría de acceso irrestricto ante él, ¿por qué iba a concederle al Mesías una dignidad sacerdotal propia, diferente[45] de la de Aarón y, por implicación, superior a la de Aarón? De hecho, se argumenta más adelante con diversidad de detalles, el sacerdocio aarónico no fue creado ni era adecuado para inaugurar la era del cumplimiento; esa época debía estar signada por el levantamiento de otro sacerdote, cuyo sacerdocio iba a ser de un orden y carácter diferentes al de Aarón. Algunas fases de la expectativa judía esperaban una nueva era—una época de restauración—cuando un sacerdote digno presidiera el estado;[46] pero

---

[43] D^c K L con TR "sacerdocio" (*ἱερωσύνης*); *cf.* BJ.

[44] Para tal argumento *cf.* p. 141, n. 26.

[45] El nuevo sacerdote es designado en el v. 11 *ἕτερον ... ἱερέα* ("un sacerdote diferente") y no meramente *ἄλλον* ("otro"), si uno puede enfatizar la distinción entre *ἕτερος* y *ἄλλος*.

[46] Tal expectativa encuentra su expresión en la literatura de Qumrán; probablemente influenciada por la descripción de la nueva comunidad en Ez. 40–48, donde el sacerdocio toma precedencia práctica sobre "el príncipe", la comunidad de Qumrán evidentemente vio al sumo sacerdote (el "Mesías de Aarón") como cabeza de estado en la era futura de la restauración, tomando preeminencia sobre el príncipe davídico (el "Mesías de Israel"). Por lo tanto en 1QSa, col. 2, línea 12, la precedencia sobre "el Mesías de Israel" se le acuerda a "el sacerdote que es cabeza de toda la congregación de Israel". Pero es un sacerdote levítico (probablemente sadoquita) y cumple la bendición de Moisés para Leví en Dt. 33:8ss. (*cf.* 4Q *Testimonia*, líneas 14ss.). Podemos comparar el "nuevo sacerdote" del *Testamento de Leví* 18:2ss., pero las redacciones en que nos han llegado los *Testamentos de los Doce Patriarcas* (aparte de los fragmentos de Qumrán recientemente descubiertos) han sido tan completamente trabajados con un sentido cristiano que es demasiado precario extraer de ellos conclusiones firmes acerca de las expectativas judías. M. de Jonge tiene una buena razón para llegar a la conclusión de que el tenor del *Testamento de Leví* 18:2ss. y de otros pasajes que describen al sacerdote de la nueva era (ver p. 148, n. 50), en su forma presente es para "glorificar a

este futuro sacerdote de la tribu de Leví podía ser en la realidad y en el mejor de los casos lo que el sumo sacerdote aarónico era idealmente, y no podía traer perfección en el sentido que intenta nuestra autor. Por eso, se llamó a un sacerdote de clase diferente.

Las palabras "Si, pues, la perfección fuera por el sacerdocio levítico" tienen un contenido distinto según la clase de lectores a quienes se dirigía el argumento de nuestro autor. Si eran conversos gentiles, en peligro de abandonar su fe cristiana, su única respuesta ante estas palabras hubiese sido: "Nunca pensamos que *hubiera* perfección a través del sacerdocio levítico"; por cierto que no habían pensado tal cosa en sus días paganos y no habían recibido ningún estímulo para pensar así en sus días cristianos. Pero si eran judíos de nacimiento, ahora en peligro de abandonar las características distintivas de su confesión cristiana y de volver a mezclarse una vez más en su entorno judío primitivo, la situación era bastante diferente. Antes de su conversión no habían visto otro sacerdocio más que el sacerdocio levítico; aun si hubiesen esperado que se levantara un nuevo sacerdote en la era por venir, habría sido un sacerdote levítico. Sus maestros cristianos los hubieran alentado a pensar que el sacerdocio levítico era algo que pertenecía a la época de preparación, que ahora le había dejado su lugar a la época del cumplimiento; pero ellos estaban en peligro de concluir que, después de todo, el orden antiguo (incluyendo el sacerdocio levítico y todo lo demás que iba con él) todavía tenía mucho a su favor. Para tales personas la afirmación de nuestro autor de que el reemplazo del sacerdocio levítico por otro había sido decretado por Dios mucho antes, hubiese tenido importancia práctica.

12 No sólo el sacerdocio aarónico debe ser reemplazado. Aquel sacerdocio fue instituído bajo la ley mosaica y estaba tan integrado a ella que un cambio en el sacerdocio traería aparejado, inevitablemente, un cambio en la ley. Si el sacerdocio aarónico fue instituído con un propósito temporario, para finalizar cuando surgiera la epoca del cumplimiento, lo mismo debe ser verdad de la ley bajo la cual dicho sacerdocio fue introducido. Así que, por su propia línea independiente de argumento, nuestro autor llega a la misma conclusión que Pablo: la ley era una provisión temporaria, "nuestro ayo, para lle-

---

Jesucristo" (*The Testaments of the Twelve Patriarchs* [Assen, 1953], p. 90). *Cf.* M. Black, "The Messiah in the Testament of Levi xviii", *ExT* lx (1948–49), pp. 321s.; lxi (1949–50), pp. 157s.

varnos a Cristo ... pero venida la fe, ya no estamos bajo ayo" (Gá. 3:24s.). Pablo, por cierto, piensa que la ley es una institución diseñada para promover la conciencia de pecado del hombre y no (como él había creído una vez) para procurar su justificación ante Dios, mientras que nuestro autor piensa más bien en el culto sacrificial como algo que nunca podía, efectivamente, remover el pecado.[47] Si lo preferimos, podemos decir que Pablo tiene en su mente principalmente la ley moral, mientras que el autor de Hebreos está preocupado más por la ley ceremonial, aunque la distinción entre ley moral y ceremonial ha sido hecha por los teólogos cristianos, no por aquellos que aceptaban la ley total como la voluntad de Dios ni tampoco por los escritores del Nuevo Testamento.[48] Pero, en principio, Pablo y nuestro autor están de acuerdo en que la ley era una dispensación temporaria de Dios, válida solamente hasta que Cristo viniera a inaugurar la era de perfección. Aquí se ve que su reemplazo está implícito en la aclamación del Mesías como sacerdote según el orden de Melquisedec.

13–14 La radicalidad del cambio en la ley implícito en el anuncio de un sacerdocio según el orden de Melquisedec puede apreciarse cuando se considera que la persona a quien se refiere este anuncio no tiene nada que ver con la tribu de Leví, a la cual el sacerdocio estaba restringido según la ley. Es una cuestión de conocimiento común que nuestro Señor pertenecía a la tribu de Judá. Esto, podría subrayarse, era una cuestión de conocimiento común, sólo si se aceptaba generalmente que él había nacido de la línea real de David; tal cosa era un lugar común en la predicación y confesión cristiana primitiva.[49] Pero cualesquiera fuesen las esperanzas y promesas adscriptas a la tribu de Judá en el Pentateuco, el servicio sacerdotal no tenía lugar alguno entre ellas.[50] Ningún miembro de la tribu de Judá fue llamado a

[47] *Cf.* H. Windisch: Hebreos enfoca la ley "no como una prescripción para el comportamiento del individuo, sino como una suma de reglas sacrificiales para la antigua comunidad cúltica" (*Der Hebräerbrief*, HNT [Tübingen, 1931], p. 66).

[48] Esto no significa que la distinción no sea válida, pero no está en primer plano ni en el AT ni en el NT.

[49] *Cf.* Hch. 2:29ss.; 13:23; Ro. 1:3; 2 Ti. 2:8; Ap. 22:16 (para no mencionar los relatos de la Navidad de Mateo y Lucas).

[50] Si los *Testamentos de los Doce Patriarcas* hablan de un sacerdote de la tribu de Judá (*Testamento de Leví* 8:14), este es uno de los signos más claros de la influencia cristiana en las redacciones existentes (*cf.* p. 146, n. 46). El arreglo normal es el que expresa Judá cuando dice de él mismo y de Leví: "A mí el Señor me dio el reino

oficiar en el altar.[51] Los intentos hechos en fecha más tardía para justificar la doctrina del sacerdocio de Cristo, proveyéndole un linaje[52] levítico, habrían sido desechados por nuestro autor (si hubiese sabido algo de ellos) no sólo como irrelevantes sino como perversos, porque negaban el punto de su argumento: el reemplazo calculado del sacerdocio levítico por uno de diferente clase. Tampoco hubiese mirado con mayor simpatía los intentos de establecer un nuevo sacerdocio *terrenal* para ser ejercido por miembros de la familia santa,[53] aunque la familia sagrada pertenecía, indudablemente, a la tribu de Judá. El sacerdocio en el cual está interesado es diferente, no sólo porque lo ejerce uno que vino de otra tribu distinta de la de Leví, sino también porque no se ejerce en la tierra: pertenece al orden eterno, no al mundo material.

4. LA SUPERIORIDAD DEL NUEVO SACERDOCIO

Cap. 7:15–19

15 Y esto es aun más manifiesto, si a semejanza de Melquisedec se levanta un sacerdote distinto,

16 no constituido conforme a la ley del mandamiento acerca de la descendencia, sino según el poder de una vida indestructible.[54]

---

y a él el sacerdocio, y puso el reino por debajo del sacerdocio" (*Test. Judá* 21:2). *Cf.* p. 97, n. 39.

[51] Al menos en lo que concierne a la legislación pentateuca. Se dice que David y Salomón ofrecieron sacrificio en varias ocasiones (*cf.* 2 S. 6:13; 17s.; 24:25; 1 R. 3:4; 8:62ss.).

[52] *Cf.* p. 95, n. 29. La posición de nuestro autor es mucho más satisfactoria y podría haberse establecido tanto sobre bases históricas como por los argumentos que utiliza, si hubiese pensado apelar a aquellas (Jesús, el hijo de David, es el verdadero heredero del oficio de Melquisedec).

[53] En algunos círculos judeo-cristianos Santiago el Justo y sus sucesores parecen haber sido considerados los constituentes de una nueva línea sacerdotal en virtud de su relación κατὰ σάρκα con Jesús. Esta es la situación que probablemente sirve de base a la curiosa afirmación de Hegesipo de que Santiago el Justo "solo, estaba acostumbrado a entrar al santuario (ναός) y ser encontrado de rodillas y orando por el perdón del pueblo" (Eusebio, *Hist. Ecl.* ii. 23. 6). Por cierto que no tenía la entrada al santuario literal. Ver A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (Londres, 1953), pp. 1 *et passim.*

[54] Gr. ἀκατάλυτος (BJ "indestructible", igual que VP y RVR).

17 Pues se da testimonio de él:
Tú eres sacerdote para siempre,
Según el orden de Melquisedec.[55]

18 Queda, pues, abrogado[56] el mandamiento anterior a causa de su debilidad e ineficacia

19 (pues nada perfeccionó la ley), y de la introducción[57] de una mejor esperanza, por la cual nos acercamos a Dios.

15–17 Otra sēnal de la imperfección del sacerdocio antiguo y la superioridad del nuevo salta a la vista en el texto del Antiguo Testamento de nuestro autor: "Tú eres sacerdote *para siempre*". Estas palabras son casi inaplicables al orden antiguo; ningún sacerdote de la línea de Aarón podría haber sido descripto como "sacerdote para siempre",[58] por la simple razón de que cada uno de ellos murió a su debido tiempo. Pero el sumo sacerdote de los cristianos es inmortal; habiendo muerto una vez por todas y habiéndose levantado de la

---

[55] Sal. 110:4 (LXX 109:4).

[56] Gr. *ἀθέτησις*, una palabra más fuerte que *μετάθεσις* en el v. 12. "Así que el mandato anterior quedó cancelado" (VP). El sustantivo aparece una vez más en el NT, en el cap. 9:26, para hablar de la cancelación del pecado por la autoentrega de Cristo (ver p. 225 con n. 165); el verbo *ἀθετέω* aparece cerca de una docena de veces (*cf.* cap. 10:28), siendo utilizado por ejemplo en Mr. 7:9 para aquellos que "pasan por alto el mandato de Dios" (VP) a fin de mantener su propia tradición. E. K. Simpson señala que su sentido helenístico de "un acto de supresión o de puesta a un lado" parece significar, en su uso técnico por "los gramáticos alejandrinos, la marcación con un obelisco, de un pasaje sospechoso de contenido espurio (Luc. *V. H.* ii. 20) y por lo tanto suprimido del texto de un autor. En este sentido de supresión lo encontramos en los papiros con referencia a los decretos anulados y hasta en préstamos pagados. El escritor palestino Filodemo (*Rhet.* i. 43) escribe sobre ciertas locuciones 'que no se pueden eliminar fácilmente' (*οὐκ ἂν ῥαδίως ἀθετῆσαι*) y en el NT hay pasajes como Gá. 2:21; 3:15 donde esta traducción podría ser posible" (*EO* xviii [1946], p. 190).

[57] Gr. *ἐπεισαγωγή*, donde el prefijo *ἐπί* puede que retenga algo de su fuerza clásica "además", "más allá y por encima" (Moffatt, ICC, *ad loc.*, cita el uso que hace Josefo en *Ant.* xi. 196 para el "reemplazo" de Vasti por otra esposa en los afectos del rey de Persia).

[58] El sacerdocio aarónico mismo se describe como "sacerdocio perpetuo" (Ex. 40:15; *cf.* Jer. 33:18), pero ningún miembro individual del sacerdocio es descripto como un sacerdote perpetuo. Cuando se aplicó a Simón el asmoneo (1 Mac. 14:41) el lenguaje del Sal. 110:4, "sacerdote para siempre" se entendía probablemente en su sentido más débil de "fundador de un sacerdocio hereditario". Ver p. 96, n. 35; *cf.* también p. 154.

muerte, desempeña su ministerio a favor de su pueblo en el poder de una vida que nunca puede ser destruida. La ley que estableció el sacerdocio aarónico fue de "prescripción carnal" (BJ) porque es un sistema "débil e inútil" (VP); se preocupa por lo externo de la religión, la descendencia física de los sacerdotes,[59] un altar material, sacrificios de animales y otros. Como todo lo demás en el régimen levítico, el orden del sacerdocio aarónico estaba marcado por la transitoriedad; por lo tanto, está en contraste con la permanencia y efectividad del oficio sacerdotal de Cristo.

18–19 La declaración "Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec" anuncia, por lo tanto, la abrogación de la ley anterior, que instituyó el orden aarónico. Era inevitable que la ley anterior fuera abrogada tarde o temprano, porque a pesar de la solemnidad impresionante del sacrificio ritual y el ministerio sacerdotal, no procuraba ninguna paz real de conciencia, ni ningún acceso inmediato a Dios. Esto no significa que los hombres y las mujeres fieles de la época del Antiguo Testamento no disfrutaron paz de conciencia y un sentido de acercamiento a Dios; el salterio provee suficiente evidencia de que sí lo hicieron. El salmista que exclamó "Bienaventurado aquel cuya transgresión ha sido perdonada, y cubierto su pecado. Bienaventurado el hombre a quien Jehová no culpa de iniquidad" (Sal. 32:1s.) conocía la bienaventuranza de una conciencia en paz; y su colega que dijo "Pero en cuanto a mí, el acercarme a Dios es el bien" (Sal. 73:28) conocía que el acceso a la presencia divina siempre estaba disponible para el hombre de fe. Pero estas experiencias no tenían nada que ver con el ritual levítico ni con el sacerdocio aarónico. Todo el aparato de adoración asociado con ese ritual y el sacerdocio estaba calculado más bien para mantener a los hombres a distancia de Dios en lugar de acercarlos. Pero "la esperanza" puesta delante de nosotros en el evangelio es mejor, porque lleva a cabo aquello que era imposible bajo el ceremonial antiguo; capacita a los cristianos para que puedan acercarse a Dios. La forma en que lo hace se explica con mayores detalles más adelante;[60] pero el hecho de que el evangelio, a diferencia de la ley, ha abierto un camino de acceso libre a Dios es la base sobre la cual nuestro autor declara

[59] *Cf.* la traducción de la BJ en el v. 16: "no por ley de prescripción carnal, sino según la fuerza de una vida indestructible".

[60] *Cf.* cap. 10:19–22 (pp. 246ss.).

que el evangelio ha logrado esa perfección que la ley nunca podía causar.

5. SUPERIOR DEBIDO AL JURAMENTO DIVINO

Cap. 7:20–22

20 Y esto no fue hecho sin juramento;[61]

21 porque los otros ciertamente sin juramento fueron hechos[62] sacerdotes; pero éste, con el juramento del[63] que le[64] dijo:
Juró el Señor, y no se arrepentirá:
Tú eres sacerdote para siempre,[65]
Según el orden de Melquisedec.

22 Por tanto, Jesús es hecho fiador de un mejor pacto.

20–21 Nuestro autor continúa examinando su texto, a fin de extraer de él hasta el último grado de significado en cuanto al carácter del nuevo sacerdocio. Ahora dirige la atención de sus lectores al hecho de que la aclamación del Mesías como sacerdote perpetuo fue confirmada por un juramento divino: "Juró el Señor y no se arrepentirá: Tù eres sacerdote para siempre". Lo que ha dicho acerca del juramento de Dios a Abraham, en el cap. 6:13ss.[66] es igualmente cierto acerca del juramento de Dios aquí. La palabra sola de Dios es suficientemente segura, pero Dios "quiso mostrar claramente ... Por eso garantizó su promesa mediante el juramento" (cap. 6:17, VP). La inauguración del sacerdocio aarónico descansó sobre un mandamiento divino: "Harás llegar delante de ti a Aarón tu hermano", dijo Dios a Moisés, "y a sus hijos consigo, de entre los hijos de Israel,

---

[61] Gr. *ὁρκωμοσία* (traducido dos veces como "juramento" en el v. 21); esta palabra era un plural neutro en el griego clasico (con acento proparoxítono) pero aparece como un femenino singular en el modismo helenístico (se citan tres instancias de la LXX).

[62] Nuestro autor utiliza la elegante perífrasis *εἰσὶν ... γεγονότες* (*cf.* v. 23).

[63] Gr. *διά* con el genitivo (BJ, "bajo"), pero sin embargo la intención recae sobre el agente, no el intermediario (Dios, no el salmista).

[64] "Le dijo" (a él) es la traducción más apropiada del gr. *πρὸς αὐτόν*. *Cf.* p. 23, n. 104.

[65] Los textos occidental y bizantino completan la cita del Sal. 110:4 añadiendo "según el orden de Melquisedec" (así la RVR, pero no la BJ, ni la VP).

[66] *Cf.* p. 132, con n. 77.

para que sean mis sacerdotes" (Ex. 28:1). Pero no hay mención de un juramento divino en el registro de su llamado como el de Sal. 110:4, donde se presenta a un nuevo sacerdote "según el orden de Melquisedec". Esto sugiere la dignidad superior del sacerdocio de Melquisedec.[67]

22 Y debido a que es Jesús quien es aclamado sacerdote según el orden de Melquisedec, es Jesús cuya dignidad superior se confirma aquí. Nuestro autor enfatiza esto arreglando la construcción de esta oración larga,[68] vv. 20–22, a fin de que el peso del argumento caiga en su última palabra, "Jesús". Y al hacerlo así, introduce otro aspecto del sacerdocio de Jesús, que será desarrollado en los capítulos siguientes: el rol de Jesús como garante y mediador de un pacto que es muy superior al pacto del *ancien régime* como su sacerdocio es superior al de Aarón. Esta es la primera aparición del término "pacto" en esta epístola, pero el término va a jugar un papel tan central en el argumento que sigue, que la epístola entera ha sido descripta como "La epístola de la *Diatheke*".[69] Por el momento, sin embargo, la designación de Jesús como "fiador[70] de un mejor pacto" prepara al lector para lo

---

[67] Moffatt señala (*ad loc.*) que "los lectores romanos podían entender de su religión anterior cómo se necesitaban los juramentos en tales asuntos", citando a Suetonio (*Vida de Claudio*, 22) para señalar que el Emperador Claudio no nombraba a ningún miembro de los colegios sacerdotales sin que jurara (*nisi iuratus*) que era apto. Vale la pena registrar el paralelo, pero el comentario presente (a diferencia del de Moffatt) no está escrito creyendo que la "religión anterior" de los receptores de esta epístola era la antigua religión romana.

[68] La construcción de esta larga oración, con el paréntesis y la cita insertada del v. 21, es característicamente filónica. Para el argumento *a fortiori cf.* cap. 2:1–3 (p. 29, n. 4).

[69] Gr. *διαθήκη* ("acuerdo"). *Cf.* el título de artículos de G. Vos "Hebrews, the Epistle of the Diatheke", *PThR* xiii (1915), pp. 587–632, xiv (1916), pp. 1–61.

[70] Gr. *ἔγγυος*, aquí sólo en el NT; aparece tres veces en la LXX (Eclo. 29:15ss; 2 Mac. 10:28). En el griego común se lo encuentra frecuentemente en documentos legales y de otro tipo, en el sentido de un fiador o garante. El *ἔγγυος* sobrelleva una responsabilidad más pesada que el *μεσίτης* o mediador (*cf.* caps. 8:6; 9:15; 12:24); responde por el cumplimiento de la obligación que garantiza. Moffatt (ICC, *ad loc.*) llama la atención sobre la estrecha asociación entre los roles de fiador y salvador en Eclo. 29:15s:

"No olvides los favores de tu fiador,
pues él se ha expuesto por ti.
El pecador dilapida los bienes de su fiador,
el ingrato abandona en su corazón al que le ha salvado." (BJ)

El viejo pacto tenía un mediador (*cf.* Gá. 3:19) pero no un fiador; no había nadie que

que vendrá; y aún restan otras dos señales de la superioridad del sacerdocio de Melquisedec que deben mencionarse.

6. SUPERIOR DEBIDO A SU PERMANENCIA

Cap. 7:23–25

23 Y los otros sacerdotes llegaron[71] a ser muchos, debido a que por la muerte no podían continuar;

24 mas éste, por cuanto permanece para siempre, tiene un sacerdocio[72] inmutable;[73]

25 por lo cual puede también salvar perpetuamente a los que por él se acercan a Dios, viviendo siempre para interceder por ellos,

23 Ya se ha señalado (vv. 16s.) que la vida indisoluble de nuestro Señor hace posible que él cumpla al pie de la letra las palabras "Tú eres sacerdote *para siempre*". Si estas palabras se aplicaran a una dinastía de sacerdotes, "para siempre" podría entenderse sólo como una sucesión hereditaria de duración indefinida.[74] Por cierto que los sacerdotes aarónicos fueron llamados según el principio hereditario (no, por supuesto, sobre la base del Sal. 110:4); pero ninguno de ellos pudo disfrutar perpetuamente de la dignidad sacerdotal. Aarón, el primero de la línea, sirvió a su pueblo en el sumo sacerdocio durante la peregrinación en el desierto; pero llegó el día en que Aarón y su hijo Eleazar fueron llevados por Moisés a la cima del Monte de Hor. Allí "Moisés desnudó a Aarón de sus vestiduras, y se las vistió a Eleazar su hijo; y Aarón murió allí en la cumbre del monte

---

garantizara el cumplimiento de la promesa del pueblo: "Haremos todas las cosas que Jehová ha dicho y obedeceremos" (Ex. 24:7). Pero Jesús garantiza el cumplimiento perpetuo del pacto del que es mediador, tanto del lado del hombre como del lado de Dios. Como Hijo de Dios, él confirma el pacto eterno de Dios con su pueblo; como representante de su pueblo, satisface sus términos con perfecta aceptación ante los ojos de Dios.

[71] Gr. *εἰσιν γεγονότες*, como en el v. 21.

[72] Gr. *ἱερωσύνην* (*ἱερατείαν* en D*); *cf.* p. 145, n. 35.

[73] VP: "su oficio sacerdotal no pasa a ningún otro". El adjetivo griego es *ἀπαράβατος* (ver p. 155, n. 76).

[74] Como en Ex. 40:15; Nm. 25:13. *Cf.* p. 96, n. 35.

y Moisés y Eleazar descendieron del monte" (Nm. 20:28). Más tarde, después del establecimiento en la tierra de Canaán, Eleazar murió a su vez (Jos. 24:33) y fue sucedido por su hijo Finees, y así continuó la historia. Generación tras generación el sumo sacerdote murió y su oficio pasó a otro, hasta que en total (así lo reconoce Josefo[75]) oficiaron ochenta y tres sumo sacerdotes desde Aarón hasta la caída del segundo templo, en 70 d.C. Nuestro autor tiene una buena razón para lo que dice aquí de ellos: "Los otros sacerdotes fueron muchos porque la muerte les impedía seguir viviendo" (VP).

24 "Pero como Jesús no muere, su oficio sacerdotal no pasa a ningún otro" (VP). Nuestro autor, dice E. K. Simpson, "ya ha tratado la perpetuidad del sacerdocio de Cristo como coherente con el sacerdocio de Melquisedec, sin genealogía, y enfatizado su intransmisibilidad en la adscripción de 'una vida indisoluble' al sacerdote ideal que está mostrando. Pero ahora afirma que es, en su misma naturaleza, insustituible, que ese carácter final le es inherente. El Hijo sumo sacerdote, en contraste con intermediarios mortales, se describe al final del capítulo como 'hecho perfecto para siempre'. Quizás *indefectible* sería una traducción apropiada ... En el Mediador sin mancha encontramos el sacerdocio en su nivel máximo. Sus dotes únicas agotan los requisitos del oficio y lo invisten de validez indeleble."[76]

Aquí no hay ninguna interpretación altamente alégorica de la mortalidad de los sacerdotes del Antiguo Testamento como la que encontramos en Filón. De acuerdo con él, la muerte del sumo sacerdote significa la partida del "Logos más sagrado" del alma del hombre, por cuya consecuencia, toda clase de errores inadvertidos encuentran su entrada allí.[77] Pero para nuestro autor la muerte del sumo sacerdote (o de cualquier otro sacerdote) significa que ya no está a disposición de aquellos que contaban con él para interceder por ellos delante de Dios. Por supuesto, mientras duró el orden antiguo,

---

[75] *Ant.* xx. 227.

[76] *EQ* xviii (1946), pp. 187s. sobre la palabra ἀπαράβατος (ver p. 154, n. 73). Simpson señala que "Epícteto (*Enchir.* 51) insta a su alumno para que deje que todo lo que es mejor sea para él un νόμος ἀπαράβατος y Josefo (*Contra Ap.* ii. 41) pregunta qué espectáculo es mejor que εὐσέβεια ἀπαράβατος; más aun, el adverbio iguala a *sin falla* en Vettius Valens" (*loc. cit.*, p. 188).

[77] *La huída y el hallazgo*, 116s. en una discusión de Nm. 35:25, donde el homicida inintencional permanece en la ciudad de refugio hasta la muerte del sumo sacerdote.

siempre había un nuevo sacerdote disponible para tomar el lugar de su predecesor, pero la gente podía sentir que, debido a ciertas cualidades personales que él poseía aparte de lo sagrado de su oficio, el sacerdote fallecido era un intercesor más efectivo ante Dios que lo que podía ser su sucesor. En relación con el sumo sacerdocio de Cristo, sin embargo, no pueden albergarse tales reservas. El nunca iba a tener que transmitirlo a alguien menos calificado para cumplir sus funciones mediadoras. Aquellos que confiaban su causa a él sabían de antemano que estaba permanentemente segura en sus manos.

25 Aquellos que tienen a Cristo como su sumo sacerdote y mediador ante Dios tienen en él un salvador cuyo poder redentor está disponible perpetuamente,[78] y no está supeditado a los cambios de la vida mortal. El vive eternamente, eternamente comprometido a bendecir y proteger a aquellos que se han entregado a él. El camino por el cual es posible acercarse a Dios a través de él es un camino que siempre está abierto, porque en la presencia de Dios él representa a su pueblo como "sacerdote para siempre". No es un mediador en el sentido ordinario, un intermediario que pone sus buenos oficios a disposición de las dos partes con la esperanza de hacerlos llegar a un acuerdo. Es el único mediador entre Dios y el hombre, porque él combina divinidad y humanidad perfectamente en su propia persona; en él, Dios se acerca al hombre, y en él los hombres pueden acercarse a Dios, con la seguridad del acceso constante e inmediato.

¿Cuál es la función especial de nuestro Señor como sumo sacerdote de su pueblo ante Dios, aparte de asegurarles su aceptación sin fallas ante él? En el cap. 2:17s., se nos ha dicho que él se transformó en sumo sacerdote para hacer propiciación por el pecado de su pueblo y fortalecerlos en la tentación; en el cap. 4:15s. se nos ha dicho que él se compadece de sus debilidades y provee misericordia y gracia para ayudarlos en tiempo de necesidad. Aquí, su función sumo sacerdotal se resume en términos de intercesión: "viviendo siempre para interceder por ellos". La obra intercesora de Cristo a la diestra de Dios no es una doctrina peculiar de nuestro autor; aparece en uno de los grandes arrebatos líricos de Pablo:

"¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es el que justifica.

---

[78] Gr. *εἰς τὸ παντελές* (BJ "perfectamente"; VP "para siempre"); la frase aparece en otro único lugar del NT (Lc. 13:11).

> ¿Quién es el que condenará? Cristo es el que murió; más aun, el que también resucitó, el que además está a la diestra de Dios, el que también intercede por nosotros" (Ro. 8:33s.).

En estas palabras podemos rastrear el eco de una confesión de fe cristiana primitiva, que además de reconocer la muerte, resurrección y entronización de Cristo también hace mención de su ministerio intercesor. También podemos rastrear el eco del cuarto canto del Siervo, donde se dice que el Siervo del Señor, una vez humillado y avergonzado, pero ahora exaltado en las alturas, ha "orado por los transgresores".[79] Esta es una de las afirmaciones acerca del Siervo que indican que su ministerio es sacerdotal, tanto como profético y real.

Pero la enseñanza y acción de Jesús en la tierra debe haber alentado a sus discípulos a reconocer en él a su intercesor en toda ocasión. "Yo he rogado por ti," le dijo a Simón Pedro en la última cena, "que tu fe no falte; y tú, una vez vuelto, confirma a tus hermanos" (Lc. 22:32). Si se pregunta qué forma toma su intercesión celestial, ¿qué mejor respuesta puede darse que la de que aún está haciendo por su pueblo, a la diestra de Dios, lo que hizo por Pedro en la tierra? Y la oración registrada en Jn. 17, también perteneciente a la misma noche en que fue traicionado, está bien llamada (según David Chytraeus) su oración sumo sacerdotal, y (tal es la afinidad mental entre el cuarto evangelista y nuestro autor) un estudio cuidadoso de Jn. 17 nos ayudará considerablemente a entender qué quiere decirse aquí cuando se describe al Señor como intercediendo por aquellos que llegan a Dios a través de él.

Es importante enfatizar esto, porque el carácter de la intercesión de nuestro Señor en algunas épocas ha sido grotescamente mal representada en el pensamiento cristiano popular. No debe pensarse que él es "como un orante, siempre *parado* delante del Padre con los brazos extendidos, como las figuras en los mosaicos de las catacumbas, y suplicando con llanto fuerte y lágrimas por nuestra causa en la presencia de un Dios reticente; sino como un sacerdote-rey *entronizado*, pidiendo lo que desea a un Padre que siempre oye y concede sus pedidos. La vida de nuestro Señor en el cielo es su

---

[79] Is. 53:12. En Hch. 7:56 se implica un ministerio intercesor, donde Esteban ve al Hijo del Hombre sentado a la diestra de Dios como su testigo o abogado (*cf. Acts*, NICNT, p. 168 con n. 98). *Cf.* Lc. 12:8 donde el Hijo del Hombre confesará en el cielo a aquellos que lo confiesen en la tierra. *Cf.* p. liv.

oración."[80] Su autosacrificio, completado una vez, es infinitamente aceptable y eficaz; su contacto con el Padre es inmediato e ininterrumpido; su ministerio sacerdotal a favor de su pueblo nunca termina y, por lo tanto, la salvación que les asegura es absoluta.

7. SUPERIOR DEBIDO AL CARÁCTER DE JESÚS

Cap. 7:26–28

26 Porque tal sumo sacerdote nos convenía: santo, inocente, sin mancha, apartado de los pecadores, y hecho más sublime que los cielos;[81]

27 que no tiene necesidad cada día, como aquellos sumos sacerdotes, de ofrecer primero sacrificios por sus propios pecados, y luego por los de su pueblo; porque esto lo hizo una vez para siempre,[82] ofreciéndose a sí mismo.

28 Porque la ley constituye sumos sacerdotes[83] a débiles hombres; pero la palabra del juramento, posterior a la ley, al Hijo, hecho perfecto para siempre.

26 Pero, cualesquiera sean las razones que puedan aducirse para demostrar la superioridad del nuevo sacerdocio, hay un argumento final. El nuevo sacerdocio es mejor porque el nuevo sacerdote es Jesús. Jesús, que soportó tentaciones penosas en la tierra; Jesús, quien aprendió por el sufrimiento qué duro podía ser el camino de la obediencia; Jesús, quien intercedió por sus discípulos para que su fe

---

[80] H. B. Swete, *The Ascended Christ* (Londres, 1912), p. 95.

[81] Estas palabras tienen el estilo solemne de un himno cúltico; O. Michel sugiere que en "tal sumo sacerdote nos convenía, / santo, inocente, sin mancha, / apartado de los pecadores, / y hecho más sublime que los cielos" tenemos un cuarteto de un himno primitivo de alabanza a Cristo (MK, p. 177; *cf.* H. Windisch en HNT, p. 67). Con la última frase A. Ehrhardt compara un fragmento órfico sobre el Logos: *αὐτὸς ἐπουράνιος καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ*, "estando él mismo por encima de los cielos también realiza todo en la tierra" (*Ev. Th.* xxx [1960], pp. 572ss.).

[82] Gr. *ἐφάπαξ* (*cf.* caps. 9:12; 10:10), una forma más enfática de ἅπαξ (caps. 6:4; 9:7, 26, 27, 28; 10:2; 12:26, 27), "una vez para siempre", utilizado repetidamente en esta epístola para establecer la finalidad y perfección de la autoofrenda de Cristo.

[83] Unas pocas autoridades, incluyendo P^{46} (aparentemente) y D, leen "sacerdotes" en lugar de "sumos sacerdotes".

no fallara cuando venía la hora de la prueba; Jesús, quien ofreció su vida a Dios como una ofrenda por el pecado a favor de ellos; este mismo Jesús es el sumo sacerdote invariable que ayuda a todos los que vienen a Dios a través de él. "Jesús es precisamente el sumo sacerdote que necesitábamos" (VP). Tiene la cualidad única de haber experimentado la fuerza completa de la tentación sin haber sucumbido ni una vez ante ella. No hay cuestionamiento alguno de su propiedad para aparecer en la presencia de Dios; él es el Santo[84] de Dios, libre de toda culpa[85] y contaminación. Filón puede hablar del Logos como el sumo sacerdote ideal, libre de toda contaminación;[86] pero los cristianos tienen como su sumo sacerdote a uno que no se queda en el dominio de las ideas sino que es el Logos encarnado, uno que preservó su pureza mientras recorría los caminos comunes de este mundo y compartía nuestra suerte humana. Aunque vino a la tierra "en semejanza de carne de pecado"[87], vivió entre pecadores, recibió a los pecadores, comió con los pecadores, fue conocido como amigo de los pecadores, sin embargo está "apartado de los pecadores,"[88] "en una clase diferente a la de los hombres pecadores";[89] y ahora está exaltado por encima de los cielos para compartir el trono de Dios.

---

[84] Gr. *ὅσιος*, utilizado para Cristo también en Hch. 2:27; 13:35. En estos dos lugares las palabras del Sal. 16:10 (LXX, 15:10), "Ni permitirás que tu santo vea corrupción", se ven cumplidas en la resurrección de Cristo. En la LXX *ὅσιος* muy a menudo representa el heb. *ḥāsîd*, una palabra que puede utilizarse tanto del hombre de Dios (como en el Sal. 16:10) como de Dios mismo (como en el Sal. 145 [LXX 144]:17; *cf.* *ὅσιος* en Ap. 15:4; 16:5). La palabra hebrea es afin con *ḥesed* ("bondad", "amor constante") y tiene el sentido básico de "leal a las obligaciones del pacto".

[85] Gr. *ἄκακος* (*cf.* Ro. 16:18, donde tiene el sentido, que no está presente aquí, de ser tan cándido y confiado que es fácilmente llevado por mal camino).

[86] Gr. *ἀμίαντος*, la misma palabra que nuestro autor utiliza aquí (*cf.* Filón, *Leyes especiales* i. 113; de manera similar en *La huída y el hallazgo* 108ss.). Pero Filón está preocupado por presentar el carácter sin mancha del Logos como la verdad indicada alegóricamente por la ley que prohibía al sumo sacerdote tocar un cadáver o hacer duelo por los muertos (Lv. 21:10s.).

[87] Ro. 8:3 (*cf.* exposición y notas *ad loc.* por J. Murray en NICNT y F. F. Bruce en TNTC).

[88] Gr. *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*. El sumo sacerdote de Israel, aunque no estaba personalmente libre de pecado, estaba ceremonialmente apartado de sus iguales para el apropiado desempeño de sus funciones sagradas. Pero Jesús no tiene necesidad de ser apartado de ninguna manera ceremonial; su separación es, por un lado, interna y moral, y por el otro, la consecuencia de que ahora está exaltado a la diestra de Dios, apartado de en medio de un mundo pecador.

[89] W. Manson, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951), pp. 116s.

27 Aarón y sus sucesores, antes de presentar una ofrenda por el pecado a favor de su pueblo, tenían que presentar una por ellos mismos. Esto era preeminentemente cierto en el día anual de expiación: antes de que se llevara a cabo el ritual de los dos machos cabríos, para limpiar a la nación del pecado acumulado en los últimos doce meses, la directiva decía: "Y hará traer Aarón el becerro de la expiación que es suyo, y hará la reconciliación por sí y por su casa" (Lev. 16:6).[90] Pero había otras ocasiones en que debía hacerse una expiación semejante: "si el sacerdote ungido pecare según el pecado del pueblo, ofrecerá a Jehová, por su pecado que habrá cometido, un becerro sin defecto para expiación" (Lev. 4:3). Esta ofrenda ocasional puede haber estado en la mente de nuestro autor cuando utilizó la expresión "cada día" en conexión con esto. Por cierto que no hay un mandamiento explícito para que el sumo sacerdote presente un sacrificio diario por sí mismo; pero el pecado por yerro, de la clase para la cual se provee en Lev. 4:1ss., muy bien podría haber sido un riesgo diario. Y el sumo sacerdote ocupaba una posición especial: un pecado inadvertido de su parte traía culpa sobre el pueblo. Por lo tanto era sabio tomar precauciones contra la misma posibilidad de haber cometido un pecado inadvertido. De acuerdo con Filon "el sumo sacerdote ... día a día ofrece oraciones y sacrificios y pide bendiciones ... para que todas las edades y todas las partes de la nación, como un solo cuerpo, puedan estar unidas armoniosamente en una sola y misma comunión, teniendo a la paz y el buen orden como su meta".[91] Pero estos sacrificios diarios u ocasionales, ofrecidos por sus propios pecados o por los del pueblo, se resumían y "se elevaban,

---

[90] *Cf.* cap. 9:7 (p. 196).

[91] *Leyes especiales* iii. 131; *cf.* su referencia en *¿Quién es el heredero de cosas divinas?* (174) a "los sacrificios permanentes, tanto la oblación de harina que los sacerdotes ofrecen por ellos mismos y la oblación de dos corderos que tienen orden de ofrecer a favor de la nación". La oblación de harina que los sacerdotes tenían orden de ofrecer por ellos mismos (Lv. 6:19ss.) no era una ofrenda pro forma por el pecado, y por cierto puede inferirse de los términos de la prescripción que era presentada sólo en el día de su ungimiento (en ese caso "perpetuamente" en Lv. 6:20 significaría "cuando cada nuevo sacerdote es ungido a su vez"). Pero resulta claro que llegó a ser observada como una ceremonia diaria, cualquiera fuese su intención original; *cf.* Eclo. 45:14 concerniente a Aarón: "Sus sacrificios (*θυσίαι*) se consumían totalmente dos veces al día sin interrupción" (*καθ' ἡμέραν ἐνδελεχῶς δίς*).

para decirlo así, a un poder más alto"[92] en las ceremonias especiales del día de la expiación.

Pero Jesús no necesita presentar un sacrificio diario—o ni siquiera un sacrificio anual—por el pecado de su pueblo. El presentó un sacrificio permanentemente válido a favor de ellos cuando ofreció su propia vida, una ofrenda tan perfecta y eficaz que no necesita repetición. Menos aun tiene necesidad de presentar un sacrificio por sí mismo; él es "santo, inocente, sin mancha". Debido a lo completo de su identificación con su pueblo y su entrada compasiva en sus tentaciones y sufrimientos, él está personalmente libre de la culpa y tiranía del pecado, y por esa misma razón es el más capaz de ser su efectivo sumo sacerdote. Ya se nos ha dicho que él ha "efectuado la purificación de nuestros pecados" (cap. 1:3), que fue llamado "para expiar los pecados del pueblo" (cap. 2:17), ya que es función de todos los sumos sacerdotes presentar "ofrendas y sacrificios por los pecados" (cap. 5:1). Pero ahora se nos dice expresamente la naturaleza del sacrificio que ofreció nuestro Señor: "ofreciéndose a sí mismo". En el Antiguo Testamento hay un presagio de tal ofrenda de sí mismo en el retrato del Siervo sufriente quien ha "puesto su vida en expiación por el pecado" (Is.53:10).[93] Los mártires de los días de los macabeos entregaban sus vidas con la confianza de que serían aceptadas como expiación a favor de sus coterráneos israelitas (2 Mac. 7:37s., 4 Mac.6:27ss.; 17:22; 18:4);[94] y de manera similar era la creencia de las

[92] A. B. Davidson, *The Epistle to the Hebrews* (Edimburgo, 1882), p. 144. Se violenta el sentido natural del griego al interpretarlo, con Westcott (*ad loc.*) como que significa: "El oficio sumo sacerdotal característico del Señor se cumple 'diariamente', 'para siempre' y no sólo, como el del sumo sacerdote levítico, un día en el año". Esto es verdad, pero no es lo que nuestro autor dice aquí. *Cf.* "diariamente" (*καθ' ἡμέραν*, como aquí) en el cap. 10:11.

[93] Ver más adelante en el cap. 9:28 (p. 225s con nn. 169–172). La palabra traducida "expiación por el pecado" en Is. 53:10 es el heb. *'āshām*, la "ofrenda de expiación" (RVR) o "sacrificio de reparación" (BJ) de Lv. 5:6ss.; 7:1ss. Este pasaje puede ser que constituya la base veterotestamentaria de las afirmaciones de Pablo de que Jesús fue enviado "como una ofrenda por el pecado" (Ro. 8:3) y que fue hecho "por nosotros ... pecado" (2 Co. 5:21); quizás también por las propias palabras del Señor acerca de dar su vida "en rescate por muchos" (Mr. 10:45). Sobre la relación del Siervo del Señor de Isaías con Jesús ver *Acts*, NICNT, p. 189, n. 49; p. 191, n. 56; para la bibliografía en estas notas añadir W. Zimmerli y J. Jeremias, *The Servant of God* (Londres, 1957); M. D. Hooker, *Jesus and the Servant* (Londres, 1959).

[94] En su artículo "The Background of Mark 10:45" en *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson*, ed. A. J. B. Higgins (Manchester, 1959), pp. 1ss., C.

sectas de Qumrán de que su piedad y sus privaciones harían propiciación por la tierra de Israel.[95] Pero nuestro autor no tiene necesidad de buscar precedentes que lo capaciten para interpretar la muerte de Jesús en términos de un sacrificio voluntario: así fue como Jesús mismo vio su muerte. Cuando dijo que el Hijo del Hombre había venido "para dar su vida en rescate por muchos" (Mr. 10:45) y habló de su pacto de sangre que era "por muchos ... derramada" (Mr. 14:24), claramente indicaba que se estaba presentando a Dios como sacrificio por otros. Y cuando llegó la hora y él fue extendido sobre la cruz, en lugar de tener su corazón lleno de amargo resentimiento contra sus ejecutores o con sentimientos de reproche en contra de Dios por permitir que esto le sucediera a él, ofreció su vida a Dios como un sacrificio por su pueblo. Cuán aceptable ante Dios fue este sacrificio o cuán efectivo en la purificación del corazón y la vida, dejemos que lo testimonien aquellos que han encontrado a través de la fe en él esa paz con Dios y esa liberación del pecado que ninguna otra cosa podría haberles proporcionado.[96]

28 Bajo la ley antigua, como ya se nos ha dicho, el sumo sacerdote "también está rodeado de debilidad; y por causa de ella debe ofrecer por los pecados, tanto por sí mismo como también por el pueblo"

K. Barrett cita estos pasajes de 2 y 4 Macabeos como que contienen la doctrina del *kapparāh*, y sugiere que una mente creativa, trabajando sobre un trasfondo como el que estos pasajes proveen, podría producir un dicho como el que está registrado en Mr. 10:45. Concluye también "que la conexión entre Mr. 10:45 e Is. 53 es mucho menos definida y más tenue de lo que a menudo se supone" (p. 15). Por cierto que es una exageración de esa relación hablar y escribir, como algunos lo han hecho, como si Mr. 10:45 fuera prácticamente una cita de Is. 53. Pero Jesús y los evangelistas ciertamente conocían y estaban influenciados por el libro de Isaías; hay muy poca o ninguna evidencia de su conocimiento de 2 y 4 Macabeos. Más aun, que el Hijo del Hombre "padezca mucho y sea tenido en nada" es algo que está *escrito* (Mr. 9:12 *cf.* 14:21). Esta expresión implica escritura canónica; Is. 52:13–53:12 satisfará los términos de referencia, pero seguramente no lo harán los martiriologios de Macabeos. Es verdad que cuando Jesús habló de su vida como *λυτρὸν ἀντὶ πολλῶν* no lo dijo simplemente porque esto estaba escrito "en el volumen del libro" sino porque era su propio propósito fijo y su deseo ardiente, de acuerdo con lo que él sabía era voluntad de Dios. Sin embargo, creo, no sólo cumplió la profecía de Is. 52:13–53:12 por su aceptación de la muerte en la cruz, sino que él sabía que la estaba cumpliendo.

[95] *Cf.* 1QS iii. 6–12; iv. 20s.; v. 6s.; ix. 3–5; ver F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Londres, 1960), pp. 57ss. *Cf.* p. 180 con n. 66; p. 199, n. 63.

[96] La ofrenda de sí que hace Cristo, como sacerdote y sacrificio, como vencedor y víctima, todo en uno, está elaborada mejor en los caps. 9:11ss.; 10:5ss.

(cap.5:2s.). Pero la aclamación divina, dada bajo juramento, de un sacerdocio nuevo y perpetuo según el orden de Melquisedec, fue diseñada para sobrepasar al sacerdocio primitivo establecido por la ley. Este reemplazo se hizo efectivo cuando apareció el Mesías y vindicó su título de sumo sacerdote sobre la base de un sacrificio perfecto. Completamente equipado para llevar a cabo un ministerio intercesor a la diestra de Dios, este sumo sacerdote no está sujeto a todas las condiciones de la fragilidad terrenal: este es uno a quien Dios se dirige como Hijo, cuyo sumo sacerdocio es absolutamente eficaz[97] y eternamente adecuado para llenar la necesidad de su pueblo.[98]

---

[97] Este es el sentido de que ha sido "hecho perfecto" (*τετελειωμένον*); *cf.* caps 2:10; 5:9.

[98] Como en el cap. 5:5s nuestro autor une el Sal. 2:7 y 110:4 (LXX 109:4) en la colocación de las palabras "Hijo ... para siempre" (Gr. *υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα*. Para el sustantivo sin artículo "Hijo" *cf.* caps. 1:2; 5:8.

V. PACTO, SANTUARIO Y SACRIFICIO

Caps. 8:1–10:18

1. SACERDOCIO Y PROMESA

Cap. 8:1–7

1 Ahora bien, el punto principal de lo que venimos diciendo es[1] que tenemos tal sumo sacerdote, el cual se sentó a la diestra del trono de la Majestad en los cielos,[2]

2 ministro del santuario,[3] y de aquel verdadero tabernáculo que levantó[4] el Señor, y no el hombre.

---

[1] O "este es el punto capital de cuanto venimos diciendo" (BJ). Moffatt (*ad loc.*) se refiere de manera correcta a la traducción de Coverdale: "De las cosas que hemos hablado, este es el meollo." La cuestión es si κεφάλαιον debería entenderse aquí como "punto principal" (así en los escritores clásicos y en Filón) o "suma", "resumen" ("meollo" de Coverdale). Las versiones castellanas prefieren la primera traducción. Pero nuestro autor puede sentir que su argumento acerca de la superioridad del sacerdocio de Melquisedec ha sido demasiado complicado para que algunos de sus lectores lo pudieran seguir, así que lo resume diciendo: "Lo que significa, a lo que lleva, es esto: lo que tenemos es un sumo sacerdote de este orden y calidad superior." Ver, sin embargo, p. 166, n. 16.

[2] "La Majestad en los cielos" (Gr. ἡ μεγαλωσύνη ἐν τοῖς οὐρανοῖς) es una perífrasis reverencial para el nombre de Dios, como "la Majestad en las alturas" del cap. 1:3. (Ver p. 7, n. 33.). La expresión utilizada aquí es más completa que la del cap. 1:3 debido al agregado de "el trono" entre "diestra" y el sustituto del nombre divino; para la expresión completa *cf.* también el cap. 12:2 ("a la diestra del trono de Dios").

[3] Gr. τῶν ἁγίων λειτουργός, que podría ser igualmente traducido como "un ministro de las cosas santas"; la razón principal de la preferencia por la traducción "santuario" es que este es el sentido habitual del plural neutro (τὰ) ἅγια en esta epístola (*cf.* caps. 9:2, 8, 12, 24, 25; 10:19; 13:11). El sustantivo λειτουργός (que se refiere a los ángeles en el cap. 1:7) se utiliza en Ro. 13:6 para los gobernadores civiles como siervos de Dios, en Ro. 15:16, de Pablo y su apostolado a los gentiles; en Fil. 2:25, de Epafrodito ministrando a la necesidad de Pablo como representante de la iglesia de Filipos; en la LXX el verbo λειτουργέω y el *nomen actionis* λειτουργία (*cf.* v. 6) se utilizan frecuentemente en el Pentateuco para la ministración de los sacerdotes y levitas en el tabernáculo del desierto.

[4] Gr. ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, un eco de Nm. 24:6, LXX, donde Balaam describe al campamento israelita como "tiendas que plantó Yahveh" (ὡσεὶ σκηναὶ ἃς ἔπηξεν κύριος)

3 Porque todo sumo sacerdote está constituido[5] para presentar ofrendas y sacrificios;[6] por lo cual es necesario que también éste tenga algo que ofrecer.

4 Así que,[7] si estuviese sobre la tierra, ni siquiera sería sacerdote, habiendo aún sacerdotes que presentan[8] las ofrendas según la ley;

5 los cuales sirven a lo que es figura y sombra de las cosas celestiales, como se le advirtió[9] a Moisés, cuando iba a erigir[10] el tabernáculo, diciéndole: Mira, haz todas las cosas conforme al modelo que se te ha mostrado en el monte.[11]

6 Pero ahora tanto mejor ministerio[12] es[13] el suyo, cuanto es mediador de un mejor pacto, establecido[14] sobre mejores promesas.

7 Porque si aquel primero hubiera sido sin defecto, ciertamente no se hubiera procurado lugar para el segundo.[15]

---

[5] Gr. *καθίσταται*, como en el cáp. 5:1 (*cf.* p. 88, n. 1).

[6] Las "ofrendas y sacrificios" (*δῶρά τε καὶ θυσίαι*) no están aquí más detalladas que en el cap. 5:1 (ver p. 89).

[7] Gr. *εἰ μὲν οὖν*, para el cual K L con la mayoría de los MSS tardíos y TR tienen *εἰ μὲν γάρ* (así BJ "Pues si ...").

[8] Gr. *ὄντων τῶν προσφερόντων*. K L con la mayoría de los MSS tardíos, la Peshita y TR añaden *ἱερέων* después de *ὄντων* (de allí RVR "habiendo aún sacerdotes que presentan ...").

[9] Gr. *κεχρημάτισται*. *Cf.* caps. 11:7; 12:25; Mt. 2:12, 22; Lc. 2:26; Hch. 10:22 para *χρηματίζω* con el significado "dar un oráculo divino" (*cf.* también *χρηματισμός* en Ro. 11:4).

[10] Gr. *ἐπιτελεῖν* ("completar").

[11] Ex. 25:40, LXX. Aquí *πάντα*, "todas las cosas", se añade al texto de la LXX (como en Filón, *Leg. Alleg.* iii. 102); LXX Cód. F (Ambrosiano) que incluye *πάντα*, está probablemente influenciada por el texto de nuestro pasaje presente. Esta cita tiene el participio aoristo *δειχθέντα* en contraste con el perfecto *δεδειγμένον* de la LXX.

[12] Gr. *λειτουργία* *cf.* p. 164, n. 3.

[13] Gr. *τέτυχεν* (*P*^{46} ℵ* A D* K L y 9 *minúsculos*), para el cual B y muchos testigos bizantinos tienen *τέτευχεν* y P Ψ 33 1739 y muchos otros *minúsculos* *τετύχηκεν* (ver G. Zuntz, *The Text of the Epistles* [Londres, 1953], pp. 119s.).

[14] Gr. *νενομοθέτηται*. *Cf.* cap. 7:11 (p. 145, n. 37), donde el sujeto del verbo (en el pasivo, como aquí) es "el pueblo".

[15] Gr. *δευτέρας*, para el cual B* lee *ἑτέρας* ("otro"), una lectura "increíble en el contexto" según Zuntz (*op. cit.*, p. 41).

1–2 Habiendo establecido la superioridad del sumo sacerdocio de Cristo nuestro autor procede ahora a relacionar su sumo sacerdocio con los temas del pacto, santuario y sacrificio, con los cuales estaba estrechamente ligado el sacerdocio aarónico. Así como el sacerdocio aarónico da lugar al sacerdocio según el orden de Melquisedec, también el antiguo pacto da lugar al nuevo, el santuario terrenal da lugar al celestial, y los sacrificios, que no eran sino señales temporarias, dan lugar al que es efectivo y de validez eterna. "Para coronar el argumento",[16] entonces, el gran sumo sacerdote que tienen los cristianos es uno entronizado a la diestra de Dios, que ejecuta su ministerio no en un altar terrenal sino en la morada celestial de Dios, un tabernáculo que no ha sido levantado por manos humanas. En contraste con todos los santuarios materiales, este es llamado el "verdadero[17] tabernáculo", el único que no es una imitación de algo mejor que él, el único cuya durabilidad es comparable a la eternidad del Dios vivo y verdadero, cuyo lugar de morada es. Este "santuario verdadero" pertenece al mismo orden de ser que el reposo eterno de los santos de los caps. 3 y 4, el mejor país y la ciudad mejor fundada de los cap. 11:10,16, el reino inconmovible del cap.12:28. Lo esencial de su carácter aparecerá más claramente en el curso de nuestra exposición.[18]

3 Pero, si Jesús ministra como sumo sacerdote en este santuario auténtico, ¿cuál es la naturaleza de su ministerio? Un sumo sacerdote, como ya se ha dicho (cap.5:1) se constituye para presentar "ofrendas y sacrificios por los pecados";[19] por lo tanto, este sumo sacerdote

---

[16] Esta es la paráfrasis de W. Manson de κεφάλαιον (*The Epistle to the Hebrews* [Londres, 1951], p. 123). Traducir la palabra "punto", o aun "suma" o "quid", piensa, "nos lleva demasiado atrás en el curso pasado del argumento y no hace surgir el carácter trascendente de la visión que aquí se abre a nuestros ojos".

[17] Gr. ἀληθινός. *Cf.* cap. 9:24 (y 10:22, que no es un paralelo tan apto). Mientras que la distinción clásica es que ἀληθής significa "verdadero" en contraste con "falso", y ἀληθινός "real" en contraste con meramente "aparente", sería precario forzar esta distinción en el NT, como lo mostrará una comparación de los dos adjetivos en el evangelio según San Juan. En esta epístola no se encuentra ἀληθής. Como Dios mismo es real—τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν de Jn. 17:3 (*cf.* el uso solitario de ἀληθινός, que hace Pablo en relación a Dios, en 1 Ts. 1:9)—así otros entes también son reales en la medida en que están asociados con su realidad.

[18] *Cf.* especialmente caps. 10:19ss. (pp. 247ss.); 12:22ss. (pp. 375ss.).

[19] La frase adicional "por los pecados" (*cf.* p. 88, n. 3) falta aquí; pero lo que nuestro autor tiene en mente principalmente es la presentación del Señor mismo como una ofrenda por el pecado (*cf.* caps. 1:3; 7:27).

también debe tener algo que ofrecer. La naturaleza de su ofrenda, sin embargo, no se establece hasta el cap. 9:14 (aunque ya ha sido mencionada en cap.7:27), porque entre tanto hay otros puntos de contraste entre el orden antiguo de la adoración y el nuevo, que tienen que ser elucidados. Al pasar, podemos notar que no se implica que Jesús esté continua o repetidamente presentando su ofrenda; esto está excluído por el cap. 7:27, que contrasta los sacrificios diarios de los sumos sacerdotes aarónicos con la ofrenda que el sumo sacerdote de los cristianos ha presentado de una vez y para siempre. El tiempo y el modo del verbo griego "ofrecer" en esta cláusula también excluyen la idea de una ofrenda continua;[20] en efecto, NEB sugiere en una nota una traducción que no da lugar a ambigüedades: "este tambien debe haber tenido algo que ofrecer."[21] Es una pena que el matiz de significado aquí esté oscurecido en una conocida y generalmente admirable versión inglesa privada que traduce el pasaje: "Se desprende, por lo tanto, que en estos lugares celestiales este hombre tiene algo que está ofreciendo".[22]

4 Que el ministerio sumosacerdotal de Jesús debe ejercerse en el santuario celestial se demuestra más todavía por el hecho de que no habría lugar alguno para que lo ejerciera en el santuario terrenal. En el santuario terrenal, sea que pensemos en el tabernáculo primitivo o en el templo posterior en Jerusalén, el sumo sacerdocio estaba confinado a una familia; y, lejos de pertenecer a esa familia, Jesús ni siquiera pertenecía a la tribu de la cual venía.[23] Sobre la tierra, Jesús fue un laico, excluído por la ley de toda función sacerdotal. El fundador de la comunidad de Qumrán era un sacerdote,[24] aunque por

[20] El infinitivo "ofrecer" al final del v. 3 (a diferencia de la frase idéntica en la primera cláusula del versículo, que representa al gr. *εἰς τὸ προσφέρειν*) traduce la cláusula adjetiva *ὃ προσενέγκῃ* con su antecedente *τι* ("algo"). El hecho de que *προσενέγκῃ* es aoristo (subjuntivo) es consistente con el énfasis repetido que hace nuestro autor de la singularidad del sacrificio que ofreció Cristo (*cf.* caps. 7:27; 10:12).

[21] El verbo "ser" no está expresado aquí con el adjetivo "necesario" (gr. *ἀναγκαῖον*); en la RVR está indicado como "por lo cual es". Por lo tanto, uno puede entender el tiempo pasado "era" tanto como el presente "es".

[22] J. B. Phillips, *Letters to Young Churches* (Londres, 1947), p. 170; *The New Testament in Modern English* (Londres, 1958), *ad loc.* ¡Pero no se puede acusar a Phillips de haber tenido ningún motivo ulterior para traducirlo así!

[23] *Cf.* cap. 7:14.

[24] *Cf.* 1Qp. Hab. ii. 6–10, donde "el sacerdote en cuyo corazón Dios ha puesto sabiduría para interpretar todas las palabras de sus siervos los profetas" es probablemente el Maestro de Justicia.

una razón u otra fue excluido de llevar a cabo funciones sacerdotales en el templo de Jerusalén. Pero el fundador del cristianismo no lo era, y los esenios no podrían haberlo mirado como un sacerdote más de lo que lo hubiese hecho la jerarquía de Jerusalén. Pero para nuestro autor, esto simplemente enfatiza la dignidad del sumo sacerdocio de Jesús; porque un sumo sacerdocio ejercido en cualquier altar terrenal es muy inferior a ese sumo sacerdocio celestial, que depende para su ejercicio de un sacrificio perfecto ofrecido una vez para siempre y la admisión consecuente en el santuario de arriba.

5 Porque el santuario terrenal, desde sus comienzos, fue diseñado para ser sólo "figura[25] y sombra"[26] de la realidad celestial. Así entiende nuestro autor las instrucciones divinas dadas a Moisés, en cuanto a los detalles del tabernáculo en el desierto: "Mira y hazlos conforme al modelo[27] que te ha sido mostrado en el monte" (Ex.25:40). Este "modelo" referido también en Ex.25:9;26:30;27:8) era algo visible;[28] no consistía meramente en las directivas verbales de Ex.25–30. Puede haber sido un modelo para el cual las directivas verbales sirvieran como comentario; puede haber sido el lugar de morada celestial de Dios, que le fue permitido ver a Moisés.[29] El tabernáculo tenía la intención de servir como lugar de morada para

---

[25] Gr. *ὑπόδειγμα*, utilizado en el cap. 9:23 en un sentido similar a este, y en el cap. 4:11 en el sentido de un ejemplo moral (así también en todas sus otras apariciones neotestamentarias: Jn. 13:15; Stgo. 5:10; 2 P. 2:6). En Ez. 42:15 (LXX) se dice que el ángel-guía del profeta "midió el plano (*ὑπόδειγμα*) de la casa [el templo de la nueva comunidad] todo alrededor". En el griego ático se prefería *παράδειγμα* a *ὑπόδειγμα*, pero mientras que aquí las *ὑποδείγματα* son las copias terrenales de las realidades celestiales, en griego ático los mismos ejemplares celestiales son llamados los *παραδείγματα* (*cf.* p. 169, n. 32). *Cf.* T. F. Torrance, *Royal Priesthood* (Edimburgo, 1955), pp. 20s.

[26] Gr. *σκιά* (*cf.* cap. 10:1 y ver p. 169, n. 32).

[27] Gr. *τύπος*, traduciendo el heb. *tabnīth* ("edificio", "construcción"); la implicación es que a Moisés se le mostró algo así como un modelo en escala del santuario que debía erigirse.

[28] En el texto hebreo de Ex. 25:40 la frase "que te ha sido mostrado" significa literalmente "que se te ha hecho ver" (*'asher 'attāh mor'eh*).

[29] *Cf.* F. M. Cross, Jr.: "Probablemente la concepción del *tabnīth*, el 'modelo' (Ex. 25:9), también se remonta ulteriormente a la idea de que el santuario terrenal es la contrapartida de la morada celestial de la deidad" ("The Tabernacle", *BA* x [1947], pp. 45ss., más particularmente p. 62). En Sabiduría 9:8, el templo de Salomón es una "imitación (*μίμημα*) de la Tienda santa que habías preparado desde el principio". (*Cf.* 1 Cr. 28:19). Ver también G. E. Wright, "The Temple in Palestine and Syria", *BA* vii (1944), pp. 66ss.

Dios en medio de su pueblo en la tierra, y estaría completamente de acuerdo con la práctica corriente de que tal lugar de morada terrenal fuera una réplica del lugar de morada celestial de Dios.[30] Esto es, por supuesto, como nuestro autor entiende la situación. Los sumos sacerdotes de la línea de Aarón ministraron[31] en el santuario terrenal; Jesús ejerce su ministerio sumo sacerdotal en el santuario celestial, del cual el terrenal era sólo una réplica. Aquí hay, por cierto, algo de afinidad con el idealismo platónico, pero el que exhibe tal afinidad es el lenguaje de nuestro autor y no su pensamiento esencial. Para él, la relación entre los dos santuarios es básicamente temporal. Si el santuario terrenal es una "sombra" del celestial, es porque todo el orden levítico *prefiguraba* el orden espiritual de la nueva era. Aquí como en el cap. 10:1 el orden antiguo era "la sombra de los bienes venideros".[32]

[30] En época tan temprana como la del *Enuma elish* babilónico hay un *ubshukkinaku* celestial o "corte de asamblea" que corresponde al templo terrenal (iii. 61, 119, 131). *Cf.* W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*[3] (Baltimore, 1953), pp. 142ss. (donde se atribuye a los pilares un significado cósmico así como al mar, la base del altar, etc. de los templos de Salomón y Ezequiel); tambien p. 88 para el punto de que en fenicio "parecería que las palabras *bêtu*, 'casa' y *hêkalu*, 'templo', se refieren ambas a una residencia en el cielo y a los templos en la tierra". La antigüedad de la interpretación cósmica del tabernáculo y el templo está ilustrada por su aparición en Josefo (*Ant.* iii. 123; *Guerras* v. 212s.); *cf.* II Baruc 4:2ss.; *Ascensión de Isaías* 7:10. Ver también E. Burrows, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", en *The Labyrinth*, ed. S. H. Hooke (Londres, 1935), pp. 45ss., especialmente 59ss.; R. E. Clements, *The Dwelling Place of God in the Old Testament* (Ph.D. tesis inédita, Universidad de Sheffield, 1961). Por otro lado, R. de Vaux expresa considerable escepticismo en relación con el simbolismo cósmico del santuario de Israel (*Ancient Israel* [Londres, 1961], pp. 328s.). Ver cap. 12:22 (pp. 375ss.).

[31] Gr. λατρεύω, preeminentemente de adoración o servicio sacerdotal (*cf.* caps. 9:9, 14; 10:2; 12:28; 13:10, con el sustantivo relacionado λατρεία en el cap. 9:1, 6).

[32] *Cf.* la descripción que hace Pablo de las leyes judías referidas a la comida y las fiestas como "todo lo cual es sombra de lo que ha de venir; pero el cuerpo es de Cristo" (Col. 2:17, RVR). Este es un uso diferente del concepto de "sombra" de Filón:él interpreta el nombre Bezaleel como "a la sombra de Dios" y explica que Bezaleel construyó las copias (μιμήματα) mientras que Moisés construyó los ejemplares (παραδείγματα); "por lo tanto uno dibujó un bosquejo como si fuese de sombras (οἷα σκιὰς ὑπεγράφετο), mientras que el otro no modeló sombras sino las entidades arquetípicas mismas" (*De los sueños*, i. 206; *cf. Leg. Alleg*, iii. 101ss.). (Cf. Plotino, *Enneads* i. 6. 8.) Para el concepto del santuario terrenal como una copia del santuario celestial *cf.* también Ap. 11:19; 14:17; 15:5s. (en Ap. 4–7 el cielo mismo es el templo de Dios). La concepción, aunque es muy anterior a Platón se presta a una interpretación platónica. *Cf.* O. Procksch en *TWNT* i, pp. 96s. (s.v. ἅγιος).

La manera en que un platonista verdadero puede manejar el modelo que Moisés vio en el monte Sinaí, se ve en el tratamiento que Filón le da al pasaje de Exodo: Moisés "vio con el ojo del alma las formas inmateriales ('ideas') de los objetos materiales que iban a fabricarse, y de acuerdo con esas formas debían producirse copias perceptibles para los sentidos, como de un dibujo arquetípico, y modelos concebidos en la mente".[33] Moisés, en otras palabras, estaba capacitado para captar con su mente las "ideas" invisibles que estaban eternamente en el "lugar por encima de los cielos"[34] (así como Platón tuvo la visión de un modelo de su república en el cielo de tal manera que era una cuestión de importancia menor si una copia terrenal de ella se hacía alguna vez visible o no),[35] y fue ordenado a dar expresión material a estas "ideas" en un tabernáculo en la tierra.

6 Por lo tanto, Jesús no ministra como sumo sacerdote de su pueblo, en una réplica terrenal del lugar de habitación de Dios, sino en el mismo lugar de morada celestial; por lo tanto, su ministerio es muy superior a cualquier ministerio terrenal. Y es superior debido a la superioridad del pacto en cuyo poder se ejerce, el pacto del cual Jesús mismo es el Mediador. Ya ha sido llamado, al pasar, "fiador de un mejor pacto" (cap. 7:22); la actual presentación de él como "mediador de un mejor pacto" (repetida con variantes es caps.9:15; 12:24) "presenta una instancia", como dice E. K. Simpson,[36] "del profundo realce conferido por la revelación cristiana a expresiones que ya estaban en boga." Porque, continúa, la palabra griega traducida "mediador"[37], según lo demuestra un papiro, ha sido un término común del comercio "en el sentido de *árbitro* o *intermediario* ... El uso algo más amplio de cualquier *internuntius* hallado ocasionalmente preparó el camino para su connotación más elevada. Por lo tanto Moisés es presentado por Filón lo mismo que por San Pablo como *mesitēs*, el 'hombre mediador' del antiguo pacto. Pero Cristo es el mediador por excelencia, no con la aplicación meramente metafísica por la cual Plutarco (*Mor.* 369) alude a Mitrás como el *mesitēs* entre Ormuzd y Ahriman en la teosofía persa, sino en su significado ético supremo,

---

[33] *Vida de Moisés*, ii. 74.

[34] Gr. *ὑπερουράνιος τόπος* (Platón, *Fedro* 247c). Ver p. lviii con n. 136.

[35] Platón, *La República* ix 592b.

[36] *EQ* xviii (1946), p. 188.

[37] Gr. *μεσίτης* (una vez en la LXX, en Job 9:33, donde Job desea que hubiese un intermediario así entre él mismo y Dios). Ver p. 129, n. 69.

tipificado en el 'arco iris reconciliador' que circunda el trono, o en la escalera de la visión de Jacob, uniendo cielo y tierra; alguien, para tomar una buena acuñación de Tyndale, que es el perfecto Expiador, conservando los intereses de las dos partes para las cuales actúa. Intensamente celoso de que el honor de Dios no se contamine, este mediador ideal, habiendo asegurado el fin supremo, buscará, con igual celo, el rescate y la regeneración del ofensor. Tal es el intermediario único que la fe evangélica reconoce en su amado Señor."[38]

Las mejores promesas sobre las que se establece este pacto mejor aparecerán en la cita de Jer.31:31ss. que sigue en los vv. 8–12. Porque el pacto mejor del cual nuestro Señor es el mediador es el nuevo pacto profetizado por Jeremías. De las palabras de la cita, también será posible extraer algo del significado que la palabra "pacto" tiene en esta epístola.

7 Pero, por cierto, el pacto del cual Jesús es mediador puede ser inferido como un pacto mejor del simple hecho de que es un pacto *nuevo*. Si el pacto antiguo hubiese sido perfecto, no se hubiese necesitado reemplazarlo por uno nuevo. Y el nuevo debe ser mejor, porque no habría tenido sentido reemplazar el pacto antiguo por otro que no fuera mejor.

2. EL ANTIGUO PACTO SUPERADO

Cap. 8:8–13

8 Porque, reprendiéndolos, dice:[39]
He aquí vienen días, dice el Señor,
En que estableceré[40] con la casa de Israel y la casa de Judá un nuevo pacto;

---

[38] *Cf.* pp. 156ss. (sobre el cap. 7:25).

[39] Jer. 31:31–34 (LXX 38:31–34).

[40] LXX *διαθήσομαι* ("Yo pactaré") está reemplazado aquí por *συντελέσω* ("Yo llevaré a cabo"); en el v. 10 (como en el cap. 10:16) se lo conserva. En Jer. 34:8, 15 (LXX 41:8, 15) *συντελεῖν διαθήκην* se utiliza para un pacto hecho bajo Sedequías, por el cual debían liberarse los esclavos hebreos. En todos estos lugares, cualquiera sea la traducción griega, se utiliza la frase idiomática hebrea *kārath berīth* (literalmente "cortar un pacto"). *Cf.* p. 214, n. 124.

9 No como el pacto que hice con sus padres
El día que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto;
Porque ellos no permanecieron en mi pacto,
Y yo me desentendí[41] de ellos, dice el Señor.

10 Por lo cual, este es el pacto[42] que haré con la casa de Israel
Después de aquellos días, dice el Señor:
Pondré mis leyes en la mente de ellos,
Y sobre su corazón las escribiré;[43]
Y seré a ellos por Dios,
Y ellos me serán a mí por pueblo;

11 Y ninguno enseñará a su prójimo,[44]
Ni ninguno a su hermano, diciendo: Conoce al Señor;
Porque todos me conocerán,
Desde el menor hasta el mayor de ellos.

12 Porque seré propicio[45] a sus injusticias,
Y nunca más me acordaré de sus pecados[46] y de sus iniquidades.

13 Al decir: Nuevo pacto, ha dado por viejo al primero; y lo que se da por viejo y se envejece, está próximo a desaparecer.

8–12 El portavoz de esta profecía del nuevo pacto es Dios: a él se refieren los pronombres repetidos de la primera persona singular: yo, mí, mi. La profecía misma está precedida por la frase "profecía de

---

[41] LXX *κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν* frente al heb. *we'anōkhī bā'altī bām* ("aunque fui un esposo para ellos") quizás leída como *gā'altī* por *bā'altī*. (La Peshitta sigue la LXX; la Vulgata a la TM).

[42] Cód. A y D tienen "este es mi pacto".

[43] Gr. *ἐπιγράψω* ("yo inscribiré"), para el cual P^{46} *BΨ* tienen el verbo simple *γράψω* ("yo escribiré").

[44] Gr. *πολίτην*, para el cual P 1912 con las versiones latinas, el margen de la siriaca harcleana y TR tienen *πλησίον* (BJ "Conciudadano") a manera de asimilación con el sentido del texto hebreo.

[45] Gr. *ἵλεως ἔσομαι* que traduce el heb. *'eslaḥ*, "yo perdonaré".

[46] A D y la mayoría de los últimos manuscritos, seguidos por TR, insertan *καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν* después de *τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν* (*cf.* RVR "Y nunca más me acordaré de sus pecados y de sus iniquidades") siguiendo la expansión homilética del cap. 10:17. BJ "Porque me apiadaré de sus iniquidades y de sus pecados no me acordaré ya".

Yahveh" (aquí traducida "dice el Señor"). Así que nuestro autor, como es su costumbre, ignora el hecho de que fue proclamada por medio de Jeremías; todo lo que le importa es la autoría divina. El "dice" de la frase que introduce la cita significa "Dios dice" (*cf.* cap. 10:15, donde se introduce la misma profecía como testimonio del Espíritu Santo); "reprendiéndolos" se refiere a los términos en los cuales la misma profecía acusa a los israelitas de romper el pacto anterior de Dios.

El nuevo pacto profetizado por Jeremías se coloca en contraste con el pacto que Yahveh hizo con el pueblo de Israel cuando los liberó de la tierra de Egipto. La ratificación de ese pacto anterior está registrada en Ex. 24:1–8, un pasaje al cual se hace referencia específica más adelante en el cap. 9:18–20.[47] En aquella época, como Jeremías le recuerda a sus oyentes en una ocasión anterior, la esencia del pacto de Dios con Israel era: "Escuchad mi voz, y seré a vosotros por Dios, y vosotros me seréis por pueblo; y andad en todo camino que os mande, para que os vaya bien" (Jer. 7:23). Pero su mandamiento fue rechazado; su acusación contra su pueblo, reiterada en los días de Jeremías, era: "Y no oyeron ni inclinaron su oído; antes caminaron en sus propios consejos, en la dureza de su corazón malvado,[48] y fueron hacia atrás y no hacia adelante, desde el día que vuestros padres salieron de la tierra de Egipto hasta hoy. Y os envié todos los profetas mis siervos, enviándolos desde temprano y sin cesar; pero no me oyeron ni inclinaron su oído, sino que endurecieron su cerviz, e hicieron peor que sus padres" (Jer.7:24–26).

Profeta tras profeta vino a Israel y a Judá, llamando al pueblo a lealtad hacia el pacto: Jeremías mismo no fue una excepción. Su llamado fue: "Oíd las palabras de este pacto y ponedlas por obra" (Jer. 11:6); y con ese llamado se les aseguraba que las bendiciones que seguían al que guardaba el pacto todavía iban a ser de ellos si eran obedientes, mientras que la desobediencia persistente hacia él traería sobre ellos una maldición como la que había venido sobre sus padres.

El tema del pacto era más pertinente en los días de Jeremías debido

---

[47] Ver pp. 217ss.

[48] Heb. *sherīrūth libbām* (*hārā'*), una frase característica de Jeremías (en otros lugares del AT aparece sólo en Dt. 29:19 y Sal. 81:12), utilizada para aquellos que no hacen caso del pacto divino; también se la encuentra repetidamente en los textos de Qumrán, *p.ej.* C. D iii. 5, etc., en el contexto del nuevo pacto establecido "en la tierra de Damasco". *Cf.* p. 369, n. 107.

al pacto solemne que había sido hecho por el rey y los líderes de la nación, en el año décimo octavo de Josías. El descubrimiento que hizo el sacerdote Hilcías del "libro de la ley"—probablemente la ley de Deuteronomio[49]—en el templo en ese año (621 a.C.) fue seguido por un solemne acto nacional de arrepentimiento y reconsagración. El libro de la ley nuevamente descubierto fue leído en una gran reunión en el templo, "y poniéndose el rey en pie junto a la columna, hizo pacto delante de Jehová, de que irían en pos de Jehová, y guardarían sus mandamientos, sus testimonios y sus estatutos, con todo el corazón y con toda el alma, y que cumplirían las palabras del pacto que estaban escritas en aquel libro. Y todo el pueblo confirmó el pacto" (2R.23:3).

El arrepentimiento del rey y su pacto fueron lo suficientemente genuinos; pero los otros que tomaron parte en la ceremonia y en el acompañamiento de la reforma de la religión nacional lo hicieron, en gran medida, para conformarse a la voluntad real. Jeremías fue rápido en percibir esto, y en reconocer que no había bases suficientes para esperar que este pacto fuera guardado mucho más que el pacto de Dt. 29:1 del cual era, en esencia, una reafirmación. La actitud de Jeremías y su relación con el pacto y reforma del rey Josías a menudo han sido discutidas,[50] pero hay muy poco en estas palabras registradas que pueda interpretarse como una referencia directa a estos eventos, aparte de la acusación condenatoria de Jer. 3:10, donde una profecía divina explícitamente emitida "en días del rey Josías" reprueba al reino de Judá por no haber tomado advertencia del destino de la nación hermana de Israel: "Con todo esto, su hermana la rebelde Judá no se volvió a mí de todo corazón, sino fingidamente, dice Jehová". "No tengo dudas—dice H. L. Ellison—de que el primer impulso del corazón de Jeremías fue saltar de alegria, cuando se recibieron por primera vez las noticias de una limpieza de todo paganismo. Pero como profeta, viéndola desde el punto de vista de Dios, él podía ver que nunca había tenido ninguna probabilidad de

---

[49] Una visión ya expresada en la época temprana de Jerónimo (*Comentario sobre Ezequiel* 1:1).

[50] *Cf.* J. Skinner, *Prophecy and Religion* (Cambridge, 1922), pp. 89ss.; G. A. Smith, *Jeremiah* (4ta. ed., Londres, 1929), pp. 134ss.; H. H. Rowley, "The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy", en *Studies in Old Testament Prophecy presented to T. H. Robinson* (Edinburgo, 1950), pp. 157ss.; W. Rudolph, *Jeremia*^{2}, HAT (Tübingen, 1958), p. 73.

éxito. No fue que el cambio se mantuviera superficial: nunca hubo duda alguna de que fuera algo más."[51] Ninguna reafirmación del pacto deuteronómico, ni aun del pacto anterior hecho en la víspera de la huida israelita de Egipto, podía solucionar la situación. Un nuevo pacto, nuevo en carácter así como en tiempo, era lo que se necesitaba, y tal es el nuevo pacto que Jeremías proclamó.

No estamos argumentando que la profecía del nuevo pacto fuese una auténtica expresión de Jeremías,[52] aunque, de seguro, la identidad del profeta probablemente hubiese sido una cuestión de poca importancia para el autor de esta epístola. Fue precisamente en el ministerio profético de Jeremías que la profecía encontró su marco vital apropiado. Los días eran oscuros; la vida nacional estaba en un colapso; era "tiempo de angustia para Jacob" (Jer. 30:7).[53] Pero la vida del pueblo sería reconstituida sobre una base nueva y se haría realidad una nueva relación entre ellos y su Dios. Esta nueva relación implicaría tres cosas en particular: *(a)* la implantación de la ley[54] de Dios en sus corazones; *(b)* el conocimiento de Dios como una cuestión de experiencia personal; *(c)* sus pecados borrados.

(a) La implantación de la ley de Dios en sus corazones significa mucho más que aprenderla de memoria. En las prescripciones de Deuteronomio ya se habían hecho amplias provisiones para la memorización: "Y estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón; y las repetirás a tus hijos, y hablarás de ellas estando en tu casa, y andando por el camino, y al acostarte, y cuando te levantes. Y

---

[51] *EQ* xxxiv (1962), p. 162.

[52] Su autenticidad fue negada por B. Duhm, sobre la base de que no hay nada aquí digno de Jeremías: que este "nuevo pacto" no va más allá que el de Deuteronomio, y que aun la promesa de que Israel y Judá lo conocerían de memoria no añade ninguna cosa a la previsión de memorizar la ley antigua establecida en Dt. 6:6ss. (*Das Buch Jeremia Erklärt* [Tübingen, Leipzig, 1901], pp. 36ss.); para su autenticidad *cf.* J. Skinner, *op. cit.*, pp. 325ss.; G. A. Smith, *op cit.* pp. 374ss.; J. A. Bewer, *The Prophets* (Nueva York y Londres, 1955), p. 260 ("La autoría de Jeremías ha sido validada aun en contra de las dudas críticas").

[53] G. A. Smith puede estar en lo correcto al fechar la profecía en el breve período del gobierno de Gedalías en Mizpa (*op. cit.* pp. 292s.).

[54] La redacción original de Jer. 31:33 es: "Yo pondré mi *tōrāh* dentro de ellos". El heb. *tōrāh* significa más que la ley estatutaria; abarca las ideas de guía, dirección e instrucción. El cumplimiento neotestamentario de esta promesa no está mejor expresado que en las palabras de Pablo de Ro. 8:1ss. al hablar de la obra interior del Espíritu de Dios en el creyente.

las atarás como una señal en tu mano, y estarán como frontales entre tus ojos; y las escribirás en los postes de tu casa, y en tus puertas" (Dt. 6:6–9). Aun la memorización de la ley de Dios no garantiza la realización de lo que se ha memorizado. Las palabras de Jeremías implican que el pueblo reciba un corazón nuevo, como está expresamente prometido en la profecía paralela de su contemporáneo más joven, Ezequiel: "Y les daré un corazón y un espíritu nuevo pondré dentro de ellos; quitaré el corazón de piedra de en medio de su carne, y les daré un corazón de carne, para que anden en mis ordenanzas, y guarden mis decretos y los cumplan, y me sean por pueblo, y yo sea a ellos por Dios" (Ez. 11:19s.; *cf.* 36:26ss.). Cuando oyeron por primera vez la ley del pacto, ellos dijeron: "Haremos todas las cosas que Jehová ha dicho, y obedeceremos" (Ex. 24:7). Pero no tuvieron la fuerza moral para ir de acuerdo con sus buenas intenciones. De allí la necesidad que surgió repetidamente de volver a su Dios y su pacto, sólo para volver a sus propios caminos otra vez más. El defecto no estaba en la ley del pacto; era buena en sí misma, pero, para utilizar el lenguaje de Pablo, "era débil por la carne" (Ro. 8:3), debido a lo inadecuado del material humano con que debía trabajar. Lo que se necesitaba era una naturaleza nueva, un corazón liberado de su esclavitud al pecado, un corazón que no sólo conocía y amaba espontáneamente la voluntad de Dios sino que tenía el poder para hacerla.

El nuevo pacto era nuevo porque podía impartir este corazón nuevo. No era nuevo en cuanto a su propia esencia: "Y seré a ellos por Dios, y ellos me serán a mí por pueblo", citada aquí de Jer. 31:33, era la esencia del pacto de los días de Moisés. "Os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios" fue la promesa de Dios a los israelitas cuando aún estaban en Egipto (Ex. 6:7); "y yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo" fue su promesa para ellos cuando les había dado su ley en el desierto (Lv. 26:12), una promesa tomada y aplicada al pueblo del nuevo pacto en los días apostólicos (2 Co. 6:16).[55] Y en el Apocalipsis del Nuevo Testamento, cuando hay un cielo nuevo y una tierra nueva, y el lugar de morada de Dios se establece entre los hombres, se repite la antigua promesa del pacto: "y ellos serán su pueblo,[56] y Dios mismo estará con ellos como su Dios" (Ap. 21:3).

---

[55] *Cf.* Ex. 29:45; Jer. 7:23; 30:22; Ez. 11:20; Os. 2:23; Zac. 8:8; 13:9.

[56] Notar el plural (gr. *λαοί*); porque en este hecho el nuevo pacto no está restringido sólo a Israel y Judá.

Pero mientras que la "fórmula" del pacto permanece igual de edad en edad, puede ser llenada con significado nuevo, hasta un punto en que se lo puede describir como un *nuevo* pacto. "Yo seré su Dios" adquiere un significado más completo con cada revelación más profunda del carácter de Dios; "vosotros seréis mi pueblo" adquiere un significado más profundo a medida que la voluntad de Dios para su pueblo se conoce en forma más completa.

(b) El conocimiento de Dios como un asunto de experiencia personal, evidentemente, está considerado en la profecía de Jeremías como algo más allá de lo que proveía el antiguo pacto. Había un sentido en el cual el pueblo de Israel conocía a su Dios, porque él se había revelado a ellos, por contraste con las naciones que no lo conocían; pero aun Israel tendía a olvidarlo.[57] Por lo tanto, cuando la generación que entró en Canaán bajo el mando de Josué murió, "se levantó después de ellos otra generación que no conocía a Jehová, ni la obra que él había hecho por Israel" (Jue. 2:10). En una época posterior, el profeta Oseas lamentaba el hecho de que no había "conocimiento de Dios en la tierra" de Israel y que el desastre se cernía con rapidez sobre el pueblo por esta causa (Os. 4:1, 6); "conocimiento de Dios", que estaba estrechamente unido a la lealtad al pacto, era la cosa necesaria, más deseable a la vista de Dios que las ofrendas quemadas más costosas (Os. 6:6). Jeremías mismo, en su tributo al rey Josías como uno que "hizo juicio y justicia" y "jugzó la causa del afligido y el menesteroso", equipara tal comportamiento con el conocimiento de Dios (Jer. 22:15s.). Es decir que Josías fue un rey que se preocupó por las obligaciones pactuales. Pero ahora no es sólo un reconocimiento nacional de Dios y su pacto el que está en vista, ni siquiera tal reconocimiento de parte de aquellos que estaban en posiciones de mucha responsabilidad. Es un conocimiento personal de Dios como el que había marcado al mismo Jeremías, un conocimiento personal de Dios para que lo poseyera cada miembro individual de la comunidad del pacto, debido al corazón nuevo que cada uno había recibido. Tal conocimiento de aquel por quien son conocidos,[58] que

---

[57] En el Antiguo Testamento el conocimiento de Dios connota frecuentemente el reconocimiento de su santidad y la obediencia a su voluntad. Cuando se dice (1 S. 3:7) que "Samuel no había conocido aún a Jehová", la simple razón es que él no se había revelado a Samuel; pero cuando se dice (1 S. 2:12) que los hijos de Elí "no tenían conocimiento de Jehová", es una reflexión sobre su carácter y conducta.

[58] *Cf.* Gá. 4:9 ("ahora, conociendo a Dios, o más bien, siendo conocidos por Dios"); 1 Co. 8:3 ("Pero si alguno ama a Dios, es conocido por él").

crece hasta alcanzar su consumación al conocer como son conocidos,[59] es la esencia de esa "perfección" hacia la que nuestro autor invita a sus lectores a avanzar con resolución.

(c) Que los pecados sean borrados es esencial para esta nueva relación a la cual Dios los llama.[60] Por cierto que esta no era una idea nueva que proclamaba Jeremías; el Dios de Israel era incomparablemente un Dios perdonador, que olvidaba las transgresiones, sin deseo de prolongar su ira, que se gozaba en el amor compasivo, que ponía las iniquidades bajo sus pies, enterrando todos sus pecados en las profundidades del mar.[61] Estas son las palabras de Miqueas, un siglo y algo más antes de la época de Jeremías; pero la idea no era original de Miqueas. Cuando el Dios de Israel proclamó su "nombre" en los oídos de Moisés, esta nota de perdón fue enfatizada, junto con la nota de justo castigo para el impenitente: "¡Jehová! ¡Jehová! fuerte, misericordioso y piadoso; tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad; que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, y que de ningún modo tendrá por inocente al malvado; que visita la iniquidad de los padres sobre los hijos y los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación" (Ex. 34:6s.). Pero ahora la seguridad del perdón de los pecados está escrita en los mismos términos del pacto del modo más incondicional: "Porque seré propicio a sus injusticias, y nunca más me acordaré de sus pecados y de sus iniquidades." Para el hebreo, "recordar" era más que un esfuerzo mental; llevaba consigo el pensamiento de hacer algo para ventaja o desventaja de la persona que se recordaba. Cuando las oraciones y limosnas de Cornelio ascendieron como un memorial delante de Dios, Dios obró para ventaja de Cornelio y le envió su siervo con un mensaje que trajo salvación para él y para su casa (Hch. 10:4, 31; 11:13s.). Cuando, por otro lado, "la gran Babilonia vino en memoria delante de Dios", fue "para darle el cáliz del vino del ardor de su ira" (Ap. 16:19). Si Dios recuerda los pecados de los hombres, su santidad debe actuar en contra de ellos; si no los recuerda, es porque su gracia ha determinado perdonarlos, no a pesar de su santidad, sino en armonía con ella. Bajo el antiguo sistema sacrificial, había "cada año . . . memoria de los pecados" (cap. 10:3); si

---

[59] *Cf.* 1 Co. 13:12.
[60] *Cf.* Is. 43:25; 44:22.
[61] Mi. 7:18s.

bajo el nuevo pacto no se hace tal recordación es debido al sacrificio ofrecido de una vez y para siempre (cap. 7:27).

Aquí están, pues, las "mejores promesas" sobre las cuales se establece el nuevo pacto: *(a)* "pondré mis leyes en la mente de ellos"; *(b)* "todos me conocerán"; *(c)* "nunca más me acordaré de sus pecados". El pacto de Sinaí contenía promesas divinas, pero no promesas como estas. El cumplimiento de tales promesas da un significado nuevo a las antiguas palabras del pacto: "Y seré a ellos por Dios, y ellos me serán a mí por pueblo." Por cierto, se ha sostenido más de una vez que el concepto del pacto, con sus indicaciones de obligación contractual, es inadecuado para transmitir la relación religiosa que subsiste entre Dios y su pueblo.[62] Esto, sin embargo, es concentrarse en la forma, excluyendo la esencia. Es cierto, sin duda, que en cuanto a lo que concierne a la forma, el pacto bíblico primitivo tiene estrechas afinidades con los tratados que unían a los estados vasallos con sus dueños imperiales en el segundo milenio a.C. Pero la gran diferencia con el mundo, en cuanto a la esencia del pacto, es que Dios toma la iniciativa en su gracia, derramando libremente sus promesas sobre aquellos que ha llamado para que sean su pueblo, y atrayéndolos a sí mismo con lazos de amor. Cuando se extraen analogías de la vida humana para ilustrar el pacto de Dios con los hombres, deben extraerse del círculo de la familia y no del campo de la política internacional, de la relación entre esposo y esposa, o entre el padre y sus hijos.[63]

Sabemos por lo menos de una comunidad de israelitas que, en el siglo segundo a.C., se esforzó por realizar la promesa de un nuevo pacto. Se describe a los miembros de la comunidad de Qumrán como "entrando a un nuevo pacto en la tierra de Damasco"[64], siendo la "tierra de Damasco" probablemente su retiro desértico en las orillas

---

[62] El hecho es que la profecía de Jeremías y el cumplimiento del Nuevo Testamento le dan una nueva profundidad de significado al antiguo término "pacto". En cualquier caso, el pacto bíblico es mucho más que "un contrato entre Dios y el hombre" (Skinner, *op. cit.* p. 333); no es un *συνθήκη*, un acuerdo entre partes que son de más o menos igual categoría, sino un *διαθήκη*, un arreglo hecho por un superior para inferiores, "tendido por una mano para aceptación de la otra" (E. K. Simpson, *EQ* xviii [1946], p. 189). Ver más en el cap. 9:15ss. (pp. 213ss. con nn. 114–133).

[63] Quizás ambas analogías están presentes en Jer. 31:32 (TM); "el día que tomé su mano" puede sugerir a un padre guiando a sus hijos (*cf.* Os. 11:1, 3s.); "aunque fui yo un marido para ellos" sugiere la relación matrimonial (*cf.* Jer. 2:2; Os. 2:7, 14ss.).

[64] C D vi. 19, viii. 21; *cf.* xx. 12.

del Mar Muerto.[65] Iban a constituir "una casa santa para Israel, una asamblea más santo para Aarón ... la fundación de un espíritu santo de acuerdo con la verdad eterna, para hacer expiación por la culpa de rebelión y por la deslealtad pecaminosa, y para obtener el favor para la tierra, aparte de la carne de las ofrendas quemadas y la grosura de los sacrificios".[66] Pero nuestro autor no hubiera reconocido en esta comunidad el cumplimiento de la profecía de Jeremías. Los hombres de Qumrán podían considerar su obediencia y entereza como un sustituto aceptable del ritual sacrificial mientras que el templo y sus servicios estaban contaminados por un sacerdocio indigno; pero ellos deseaban una nueva era que reavivara los ideales más altos de la época antigua; deseaban un templo renovado que aún sería un templo hecho de manos; una adoración sacrificial pura que aún implicara la matanza de becerros y machos cabríos, un sacerdocio digno que aún estaría confinado a los hijos de Aarón. Para nuestro autor, el nuevo pacto implica la abolición[67] del antiguo orden sacrificial, debido a un sacrificio perfecto e irrepetible, y un ministerio sumo sacerdotal ejercido en el santuario celestial y no ya en el terrenal, sobre la base de aquel sacrificio hecho por un sacerdote de una línea diferente de la de Aarón. La adoración verdadera, "en espíritu y en verdad",[68] por lo tanto, no depende de lo externo de la religión.

Cuando Jesús, la noche en que fue traicionado, dio a sus discípulos la copa y les dijo, "Esto es mi sangre, con la que se confirma el pacto, la cual es derramada en favor de muchos."[69] (Mr. 14:24, VP), el

[65] *Cf.* R. North, "The Damascus of Qumran Geography", *PEQ* lxxxvii (1955), pp. 34ss.

[66] 1QS viii. 5s., ix. 3s. (para el primer contexto ver también p. 59, n. 18; para el último ver también pp. 410ss.).

[67] Esta es la fuerza simple de las palabras *παλαιόω* y *ἀφανισμός* en el v. 13. Tyndale no va más allá del sentido debido de la primera palabra en su traducción: "Al decir un testamento nuevo había abrogado el antiguo." La última palabra (con el verbo *ἀφανίζω*) se utiliza en griego clásico para referirse a la legislación que pasa a ser inoperante porque ya no resulta relevante para las circunstancias cambiadas.

[68] Jn. 4:23s., otro pasaje donde la adoración queda liberada de restricciones externas de tiempo y lugar.

[69] Mt. 26:28 añade "para remisión de los pecados". Ni Mateo ni Marcos (de acuerdo con las redacciones más probables) registran el adjetivo "nuevo" antes de "pacto" en esta palabra de institución, como lo hace Pablo (1Co. 11:25) y el texto más largo de Lucas (Lc. 22:20); pero la referencia es al nuevo pacto, sea que "nuevo" esté expresado o sólo implícito. La frase "por muchos" puede hacer eco de Is. 53:11s. (*cf.* la frase "un pacto del pueblo" en asociación con el primer y segundo canto del

contexto pascual del incidente seguramente hubiese hecho que unieran sus palabras con "la sangre del pacto" que Dios estableció con su pueblo Israel en los días de Moisés, sobre la base de los diez mandamientos (Ex. 24:8). Ni podemos dudar de que su intención era anunciar que de allí en más aquel pacto antiguo debía ser reemplazado por el "nuevo pacto" profetizado por Jeremías a mitad de camino entre los días de Moisés y los suyos.[70] Si, de hecho, el sacrificio de Jesús ha tenido el efecto que Jeremías dijo que tendría el nuevo pacto es algo que deben decir quienes han probado su poder salvador. O que uno lo diga por todos: "Porque Dios ha hecho lo que la ley de Moisés no pudo hacer, pues no era capaz de hacerlo debido a la naturaleza del hombre pecador: Dios envió a su propio Hijo en condición semejante a la del hombre pecador, y como sacrificio por el pecado, para de esta manera condenar al pecado en la propia naturaleza humana. Lo hizo para que nosotros podamos cumplir lo que la ley ordena, pues ya no vivimos conforme a la naturaleza del hombre pecador sino conforme al Espíritu" (Ro. 8:3s., VP).[71]

En la profecía de Jeremías el nuevo pacto debe ser hecho "con la casa de Israel y la casa de Judá". En el Nuevo Testamento el cumplimiento no está confinado a ellas, sino que se extiende a todos los creyentes de todas las naciones; y, ciertamente, en el mismo Antiguo Testamento no faltan indicaciones de que debería tener este carácter que abarcara a todos.[72] Sea que Jeremías tuviera o no la visión consciente de la extensión más amplia del nuevo pacto, su extensión más amplia realmente está implícita en su profecía: el origen nacional y la descendencia racial también deben ser incluídos entre esas cosas

---

Siervo, Is. 42; 6; 49:8); J. Jeremias (*The Eucharistic Words of Jesus* [Oxford, 1955], p. 151) interpreta la frase con este significado "para todo el mundo", tanto los gentiles como la casa de Israel (*cf.* Jn. 6:51; 1 Jn. 2:2). *Cf.* también H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen* (Leiden, 1959), pp. 174ss.

[70] *Cf.* G. A. Smith, *op. cit.* p. 380.

[71] Sobre este pasaje ver J. Murray, *The Epistle to the Romans*, NICNT, i (Grand Rapids, 1959), pp. 277ss.

[72] Así en Is. 42:6 al Siervo no sólo será puesto "por pacto al pueblo" sino también "por luz de las naciones" (*cf.* Is. 49:6). Ver también el encadenamiento de pasajes del Antiguo Testamento en Ro. 15:9ss., en los cuales Pablo encuentra prefigurada la misión a los gentiles; y, quizás el que causa más honda impresión, Is. 19:24s.: "En aquel tiempo Israel será tercero con Egipto y con Asiria para bendición en medio de la tierra; porque Jehová de los ejércitos los bendecirá diciendo: Bendito el pueblo mío Egipto, y el asirio obra de mis manos, e Israel mi heredad."

externas de cuyo control se ha liberado a la verdadera religión por medio del nuevo pacto. "Una cosa es decir que a Jeremías no le fue dado ver lo que el nuevo pacto significaría para el mundo; es completamente distinto decir que con Israel y Judá él realmente quería significar la iglesia ... Por otro lado, no debemos caer en el error opuesto de suponer que el nuevo pacto significa otra cosa para 'todo Israel' que lo que significa para la iglesia, que el Israel salvado lo será de otro modo que la iglesia. Dios no hace abolición del Israel físico, pero al salvarlo lo trasciende, así como no descarta la tierra sino la renueva."[73]

13 Las mismas palabras "nuevo pacto" hacen antiguo el pacto previo. Al decir esto nuestro autor no va más allá de Jeremías, quien explícitamente contrasta el nuevo pacto del futuro con el pacto hecho en el tiempo del éxodo, e implica que cuando venga, el nuevo pacto reemplazará al más antiguo. El aspecto moral de la situación ya ha sido apreciado por Pablo, quien habla de sí mismo y de sus colegas como "ministros competentes de un nuevo pacto, no con la letra sino del espíritu"; y por contraste con este pacto nuevo se refiere a aquel asociado con Moisés como "el antiguo pacto" (2 Co.3:6, 14).[74] Y si el pacto de los días de Moisés es anticuado, nuestro autor implica más aun, también deben serlo el sacerdocio aarónico, el santuario terrenal y los sacrificios levíticos, que fueron todos establecidos bajo aquel pacto. La era de la ley y los profetas ha pasado; el tiempo del Hijo está aquí y está para quedarse.

Pero, continúa nuestro autor, si el antiguo pacto, con todo lo que lo acompañaba, es antiguo, está listo a desaparecer: "y a lo que está viejo y anticuado, poco le falta para desaparecer" (VP). No puede probarse a partir de estas palabras que el templo de Jerusalén aún estaba en pie y su ritual sacrificial aún se estaba llevando a cabo. Simplemente podrían significar que al predecir la inauguración de un nuevo pacto Jeremías, en efecto, anunció la disolución inminente del orden antiguo. Por cierto que tienen ese significado. Pero si de hecho el templo de Jerusalén aún estaba en pie, si los sacerdotes de la línea de Aarón aún estaban cumpliendo sus deberes sacrificiales allí, entonces las palabras de nuestro autor serían aun más significativas.

---

[73] H. L. Ellison, *Men Spake from God* (Londres, 1958), p. 92.

[74] Ver P. E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids, 1962), pp. 93ss.

Jesús,[75] y poco tiempo después Esteban,[76] había predicho la caída del templo. Treinta años, más o menos, habían transcurrido desde entonces, y puede haberse pensado que el evento había desmentido sus predicciones. Pero ahora la predicción es tomada por otro cristiano, que en muchos aspectos está dentro de la tradición de Esteban,[77] y se muestra como lógicamente comprometido con la profecía del Antiguo Testamento. Si el fin del templo y su ministerio había sido inminente treinta años antes, era mucho más inminente ahora que los cuarenta años de prueba[78] constituían mas de tres cuartas partes del camino hacia su fin.

---

[75] *Cf.* Mr. 13:2; Jn. 2:19.

[76] *Cf.* Hch. 6:14.

[77] *Cf.* W. Manson, *op. cit.* pp. 25ss.

[78] Ver p. 66 (sobre el cap. 3:9). Sobre los dos pactos ver *Oud en Nieuw Verbond in de Brief aan de Hebreeën* (Kampen, 1964) de J. de Vuyst.

3. EL SANTUARIO BAJO EL ANTIGUO PACTO

Cap. 9:1–5

1 Ahora bien, aun el primer pacto tenía ordenanzas[1] de culto,[2]
y un santuario terrenal.[3]

2 Porque el tabernáculo estaba dispuesto así: en la primera
parte, llamada el Lugar Santo,[4] estaban el candelabro,[5] la
mesa y los panes de la proposición.[6]

3 Tras el segundo velo estaba la parte del tabernáculo llamada
el Lugar Santísimo,[7]

4 el cual tenía un incensario de oro y el arca del pacto cubierta
de oro por todas partes, en la que estaba una urna de oro que
contenía el maná, la vara de Aarón que reverdeció, y las tablas
del pacto;

---

[1] Gr. *δικαιώματα* (*cf.* v. 10), "reglamentaciones".

[2] "De culto" representa la palabra griega *λατρεία* (*cf.* el verbo afín *λατρεύω* en el cap. 8:5).

[3] Gr. *τό τε ἅγιον κοσμικόν*, donde *κοσμικός* significa "mundano" o "material" (se debería resistir la tentación de traducirlo "cósmico" y relacionarlo con el simbolismo cosmológico a que se hace referencia en p. 169, n. 30). La única otra aparición de *κοσμικός* en el NT está en Tito 2:12, "deseos mundanos". Tanto *ἅγιον* como *κοσμικόν* son adjetivos de género neutro, pero aquí uno de ellos debe tomarse cumpliendo el rol de un sustantivo calificado por otro. Por acuerdo general, se toma aquí *ἅγιον* como el sustantivo, calificado por *κοσμικόν*, aunque en los otros lugares de esta epístola no es el singular neutro *ἅγιον* sino el plural neutro *ἅγια* el que se utiliza en el sentido de "santuario" o "lugar santo". En una carta fechada el 19 de marzo de 1959, el Dr. B. F. C. Atkinson hace la interesante sugerencia que *τό τε ἅγιον κοσμικόν* podría significar "y el ritual santo". "Me parece", escribe, "(i) que se adecua mucho mejor al contexto inmediato, (ii) concuerda mejor con el orden de las palabras, (iii) que *κοσμικόν* no es la palabra correcta que debe utilizarse para *terrenal*."

[4] Gr. *ἅγια* (plural neutro, como resulta claro de la lectura de B, *τὰ ἅγια*). En otros lados de esta epístola se utiliza el simple *ἅγια* para el lugar santísimo sobre la tierra y para su prototipo celestial.

[5] Gr. *λυχνία*, "lámpara" (así en la LXX para el heb. *menōrāh*).

[6] Cód. B y la versión sahídica cóptica insertan aquí "y el altar de incienso de oro" (transponiéndolo del v. 4).

[7] Gr. *ἅγια ἁγίων* (ambos plurales neutros). ℵ BD^{c}KL leen *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*. ¡ P^{46} tiene *ἅγια* aquí y *ἅγια ἁγίων* en el v. 2! Esto señala alguna distorsión primitiva del texto.

5 y sobre ella los querubines[8] de gloria que cubrían el propiciatorio; de las cuales cosas no se puede ahora hablar en detalle.[9]

1 Lo inadecuado del orden antiguo comparado con el nuevo se explicita ahora con referencia, primero, al arreglo del santuario bajo el pacto antiguo y luego al ritual sacrificial asociado con ese santuario. Bajo el antiguo pacto se había previsto que el pueblo de Dios lo adorase, pero el santuario erigido para esta adoración era material. El santuario particular que nuestro autor tiene en mente es claramente el tabernáculo en el desierto, descripto detalladamente en el libro de Exodo. El hecho de que él tome al tabernáculo como base de su argumento aquí, y no al templo de Jerusalén, puede sugerir que ni él ni sus lectores pertenecían a Jerusalén, pero no puede tomarse como prueba de ello. Ni puede tomarse como prueba de que el templo ya no estaba en pie, ni que los lectores no eran siquiera judíos. Lo que sí prueba es que el argumento de nuestro autor es bíblico del principio hasta el fin. Aun el templo de Salomón no es tan adecuado para su propósito como el tabernáculo mosaico, que es presentado (en Ex. 25:1ss.) inmediatamente después de la inauguración del pacto (Ex. 24). Aquí no se sugiere, como en el discurso de Esteban (Hch. 7:44ss.), que el tabernáculo móvil de las peregrinaciones por el desierto era un altar más apropiado para un pueblo peregrino que la casa permanente que construyó Salomón.[10] El punto de vista de nuestro autor es diferente: el santuario del antiguo pacto, en su mismo moblaje y arreglos sacrificiales, proclamaba su mismo carácter terrenal; y mientras que esto se muestra con referencia más explícita al tabernáculo, el principio es igualmente válido para el templo, sea el de Salomón o el de Herodes.

2 El tabernáculo del desierto consistía de un atrio, el compartimiento exterior y el compartimiento interior. Aunque los templos sucesivos que lo reemplazaron eran mucho más trabajados, preservaban el mismo plan básico; los atrios pueden haberse multiplicado en número, pero la casa santa misma, establecida hacia el lado oeste del atrio más interno, consistía de dos compartimientos esenciales: el

---

[8] El plural hebreo *-îm* está preservado en la transliteración griega χερουβειν

[9] Gr. κατὰ μέρος (VNC "en particular").

[10] Cf. *Acts*, NICNT (Grand Rapids, 1954), pp. 156ss.

exterior ("Lugar Santo") y el interior ("Lugar Santísimo"). Aquí se llama "tabernáculo" a cada uno de los compartimientos del santuario en el desierto. El compartimiento exterior tenía veinte codos de largo (aproximadamente), diez codos de ancho y diez codos de alto; aquí simplemente se lo describe en términos de su mobiliario. El "candelabro" estaba ubicado en el lado sur del Lugar Santo; estaba hecho de oro, con tres brazos que surgían de los dos lados de la caña central; la caña central y los seis brazos tenían cada uno un porta-lámpara en forma de flor (Ex. 25:31ss.; 37:17ss.). Los candelabros de siete brazos de los santuarios posteriores parecen haber sido más trabajados que el prescripto para el tabernáculo en el desierto; alguna idea acerca de su apariencia puede obtenerse de las representaciones de las monedas asmoneas y en un bajorrelieve muy conocido del Arco de Tito, en Roma.[11] "La mesa, y los panes de la proposición" (un endíadis para "la mesa para los panes de la proposición") estaba al lado norte del lugar santo. La mesa era de madera de acacia, cubierta con oro; tenía dos codos de largo, un codo de ancho y un codo y medio de alto, y estaba provista de platos de oro, cucharas, cubiertos y tazones (Ex. 25:23ss.; 37:10ss.). El "pan de la proposición" (literalmente, "la presentación de los panes")[12] se componía de doce tortas, hechas de harina seleccionada, colocadas frescas sobre la mesa cada día sábado (Lv. 24:5–8); las tortas viejas, que se quitaban cuando se ponían las tortas nuevas sobre la mesa, se convertían en una ganancia extra para los sacerdotes, quienes los comían en el Lugar Santo; ningún laico podía comerlos porque ellos eran "cosa muy santa" (Lv. 24:9).[13]

---

[11] El *menorah* de siete brazos del Arco de Tito ha sido adoptado como escudo de armas del moderno estado de Israel. La aparición de figuras en relieve no judías sobre la base de este *menorah* ha ocasionado algunas dudas acerca de su identificación con el candelabro que estaba en el templo; ver, sin embargo, M. Kon, "The Menorah of the Arch of Titus", *PEQ* lxxxii (1950), pp. 25ss. *Cf.* también E. R. Goodenough, "The Menorah among Jews in the Roman World", *HUCA* xxiii. 2. (1950–51), pp. 449ss. Ver p. 227, n. 175.

[12] Gr. ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων, una transposición del οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως de la LXX ("el pan de la Presencia", BJ en Ex. 25:30, etc.). La expresión hebrea es *leḥem happānīm*, "pan del rostro", es decir pan colocado delante del rostro o presencia de Dios (Ex. 25:30; 35:13; 39:36, etc.) o *leḥem hamma'arekheth*, literalmente "pan de poner en orden" (1 Cr. 9:32, etc.)

[13] *Cf.* 1 S. 21:1–6, donde el sacerdote de Nob le dio a David y a sus compañeros "pan sagrado" para comer; "porque allí no había otro pan sino los panes de la

3 Al extremo oeste del lugar santo había una cortina de lino bordado, suspendido bajo los corchetes que unían los dos juegos de cortinas de lino colgadas sobre el marco del tabernáculo (Ex. 26:31ss.; 36.35s.). Esta cortina (heb. *pārōkheth*) aquí se llama el "segundo velo"[14] para distinguirla del velo de lino a través del cual uno entraba del atrio al lugar santo (Ex. 26:36s.; 36:37s.). Más allá del "segundo velo" estaba el compartimiento interior, el "lugar santísimo", que formaba un cubo de diez codos de lado.

4 Se mencionan dos piezas del moblaje en conexión con el lugar santísimo; el incensario de oro y el arca del pacto.

La mención del incensario de oro hace surgir dos preguntas; *(a)* si la referencia es verdaderamente al "altar de oro para el incienso" (BJ) o a un "incensario" (RVR); *(b)* si se quiere decir altar del incienso, cómo se relaciona esta afirmación con las indicaciones del Antiguo Testamento de que el altar del incienso estaba en el lugar santo y no en el lugar santísimo.

(a) La palabra griega *thymiatērion*, que nuestro autor utiliza aquí, se usa en la Septuaginta con el significado de "incensario" pero nunca como "altar del incienso".[15] Este hecho, sin embargo, no es decisivo para su significado aquí. La palabra en sí misma, simplemente quiere

---

proposición, los cuales habían sido quitados de la presencia de Jehová, para poner panes calientes el día que aquellos fueron quitados" (con la referencia que hace nuestro Señor a este incidente en Mr. 2:25s.)

[14] Gr. *τὸ δεύτερον καταπέτασμα*. En la LXX *καταπέτασμα* también se utiliza para la cortina que está a la entrada del lugar santo (Ex. 26:37; 37:5 [correspondiente a 36:37 de TM], etc. aunque en Ex. 26:36 se utiliza otra palabra griega, *ἐπίσπαστρον*); de aquí que nuestro autor distingue la cortina a la entrada al lugar santísimo como "el segundo velo". En hebreo se utilizan dos palabras distintas: mientras que "el segundo velo" es el *pārōkheth*, la cortina de la entrada exterior es un *māsākh*. Filón distingue los dos, reservando *καταπέτασμα* para el velo interior y llamando a la cortina exterior *κάλυμμα* (*Vida de Moisés*, ii. 101). El tratado Yoma de la Mishnah (v. 1) registra una disputa entre rabíes sobre la naturaleza del velo interior en el segundo templo; mientras que una escuela de pensamiento sostenía que era una sola cortina (lo que está de acuerdo con la evidencia histórica que tenemos), otra sostenía que era doble, con un codo entre las dos cortinas. *Cf.* las digresiones de H. Laible en Strack-Billerbeck iii (Munich, 1926), pp. 733ss. Ver también p. 249, n. 87.

[15] Aparece tres veces en la LXX: en 2 Cr. 26:19 y Ez. 8:11 representa al heb. *miqṭereth* ("incensario"); y 4 Mac. 7:11, donde se describe a Aarón como "equipado con un *θυμιατήριον*", la palabra tiene claramente el mismo sentido. Pero Teodosio y Símaco la usan en Ex. 30:1 para referirse al altar del incienso (heb. *mizbēaḥ miqṭar qeṭōreth*).

decir "un lugar donde se pone el incienso" o "un recipiente para quemar incienso" y no sólo se utilizaba en el sentido de "incensario" sino también en el sentido general de "altar del incienso"[16] y, más particularmente, por Filón[17] y Josefo,[18] para referirse al altar del incienso del tabernáculo o templo israelita. Deberíamos esperar alguna referencia al altar del incienso aquí, junto con otras referencias a otros artículos de los muebles del tabernáculo; no hay ninguna razón para esperar una referencia a un incensario, ya que no hay mención de tal instrumento en todas las prescripciones para la construcción y amoblamiento del tabernáculo en Ex 25:1–31:11 ó 35:1–40:33.[19] Sólo había un altar del incienso, pero había varios incensarios; y aunque se puede argumentar que la referencia especial aquí es en cuanto al incensario de Aarón, que usaba en el Día de la Expiación (Lv. 16:12; *cf.* Nm. 16:46), este incensario era escasamente distintivo como para ser mencionado en forma separada; más aun, no se nos dice dónde se lo guardaba, pero ya que Aarón lo utilizaba para llevar fuego al lugar santísimo, para quemar incienso allí, es poco probable que fuera guardado en el lugar santísimo.[20] Con todo, es más probable que la BJ esté en lo correcto (junto con la VP y la VNC) al preferir "altar de oro para el incienso" como traducción aquí al "incensario" de la RVR.[21]

(b) Si es así, surge la cuestión de la ubicación del altar del incienso. De acuerdo con Ex. 30:6 debía ser colocado "delante del velo que está junto al arca del testimonio, delante del propiciatorio

---

[16] *Cf.* Herodoto, *Hist.* ii. 162; Aelian, *Varia Historia* xii. 51.

[17] *¿Quién es el heredero de cosas divinas?,* 226 s.; *Vida de Moisés* ii. 94. 101 (referido cada vez al altar de incienso en el tabernáculo mosaico).

[18] *Guerras* v. 128; *Ant.* iii. 147, 198 (la primera referencia al altar de incienso en el templo que cayó en el 70 d.C., las dos últimas al que estaba en el tabernáculo mosaico).

[19] Los "calderos" de Ex. 27:3; 38:3, aunque designados por una palabra hebrea (*maḥtāh*, LXX πυρεῖον) que también puede denotar un incensario (como en Lv. 10:1; 16:12), no eran tales sino utensilios correspondientes al altar para quemar las ofrendas en el atrio del tabernáculo.

[20] De acuerdo con TB *Yoma* 47*a*, el "incensario lleno de incienso" (*maḥtāh gedūshāh shel qeṭōreth*) era llevado al sumo sacerdote el Día de la Expiación "desde la cámara en la casa de Abtinas (Eutinos)".

[21] Su interpretación como "altar de incienso" por cierto es la base para su transposición en el Cód. B y la versión sahídica al v. 2, entre el mobiliario del lugar santo. En el único lugar del NT donde se menciona claramente y sin ambigüedades el "incensario" (Ap. 8:3–5) el término griego que se usa es λιβανωτός.

que está sobre el testimonio".[22] Esto no deja muy claro en qué lado del velo que divide al lugar santo del lugar santísimo estaba el altar del incienso, pero la frase "delante del velo" más bien sugiere que estaba en el lugar santo, no en el lugar santísimo.[23] Esto se confirma en Lv. 16:18, donde Aarón recibe directivas, en el Día de Expiación, después de ejercer su ministerio en el lugar santísimo, de salir "al altar que está delante de Jehová[24] (es decir, el altar del incienso), y lo expiará". Por otro lado, el altar del incienso en el templo de Salomón se describe como "todo el altar que estaba frente al santuario" (1 R.6:22, RVR) o "todo el altar que estaba ante el santuario" (VNC).[25] Suena a alegato especial argumentar que nuestro autor no dice que el altar del incienso estuviera situado *en* el lugar santísimo, sino que sólo habla del lugar santísimo como que "contenía el altar de oro para el incienso".[26] El verbo "contenía" debería, naturalmente,

---

[22] Las palabras "delante del propiciatorio que está sobre el testimonio" están ausentes de la LXX y de la Biblia samaritana. En la Biblia samaritana por cierto, la sección completa que se refiere al altar del incienso, Ex. 30:1–10, está entre los vv. 35 y 36 de Ex. 26. P. E. Kahle ha sugerido que nuestro autor utilizó un texto de la LXX que tenía el mismo orden que la Biblia samaritana, y que esto explica que le haya asignado el altar del incienso al lugar santísimo (*The Cairo Geniza*[1] [Londres, 1947], pp. 146s.). Es cierto que en este orden el altar del incienso está en estrecha asociación con el velo interior y el arca (para el cual se dan instrucciones en Ex. 26:31–34), pero aun así está separado de ellos por Ex. 26:35, en el cual se dan directivas para colocar la mesa y el candelabro en el santuario exterior.

[23] Por otro lado, sugiere que el altar del incienso estaba cerca del velo, en tanto que en el segundo Templo aparentemente estaba más cerca de la cortina exterior, ya que se nos dice que era la primera pieza de moblaje que veía el sacerdote cuando entraba al lugar santo, antes de llegar hasta el candelabro (TB *Yoma* 33*a*). Josefo, en su descripción del tabernáculo mosaico, dice que el altar del incienso estaba entre el candelabro y la mesa de los panes de la proposición (*Ant.* iii. 147); tanto en esta descripción como en la del segundo templo (*Guerras* v. 216) deja en claro que el altar del incienso estaba en el lugar santo.

[24] La Biblia samaritana añade "ante Jehová" en Ex. 40:27, donde se quema por primera vez el incienso en este altar.

[25] Este versículo está ausente de la LXX. En 2 Baruc 6:7 el altar del incienso está incluido entre los objetos del *lugar santísimo* quitados por un ángel, antes de la destrucción del templo de Salomón por los caldeos. En un templo canaanita del período mosaico excavado en Hazor, el altar del incienso estaba en el *debīr* o "lugar santísimo". En Ap. 8:3 el altar de oro del cual ascienden las oraciones de los santos como incienso está "ante el trono"; pero no hay ningún velo interior que separe los dos compartimientos en el santuario celestial descripto en Apocalipsis.

[26] *Cf.* A. S. Peake, *The Epistle to the Hebrews*, Century Bible (Edimburgo y Londres, 1902), p. 175.

significar lo mismo con referencia al altar del incienso como al arca del pacto. Había, sin embargo, una relación especial entre el altar del incienso y el lugar santísimo, no importa en qué lado del velo estuviera el altar; en el día del año en que se entraba al lugar santísimo, el altar del incienso jugaba un papel significativo: no sólo nunca se entraba al lugar santísimo sin incienso del altar del incienso (Lv. 16:12s.) sino que la sangre de la ofrenda por el pecado en el Día de la Expiación se salpicaba sobre los cuernos del altar del incienso, así como sobre el propiciatorio (Ex. 30:10; Lv. 16:15).[27]

En cualquier caso, nuestro autor no se queda contestando las preguntas que su referencia pasajera al altar del incienso pudiera hacer surgir en la mente de sus lectores; esta no es la característica del tabernáculo a la que desea dirigir la atención más particularmente, ni tampoco en cuanto a los contenidos del arca del pacto, que también pasa muy ligeramente.

El arca del pacto era el artículo principal del mobiliario, si no el único, en el lugar santísimo del tabernáculo y del templo de Salomón. Después de la destrucción del primer templo a mano de los caldeos, en 587 a.C., no se sabe nada más de ella (aunque la leyenda está más que deseosa de suplir la falta de evidencia histórica);[28] no fue reem-

[27] Las especulaciones acerca del hecho de que las directivas sobre el altar de incienso pueden haber sido una adición posterior a la descripción del tabernáculo en Exodo, son irrelevantes para la exégesis de esta epístola, junto con todas las otras cuestiones concernientes a la composición del Pentateuco. El Pentateuco, como lo conocía nuestro autor, tenía los mismos contenidos que el que conocemos nosotros, aunque probablemente estaba ordenado según el orden de la LXX (que en Ex. 35–40 en particular difiere del orden de TM). Ver D. W. Gooding, *The Account of the Tabernacle: Translation and Textual Problems of the Greek Exodus* (Cambridge, 1959); también el artículo del mismo escritor, "Tabernacle", en *NBD*.

[28] *Cf.* el pasaje de 2 Baruc referido en la nota 25 más arriba, donde el arca y el velo, con otros objetos pertenecientes al lugar santísimo, son quitados por un ángel. De acuerdo con Tosefta *Yoma* iii. 7 (*cf.* TB *Yoma* 52*b*; TJ *Soṭa* iii. 22*c*, 6), el arca y los objetos que la acompañaban en el lugar santísimo (*cf.* p. 192, n. 37) estaban escondidos en aquella época (ya que la vasija con el maná era uno de esos objetos, el "maná escondido" de Ap. 2:17 puede ser recordado aquí); de acuerdo con *Mekhilta* 59*b* (sobre Ex. 16:33), Elías los traerá a la luz cuando venga. En 2 Mac. 2:4–8 se dice que Jeremías "metió la Tienda, el arca y el altar de incienso" en "una estancia en forma de cueva" en "el monte donde Moisés había subido para contemplar la heredad de Dios"; serán revelados nuevamente por Dios cuando "vuelva a reunir a su pueblo y le sea propicio" (BJ). En la tradición samaritana el arca y las vasijas sagradas del tabernáculo estaban escondidas en el monte Gerizim al comienzo de la época de la falta de favor divino (*fanuta*); serán restauradas por el Taheb, el profeta semejante a Moisés (Dt. 18:15ss.)

plazada en el templo post-exílico, en el cual el lugar santísimo estaba completamente vacío, como lo encontró Pompeyo para su sorpresa cuando insistió en entrar en él por la fuerza, en 63 a.C.[29] El arca era una caja de madera de acacia cubierta de oro; se la llamaba "el arca del pacto" o "el arca del testimonio" (Ex. 25:22, etc.) porque los términos del pacto, grabados sobre dos tablas de piedra, estaban colocados en su interior (Ex. 25:16, 21).[30] Cuando, en una época posterior, fue colocada en el lugar santísimo del templo de Salomón, "en el arca ninguna cosa había sino las dos tablas de piedra que allí había puesto Moisés en Horeb, donde Jehová hizo pacto con los hijos de Israel, cuando salieron de la tierra de Egipto" (1 R. 8:9). "Los mismos términos de esta afirmación," de acuerdo con Franz Delitzsch, "casi parecen implicar que primeramente había habido otras cosas allí."[31] Por "otras cosas" quiere decir, más particularmente, el maná y la vara de Aarón, que el Antiguo Testamento no coloca dentro del arca. De acuerdo con Ex. 16:33s. Moisés ordenó a Aarón que pusiera un gomer de maná (cerca de cuatro pintas, un décimo de efa) en una vasija,[32] y que lo pusiera "delante de Jehová para que sea guardado para vuestros descendientes"; y Aarón, de acuerdo con ello "lo puso delante del Testimonio para guardarlo". De manera similar, cuando se colocaron las doce varas o cetros, una por cada tribu de Israel, "en el tabernáculo de reunión delante del testimonio", la vara de Aarón, la vara de la tribu de Leví, fue encontrada al día siguiente reverdecida, con flores, renuevos y almendras, una señal de que Aarón era el hombre a quien Dios había elegido para el sacerdocio (Nm. 17:1ss.). Entonces se le ordenó a Moisés que volviera a poner "la vara de

cuando venga a inaugurar la nueva época de favor divino (*rahuta*). Esta creencia era la que sostenían en tiempos del NT, como resulta claro del incidente registrado en Josefo, *Ant.* xviii. 85–87.

[29] *Cf.* Josefo, *Guerras* i. 152s.; *Ant.* xiv. 71s.; Tácito, *Hist.* v. 9; Ps. Sol. 2:1ss., 30s. En el lugar santísimo post-exílico la posición del arca estaba marcada por una laja llamada "la piedra de fundación" (heb. *'eben shattiyyāh*).

[30] *Cf.* Dt. 10:1–5; estas tablas eran las dos que reemplazaron a aquellas que Moisés había roto previamente al pie del Monte Sinaí (Ex. 32:19). *Cf.* M. G. Kline, *Treaty of the Great King* (Grand Rapids, 1963), pp. 13ss.

[31] *Commentary on the Epistle to the Hebrews* ii (trad. inglesa; Edimburgo, 1862), p. 57.

[32] Heb. *ṣinṣeneth* ("receptáculo"), gr. στάμνος ("vasija", especialmente para el trasiego de vinos). En la LXX se dice que esta vasija o "vaso" (VNC) era de oro (seguida por Filón, *Estudios preliminares*, 100), pero no en TM.

Aarón delante del testimonio, para que se guarde por señal a los hijos rebeldes" (Nm. 17:10).[33] La frase "delante del testimonio" ¿implica que estos objetos estaban colocados dentro del arca o simplemente que estaban en frente de ella? Delitzsch piensa que lo primero "es una conclusión natural" de las frases "delante de Jehová" y "delante del testimonio";[34] pero esto no es claro, especialmente en cuanto a la frase "delante de Jehová", porque se la utiliza también para hablar de otras instalaciones del tabernáculo, que ciertamente no estaban dentro del arca.[35] Por otro lado, no será correcto decir que el antecedente de "en la que" no es "el arca" sino "el tabernáculo llamado el Lugar Santísimo" (v. 3);[36] esto pone una tensión intolerable sobre la construcción natural de la oración, por la distancia que coloca entre el relativo y su antecedente. No debe dudarse de que nuestro autor representa la vasija con el maná y la vara dentro del arca, junto con las tablas de la ley. Ya que el Antiguo Testamento no tiene nada que decir acerca de la vasija de maná, fuera de Ex. 16:33s., y nada que decir acerca de la vara de Aarón después que se la utilizó para golpear la roca en Cades (Nm. 20:8–11), este aspecto está abierto para que cualquiera suponga que, aunque no estaban originalmente en el arca, fueron puestas allí para guardarlas con seguridad; y para suponer, más aun, que se perdieron cuando el arca fue capturada por los filisteos (1 S. 4:11ss.).[37] Pero esto sería simplemente recurrir a la imaginación

---

[33] Este incidente pertenece a la secuencia de lecciones prescriptas para la época de Pentecostés en el tercer año del leccionario trienal de la sinagoga (*cf.* A. E. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* [Oxford, 1960], p. 224; ver p. xlix más arriba).

[34] *Op. cit.*, p. 57.

[35] Por ejemplo, se usa para hablar del altar de incienso en Lv. 16:18 (ver p. 189).

[36] *Cf.* G. H. Lang, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951), p. 144.

[37] *Cf.* J. O. Boyd, "What was in the Ark?" *EQ* xi (1939), pp. 165ss. La tradición rabínica colocaba en el arca (además de las dos tablas de piedra) dos columnas de plata que pertenecían a las tablas de piedra, los fragmentos de las tablas de piedra originales, que Moisés rompió al pie del Sinaí, una copia de la Torá y los nombres de Dios (TB *Baba Bathra* 14*a*). (La tradición acerca de la copia de la Torá probablemente se remonte a Dt. 31:26, donde Moisés les ordena a los levitas "Tomad este libro de la ley, y ponedlo al lado del arca del pacto de Jehová vuestro Dios". *Cf.* CD v. 2, que dice que el "libro sellado de la ley", esta "en el arca".) Pero en la tradición rabínica la vasija del maná y la vara de Aarón no estaban en el arca sino a su lado; junto con el cofre de joyas de oro que (de acuerdo con 1 S. 6:4, 8, 11, 15) los filisteos enviaron como ofrenda por su pecado junto con el arca, cuando la devolvieron a Israel (Tosefta *Yoma* iii. 7). Acerca del significado bíblico general del arca y el santuario consultar G. von Rad, "Zelt und Lade", en *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich, 1958), pp. 109ss.

para que tome el lugar de la evidencia y estaría a la par de la especulación rabínica acerca de la desaparición del arca y los objetos que la acompañaban cuando el templo cayó por primera vez.

5 La tapa del arca era una plancha dorada llamada el propiciatorio,[38] considerado por nuestro autor la contrapartida terrena del "trono de gracia" al que ya ha exhortado a acercarse a sus lectores para obtener ayuda en tiempo de necesidad (cap. 4:16). Se le dio este nombre por la parte que jugaba en el ritual sacrificial del Día de la Expiación; la sangre tanto del becerro que se ofrecía para hacer expiación por el sumo sacerdote y su familia, como la del macho cabrío que se mataba como ofrenda por el pecado de toda la nación, se salpicaba sobre el propiciatorio y frente a él, mientras que el Dios de Israel aceptaba "aparecer en la nube sobre el propiciatorio" (Lv. 16:12; *cf.* vv. 14s.). Los "querubines de gloria" eran dos figuras de oro de criaturas compuestas, que cubrían el propiciatorio (Ex. 25:18–22; 37:7–9) y servían para sostener la presencia invisible del Dios de Israel, quien, en forma acorde, se describe repetidamente como aquel que "moraba entre los querubines" (1 S. 4:4, etc.). Fue debido a esta función que se los llamó "querubines de gloria"; la gloria es la *shekhīnāh*, la presencia radiante de Dios habitando en medio de su pueblo.[39] Originalmente, los querubines aparecen simbolizando los vientos de tormenta,[40] sobre los cuales se imaginaba que el Dios de Israel cabalgaba a través del cielo; por ejemplo, en la teofanía de Sal. 18:10 "cabalgó sobre un querubín y voló; voló sobre las alas del viento" (*cf.* Dt. 33:26). Se puede tener una idea de su carácter compuesto por el relato de

---

[38] Gr. ἱλαστήριον, así en la LXX para el heb. *kappōreth*. El hecho de que el heb. *kappōreth* significa más que "tapa" o "cubierta", y es afín en su sentido con la conjugación Pi'el *kipper*, "expiar", lo sugiere el énfasis colocado sobre él (por propio derecho) en el ritual del día de la Expiación (Lv. 16:2, 13ss.). *Cf.* cap. 2:17 (p. 41, n. 57); cap. 4:16 (p. 87).

[39] *Cf.* Ro. 9:4 ("quienes son israelitas, de los cuales es ... la gloria").

[40] Más tarde parecen haber simbolizado, en forma más general, los poderes de la creación. De acuerdo a Filón, los dos querubines "son representaciones alegóricas de las dos potencias más altas y augustas de Aquel Que Es: la creativa y la real" (*Vida de Moisés*; ii. 99; *cf. Preguntas y respuestas sobre el Exodo*, no. 62). En su tratado *Los querubines* (que trata principalmente de los querubines de Gn. 3:24) sugiere alternativamente que ambos representan "la esfera más externa de las estrellas fijas" y "la esfera interior contenida" en las que están ubicadas las siete zonas planetarias; o los dos hemisferios (23–26).

Ez. 10:10–14 (ayudada por 1:5–13), donde se los describe como los portadores de la carroza-trono de Dios, que no está atada a su altar terrenal sino que es capaz de moverse en cualquier dirección a voluntad.[41] Si se pregunta por qué los querubines de oro no cayeron bajo la prohibición impuesta por el segundo mandamiento en cuanto a la hechura de imágenes (como contraste, por ejemplo, con los becerros de oro de Dan y Betel), la respuesta puede estar en su naturaleza simbólica;[42] no eran "semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra" (Ex. 20:4; *cf.* Dt. 5:8).[43]

Lo que nuestro autor hubiese tenido para decir acerca del significado parabólico de los querubines y las otras instalaciones que menciona, sólo podemos imaginarlo; cuando dice que acerca de estas cosas "no se puede ahora hablar en detalle" nos deja con la impresión de que podría haberse extendido un poco más sobre su simbolismo si hubiese elegido hacerlo así.[44] Sobre lo que sí procede a extenderse es en cuanto al uso que se hacía del santuario antiguo en el día anual de la expiación.

4. UN RITUAL TEMPORARIO

Cap. 9:6–10

6 Y así dispuestas estas cosas, en la primera parte del tabernáculo entran los sacerdotes continuamente para cumplir los oficios del culto;[45]

---

[41] *Cf.* el elogio que Ben Sirá hace de Ezequiel (Eclo. 49:8s.):
"Ezequiel tuvo la visión de la gloria
que Dios la manifestó en el carro de Querubines,
porque se acordó de los enemigos en la tempestad,
y favoreció a los que seguían el camino derecho". (BJ)

[42] Más aun, los becerros estaban asociados con los cultos de fertilidad de los vecinos cercanos de Israel.

[43] Se dice que los querubines de oro del templo de Herodes, mucho más tardíos, fueron exhibidos sobre uno de los portales de Antioquía como trofeos del triunfo romano sobre Jerusalén; así John Malalas, *Chronographia*, book x. (*Cf.* W. L. Dulière, "Les Chérubins du troisième Temple à Antioche", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* xiii [1961], pp. 201ss.).

[44] Filón sí hable en extenso en varios lugares y especialmente en su *Vida de Moisés*, ii. 71–108.

[45] Gr. λατρεία (como en el v. 1, donde el singular se traduce "culto"; *cf.* p. 184, n. 2).

7 pero en la segunda parte, sólo el sumo sacerdote una vez al año, no sin sangre, la cual ofrece por sí mismo y por los pecados de ignorancia[46] del pueblo;

8 dando el Espíritu Santo a entender con esto[47] que aún no se había manifestado el camino al Lugar Santísimo, entre tanto que la primera parte del tabernáculo estuviese en pie.[48]

9 Lo cual es símbolo para el tiempo presente, según el cual[49] se presentan ofrendas y sacrificios[50] que no pueden hacer perfecto, en cuanto a la conciencia, al que practica ese culto,[51]

10 ya que consiste sólo de comidas y bebidas, de diversas abluciones, y ordenanzas[52] acerca de la carne, impuestas hasta el tiempo de reformar las cosas.

6 En el tabernáculo y en los templos que lo reemplazaron, el compartimiento externo, el lugar santo, estaba en uso continuo. Día por día, mañana y tarde, los sacerdotes designados entraban en él para encender las lámparas (Ex. 27:20s.) y al mismo tiempo quemar incienso sobre el altar del incienso (Ex. 30:7s.). El día en que el sacerdote Zacarías fue elegido por sorteo entre sus compañeros sacerdotes de la clase de Abías para quemar incienso en el lugar santo (Lc. 1:9ss.) hubiese sido, de cualquier manera, el día más notable de toda su carrera sacerdotal; pero la visión angélica y la anunciación

---

[46] Gr. *ἀγνοήματα* "pecados de ignorancia" (*cf.* cap. 5:2, p. 91 nn. 15, 16). Se lo puede comparar con Eclo. 23:2 (BJ), donde Ben Sirá ora para que no se le perdone en su *ἀγνοήματα*, no sea que se le multipliquen y sean su desgracia. En Qumrán los pecados inadvertidos eran castigados, pero los pecados deliberados recibían excomunión (*cf.* 1QS ix. 1s.)

[47] Gr. *δηλοῦντος*, "mostrando".

[48] Gr. *ἐχούσης στάσιν*, literalmente "teniendo una posición", una frase literaria para indicar "tener existencia", o (más apropiado aquí) "retener su posicion". No necesariamente está implícito que el santuario terrenal, como estructura material, ya no existía; lo que sí está implícito es que desde que Cristo "traspasó los cielos" (cap. 4:14) hasta la presencia de Dios, la estructura terrenal ha perdido su categoría de santuario.

[49] Gr. *καθ' ἥν* (siendo su antecedente *σχηνῆς*, "tabernáculo"), para el cual los posteriores manuscritos (*p.ej.* D^{c} K L P) y TR leen *καθ' ὅν*, como si el antecedente fuera *καιρόν*, "tiempo" (por el error de no apreciar el carácter de paréntesis de la cláusula "Lo cual es símbolo para el tiempo presente").

[50] Para esta frase *cf.* caps. 5:1; 8:3 (ver p. 89, n. 6).

[51] Gr. *λατρεύω*, como en el cap. 8:5 (ver p. 169, n. 31); pero allí el sujeto son los sacerdotes, mientras que aquí la intención es hablar del adorador común.

[52] Gr. *δικαίώματα*, como en el v. 1.

que se le concedió al lado del altar del incienso hicieron que la ocasión fuera aun más notable. Nuevamente, semana a semana los sacerdotes designados entraban al lugar santo para poner panes frescos sobre la mesa de los panes de la proposición (Lv. 24:8s.). Estos eran los "oficios" que se llevaban a cabo en "la primera parte del tabernáculo", y cualquier miembro del sacerdocio podía ejecutarlos.

7 Pero a nadie, excepto al sumo sacerdote, se le permitía entrar a "la segunda parte" del tabernáculo, el Lugar Santísimo; y aun a él, sólo se le permitía entrar una vez por año, en el día de Expiación, y las condiciones de su entrada allí estaban estrictamente prescriptas. Estas condiciones se detallan más completamente en Lv. 16, donde el lugar santísimo es llamado "el santuario detrás del velo" (v. 2). Aarón (y esto significa cada sumo sacerdote sucesivo de Israel) podía entrar en el lugar santísimo sólo en el día décimo del mes séptimo (Tisri) en cada año (alrededor de la época del equinoccio de otoño). Ataviado, ya no con la túnica violeta con sus accesorios,[53] sino con vestiduras de lino blanco reservadas para ocasiones sacrificiales especiales,[54] entraba dos veces al lugar santísimo. En la primera ocasión llevaba la sangre del becerro que había sido sacrificado como ofrenda por el pecado de él y de su casa,[55] y la rociaba en el frente del propiciatorio y delante del propiciatorio, que estaba todo el tiempo cubierto por la nube que se elevaba del incienso que se quemaba en el altar de oro. Luego, cuando se había degollado un macho cabrío como ofrenda de pecado por todo el pueblo, traía su sangre también al lugar santísimo y la salpicaba sobre y ante el propiciatorio. Habiendo llevado a cabo esta parte del ritual de expiación, salía del santuario y confesaba los pecados nacionales sobre la cabeza del segundo macho cabrío, designado por suerte "por Azazel", que entonces era enviado del lugar de los hombres "al desierto". En la aplicación tipológica de nuestro autor en cuanto al ritual del día de Expiación, sin embargo, no se menciona a este segundo macho cabrío;[56] él está preocupado sólo con

---

[53] Ex. 28:31–35 (en el contexto más amplio de los versículos 2–38).

[54] Ex. 28:39–43; Lv. 6:10; 16:4.

[55] *Cf.* caps. 5:3; 7:27.

[56] Y por lo tanto no es parte de la exégesis de esta epístola investigar el origen y propósito del apartamiento de un "macho cabrío para Azazel" ("chivo" en la VP, Lv. 16:8, 10, 26). En la *Epístola de Bernabé* (7:7–11) el macho cabrío es tratado como un tipo de Jesús cargando con la maldición, y sin embargo llevando la corona; Justino Mártir (*Diálogo con Trifón*, 40) considera la acción de echar el macho cabrío al

aquella parte del ritual asociada con el santuario. Y en relación con esto enfatiza tres puntos: (i) excepto en esta ocasión anual, el camino hacia el salón del trono de Dios estaba cerrado para todos los israelitas, aun para el mismo sumo sacerdote;[57] (ii) cuando el sumo sacerdote recibía permiso para entrar, su entrada estaba protegida por la sangre sacrificial; (iii) esta sangre sacrificial no era eficaz totalmente, porque año tras año debía derramarse sangre fresca y hacerse una entrada nueva al lugar santísimo.

8 En el relato de los arreglos del tabernáculo y las ofrendas levíticas, el Espíritu Santo tiene una lección que enseñar, como en otras partes de la escritura hebrea. ¿Cuál es la lección que enseña entonces a través de las prescripciones del día de expiación? Esta: que durante la época del antiguo pacto no había acceso directo a Dios. "El camino

---

desierto como un tipo del rechazo de Jesús por los líderes judíos. Algunos aspectos de la ceremonia del macho cabrío, especialmente la imposición de las manos del sumo sacerdote y la confesión de los pecados nacionales sobre él, por medio de lo cual se transferían estos pecados (Lv. 16:21), han pasado al lenguaje de la devoción cristiana como en las líneas de Isaac Watts:

"Mi fe pondría su mano
sobre esa querida cabeza suya,
mientras estoy como un penitente
y allí confieso mi pecado."

También hay un relato clásico de la conversión de Charles Simeon en 1813, según lo cuenta él mismo, que ha tenido una influencia tan profunda desde entonces sobre el pensamiento y el lenguaje del evangelicalismo anglicano: "Pero en la Semana de la Pasión, mientras estaba leyendo al Obispo Wilson acerca de la Cena del Señor, me encontré con una expresión que hacía este efecto: 'Que los judíos sabían lo que hacían cuando transferían su pecado a la cabeza de su ofrenda'. El pensamiento vino a mi mente, ¿qué? ¿puedo transferir mi culpa a otro? ¿Ha provisto Dios una ofrenda para mí, de modo que puedo colocar mis pecados sobre su cabeza? Entonces, si Dios quiere, no los llevaré sobre mi propia alma ni un momento más. Por consiguiente, pedí dejar mis pecados sobre la cabeza sagrada de Jesús" (H. C. G. Moule, *Charles Simeon* [Londres, 1948], pp. 25s.). L. Morris habla de la relación del macho cabrío con la presentación que hace el Nuevo Testamento de la expiación, entre otras cuestiones de importancia para esta sección de Hebreos, en "The Day of Atonement and the Work of Christ" *RThR* xiv (1955), pp. 9ss. *Cf.* p. 401, n. 50.

[57] Josefo (*Ant.* iii. 123, 181) considera al lugar santísimo como simbólico del cielo, reservado sólo para Dios, y al lugar santo (que en el tabernáculo cubría el doble del área del lugar santísimo) como simbólico de la tierra y el mar, que son accesibles para el hombre. Así H. Koester (*HThR* lv [1962], p. 309) interpreta la "tienda" (es decir la tienda exterior) como "un símbolo de las regiones celestiales a través de las cuales debía pasar Cristo para entrar al propio santuario celestial". Este puede ser muy bien el punto de vista de nuestro autor. *Cf.* cap. 4:14 (pp. 85ss.).

al Lugar Santísimo"[58] estaba cerrado por el velo interior. Debe notarse que mientras que nuestro autor ha utilizado antes "la primera parte del tabernáculo" para referirse al compartimiento exterior del santuario, aquí lo utiliza para significar el santuario "del primer pacto" incluyendo el lugar santo y el lugar santísimo.[59] Y por "primera Tienda" (BJ) debemos entender no sólo el tabernáculo mosaico, sino las otras estructuras que lo reemplazaron cada tanto tiempo, hasta e incluyendo el templo de Herodes. La frase "mientras subsistiera la primera Tienda" (BJ) no arroja ninguna luz, sin embargo, a la cuestión de si el templo de Herodes estaba en pie cuando la epístola fue escrita (la VP traduce el genitivo absoluto como pasado "mientras la primera parte de la tienda seguía sirviendo para el culto"). La frase es parte de una oración periódica larga cuya cláusula principal es "entran los sacerdotes continuamente ... pero en la segunda parte, sólo el sumo sacerdote, una vez al año". El tiempo presente de esta cláusula principal es el presente histórico, que indica primariamente el procedimiento establecido por la ley levítica, antes que el procedimiento que todavía se llevaba a cabo en Jerusalén mientras nuestro autor estaba escribiendo, aunque esto último no se excluye. Lo que quiere decir es que el acceso libre a la presencia de Dios no fue concedido hasta que Cristo vino a llevar a cabo su ministerio sacrificial.

9 Este estado de cosas—la prohibición de la entrada general al lugar santísimo—se describe como "símbolo para el tiempo presente".[60] Hay una ambigüedad en estas palabras: ¿"el tiempo presente" debe ser entendido como "el tiempo presente entonces" o "el tiempo presente ahora"? Si es el primero, entonces lo que quiso decir nuestro autor es que la presencia del velo era un "signo externo y visible" de las condiciones espirituales prevalecientes entonces; el camino a Dios aún no había sido abierto. Si es el último, entonces el velo, junto con su significado, constituían "una parábola que hablaba

[58] En Lv. 16 el compartimiento exterior se llama "tabernáculo de reunión" para distinguirlo del compartimiento interior, al cual se lo nombra simplemente como "santuario" (vv. 16s., 20, 23) o "santuario santo" (v. 33).

[59] Moffatt (ICC, *ad loc.*, p. 118) toma "la primera parte del tabernáculo" en el v. 8 en el mismo sentido que en los vv. 2, 6; según él, nuestro autor "llama a la tienda exterior *παραβολή*". Quizás es más probable, sin embargo, que toda la estructura, con su apropiado ritual, se llame *παραβολή*.

[60] Gr. *ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα* (el antecedente de *ἥτις* puede ser toda la situación de los vv. 6–8, siendo atraído *ἥτις* al género y número de *παραβολή*).

de la crisis presente",[61] que enfatizaba el contraste entre el acceso libre a Dios garantizado ahora a través de Cristo y el acceso estrictamente limitado permitido por la estructura y el ceremonial del santuario terrenal. En el santuario terrenal los sacrificios, por cierto, se ofrecían, pero su eficacia estaba tristemente restringida; no podía traer "perfección" al adorador porque no afectaba su conciencia.[62] Ahora vemos lo que nuestro autor desea enseñar a sus lectores. La barrera realmente efectiva para el libre acceso del hombre a Dios es interior y no material; existe en su conciencia. Sólo cuando la conciencia se purifica un hombre es libre de acercarse a Dios sin reserva y ofrecerle servicio y adoración aceptables. Y la sangre sacrificial de becerros y machos cabríos en este sentido es inútil.[63] El sacrificio de animales y

---

[61] W. Manson, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951), p. 132. Es decir que el verdadero significado del tabernáculo sólo puede ser entendido ahora, a la luz de la obra de Cristo.

[62] *Cf.* v. 14; caps. 10:2, 22; 13:18. Gr. *συνείδησις* ("conciencia") no es una palabra clásica. Pertenecía al griego vernáculo y sólo adquirió categoría literaria un poco de tiempo antes del comienzo de la era cristiana; aún entonces los escritores filosóficos en general no la adoptaban. Probablemente fue Pablo quien la bautizó en su sentido más profundo de "conciencia moral"; la palabra aparece varias veces en sus cartas y fue tomada de él por escritores posteriores del NT y también por otros cristianos. Podemos comparar el uso que hace Filón de *τὸ συνειδός*, para significar una facultad que examina y juzga la conducta, "establecida como un juez en el alma" (*Sobre la Creación*, 128).

[63] Los hombres de visión espiritual habían apreciado esto a través de la historia de Israel. Resulta lo suficientemente claro en el Sal. 51:16s., en el curso de una oración pidiendo perdón y restauración a la comunión con Dios. En épocas posteriores los rabinos insistieron en que el arrepentimiento y la confesión consecuentes al día de Expiación eran los medios reales a través de los cuales se hacía la expiación: "aunque no se ofrezca ningún sacrificio, el día mismo efectúa la expiación" (*Sifra*, *'Emōr* 14). Pero esto se relaciona más bien con la situación después del 70 d.C. cuando por fuerza resultaba imposible llevar a cabo el antiguo ritual; mientras el templo estaba en pie la ausencia de confesión y de arrepentimiento de corazón por cierto hubiese invalidado el ritual, pero difícilmente se sugiere que la confesión y el arrepentimiento de corazón hubiesen sido suficientes por sí mismos, aparte del ritual. Toda la implicancia del tratado *Yoma*, que trata de la celebración del día de expiación en el segundo templo, es que las detalladas prescripciones de Lv. 16 son mandamientos obligatorios de Dios, y ninguno de ellos puede ser descuidado. En los textos de Qumrán se enseña que los miembros de la comunidad por su devoción a la ley de Dios pueden obtener expiación para la tierra de Israel "sin carne de holocaustos y grasa de sacrificios" (1QS ix. 4); pero ellos se sentían concientemente excluídos de la participación en los servicios sacrificiales de Jerusalén porque el templo estaba controlado por un sacerdocio indigno e ilegítimo; ansiaban el día en que se ofrecerían sacrificios aceptables en un templo purificado por un sacerdocio digno. Su actitud era bastante diferente de la de nuestro autor; él

otras ordenanzas materiales que lo acompañaban podían efectuar, a lo más, una remoción ceremonial y simbólica de la contaminación.

10 ¿Qué tenían que ver las regulaciones en cuanto a comida y bebida y una variedad de abluciones rituales con la relación de un hombre con Dios? La referencia a "comidas y bebidas" probablemente tiene que ver con las leyes de comida de Lv. 11.[64] Allí se dice mucho más acerca de comida sólida que de bebida; en lo que hace a la bebida, está la indicación de que el agua no debe beberse de una vasija en la que se haya caído un animal muerto (Lv. 11:34)—una acertada directiva higiénica, como sin duda eran muchas de las leyes en cuanto a comida, pero que tenían poco que ver con la religión sincera. También estaban las libaciones que acompañaban varias de las ofrendas sacrificiales (*cf.* Nm. 6:15, 17; 28:7s.). Pero para nuestro autor, como para Pablo, estas cosas no eran sino "sombra de lo que ha de venir" (Col. 2:17). En cuanto a las "abluciones" no sólo el sumo sacerdote debía lavar "su cuerpo con agua" (Lv. 16:24), sino que se prescribían purificaciones similares para una gran variedad de contaminaciones reales o ceremoniales.[65] Otra vez, estas purificaciones, sin duda, tenían un gran valor higiénico, pero cuando se les daba valor religioso siempre estaba el peligro de que aquellos que las practicaban podían ser tentados a pensar en los deberes religiosos exclusivamente, o al menos excesivamente, en términos de cosas externas. Pero todas estas cosas eran "ordenanzas acerca de la carne" (RVR), "prescripciones carnales" (BJ), no para la conciencia, con una validez temporaria y limitada hasta "el tiempo de reformar las cosas". La traducción "reformar"[66] podemos entenderla como "re-formar" en

considera todo el principio de un santuario terrenal y sacrificios de animales como un expediente temporario, ahora superado para siempre. *Cf.* p. 410 con n.92.

[64] La expresión "comidas y bebidas" significa las leyes de comida en general; no necesitamos inquirir en forma demasiado precisa qué "bebidas" tenía en mente nuestro autor. Moffatt (ICC *ad loc.* p. 119) compara unos pocos pasajes de la *Epístola de Aristeas*: "Supongo que la mayoría de los hombres sienten cierta curiosidad acerca de los mandatos de la ley en cuanto a comidas y bebidas y a los animales que se consideran impuros" (128); "quien nos dio la ley ... nos rodeó por todos lados con purificaciones prescriptas en cuanto a comidas y bedidas ..." (142); "en cuestión de comidas y bedidas nos manda primero ofrecer una parte como sacrificio, y sólo entonces utilizar el resto para nosotros" (158).

[65] También podemos pensar en las purificaciones en agua de Qumrán; por cierto que estas no eran útiles para el hombre contaminado en su corazón, pero no obstante, eran obligatorios para los miembros de la comunidad. (*Cf.* 1QS iii. 4s., ver p. 117 con n.22 y p. 206, n. 88).

[66] Gr. διόρθωσις, sólo aquí en el NT; podríamos traducirlo "el nuevo orden".

el sentido de "reconstrucción"; la venida de Cristo implicaba una reestructuración completa de la estructura de la religión de Israel. El antiguo pacto ahora debía dar lugar al nuevo, la sombra a la esencia,[67] la copia externa y terrenal a la realidad interna y celestial.

5. LA REDENCIÓN ETERNA DE CRISTO

Cap. 9:11–14

11 Pero estando ya presente Cristo, sumo sacerdote de los bienes venideros,[68] por el más amplio y más perfecto tabernáculo, no hecho de manos, es decir, no de esta creación,

12 y no por sangre de machos cabríos ni de becerros, sino por su propia sangre, entró una vez para siempre en el Lugar Santísimo, habiendo obtenido eterna redención.

13 Porque si la sangre de los toros y de los machos cabríos, y las cenizas de la becerra rociadas a los inmundos, santifican para la purificación de la carne,

14 ¿cuánto más la sangre de Cristo, el cual mediante el Espíritu eterno[69] se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, limpiará[70] vuestras[71] conciencias de obras muertas para que sirváis al Dios vivo?[72]

---

[67] En Hebreos la ley es un modelo o anteproyecto del orden redentor introducido por Cristo; *cf.* Col. 2:17 (con E. Percy, *Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe* [Lund, 1946], pp. 287s.).

[68] Gr. *τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*. Esta es la redacción de la mayoría, pero el peso de la evidencia favorece *τῶν γενομένων ἀγαθῶν* la redacción indicada en la variante marginal de BJ, "bienes realizados" (así P^{46} B D* 1611 1739 2005 d, con las versiones siríacas, de Crisóstomo y de Cirilo de Jerusalén). "La combinación del griego y latín más antiguo con la evidencia siríaca es de por sí casi irresistible" en apoyo de *γενομένων* en lugar de *μελλόντων* (G. Zuntz, *The Text of the Epistles* [Londres, 1953], p. 119); la lectura *μελλόντων* se debe probablemente a la influencia del cap. 10:1. Ver p. 229. En la BJ y la VNC se traduce "bienes futuros"; la VP dice "bienes definitivos".

[69] Gr. *διὰ πνεύματος αἰωνίου*. Unos pocos testigos (D* P, con las versiones cóptica y latina) tienen "espíritu santo" (*πνεύματος ἁγίου*) en lugar de "espíritu eterno". Ver nota marginal de la BJ.

[70] El Códice B no existe de este punto en adelante.

[71] La evidencia textual más bien está dividida entre *ὑμῶν* ("vuestras") y *ἡμῶν* ("nuestras"); ésta última lectura aparece en VNC, BJ y VP.

[72] Unos pocos testigos añaden *καὶ ἀληθινῷ* ("y verdadero") después de *ζῶντι* ("vivo"), bajo la influencia de 1 Tes. 1:9.

11 Pero ahora ha llegado el tiempo de la reforma: los que eran "bienes venideros" (RVR) ahora son "bienes definitivos" (VP). Porque Cristo ha aparecido, y en él las sombras han dejado lugar a la realidad perfecta y permanente. Y su aparición se anuncia en forma apropiada con un trompeteo triunfal; *su* entrada a la presencia de Dios no es un día de aflicción del alma y ayuno,[73] como el Día de la Expiación bajo la legislación antigua, sino un día de alegría y de canción, el día en que los cristianos celebran la ascención de su rey sacerdote.

El Año Nuevo, el Día de Expiación y la Fiesta de los Tabernáculos,[74] originalmente pertenecían a un complejo festal en el que se celebraba anualmente el reinado del Dios de Israel. La parte que jugaba en esta celebración el rey de Israel, el representante de Dios sobre su pueblo, es una cuestión que aún se debate.[75] Pero en el antitipo neotestamentario de este complejo festal el rey-sacerdote divino juega el rol central y decisivo; en virtud de su autosacrificio perfecto él ha tomado su sitio a la diestra del trono de Dios, y reina de aquí en más desde la Sión celestial como sumo sacerdote del orden nuevo y eterno. El santuario en el que ministra es el verdadero tabernáculo del cual el altar mosaico era sólo una copia material; es un santuario no hecho de manos, que no pertenece a la creación terrenal. La idea de un santuario no hecho de manos se remonta a las formas más primitivas de la enseñanza cristiana.[76] Nuestro Señor mismo habló de la época en que el templo de Jerusalén sería reemplazada por un templo "hecho sin mano"[77] (Mr. 14:58; *cf.* Jn. 2:19ss.) y Esteban y Pablo insistieron en que los edificios "hechos de manos" no podían contener al Altísimo (Hch. 7:48; 17:24).[78] ¿Cuál es, entonces, la naturaleza del templo espiritual en el que Dios habita? Cuando Esteban sostuvo que "el Altísimo no habita en templos hechos de manos", confirmó su afirmación citando Is. 66:1s. Pero en el mismo contexto profético, Dios declara que en lugar de preferir cualquier templo material, él

[73] Cf. Lev. 16:29, 31; 23:26, 32.

[74] Los días primero, décimo y décimo quinto de Tishri, respectivamente.

[75] Ver, *p.ej.* S. Mowinckel, *He That Cometh* (tr.ingl, Oxford, 1956), pp. 21ss.; y para un punto de vista contrario, N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival* (Londres, 1947), pp. 195ss., 205ss.

[76] *Cf.* A. Cole, *The New Temple* (Londres, 1950).

[77] Mientras que las palabras de Mr. 14:58 son puestas en la boca de Jesús por algunos que dieron "falso testimonio", no son una invención sino una representación equivocada de algo que él dijo realmente.

[78] *Cf. Acts*, NICNT, pp. 159ss., 356s.

elige a "aquel que es pobre y humilde de espíritu, y que tiembla a mi palabra". Y esto significa que él prefiere hacer su morada en la gente de ese carácter, como lo muestran las palabras similares de Is. 57:15: "Porque así dijo el Alto y Sublime, el que habita la eternidad, y cuyo nombre es el Santo: Yo habito en la altura y la santidad, y con el quebrantado y humilde de espíritu." Nuestro autor está correctamente ubicado en la tradición profética cuando afirma que el pueblo de Dios es la casa de Dios: "la cual casa somos nosotros, si retenemos firme hasta el fin la confianza y el gloriarnos en la esperanza" (cap. 3:6). Pero, ¿cómo puede el Hijo de Dios, "que traspasó los cielos", ser considerado como habitando entre su pueblo? Le toca a Pablo responder en forma adecuada esta pregunta, cuando habla del pueblo de Dios como ya exaltado por Dios para compartir el trono de Cristo en el reino celestial (Ef. 2:6).

12 Mientras que Aarón y sus sucesores entraban al Lugar Santísimo terrenal en el Día de la Expiación por virtud de sacrificios de animales—"por sangre de machos cabríos ... de becerros"[79]—Cristo ha entrado en el santuario celestial "por[80] su propia sangre". Aarón, por cierto, llevaba la sangre sacrificial dentro del Lugar Santísimo,[81] pero nuestro autor evita deliberadamente decir que Cristo llevó su propia sangre dentro del santuario celestial. Aun como expresión simbólica está abierta a la objeción. Algunos expositores, presionando la analogía del Día de Expiación más allá de los límites observados por nuestro autor, han argumentado que la obra expiatoria de Cristo no fue completada en la cruz—no hasta que ascendió desde la tierra e "hizo expiación 'por nosotros' en el Lugar Santísimo celestial por la presentación de su sangre eficaz".[82] Pero, mientras que bajo el

[79] El plural es generalizador. "Becerros" (gr. *μόσχος*) se utiliza aquí como una variación de "toro" (gr. *ταῦρος*); el animal que Aarón debía sacrificar como ofrenda por el pecado de él mismo y de su casa era "un becerro" (Lv. 16:3) y por lo tanto podía ser designado en griego como *μόσχος* (LXX en Lv. 16) o por *ταῦρος*.

[80] Gr. *διά*, como también en la cláusula anterior.

[81] *Cf.* v. 7 ("no sin sangre"), v. 25 ("con [*ἐν*] sangre ajena")—donde *ἐν* es probablemente instrumental en su fuerza, como en los caps. 10:19, 13:20, implicando que la sangre sacrificial llevada por el sumo sacerdote era su título para entrar al santuario interior.

[82] K. M. Monroe, EQ v (1933), p. 404 (en un artículo "Time Element in the Atonement", pp. 397ss., que fue respondido por T. Houghton, "The Atonement", EQ vi [1934], pp. 137ss.). Monroe argumentó que nuestro Señor, después de su resurrección, ascendió inmediatamente al cielo para rociar con su sangre "el trono celestial" y por lo

antiguo pacto era necesario que la sangre sacrificial primero se salpicara en el atrio y luego se trajera dentro del Lugar Santísimo, bajo el nuevo pacto no puede concebirse tal división del sacrificio de nuestro Señor en dos fases. Cuando sobre la cruz él ofreció su vida a Dios como sacrificio por el pecado de su pueblo, llevó a cabo en realidad lo que Aarón y sus sucesores realizaban en tipo, por medio del doble acto de degollar a la víctima y presentar su sangre en el Lugar Santísimo. El título del artículo XXXI anglicano habla correctamente de "la oblación única de Cristo terminada sobre la cruz". Y luego "por su propia sangre"—es decir, por virtud de la oblación infinitamente aceptable de su vida—él podía aparecer ante Dios, no en sufrimiento sino por derecho, como el representante reinante de su pueblo y su sumo sacerdote. Los sumos sacerdotes aarónicos tenían que presentarse a sí mismos repetidamente delante de Dios, porque la redención que les procuraba su ministerio no era sino una señal y tenía carácter temporario; pero Cristo entró allí una vez para siempre,[83] para ser entronizado perpetuamente allí, porque la redención que él ha procurado es perfecta en su naturaleza y eterna en su efecto.[84]

---

tanto no podía permitir a María Magdalena que lo tocase (Jn. 20:17) hasta que hubiese completado esta etapa esencial de su obra expiatoria. La ascensión de Jn. 20:17 es, por lo tanto, bastante diferente de la ascensión de Hch. 1:9. Esta tesis había sido sostenida cerca de medio siglo antes por C. E. Stuart en ciertos papeles, especialmente *Propitiation by Blood* (Londres, *c.* 1887) *y A Few Remarks as to Atonement, Propitiation, and the Priesthood of the Lord Jesus Christ* (Londres, 1888). Pero sirve sólo para advertir a aquellos que necesitan tal advertencia contra la práctica de basar doctrinas en tipos, en vez de utilizar tipos para ilustrar doctrinas bien basadas.

[83] Gr. ἐφάπαξ (como en los caps. 7:27; 10:10).

[84] *Cf.* 5:9, donde se llama a Cristo "autor de eterna salvación". En este versículo "redención" representa al gr. λύτρωσις, que en NT sólo aparece aquí y en Lc. 1:68, 2:38. La palabra deriva de λύτρον, "rescate" (utilizada en relación al Hijo del Hombre en Mt. 20:28/Mr. 10:45), de donde también tenemos las derivadas λυτροῦσθαι, "rescatar" (Lc. 24:21; Tito 2:14; 1 P. 1:18), λυτρωτής, "redentor", "libertador" (Hch. 7:35), y ἀντίλυτρον "en rescate" (1 Ti. 2:6). El sustantivo compuesto ἀπολύτρωσις es más común en el NT que el simple λύτρωσις; aparece en los caps. 9:15; 11:35, y en otros ocho pasajes del NT, de los cuales Ro. 3:24 es de importancia sobresaliente para nuestra comprensión de la palabra aplicada a la obra de Cristo. *Cf.* B. B. Warfield, "The New Testament Terminology of 'Redemption'", *Biblical Doctrines* (Nueva York, 1929), pp. 327ss.; "'Redeemer' and 'Redemption'". *The Person and Work of Christ* (Filadelfia, 1950), pp. 325ss.; E. K. Simpson, *Words Worth Weighing in the Greek New Testament* (Londres, 1946) pp. 8s.

13 La sangre de los animales degollados bajo el orden antiguo poseía una cierta eficacia, pero era una eficacia externa, para la remoción de la contaminación ceremonial. "La sangre de los toros y de los machos cabríos" es un término general que abarca no sólo los sacrificios del Día de la Expiación, sino también otros sacrificios (podemos comparar la pregunta irónica del Sal. 50:13: "¿He de comer yo sangre de toros, o de beber sangre de machos cabríos?"). Las ofrendas por los pecados que se presentaban en el Día de la Expiación, o en cualquier otra época, no tenían efecto sobre las conciencias de aquellos por quienes se traían; servían meramente como un modo externo y simbólico de contrarrestar la contaminación del pecado. Junto con estas ofrendas nuestro autor menciona "las cenizas de la becerra[85] rociadas a los inmundos". Esta es una referencia a un ritual prescripto en Nm. 19, para la remoción de la impureza ceremonial. Una vaca alazana, perfecta, sobre la cual nunca se había puesto yugo, debía degollarse fuera del campamento de Israel en presencia de Eleazar el sacerdote (representando a su padre Aarón, el sumo sacerdote) quien luego debía salpicar su sangre siete veces delante del tabernáculo. El cuerpo de la becerra debía ser incinerado completamente; Eleazar debía arrojar madera de cedro, hisopo y escarlata en medio del fuego. Cuando todo estaba consumido, las cenizas debían recogerse y guardarse fuera del campamento para ser utilizadas cuando lo requiriera la ocasión, para la preparación del *mē niddāh*, "agua para (la remoción de) la impureza". Cualquiera que contrajera impureza ceremonial por haber tocado o haberse aproximado a un cuerpo muerto debía limpiarse mediante el rociamiento con el agua que contuviera algo de las cenizas de la becerra. De allí la alusión aquí a "las cenizas de la becerra rociadas a los inmundos" que "santifican[86] para la purificación de la carne"[87] (VP, "tienen poder

---

[85] Gr. *δάμαλις* como en la LXX de Nm. 19, donde la palabra hebrea es simplemente *pārāh*, "vaca". (El Targum del Seudo-Jonatán tiene *'eglā*, "novilla".)

[86] Aquí "santificar" (gr. *ἁγιάζειν*) significa un poco más que "purificar"; la persona que ha sido contaminada era restaurada, por este medio, a un estado en el que ya no era tabú religiosamente, sino que una vez más podía tomar parte en las ordenanzas prescriptas del culto. De acuerdo con R. Yohanan (*Num. Rabba* xix, 8), "ni el cuerpo muerto contamina, ni el agua purifica pero ... 'Este es el estatuto de la ley' [Nm. 19:2]".

[87] "Carne" denota en esta epístola el elemento externo y físico de la constitución de un hombre, en contraste con su ser interior, su conciencia (vv. 9, 14). *Cf.* las "ordenanzas

para consagrarlos y purificarlos por fuera"). La *mē niddāh* podía ser utilizada para otros propósitos purificadores; de acuerdo con Nm. 31:21ss., los utensilios de metal capturados como botín de guerra podían limpiarse de la contaminación idolátrica pasándolos por fuego y rociándolos luego con esta agua. Pero mientras que el agua limpiaba a aquellos que habían incurrido en contaminación ceremonial, tenía el curioso efecto de hacer que otros que la tocaban (especialmente aquellos que la administraban) estuvieran ceremonialmente impuros hasta la caída del sol. El ritual de la vaca alazana es mencionado apropiadamente por nuestro autor en este punto porque, como los sacrificios del Día de Expiación, "es una expiación" (Nm. 19:9)[88]. Con el transcurso del tiempo, parece haberse desa-

---

acerca de la carne" del v. 10, el "mandamiento acerca de la descendencia" del cap. 7:16 y el contraste entre "los padres terrenales" y el "Padre de los espíritus" del cap. 12:9. *Cf.* también 1 P. 3:21, donde se presenta el bautismo no como un medio de quitar la contaminación exterior ("las inmundicias de la carne") sino como la apelación o respuesta hacia Dios de "una buena conciencia".

[88] Heb. *ḥaṭṭā'th hī*; desde aquí la Mishnah se refiere repetidamente a la *mē niddāh* ("agua para las impurezas") como *mē ḥaṭṭā'th* ("agua de ofrendas" o "agua para el pecado") como en Nm. 8:7 TM. El tratado mishnaico *Parah* está dedicado a este ritual. Después del 70 d.C., el degüello de la vaca alazana (que previamente había tenido lugar en el Monte de los Olivos, "fuera del campamento") dejó de hacerse, y así el agua para la impureza no podía renovarse una vez que la cantidad de cenizas existentes se agotaba. De acuerdo con la Mishnah, *Parah* iii. 5, el último sacerdote que mató a la vaca alazana fue Ismael ben Phabi (sumo sacerdote *c.* 58–60 d.C.). Entre los samaritanos se sostenía que todo lo que se necesitaba para el ritual era un sacerdocio válido, no un templo o un altar; en consecuencia, el degüello e incineración de la vaca alazana fue continuado por ellos hasta 1348, y las cenizas de la última incineración se preservaron hasta *c.* 1600 (*cf.* M. Gaster, *Samaritan Traditions and Oral Law* [Londres, 1932], pp. 195s.) Se ha sugerido que la comunidad de Qumrán también continuó llevando a cabo el ritual a pesar de su separación del templo, ya que ellos poseían un sacerdocio legítimo (*cf.* J. Bowman, "Did the Qumran Sect burn the Red Heifer?", *Revue de Qumran* i [1958–59], pp. 73ss.). Si llevaban a cabo el ritual o no, ciertamente le asignaban gran importancia a la purificación con *mē niddāh*, que sin embargo no servía de nada para aquellos cuyos corazones permanecían impenitentes (1QS iii. 4ss.). Esto explica probablemente la referencia que hace Josefo a las "lustraciones más puras" que practicaban los esenios (*Ant.* xviii. 19). *Cf.* el relato del bautismo de Juan en Josefo, *Ant.* xviii. 117, citado en p. 117, n. 22; ver también p. 200, n. 65). *La Epístola de Bernabe* (8:1ss) alegoriza el ritual de la vaca alazana, detalle por detalle, como un tipo de la cruz y el evangelio; *Cf.* G. Allon, "Halakhah in the Epistle of Barnabas", *Tarbiz* xi (1939–40), pp. 23ss (resumido por S. Iowy, *JJS* xi [1960], p. 247); R. A. Kraft, *The Epistle of Barnabas: Its Quotations and their Sources* (Ph.D. tesis, inédita, Harvard University, 1961), pp. 169ss. Ver también p. 254.

rrollado entre la ceremonia de la becerra y el dia de la Expiación una conexión más íntima de lo que la ley escrita prescribía; de acuerdo con Maimónides[89] (que presumiblemente tenía alguna base tradicional para su información) el sumo sacerdote era rociado con las cenizas de una becerra dos veces durante los siete días[90] en que debía permanecer aislado en el templo, antes del Día de Expiación, en caso de que hubiera contraído, inadvertidamente, contaminación ceremonial.

Nuestro autor no explica exactamente cómo la sangre de los animales sacrificiales o las cenizas de la becerra alazana efectuaban una limpieza ceremonial. Para él era suficiente, y sin duda también lo era para sus lectores, que el Antiguo Testamento les adscribiera esta eficacia.

14 Pero el sacrificio de Cristo no efectúa una mera limpieza ceremonial. Aquí nuestro autor nos presenta una de las instancias más impresionantes de su argumento favorito de "cuánto más". Aquellos rituales primitivos podían efectuar purificación externa, pero la sangre de Cristo,[91] su ofrenda de sí mismo ante Dios, limpia la conciencia. Hace justamente lo que ellos no podían hacer, ya que recién se nos ha dicho que no podían "hacer perfecto en cuanto a la conciencia, al que practica el culto" (v. 9). Podían restaurarlo a la comunión formal

[89] *Yad ha-Ḥazaqah* i, *halakhah* 4 (citado íntegramente en F. Delitzsch, *Commentary on the Epistle to the Hebrews* ii (Edimburgo, 1872), p. 466). En su *Sepher Ṭohoroth* Maimónides espera que la quemazón de la vaca alazana se reanude cuando venga el Mesías, de manera que el agua para la remoción de la impureza pueda prepararse una vez más.

[90] El aislamiento del sumo sacerdote durante siete días antes del día de expiación está establecido en el *Yoma* i.1. de la Mishnah. De acuerdo con Maimónides era en el tercer y séptimo día de este periodo cuando debía ser rociado; en conexión con esto resulta de interés que los Karaitas, no teniendo cenizas de un becerro a su disposición, sustituyeron el rociamiento con *mē niddāh*, en la situación prevista en Nm. 19, por un baño purificatorio en el tercer y séptimo día (P. S. Goldberg, *Karaite Liturgy* [Manchester, 1957], p. 40).

[91] "La sangre de Cristo" en el v. 14 significa su muerte sacrificial; "es difícil vislumbrar una razón para interpretar 'la sangre' en otro sentido que el que da lo que sigue: 'interviniendo muerte'" (L. Morris, *JThS* N. S. iii [1952], p. 226 en un artículo "The Biblical Use of the Term 'Blood'", p. 216ss.). *Cf.* J. Behm *TWNT* i (Stuttgart, 1933), pp. 171ss. (s.v. αἷμα); A. M. Stibbs, *The Meaning of the Word "Blood" in Scripture* (Londres, 1947); F. J. Taylor, *A Theological Word Book of the Bible*, ed. A. Richardson (Londres, 1950), pp. 33s. (s.v. "Blood"). Para el argumento *a fortiori cf.* cap. 2:1–3 (p. 29, n. 4).

con Dios y con sus hermanos; pero si había un sentido interior de culpa que lo mantenía, interiormente, a distancia de Dios, ¿cómo podían solucionar esa condición?

"Ni siquiera toda la sangre de las bestias
ofrecidas sobre los altares judíos
podía dar paz a la conciencia culpable
o quitar la contaminación.
Pero Cristo, el Cordero celestial,
se lleva todos nuestros pecados,
un sacrificio con nombre más noble,
una sangre más rica que la de ellos."[92]

Aquellos sacrificios primitivos no eran sino sacrificios-señales; el sacrificio de Cristo fue una ofrenda real de sí mismo, llevada a cabo en el plano moral y espiritual. Fue "mediante el Espíritu eterno" que se ofreció a Dios. La frase "mediante el espíritu eterno" (como está literalmente, sea que el sustantivo tenga la E mayúscula o no) resulta extremadamente difícil de interpretar con precisión satisfactoria. En lo que hace a la traducción variante de la nota de la BJ, "por el Espíritu Santo", no agrega nada al significado general. Que el sacrificio de nuestro Señor se describa como un sacrificio espiritual y eterno resulta claro, pero quizás se quiere decir algo más. Por detrás del pensamiento de nuestro autor está el retrato del siervo del Señor de Isaías, que entrega su vida a Dios como una ofrenda por muchos, llevando su pecado y procurando su justificación.[93] Cuando se presenta este Siervo por primera vez, Dios dice: "he puesto sobre él mi Espíritu" (Is. 42:1). De acuerdo con esto, es mediante el poder del Espíritu divino que el Siervo lleva a cabo todas las fases de su ministerio, incluyendo la fase culminante en que acepta la muerte por la transgresión de su pueblo, cumpliendo el doble papel de sacerdote[94] y víctima, como la hace Cristo en esta epístola. Así que, "en el

[92] I. Watts. (Su designación de Cristo como "el cordero celestial" en este contexto se debe probable y simplemente a la designación que hace el Nuevo Testamento de él como el cordero de Dios; *cf.* también 1 P. 1:19.).

[93] *Cf.* v. 28 (pp. 225s. con nn. 169–172).

[94] El rol sacerdotal del Siervo aparece especialmente en Is. 52:15, "así rociará muchas naciones" (nota marginal de la BJ). Para una reivindicación de esta traducción *cf.* E. J. Young, *Studies in Isaiah* [Grand Rapids, 1954], pp. 199ss.; H. L. Ellison, *The Servant of Jehovah* [Londres, 1953], pp. 29s.; la alusión puede muy bien ser al rociamiento del agua para quitar la impureza. *Cf.* el rociamiento de los caps. 10:22; 12:24.

sacrificio de Cristo vemos la revelación final de lo que Dios es, por detrás de la cual no hay nada en Dios, de modo que la religión que se apoya en ese sacrificio lo hace sobre la verdad final de la naturaleza divina, y nunca podrá ser conmovida".[95]

Se requería que los animales que se utilizaban en los días primitivos fueran físicamente intachables; la vida que Cristo le presentó a Dios sobre la cruz era una vida libre de contaminación interior; como el Siervo del Señor "nunca hizo maldad, ni hubo engaño en su boca" (Is. 53:9).[96] La santidad completa de nuestro Señor, su "obediencia activa" a Dios, es esencial para la eficacia de su sacrificio. "Sólo uno que no conocía el pecado podía tomar alguna responsabilidad en relación con él que pudiera crear una nueva situación para los pecadores ... la ofrenda sin mancha que hace Cristo de sí mismo ante Dios tenía un carácter absoluto o ideal. Era algo más allá de lo cual nada podía ser, o concebirse que existiera, como respuesta a la mente de Dios y sus requerimientos en relación con el pecado. Era la respuesta final, una respuesta espiritual a las necesidades divinas de la situación ... Su sacrificio fue racional y voluntario,[97] una respuesta amorosa e inteligente a la voluntad santa y misericordiosa de Dios, y a la situación terrible del hombre."[98] El modo en que esta respuesta en particular, y nada más, podía satisfacer tanto la voluntad divina como la situación humana se hace más claro en el cap. 10:5–10, donde nuestro autor interpreta la obra de Cristo en términos del Sal. 40:6–8.

No es el contacto con un cuerpo muerto ni cualquier otra cosa de naturaleza material y externa lo que contamina realmente a los hombres o interrumpe su verdadera comunión con Dios. Nuestro Señor dejó claro en una ocasión memorable el hecho de que nadie se contamina con lo exterior, "pero lo que sale de él, eso es lo que contamina al hombre ... Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos ... Todas estas maldades de dentro salen, y contaminan al hombre" (Mr. 7:15, 21, 23). Es una purificación interna y espiritual la que se requiere si se desea disfrutar comunión interior con Dios. Y, por lo tanto, las "obras muertas" de las que debe ser limpiada la conciencia no pueden ser, como lo han

---

[95] J. Denney, *The Death of Christ* (Londres, 1951), p. 119. El πνεῦμα es eterno porque es divino.

[96] Estas mismas palabras son aplicadas a Cristo en 1 P. 2:22.

[97] *Cf.* Mr. 14:36 ("mas no lo que yo quiero, sino lo que tú"); Jn. 17:19 ("por ellos yo me santifico a mí mismo", RVR).

[98] J. Denney, *op. cit.* pp. 129s.

sostenido algunos comentaristas,[99] el ceremonial inútil del judaísmo; deben ser cosas que transmiten contaminación interna y espiritual. Como en el cap. 6:1 (donde el "arrepentimiento de obras muertas" pertenece a los rudimentos de la enseñanza cristiana) son esas prácticas y actitudes que pertenecen al camino de muerte, que contaminan el alma y erigen una barrera entre ella y Dios. Pero esa contaminación se remueve de la conciencia por la obra de Cristo, de tal modo que los hombres y mujeres, emancipados de la esclavitud interior, pueden adorar a Dios en espíritu y en verdad. Esta es la "perfección" que el ceremonial antiguo era incapaz de obtener.

6. EL MEDIADOR DEL NUEVO PACTO

Cap. 9:15–22

15. Así que, por eso es mediador de un nuevo pacto, para que interviniendo muerte para la remisión de las transgresiones que había bajo el primer pacto, los llamados reciban la promesa de la herencia eterna.

16 Porque donde hay testamento,[100] es necesario que intervenga[101] muerte del testador.

17 Porque el testamento con la muerte[102] se confirma; pues no[103] es válido entre tanto que el testador vive.[104]

18 De donde ni aun el primer pacto fue instituido[105] sin sangre.

---

[99] Cf. p. 114, n. 14.

[100] "Testamento" y "pacto" son variantes de traducción de la palabra griega *διαθήκη*.

[101] Gr. *φέρεσθαι*, literalmente "ser traído", aquí probablemente utilizado en sentido técnico "ser registrado" (asi P. *Oxy.* ii [Londres, 1899], no. 244, línea 12) o "ser producido como evidencia" (*cf.* J. J. Wettstein, *ad loc.*: "necesse est afferri testimonia de morte testatoris").

[102] Gr. *ἐπὶ νεκροῖς*, literalmente "sobre gente muerta", es decir "con referencia a gente muerta"; no "sobre los cuerpos muertos" de las víctimas del pacto, porque no podrían ser clasificados como *διαθέμενοι*.

[103] Gr. *μήποτε*, para el cual ℵ *D* tienen *μὴ τότε* ("no entonces").

[104] En la versión inglesa ERV esta cláusula está tratada como una pregunta "porque, ¿es válido mientras el que lo hizo vive?" Esta construcción le hace mejor justicia al negativo *μή*, que es apropiado en una pregunta que espera la respuesta "no".

[105] Gr. *ἐνκεκαίνισται* (de *ἐνκαινίζω*, utilizado en el NT sólo aquí y en el cap. 10:20).

19 Porque habiendo anunciado Moisés todos los mandamientos[106] de la ley[107] a todo el pueblo, tomó la sangre de los becerros y de los machos cabríos,[108] con agua, lana escarlata e hisopo, y roció el mismo libro y también a todo el pueblo,

20 diciendo: Esta es la sangre del pacto que Dios os ha mandado.[109]

21 Y además de esto, roció también con la sangre el tabernáculo y todos los vasos del ministerio.

22 Y casi todo[110] es purificado, según la ley, con sangre; y sin derramamiento de sangre no se hace remisión.

15 El hecho que Jesús "es mediador de un mejor pacto", el pacto nuevo profetizado por Jeremías, ya se ha establecido en el cap. 8:6. Pero ahora resulta clara la base de su mediación; esa base es su muerte sacrificial. Por virtud de su muerte se ha provisto redención para aquellos que quebrantan la ley de Dios; la vida de Cristo fue el costoso precio pagado para liberarlos de sus pecados.[111] El primer

[106] Gr. *πάσης ἐντολῆς*, para el cual P^{46} D* y Crisóstomo leen *πάσης τῆς ἐντολῆς* ("todo el mandamiento").

[107] Gr. *κατὰ τὸν νόμον*, pero el artículo se omitè en ℵ* como en la mayor parte de los manuscritos posteriores y TR. *Cf.* cap. 10:8 (p. 234, n. 29).

[108] La frase "y de los machos cabríos" (gr. *καὶ τῶν τράγων*) probablemente debería ser omitida, como en P^{46} ℵ^{c} K L Ψ 1739, cerca de 30 manuscritos bizantinos, Crisóstomo y las versiones siríacas; la adición, si fuera tal, se debe probablemente a la influencia del v. 12 (*cf.* Zuntz, *op. cit.*, p. 55). (Si, por otro lado, se aceptan las palabras como auténticas, su omisión de P^{46} y otras autoridades podría explicarse como debida a su armonización con Ex. 24:5).

[109] Citado de Ex. 24:8, donde la LXX, siguiendo al hebreo, tiene *ἰδού* ("He aquí") en lugar de *τοῦτο* ("esta [es]") y *διέθετο* ("pactado") en lugar de *ἐνετείλατο* ("ordenado"). El "esta es" inicial puede estar influenciada por las palabras de institución del nuevo pacto (*cf.* Mr. 14:24; 1 Co. 11:25). Por la ausencia de la referencia eucarística en Hebreos ver pp. 405.

[110] "Casi todo" representa una sola palabra en gr., *σχεδόν* ("casi").

[111] "La redención de las transgresiones bajo el primer pacto" podía tener importancia directa sólo para lectores de nacimiento o adopción israelitas, ya que estas transgresiones eran quebrantamientos de la ley mosaica, que era una parte integral del "primer pacto". Esta validez retrospectiva de la muerte de Cristo está expresada en términos más generales, que cubren tanto a gentiles como a judíos, en Ro. 3:25 ("a quien Dios puso como propiciación ... para manifestar su justicia, a causa de haber

pacto proveía una cierta expiación y remisión por los pecados cometidos bajo su vigencia, pero era incapaz de proveer "redención eterna"; esta era una bendición que tenía que esperar la inauguración del nuevo pacto, que corporiza la promesa de Dios a su pueblo: "perdonaré la maldad de ellos, y no me acordaré más de su pocado" (Jer. 31:34). Basar el nuevo pacto sobre la muerte de Cristo es una doctrina del Nuevo Testamento que no resulta original de nuestro autor; encuentra su expresión más clara en la institución de la copa, en boca de nuestro Señor: "Esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada" (Mr. 14:24)[112] o en la forma mas primitiva registrada: "Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre" (1 Co. 11:25). Y ahora que ha tenido lugar esta muerte redentora, la "promesa de la herencia eterna" ha sido buena para aquellos que han sido "llamados"; el nuevo pacto, y todas las cosas que la gracia de Dios provee bajo su vigencia, son suyas para siempre. En el cap. 6:17 los cristianos ya han sido descriptos como "los herederos de la promesa"; el cumplimiento de la promesa es "la herencia eterna" a la cual han entrado. "Eterna" es un adjetivo que nuestro autor asocia especialmente con el pacto nuevo; el pacto mismo es eterno (cap. 13:20), y por lo tanto la redención que provee y la herencia a la cual hace entrar al pueblo de Dios también son eternas (vv. 12, 15); el mediador de este pacto, habiéndose ofrecido a sí mismo a Dios como "sacrificio sin mancha" (v. 14, VP), ha llegado a ser "autor de eterna salvación para todos los que le obedecen" (cap. 5:9).[113] La herencia eterna de gracia y gloria, tanto aquí como de aquí en más, es para aquellos que han sido "llamados", aquellos que ya han sido designados "participantes del llamamiento celestial" (cap. 3:1). La estrecha conexión entre el llamado efectivo de Dios a su pueblo y la herencia que es suya como sus hijos y herederos, coherederos con Cristo, está explicada más ampliamente por Pablo en Ro. 8:14–30.

16–17 Pero, ¿por qué fue necesaria la muerte del mediador para la ratificación del pacto? No resulta fácil seguir el argumento en la versión castellana, porque estamos casi obligados a utilizar dos

---

pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados"); *cf.* Hch. 17:30. Con "redención" (ἀπολύτρωσις) *cf.* el λύτρωσις no compuesto en el v. 12 (p. 204, n. 84).

[112] A las palabras de Marcos, Mt. 26:28 añade "para remisión de los pecados", haciendo explícito lo que está, de todos modos, implícito en la forma más corta. Ver pp. 180s.

[113] Esto sirve para todas las apariciones de αἰώνιος en la epístola, con la excepción de "juicio eterno" en el cap. 6:2 (ver p. 118 con n. 33).

palabras diferentes[114] para representar dos aspectos diferentes del significado de una sola palabra griega, mientras que el argumento de nuestro autor depende de su uso de la misma palabra griega todo el tiempo. La palabra griega es *diathēkē* que tiene el sentido amplio de "convenio".[115] Como se la usa en otros lugares de la epístola, el convenio particular que denota *diathēkē* es un pacto de gracia derramado por Dios sobre su pueblo, por el cual los trae a una relación especial con él;[116] en otras palabras, se la utiliza, como ha sido empleada por los traductores griegos del Antiguo Testamento, como el equivalente del hebreo *berīth*.[117] Pero en los vv. 16 y 17 se la utiliza para hablar de otra clase de convenio, un testamento de última voluntad, en el cual la propiedad es legada, por su dueño, a varias personas, en el entendimiento que ellas no tienen derecho alguno sobre dicha propiedad hasta que él muera.[118] De hecho, hay algunos eruditos que han sostenido que "testamento" es el sentido de *diathēkē*

[114] Esta dificultad está salvada en la VP, que traduce la primera frase del v. 15 así: "Por eso, Jesucristo intervino con su muerte, a fin de unir a Dios y los hombres mediante un nuevo pacto o testamento, para que ..." La versión de Moffatt hace un uso similar de las dos palabras al comienzo del v. 18; después de utilizar "pacto" dos veces en el v. 15, y "testamento" en vv. 16s., continúa: "De allí que ni siquiera el primer pacto del testamento de Dios fue inaugurado sin sangre". La BJ y la VNC utilizan "Alianza" en lugar de "pacto".

[115] Para διαθήκη consultar MM, AG y J. Behm y G. Quell en *TWNT* ii (Stuttgart, 1935), pp. 105ss.; proveen más documentación.

[116] "El pacto es una dispensación soberana de la gracia de Dios. Es gracia derramada y un relación establecida" (J. Murray, *The Covenant of Grace* [Londres, 1954], p. 19).

[117] El heb. *berīth*, por supuesto, se utiliza en el AT para los pactos entre los hombres como para los pactos entre Dios y los hombres; pero "cuando se examinan todos los ejemplos de pactos meramente humanos, parecería sin duda alguna que la noción de fidelidad jurada es puesta en prominencia en estos pactos, en detrimento de la noción de contrato mutuo". (J. Murray, *op. cit.* p. 10). En relación con esto es notable que las analogías seculares más aptas con el estatuto-ley divino de Israel (la ley que tomó la forma apodíctica "Harás ..." en lugar de la forma casuística "Si un hombre ...") no se encuentran en los códigos de leyes antiguos del Cercano Oriente, sino en tratados internacionales (*cf.* G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* [Filadelfia, 1955]). *Cf.* p. 216, n. 132.

[118] Podemos comparar (y contrastar) el uso de la analogía testamentaria hecha en *El evangelio de la verdad* valentiniano (Jung Codex 20:15ss.), en un pasaje que sigue inmediatamente al citado en la p. 52, n. 86: "Así como la propiedad de un propietario muerto permanece en custodia hasta que se abre su testamento, así todo permaneció en custodia mientras el Padre de todo ... permaneció invisible. Por lo tanto Jesús apareció y reveló este libro; fue clavado a un árbol; él selló la disposición testamentaria del Padre a la cruz."

en toda la epístola,[119] si no lo es en toda la Biblia griega.[120] "Testamento" es, por cierto, el sentido predominante de la palabra en el griego helénico;[121] pero en la Biblia griega habitualmente toma su significado de la palabra hebrea del Antiguo Testamento, *berīth*, que no tiene el sentido de "testamento".[122] Por otro lado, ha habido exégetas que se han esforzado por retener el significado de "pacto" aun en He. 9:16s.; entre ellos sobresale B. F. Westcott.[123] Pero, simplemente, no es verdad decir que "donde hay *pacto*, es necesario que intervenga muerte del *que pacta*", ni necesidad de la muerte de ningún otro. Westcott toma "del que pacta" para señalar a la víctima del pacto,[124] con quien el que hace el pacto se identifica

[119] Así E. Riggenbach, "Der Bergriff der *ΔΙΑΘΗΚΗ* im Hebräerbrief", en *Theologische Studien Theodor Zahn zum 10. Oktober 1908 dargebracht* (Leipzig, 1908), pp. 289ss.; *cf.* A. Deissmann, *Paul* (tr.ingl., Londres, 1926), p. 175, con n. 3.

[120] *Cf.* J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids, 1962), pp. 71ss., donde se prefiere "testamento" como la traducción del heb. *berīth* así como del gr. *διαθήκη*.

[121] Ocasionalmente puede tener el sentido de "contrato" o "compacto", un sentido expresado más naturalmente por el clásico *συνθήκη* (una palabra que no se encuentra en el NT y muy raramente en la LXX). Aristófanes (*Las aves* 439s.) provee una instancia clásica de *διαθήκη* utilizada más o menos en el mismo sentido.

[122] Otro pasaje del NT donde surge una pregunta similar en cuanto al sentido preciso de *διαθήκη* es Gá. 3:15, 17, donde el principio de que el *διαθήκη* de un hombre, cuando ha sido validado una vez, no puede ser anulado o tener un codicilo añadido por algún otro, se invoca para probar que el pacto de Dios con Abraham no podría ser afectado por la ley, que vino cuatro siglos más tarde. Aunque la cuestión de la muerte no entra aquí en el argumento inmediato, puede ser que Gá. 3:15 signifique que "el testamento (*διαθήκη*) de un ser humano es irrevocable una vez que ha sido debidamente ratificado". (W. M. Ramsay, *Historical Commentary on Galatians* [Londres, 1899], p. 349; Ramsay tiene una extensa exposición sobre el significado de *διαθήκη* tanto aquí, como en otros lugares de las cartas paulinas, pp. 349-370). En aquel caso existe la misma oscilación entre los sentidos general y particular de *διαθήκη* que tenemos aquí en Hebreos. *Cf.* H. N. Ridderbos, *Galatians*, NICNT (Grand Rapids, 1953), pp. 130ss.

[123] B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1903), pp. 300ss.; ver la crítica de su argumento por G. Vos, "Hebrews, the Epistle of the Diatheke", *PThR* xiii (1915), pp. 614ss. (*cf.* p. 153, n. 69). La traducción de "pacto" en todo el pasaje también ha sido sostenido por E. Hatch, *Essays in Biblical Greek* (Oxford, 1889), p. 48; G. Milligan, *The Theology of the Epistle to the Hebrews* (Edimburgo, 1899), pp. 152s., 16ss. (Milligan modificó su posición más tarde); A. Nairne, *The Epistle of Priesthood* (Edimburgo, 1913), pp. 140, 364s.

[124] La parte que juega la víctima del pacto puede ser el origen de la expresión "pactar", que se encuentra en varios idiomas, y que literalmente significa "cortar" o "acuñar" un pacto—heb. *kārath berith* (*cf.* p. 171, n. 40); gr. *ὅρκια τέμνειν*, lat. *foedus ferire*. Pero el sujeto de estos verbos (el *διαθέμενος*) nunca es, en lo esencial del caso, la víctima del pacto.

representativamente. Pero esto no sólo es un desvío de la fuerza natural de las palabras utilizadas aquí; no siempre es verdad que el que hace el pacto se identifica con la víctima del pacto de tal manera que "en la muerte de la víctima se presenta simbólicamente su muerte".[125] En el pacto hecho con Abraham en Gn. 15:1–18, y en el celebrado con Israel al pie del Monte Sinaí, en Ex. 24:3–8, las víctimas del pacto eran degolladas, pero no hay sugerencia alguna de que Dios, el que hizo el pacto en las dos ocasiones, estuviera representado por ellas; ni tampoco representaban a Abraham o a Israel, los receptores respectivos de aquellos pactos divinos. "La muerte de la persona que lo hizo" (VP) es, como la traducen simplemente la RVR y la BJ, "la muerte del testador";[126] un testamento es la única clase de *diathēkē* que depende, para su ratificación, de la muerte de la persona que lo hace.

"J. H. Moulton,[127] después de adoptar la conclusión de Westcott, se sintió obligado a 'capitular' como lo expresa él, ante la versión dual de la Versión Autorizada y la Versión Revisada[128] (en inglés), aunque la considere contradictoria. Pero, ¿es ese el caso? Si nos volvemos a la enseñanza de la teología antigua (Turrettin, Witsius, Hodge), el pacto de redención, visto como tarea del Hijo, estará en el rango de la fase prioritaria del pacto de gracia. Al cumplir el plan divino de paz, el pactante celestial ha cumplido todas las demandas de justicia ultrajada. Su 'obediencia hasta la muerte' llena la brecha con el cielo como ninguna otra cosa hubiese podido hacerlo; y el pacto de gracia en sus manos, en esta etapa, asume el aspecto de un legado que se incrementa para sus hermanos a través de la muerte del Testador, quien

---

[125] Westcott, *op. cit.*, p. 267.

[126] Gr. *διαθέμενος*. "Por lo tanto *ὁ διαθέμενος* (He. 9:17) significa *el testador*, *ἀδιάθετος* se transformó en el término técnico para *intestado* y *ἐπιδιαθήκη* tiene en Josefo el sentido de codicilo" (E. K. Simpson, *EO* xviii [1946], p. 189). *Cf.* el indicativo presente y aoristo de *διατίθεσθαι* (el verbo del cual *διαθέμενος* es el participio aoristo) en Lc. 22:29, "Yo, pues, os asigno (*διατίθεμαι*) un reino, como mi Padre me lo asignó (*διέθετο*) a mí".

[127] *Cf.* J. H. Moulton y G. Milligan en *Exp.* VIII. vi (1908), p. 563: "Podemos imaginarnos al autor de Hebreos utilizando la obsoleta palabra bíblica, y luego cayendo en su uso moderno con propósitos ilustrativos" (en "Lexical Notes from the Papyri").

[128] La RVR traduce *διαθήκη* como "testamento" en He. 9:16, 17; y como "pacto" en otros lados de la epístola (*p.ej.* en cap. 7:22); la VP utiliza "testamento", excepto en el v. 18; la BJ utiliza "testamento" y también lo hace la VNC, excepto en los vv. 15, 18 y 20, donde ambas utilizan "Alianza".

en esta transacción única vive otra vez para ser el Administrador de su propia obra mediadora" (E. K. Simpson).[129]

Es bastante probable que la idea testamentaria fuera sugerida a la mente de nuestro autor debido a su referencia a la "herencia eterna" al final del v. 15. Nairne encuentra una dificultad en eso de que "el mediador de un testamento difícilmente sería el testador, sino lo que ahora se llamaría el ejecutor, y su muerte no entraría en la cuestión".[130] Pero todas las analogías de la vida ordinaria deben ser defectuosas cuando se aplican a aquel que se levantó de la muerte y, por lo tanto, es personalmente capaz de asegurar a su pueblo aquellos beneficios para cuya obtención él murió. El es el testador y el ejecutor, todo en uno, garantía y mediador al mismo tiempo. "No hay más posibilidad de interferencia con la aplicación efectiva de las bendiciones del pacto, que las que existen de interferir con una disposición testamentaria, una vez que el testador ha muerto. Este uso de la provisión testamentaria de la ley romana para ilustrar la seguridad inviolable que surge de la muerte sacrificial de Cristo sirve para subrayar el carácter unilateral del nuevo pacto" (J. Murray).[131] Cristo, dice nuestro autor, es el mediador del nuevo *diathēkē*, y hay una clase de *diathēkē* que sirve en forma particular muy bien para ilustrar este aspecto de su ministerio, es decir el *diathēkē* testamentario que no llega a tener efecto antes de la muerte de la persona que lo hace.[132] Se sabe muy bien que esta clase de convenio no puede ser ratificado en tanto la persona viva. Y también es así con el nuevo *diathēkē*: su validez depende del hecho de que su autor ha muerto.[133]

---

[129] *Loc. cit.* (*cf.* p. 215, n. 126).

[130] *The Epistle of Priesthood*, p. 365.

[131] *The Covenant of Grace*, p. 30.

[132] M. G. Kline (*Treaty of the Great King*, p. 41) referido a He. 9:16s., sugiere que si "uno puede asumir que la alusión que entre paréntesis hace el autor en estos versículos es en relación al aspecto dinástico-testamentario de los pactos antiguos de soberanía y especialmente del Antiguo Pacto ejemplificado por el Deuteronomio, el camino estaría abierto para una solución satisfactoria", ya que uno de los temas recurrentes de la epístola es "ungimiento y perpetuidad dinástica (*cf.* 1:2ss., 8; 5:6ss.; 6:20ss.), el área precisa de la administración pactual para la que se da fe de la fusión pactual y testamentaria". En ese caso, Jesús se presenta aquí "a la vez, como el Moisés moribundo y el Josué sucesor". Mientras que el principio del pacto dinástico en el Antiguo Cercano Oriente es de primera importancia para el pacto del Antiguo Testamento, y no menos para el de Deuteronomio, es improbable que se le hubiese ocurrido prontamente como analogía a nuestro autor en el primer siglo d.C.

[133] *Cf.* J. S. Candlish, "The Notion of Divine Covenants in the Bible", *ExT* iv

18 Por esa razón, continúa, el *diathēkē* primitivo también requería muerte para su ratificación; en ese caso no era la muerte de aquel que lo hacía, pero muerte, sin embargo. Y él recuerda el incidente de Ex. 24:3–8, la inauguración del pacto en los días de Moisés al pie del Monte Sinaí.

19–20 De acuerdo con Ex. 24:3–8, "Moisés vino y contó al pueblo todas las palabras de Jehová, y todas las leyes, y todo el pueblo respondió a una voz, y dijo: Haremos todas las palabras que Jehová ha dicho. Y Moisés escribió todas las palabras de Jehová, y levantándose de mañana edificó un altar al pie del monte, y doce columnas, según las doce tribus de Israel. Y envió jóvenes de los hijos de Israel, los cuales ofrecieron holocaustos y becerros como sacrificios de paz a Jehová. Y Moisés tomó la mitad de la sangre, y la puso en tazones, y esparció la otra mitad de la sangre sobre el altar. Y tomó el libro del pacto, y lo leyó a oídos del pueblo, el cual dijo: Haremos todas las cosas que Jehová ha dicho, y obedeceremos. Entonces Moisés tomó la sangre y roció sobre el pueblo, y dijo: He aquí la sangre del pacto que Jehová ha hecho con vosotros sobre todas estas cosas."

Los vv. 19 y 20 de He. 9 presentan lo que es, en su mayor parte, un resumen de estas palabras de Exodo, pero el resumen incluye ciertas características que no aparecen en la narración de Exodo. La referencia a los machos cabríos en el v. 19 probablemente es una adición posterior al texto de Hebreos;[134] en ese caso, este pasaje está de acuerdo con la Septuaginta de Ex. 24:5, al especificar terneros como los animales sacrificiales que se usaban en esta ocasión.[135] Pero mientras que en la narración de Exodo, Moisés rocia parte de la sangre sacrificial sobre el altar (como representando a Dios, el Autor del pacto) y parte sobre el pueblo (que así forman parte del pacto de

(1892–93), pp. 19ss., 65ss., especialmente el párrafo de la p. 21 que trata del διαθήκη en la Epístola a los Hebreos. "La muerte de Cristo cumplió la condición necesaria para el otorgamiento del perdón y la renovación prometida por Dios, y así hizo su disposición de gracia efectiva e inmutable."

[134] Ver p. 211, n. 108. Aquellos comentaristas que toman la referencia a los chivos como originales comúnmente traducen aquí "becerros y chivos" como una locución de nuestro autor que significa "animales sacrificiales" (como en los caps. 9:12s.; 10:4). Filón (*Preguntas y respuestas sobre el Exodo*, ii. 32) enfatiza el hecho de que eran becerros, y no corderos o chivos, los sacrificados en esta ocasión, "porque estos animales son más débiles que los becerros, mientras que él parece hacer el sacrificio de animales más poderosos".

[135] La LXX tiene μοσχάρια ("becerros jóvenes") para *pārīm* de la TM ("bueyes"). La palabra utilizada por nuestro autor aquí es μόσχοι ("becerros").

Dios), aquí él la rocia sobre el "*libro* y el pueblo.[136] Por cierto que el libro, por contener los mandamientos divinos que constituían la base del pacto, puede representar a Dios en este acto tan adecuadamente como lo haría el altar. Otra vez más, mientras la narración de Exodo describe a Moisés rociando sólo sangre, aquí la sangre está acompañada por agua, lana escarlata e hisopo. No tenemos evidencias sobre el origen de estas variaciones en la narración de Exodo; para ello, como para algunos detalles del moblaje del tabernáculo en el v. 4 (la posición del altar del incienso y los contenidos del arca) nuestro autor puede muy bien haber utilizado alguna fuente que ya no existe.[137]

El hisopo, o mejorana, probablemente se vea como el medio con que se rociaba la sangre en esta ocasión, así como el hisopo se utilizaba para rociar la sangre del cordero pascual alrededor de la puerta de cada casa israelita en Egipto (Ex. 12:22), para rociar sangre (y agua) sobre el leproso curado o en la casa que había sido limpiada de una infección "leprosa" (Lv. 14:4ss., 49ss.), y (más significativamente) para rociar *mē niddāh* sobre las personas u objetos que se habían vuelto ceremonialmente impuros por contacto con los muertos (Nm. 19:18).[138] El agua y la lana escarlata que nuestro autor menciona junto con la sangre sacrificial también son reminiscencias del ritual de la vaca alazana de Nm. 19; pareciera que los rasgos de aquel ritual aquí están asociados con la ratificación del pacto antiguo. Los dos pasajes están unidos por su interés común en la aspersión ritual. Se ha sugerido otro nexo en términos del leccionario trienal de la sinagoga, en el que Ex. 24 y Nm. 19 se habrían leído alrededor de la misma época del año en los años segundo y tercero, respectivamente.[139]

---

[136] Es un indudable forzamiento del lenguaje tomar *αὐτό τε τὸ βιβλίον* como dependiente de *λαβών* ("habiendo tomado") y coordinado con *τὸ αἷμα* ("la sangre"); la partícula *τε* lo une con *καὶ πάντα τὸν λαόν* ("y todo el pueblo") como parte del objeto de *ἐρράντισεν* ("roció").

[137] Posiblemente un midrash halaquista y agádico como el que postula G. Allon que sirve de base al relato de la vaca alazana en *Ep. Bern.* 7–8 (ver p. 206, n. 88 fin.). La lana escarlata, que se menciona aquí en relación con la ratificación del pacto, y en Nm. 19:6 en relación con la vaca alazana, se ataba a la cabeza del macho cabrío, según la Mishna, *Yoma* iv. 2; vi. 6; Tertuliano, *Contra Marciòn* iii. 7; *Contra los judíos*, 14.

[138] El lenguaje del Sal. 51:7 "Purificame con hisopo y seré limpio", representa un uso figurativo de este último ritual–figurado, porque ningún rociamiento literal de *mē niddāh* con hisopo podría haber limpiado al penitenete de culpa de sangre (Sal. 51:14).

[139] Ver p. xlix, con n. 112.

21 La ratificación del pacto no era la única ocasión en que se llevaban a cabo purificaciones similares por medio del rociamiento de la sangre. El tabernáculo mismo y las vasijas de servicio divino también se rociaban en forma similar. En las prescripciones del Pentateuco los cuernos del altar donde se quemaban las ofrendas tenían que mojarse con la sangre del becerro que se sacrificaba como ofrenda por el pecado en la consagración de Aarón y sus hijos para su servicio sacerdotal (Ex. 29:12; *cf.* Lv. 8:15); y el Día de la Expiación debían rociarse el propiciatorio y los cuernos del altar donde se quemaban las ofrendas con la sangre del becerro presentado como ofrenda por el pecado de Aarón y su casa y del macho cabrio que se mataba como sacrificio por el pueblo (Lv. 16:14–19). En el Pentateuco no se establece expresamente que todas las vasijas del servicio divino estaban purificadas entonces por el salpicado de la sangre; lo que sí se establece es que el tabernáculo y todo su mobiliario, interno y externo, se santificaba al ser untado con aceite (Ex. 40:9–11; Lv. 8:10s.; Nm. 7:1). Pero como Aarón y sus hijos eran santificados con la sangre del carnero de consagración tanto como con la unción de aceite cuando se los instalaba en su oficio divino (Lv. 8:23s., 30), puede inferirse que el tabernáculo y su mobiliario, que se santificaban al mismo tiempo, se rociaban con la sangre además de ser ungidos con el aceite. Josefo, al mismo efecto, dice que Moisés pasó siete días[140] purificando a los sacerdotes y sus vestiduras, "como también al tabernáculo y sus recipientes, con aceite ... y con la sangre de toros y carneros".[141]

22 Por cierto, continúa nuestro autor, "casi todas las cosas" (BJ) que requieren purificación ceremonial bajo la ley del Antiguo Testamento deben ser purificadas por medio de la sangre. "Casi todas las cosas" pero no absolutamente todas; hay ciertas excepciones. Por ejemplo, un israelita empobrecido podía traer un décimo de efa (cuatro pintas) de harina fina al sacerdote como su ofrenda por el pecado, en lugar de un cordero o aun en lugar de dos tórtolas o dos palominos (Lv. 5:11). En Nm. 16:46, después de la destrucción de Coré y su compañía, se hizo expiación por la congregación de Israel por medio del incienso; en Nm. 31:22s. los objetos metálicos cap-

---

[140] Para los siete días *cf.* Ex. 29:35s.; Lev 8:33, 35.

[141] *Ant.* iii. 206. Filón (*Vida de Moisés*, ii. 146ss.) también asocia estrechamente la consagración de los sacerdotes con la consagración del tabernáculo y su mobiliario, pero restringe la aplicación de la sangre a los sacerdotes.

turados en la guerra tenían que ser purificados por fuego y *mē niddāh*;[142] en Nm. 31:50, los jefes israelitas en la lucha contra Madián trajeron los objetos de oro que habían capturado "para hacer expiación por nuestras almas delante de Jehová". Pero tales excepciones eran raras; la regla general era que la purificación ceremonial o expiación tenía que ser efectuada por medio de la sangre: "sin derramamiento de sangre[143] no se hace remisión".[144]

7. EL SACRIFICIO PERFECTO

Cap. 9:23–28

23 Fue, pues, necesario que las figuras de las cosas celestiales fuesen purificadas así; pero las cosas celestiales mismas, con mejores sacrificios que estos.

24 Porque no entró Cristo en el santuario hecho de mano, figura del verdadero, sino en el cielo mismo para presentarse ahora por nosotros ante Dios;

25 y no para ofrecerse muchas veces, como entra el sumo sacerdote en el Lugar Santísimo[145] cada año con sangre ajena.

26 De otra manera le hubiera sido necesario padecer[146] muchas veces desde el principio del mundo; pero ahora, en la consumación de los siglos, se presentó una vez para siempre por el sacrificio de sí mismo para quitar de en medio el pecado.[147]

---

142 *Cf.* p. 206.

143 Gr. αἱματεκχυσία, probablemente una acuñación de nuestro autor.

144 Esta puede haber sido una expresión proverbial, a juzgar por instancias de los escritores rabínicos; *cf.* "¿No viene la expiación a través de la sangre? (TB *Yoma* 5*a*, dos veces); "Con seguridad la expiación sólo puede ser hecha con sangre" (TB *Zeḇaḥim* 6*a*.). Estos aforismos están regularmente confirmados por la siguiente cita de Lv. 17:11 ("la misma sangre hará expiación de la persona").

145 Gr. τὰ ἅγια, a lo cual unos pocos *minúsculos* (incluyendo 69 y 1912), con las versiones armenia y sahídica cóptica, añaden τῶν ἁγίων (cediendo la traducción "lugar santísimo" por "lugar santo"). Ver pp. 197ss.

146 Gr. παθεῖν, para el cual unos pocos minúsculos (incluyendo 241 y 1908) con la versión sahídica leen ἀποθανεῖν ("morir"). *Cf.* p. 406, n. 77.

147 Gr. εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας (*cf.* p. 225, *nn.* 164, 165); τῆς en P^{46} C y el texto

27 Y de la manera que está establecido para los hombres que mueran una sola vez, y después de esto el juicio,

28 así también Cristo fue ofrecido una sola vez para llevar los pecados de muchos; y aparecerá por segunda vez, sin relación con el pecado, para salvar[148] a los que le esperan.

23 Entonces, con la sangre de los animales sacrificiales, el santuario material y sus accesorios se limpiaban de contaminación y se santificaban para la adoración a Dios. Nuestro autor no niega que tal ritual purificatorio fuese real y efectivo en tanto fue celebrado. Lo que sí niega es que una purificación de esta clase pudiera ser de alguna utilidad para la remoción de la contaminación interna y espiritual. Las diversas instalaciones que se limpiaban y arreglaban para la adoración a Dios por medio de la sangre de sacrificios de animales no eran más que figuras[149] de las realidades espirituales; allí donde están involucradas puramente las realidades espirituales, se requiere un sacrificio superior[150] y una limpieza más efectiva. Frecuentemente se ha preguntado en qué sentido "las cosas celestiales"[151] necesitan limpieza; pero nuestro autor ha provisto la respuesta en el contexto. Lo que necesitaba limpieza era la conciencia contaminada de hombres y mujeres; esta es la purificación que corresponde a la esfera espiritual. El argumento del v. 23 puede ser parafraseado diciendo que, mientras que el ritual de purificación es adecuado para el orden material, que no es sino una figura terrenal del orden espiritual, se necesita una clase mejor de sacrificio para efectuar una purificación en el orden espiritual. Si vemos la morada celestial de Dios en algo así como términos materiales (y, rodeados

---

bizantino se omite (quizás correctamente, ya que nuestro autor no tiene objeción para el uso de *ἁμαρτία* sin artículo); D* (pero no *d*) tiene el plural *ἁμαρτιῶν* sin artículo.

[148] Unas pocas autoridades añaden el comentario *διὰ πίστεως* ("a través de la fe") antes de *εἰς σωτηρίαν* (*p.ej.*69) o después de él (*p.ej.* A P). *Cf.* 1 P. 1:15.

[149] Gr. *ὑπόδειγμα* como en el cap. 8:5 (*cf.* p. 168, n. 25).

[150] ¿Por qué el plural "mejores sacrificios"? Nuestro autor probablemente utiliza el plural genérico al establecer el principio (en el orden celestial la purificación debe ser efectuada por mejores sacrificios que aquellos que se requieren para efectuar purificación en el orden terrenal); pero cuando pasa a demostrar cómo se ponía en práctica este principio, deja en claro que de hecho sólo fue ofrecido un sacrificio superior.

[151] Gr. *τὰ ἐπουράνια*, como en el cap. 8:5 (la misma frase se traduce repetidamente "lugares celestiales" en Efesios).

como estamos por el universo material, es difícil evitar hacerlo), nos encontraremos tratando de explicar la necesidad de su purificación de maneras que se alejan de la intención de nuestro autor.[152] Pero ya hemos tenido razones para enfatizar que el pueblo de Dios es la morada de Dios, que su lugar de habitación está en su medio.[153] Ellos son los que requieren purificación interior, no sólo para que su acercamiento a Dios pueda estar libre de contaminación, sino también para que sean una habitación adecuada para él. Así como el tabernáculo en el desierto, junto con su mobiliario, tenían que ser ungidos y santificados para que Dios pudiera manifestar su presencia allí entre su pueblo y para que pudieran servirle allí, así el mismo pueblo de Dios necesitaba estar limpio y santificado a fin de llegar a ser "morada de Dios en el Espíritu" (Ef. 2:22). La misma enseñanza esencial vuelve a aparecer en 1 P. 2:5, donde se describe a los creyentes en Cristo como "edificados como casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo". Pero para poder ser una morada espiritual de esta clase deben haber experimentado regeneración y purificación y haber sido "rociados con la sangre de Jesucristo" (1 P. 1:2, 19, 22s.).

Si percibimos que hay aquí más implicancias en el lenguaje de nuestro autor, éstas pueden ser suplidas por las palabras de William Manson: "si concebimos que nuestro autor está escribiendo a judeocristianos que quizás perdieron en la adoración espiritual del cristianismo las *muchas* sanciones santas y ritos consagratorios de la

---

[152] Por lo tanto ha sido sugerido que la limpieza era necesaria por la presencia de Satanás (Ap. 12:3ss.) o de otras "huestes espirituales de maldad" (Ef. 6:12) en la esfera celestial (*cf. p.ej.* O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, MK [Göttingen, 1949], pp. 213s. [siguiendo a F. Bleek, *ad loc.*]; G. H. Lang, *The Epistle to the Hebrews* [Londres, 1951], pp. 153s.). Esto, sin embargo, introduce en el argumento de nuestro autor algo que es extraño al mismo, mientras que repetidamente declara qué es lo que realmente ha sido limpiado por el sacrificio de Cristo. Por la remoción de la contaminación del pecado de los corazones y conciencias de los adoradores, la esfera celestial en la cual se acercan a Dios para adorarlo, queda de por sí limpia de esta contaminación. El uso analógico del lenguaje apropiado para el santuario terrenal podría dar la impresión de que el propio santuario celestial es visto como un lugar; pero no tenemos por qué suponer que nuestro autor pensaba de él en términos absolutamente locales.

[153] Ver la exposición del v. 11 (pp. 202s.) y *cf.* cap. 12:22s. (pp. 375ss.). En 4Q *Florilegium*, línea 12, Dios reemplaza el santuario terrenal, después de su destrucción, por un "santuario de hombres" (*miqdash 'ādām*) quienes "ofrecerán las obras de la ley como el humo de incienso" (*cf.* p. 410 con n. 91). En 1QS viii. 5s. el concilio de la comunidad de Qumrán es el lugar santísimo (*cf.* p. 59, n. 18).

religión antigua, no debe parecernos extraño que les diga, en efecto, que el cristianismo tiene sus propias sanciones sublimes, aunque invisibles, impartidas por un Sacrificio más grande. Siguiendo esta concepción, podemos muy bien imaginarnos que dice que el libro del Nuevo Pacto (el evangelio eterno escrito en el cielo . . .), el santuario cristiano (la Sión celestial, *cf.* 12:18–24), y el nuevo Israel (la iglesia cristiana, incluyendo la compañía de los redimidos en los cielos) todos han sido consagrados por la sangre de Cristo. El sello de la cruz está sobre todos ellos. Después de todo, las cosas en el cielo representan realidades que tienen una existencia presente para los cristianos a través de Cristo."[154]

24 Cristo, como sumo sacerdote de su pueblo, no se ha ido a ningún santuario material sino a la presencia de Dios en el cielo. Uno que es personalmente "santo, inocente, sin mancha" (cap. 7:26) está en su hogar y es aceptable ante la presencia de Dios. Pero ahora aparece en la presencia de Dios no sólo por él mismo sino a favor de otros, y esos otros son pecadores. Si los pecadores deben aparecer ante Dios, aun por poder, a través de la representación de un sumo sacerdote sin pecado, deben estar limpios de pecado, porque de otro modo se contaminaría la misma presencia de Dios. Y esta es la limpieza que Cristo ha efectuado, a fin de poder ministrar a favor de su pueblo en "el verdadero tabernáculo" que no han erigido las manos de los hombres.[155] El santuario terrenal y el ministerio sacerdotal asociado con él no eran sino débiles sombras[156] del orden espiritual y celestial en que Cristo ejerce su sacerdocio perpetuo como representante de su pueblo ante Dios.

---

[154] W. Manson, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951), pp. 140s.

[155] Como en el cap. 8:2 (ver p. 166, n. 17) el tabernáculo celestial es *ἀληθινός*. Con "hecho de manos" (*χειροποίητος*) *cf.* "no hecho de manos" (*οὐ χειροποίητος*) en el v. 11 (p. 202 con notas 76–78).

[156] El santuario terrenal y sus objetos se describen aquí como *ἀντίτυπα* del verdadero santuario celestial; *ἀντίτυπος* tiene aquí el mismo significado que *τύπος* ("modelo") en el cap. 8:5, y puede ser traducido "contraparte" o "modelo correspondiente"; en otras palabras, el terrenal corresponde al celestial como una copia o símbolo corresponde a la realidad que es copiada o simbolizada. La otra aparición única de *ἀντίτυπος* en el NT está en 1 P. 3:21, donde se refiere al bautismo como la "contrapartida" cristiana a la salvación de Noé en el arca. Mientras que en Hebreos es el símbolo del Antiguo Testamento el llamado "antitipo", en 1 Pedro es la realidad del Nuevo Testamento. El uso en Hebreos se corresponde con el uso que Filón hace de la palabra (*cf.* C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux i* [París, 1952], p. 75).

25 Más aun, cuando Cristo entró al santuario celestial lo hizo de una vez y para siempre. Su entrada a la presencia de Dios a favor de su pueblo, por virtud de su propia sangre, se coloca en agudo contraste con la entrada del sumo sacerdote de Israel en el lugar santísimo material, en el Día de Expiación. Habiendo entrado para presentar la sangre sacrificial ("sangre ajena"), el sumo sacerdote de Israel tenía que salir otra vez en forma inmediata, para entrar y repetir la misma ceremonia el año siguiente, y el año después de ese, y así indefinidamente. Pero el sacrificio de Cristo, siendo un sacrificio real y no uno de señal, es efectivo perpetuamente y, por lo tanto, no necesita repetición.

26 Si su sacrificio hubiese necesitado repetición, entonces él habría tenido que soportar el sufrimiento y la muerte infinidad de veces a través de los años de la historia mundial.[157] Pero eso indica un absurdo notorio; "está establecido para los hombres que mueran una sola vez", y el Hijo del Hombre, quien se hizo "como sus hermanos" en todas las cosas, no puede y no debe morir más que una vez. Hablar de su sacrificio, pues, como "sacrificio eterno" puede dar lugar a equivocaciones. Si significa que su sacrificio es la expresión histórica de la misericordia eterna de Dios, o que su eficacia es eterna, no hay excepción posible al término; pero si significa (como lo hace para muchos que lo usan) que él se está ofreciendo eternamente a sí mismo en el cielo (con el corolario que en la eucaristía su sacrificio se lleva a cabo repetidamente en la tierra), entonces está en evidente contradición con la enseñanza enfática de esta epístola. El aparece eternamente en el cielo por su pueblo sobre la base del "sacrificio de sí mismo" presentado y aceptado de una vez y para siempre.

Realmente,[158] Cristo ha sido manifestado una vez[159] sobre la tierra en el tiempo del cumplimiento, a fin de ocuparse en forma concluyente del pecado. La frase "en la consumación de los siglos"[160] o "en la plenitud de los tiempos" (BJ) no se encuentra en esta forma precisa en ningún otro lugar del Nuevo Testamento, aunque se acerca mucho al

---

[157] Para "desde el principio del mundo" (*ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*) *cf.* cap. 4:3 (p. 72, n. 8).

[158] Gr. *νυνὶ δέ*, RVR "pero ahora", donde "ahora" (como en el cap. 8:6) debe ser tomado en un sentido lógico y no temporal.

[159] Aquí se utiliza el adverbio simple *ἅπαξ*, pero tiene casi la misma fuerza enfática que el compuesto *ἐφάπαξ* en el v. 12.

[160] Gr. *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων*.

"fin del siglo",[161] de Mateo, a "los fines de los siglos"[162] paulinos y a "los postreros tiempos"[163] de Pedro, siendo prácticamente sinónimo de los últimos dos. No es que Cristo vino en el cumplimiento del tiempo sino que su venida hizo que ese tiempo fuera el del cumplimiento. El propósito de su venida está establecido para que sea la remoción o cancelación del pecado; el mismo sustantivo[164] se utiliza aquí y en el cap. 7:18, donde se nos dice que el anuncio del sacerdocio de Melquisedec, en Sal. 110:4, constituye la abrogación de la ley anterior que estableció el sacerdocio aarónico. En el contexto presente, la palabra, dice E. K. Simpson, "parece implicar *tachadura*".[165] El establecimiento del propósito de la venida de Cristo tiene un paralelo cercano en 1 Jn. 3:5: "Y sabéis que él apareció para quitar[166] nuestros pecados". "El sacrificio de sí mismo", como "su propia sangre" en el v. 12, es enfático, marcando una vez más el contraste entre su acción sacerdotal y la de Aarón y sus sucesores, que hicieron expiación por la sangre de otros, es decir de animales sacrificiales. En qué consistía "el sacrificio de sí mismo", se va a explicar enseguida.[167]

27–28 Los hombres mueren una vez, por designio divino, y en su caso la muerte es seguida por el juicio.[168] Cristo murió una vez, por designio divino, y su muerte fue seguida de salvación para todo su pueblo. Esto es así porque en su muerte él llevó[169] "los pecados de

---

[161] *Cf.* Mt. 13:39s., 49; 24:3; 28:20 para (ἡ) συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος.

[162] 1 Co. 10:11 (τὰ τέλη τῶν αἰώνων); *cf.* también Gá. 4:4 (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου).

[163] 1 P. 1:20, donde Cristo "ya destinado desde antes de la fundación del mundo" (πρὸ καταβολῆς κόσμου), fue manifestado ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων. Las referencias de Mateo son al futuro; la referencia presente, como la paulina y la petrina, es al orden presente inaugurado por el advenimiento y la obra redentora de Cristo. *Cf.* cap. 1:2 ("en estos postreros días"). El plural "siglos" aquí y en 1 Co. 10:11 puede señalar la intersección de las dos eras cuando apareció Cristo, o puede denotar, más generalmente, "el climax de la historia" (W. Manson, *op. cit.* p. 140). La frase τῇ συντελείᾳ τῶν αἰώνων (*v.l.* τοῦ αἰῶνος) aparece en *Test. Levi* 10:2.

[164] Gr. ἀθέτησις (ver p. 150, n. 56).

[165] *EQ* xviii (1946), p. 190, "En general, entonces", dice, "la expresión εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας parece ser equivalente a la versión italiana de Diodati, *per annullare il peccato*, expresiva de la *cancelación* o *eliminación* del pecado, es decir, un poco más específica, que nuestra versión 'quitar de en medio'."

[166] Gr. ἆραι (ver abajo n. 169).

[167] En el cap. 10:5ss. (ver pp. 234ss.).

[168] *Cf.* Cap. 10:27, 30; 12:23.

[169] Gr. ἀνενεγκεῖν, aoristo infinitivo de ἀναφέρειν (que se utiliza en el sentido de "ofrecer" sacrificios en los caps. 7:27; 13:15); el mismo verbo se utiliza para expresar el

muchos", ofreciendo su vida a Dios como una expiación por ellos. El lenguaje aquí es un claro eco del cuarto canto del Siervo—más especialmente de Is. 53:12, él ha "llevado el pecado de muchos", pero también de los vv. 10, puso "su vida en expiación por el pecado"[170] y 11, "por su conocimiento justificará mi siervo justo a muchos, y llevará[171] las iniquidades de ellos".[172] Haber llevado él el pecado implica la remoción del pecado de otros, y la consecuente liberación de aquellos que entran en los beneficios de su autoofrecimiento.

Los israelitas que miraban a su sumo sacerdote entrar al santuario por ellos esperaban con expectación que reapareciera; ese era un signo bienvenido de que él y el sacrificio que presentaba habían sido aceptados por Dios. Su reaparición del lugar santísimo en el día de expiación era una visión especialmente agradable. Ben Sirá celebra el gozo con el que el pueblo veía al sumo sacerdote Simón el Justo emerger de la "casa del velo" después de haber completado su ministerio sagrado:

"¡Qué glorioso era él entonces cuando la gente se reunía a su alrededor
cuando salía del santuario interior!
Como la estrella de la mañana entre las nubes,
como la luna cuando está llena;
como el sol que brilla sobre el templo del Altísimo,
y como el arco iris brillando entre nubes de gloria;

---

hecho de que Cristo llevó los pecados, en 1 P. 2:24, y en ambos lugares puede estar influenciado por la traducción de la LXX de Is. 53:12 (*ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν*). El verbo hebreo utilizado allí es *nāsā'*, que puede significar no sólo "cargar" sino también "quitar"; este último sentido lo transmite en el NT, y en relación con la obra redentora de Cristo, el gr. *αἴρειν*, como en Jn. 1:29; 1 Jn. 3:5 (ver p. 225, n. 166). Sobre *ἀνενεγκεῖν* significando aquí "llevar sobre uno mismo" ver W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des NTs*[5] (Berlín, 1958), *ἀναφέρω*(3).

[170] Heb. *'āshām*, "una ofrenda por la culpa", LXX *περὶ ἁμαρτίας*, para el cual *cf.* caps. 10:6, 18; 13:11. Ver p. 161, n. 93.

[171] El verbo hebreo en el v. 11 no es *nāsā'* (como en el v. 12) sino *sābal*, pero ambos están traducidos en la LXX por el mismo verbo gr. (ver n. 169 más arriba).

[172] Sobre la influencia del cuarto canto del Siervo sobre el pensamiento y lenguaje de nuestro autor acerca del sacrificio de Cristo *cf.* V. Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching* (Londres, 1940), pp. 149ss., 176, 182, 186s.; *The Life and Ministry of Jesus* (Londres, 1955), p. 144; W. Zimmerli and J. Jeremias *The Servant of God* (tr. ingl. Londres, 1957), pp. 93, 96; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958), pp. 220 ss. Ver también pp. 161ss., pp. 236s. y más generalmente, *Acts*, NICNT (Grand Rapids, 1954), pp. 88s., 187ss.

como rosas en el día de las primicias,
como lilas a la vera de un manantial,
como un brote verde del Líbano en un día de verano;
como fuego e incienso en el altar,
como una vasija de oro tallado
adornada con toda clase de piedras preciosas;
como un olivo mostrando sus frutos,
y como un ciprés buscando las nubes." (Eclo. 50:5–10)

Así piensa nuestro autor en Jesús entrando al lugar santísimo celestial, para reaparecer un día a fin de confirmar a su pueblo la salvación[173] que su ofrenda perfecta les ha procurado. Entre tanto, ellos esperan expectantes su parusía. Esta presentación del retorno de Cristo en términos de la salida del sumo sacerdote del santuario estaba en la mente de Frances Ridley Havergal, cuando escribió:

"¡Viene! En el oriente que se abre
derrama lentamente brillo de heraldo;
¡Viene! Oh, mi glorioso sacerdote,
¿no oímos tus campanas doradas?"[174]

Pero cuando él aparezca por segunda vez a aquellos que lo esperan, no será para ocuparse del pecado una vez más. El pecado fue borrado decisivamente en su primera aparición. Todas las bendiciones que ganó para su pueblo en su primera aparición serán de ellos para que las disfruten en plenitud perpetua en su segunda venida. Por lo tanto, que ellos no desmayen ni se debiliten sino que perseveren en paciencia y fe.[175]

---

[173] Para esta fase final y futura de salvación *cf.* cap. 1:14 y otras escrituras mencionadas en la exposición *ad loc.*

[174] Aunque en el día de la expiación el sumo sacerdote vestía "la túnica santa de lino" (Lv. 16:4) y no el "manto del efod" azul (Ex. 28:31ss.) al cual se adosaban las campanillas y las granadas.

[175] (Adición a la p. 186, n. 11). De acuerdo con Filón, *¿Quién es el heredero de cosas divinas?* 221, y Josefo, *Antigüedades*, iii. 146, los siete brazos del *menorah* representan los siete planetas.

8. EL ORDEN ANTIGUO COMO SOMBRA DE LA REALIDAD

Cap. 10:1–4

1 Porque la ley, teniendo la sombra de los bienes venideros, no
la imagen[1] misma de las cosas, nunca puede,[2] por los mismos
sacrificios[3] que se ofrecen continuamente cada año, hacer
perfectos[4] a los que se acercan.

2 De otra manera[5] cesarían de ofrecerse, pues los que tributan
este culto, limpios una vez, no tendrían ya más conciencia de
pecado.

3 Pero en estos sacrificios cada año se hace memoria de los
pecados;

4 porque la sangre de los toros y de los machos cabríos[6] no
puede quitar los pecados.

---

[1] P^{46} tiene la interesante redacción *καὶ τὴν εἰκόνα* ("y la imagen") por *οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα* ("no la imagen misma"). Esto supone para *εἰκών* aquí el sentido de una mera copia, algo no mejor que un *σκιά*. Pero *εἰκών* normalmente tiene un significado más sustancial que este, y la construcción de la oración indica que aquí está en contraste con *σκιά*, no prácticamente sinónimo de él. *Cf.* G. Zuntz, *The Text of the Epistles* (Londres 1953), pp. 20ss., donde se dan argumentos concluyentes en contra de la aceptación de la lectura de P^{46}.

[2] Gr. *δύνανται* para el cual ℵ A C 33 con la siriaca harcleana y otras autoridades tienen el plural *δύνανται*. La presencia del plural hace culpable a nuestro autor de colocar un nominativo suspendido al comienzo de la oración, cuando él es habitualmente cuidadoso de observar la corrección gramatical. El singular está probado más notablemente por P^{46} y D*.

[3] ℵ P leen "sus mismos sacrificios" (*ταῖς αὐταῖς θυσίαις αὐτῶν*).

[4] Para *τελειῶσαι* ("hacer perfectos") D lee *καθαρίσαι* ("limpiar"), probablemente bajo la influencia del v. 2. La verdadera limpieza interior es, por supuesto, parte del perfeccionamiento (*cf.* v. 14).

[5] Gr. *ἐπεί*, en el sentido *koiné* "porque si fuera de otra manera" (en alemán *da sonst*); la cláusula así introducida debe ser leída como una pregunta. El no reconocimiento de esto llevó a enmiendas tempranas: H* 1739 y algunas otras autoridades omiten *οὐκ* ("no") produciendo la irreprochable afirmación "ellos hubiesen cesado de ofrecerse"; P^{46} 1518 mejoran el solecismo *ἐπὶ ἄν* que resulta de la omisión de *οὐκ* por la elegante enmeinda *ἐπεὶ κἄν*.

[6] El orden está revertido a *τράγων καὶ ταύρων* en P^{46} ℵ 69 y unas pocas autoridades más, de conformidad con el cap. 9:13.

1 Tanto Pablo como nuestro autor hablan de la ley como una "sombra"; pero mientras que Pablo, en Col. 2:17, tiene en mente las restricciones legales de la época del Antiguo Testamento (leyes de comidas y regulaciones acerca de días especiales),[7] nuestro autor está pensando más especialmente en la ley que prescribe los asuntos del sacerdocio y sacrificio en relación con el tabernáculo del desierto y el templo de Jerusalén. En ambos lugares, sin embargo, la palabra "sombra" no se usa tanto en el sentido platónico de una copia de la "idea" celestial y eterna como en el sentido de prefiguración. Para Pablo, las restricciones legales a las que se refiere son "sombra de lo que ha de venir"; para nuestro autor, la ley sacrificial de Israel provee "la sombra de los bienes venideros"; ambos escritores piensan que Cristo y su nuevo orden son la realidad perfecta a la que apuntaban las ordenanzas primitivas.

"Los bienes venideros" (como en el cap. 9:11) incluyen el sacrificio irrepetible de Cristo y su ministerio sumosacerdotal actual, que llevan con ellos redención eterna y libre acceso a la adoración del Dios viviente. Son las únicas cosas absolutamente buenas, porque alcanzan la perfección que el antiguo orden era incapaz de suplir.

¿Cuál es la distinción que nuestro autor presenta entre "sombra" e "imagen", a menos que vayamos a adoptar la lectura de nuestro manuscrito más antiguo que iguala las dos y dice que la ley tenía sólo la "sombra e imagen" de la realidad por venir?[8] La sombra no es sino una sombra; la "imagen" (*eikōn*)—especialmente "la imagen misma"—es una réplica exacta, "no una reproducción imperfecta y parcial, sino una manifestación adecuada a la misma realidad".[9] La "imagen", por lo tanto, es algo superior a las "copias" o "figuras" del cap. 9:23s. Fácilmente pueden aducirse antecedentes platónicos y filónicos para este uso de *eikōn*;[10] pero dentro del Nuevo Testamento mismo

---

[7] *Cf. Colossians*, NICNT (Grand, Rapids, 1957), p. 245.

[8] Ver p. 228, n. 1.

[9] A. E. Garvie, *ExT* xxviii (1916–17), p. 398 (en un artículo "Shadow and Substance" pp. 397ss.). C. Spicq (*L'Épître aux Hébreux* i [París, 1952], p. 75) señala que un artista dibuja un boceto (σκιά) antes de producir el retrato terminado (εἰκών) y que existe una relación similar en la mente de nuestro autor entre el ceremonial levítico como boceto preliminar y la obra sumo sacerdotal de Cristo como la obra maestra completa.

[10] J. Moffatt (*ad loc.*) cita de Platón, *Cratylus* 306E, casi la misma expresión que nuestro autor utiliza aquí (εἰκόνα τῶν πραγμάτων). De acuerdo con Filón (*Vida de Moisés* ii. 51), Moisés consideró sus leyes como "una imagen sumamente verdadera

tenemos la repetida descripción que hace Pablo de Cristo como el *eikōn* de Dios (2 Co. 4:4; Col. 1:15) y su afirmación del propósito divino de que los creyentes deben ser conformados al *eikōn* del Hijo de Dios (Ro. 8:29; *cf.* 2 Co. 3:18; Col. 3:10).

En cualquier caso, el orden antiguo nunca podría traer a aquellos que adoraban bajo su dominio a un estado de perfección; esto resultaba suficientemente claro del hecho que, a medida que el tiempo circular avanzaba y un año sucedía a otro, debían repetirse los mismos sacrificios una y otra vez. El sacrificio que está principalmente en la mente de nuestro autor es aún el sacrificio anual del Día de la Expiación.

2 Si el orden antiguo hubiese sido capaz de "hacer perfecto" el acceso a Dios sin tener la constante necesidad de remover la barrera del pecado recientemente acumulado—entonces seguramente los sacrificios que pertenecían a él habrían llegado a su fin. La implicación natural de la afirmación "de otra manera cesarían de ofrecerse" es que el ritual sacrificial aún se practicaba en el templo de Jerusalén.[11] Se puede argumentar que nuestro autor, que escribe después del 70 d.C., quiere decir que si se podía obtener perfección bajo la economía levítica, su sistema sacrificial habría llegado a su fin mucho antes de lo que lo hizo, aun durante el período veterotestamentario. Pero esa es una interpretación mucho menos natural de sus palabras; es más simple considerarlas como un indicador secundario de la fecha de la epístola anterior al 70 d.C.[12]

Si el antiguo orden sacrificial hubiese poseído verdadera eficacia purificadora, es decir, si hubiese tenido capacidad para limpiar la

---

correspondiente a la constitución del mundo" (*ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας*). *Cf.* Spicq, *loc. cit.*; H. Willms, *EIKΩN: Eine begriffsgeschichtliche Unter suchung zum Platonismus*, I: *Philon von Alexandria* (Münster, 1935).

[11] El ritual similar del templo judío en Leontópolis, en Egipto, (fundado por Onías IV *c*, 160 a.C.) que sobrevivió al de Jerusalén un año o dos (*cf.* Josefo, *BJ* vii. 420ss.), apenas entra en la escena (ver p. xxxiii, n. 49); cualesquiera sean las afinidades alejandrinas de esta epístola, podemos dudar que el templo de Leontópolis haya tenido mucho significado religioso para los judíos alejandrinos (Filón, por ejemplo, habla de ir en peregrinación "a nuestro templo ancestral" [*εἰς τὸ πατρῷον ἱερόν*] en Jerusalén [*La Providencia*, 64]).

[12] Si hubiese estado escribiendo después del 70 d.C. y hubiese puesto su argumento precisamente en estos términos, se podría haber dicho: "Bueno, ellos *han* cesado de ser ofrecidos"—una objeción superficial, sin duda, pero aun así no es probable que un polemista tan habilidoso se hubiera quedado al descubierto.

conciencia, entonces los adoradores habrían disfrutado comunión irrestricta con Dios. Es la presencia del pecado en la conciencia lo que impide tal comunión; "si en mi corazón hubiese mirado yo la iniquidad", dice el salmista, "el Señor no me habría escuchado" (Sal. 66:18). La implicancia del argumento de nuestro autor es que la verdadera purificación interior es permanentemente efectiva y, por lo tanto, irrepetible. Cuando él habla de los adoradores como habiendo sido "limpios una vez" quiere decir "una vez para siempre", y enfatiza esto por la elección del tiempo perfecto. El sentido es parecido al de las palabras de nuestro Señor a Pedro en Jn. 13:10: "El que está lavado, no necesita sino lavarse los pies, pues está todo limpio".[13] La purificación marca el comienzo de la vida cristiana: Pedro se refirió a ello cuando recordó al concilio de Jerusalén que Dios, al dar su Espíritu Santo a los gentiles como lo había hecho a los judíos, "ninguna diferencia hizo entre nosotros y ellos, purificando por la fe sus corazones" (Hch. 15:9).[14] Pero una purificación como esta, que significa que aquellos que la reciben de allí en adelante están "limpios" sin requerir ninguna repetición de esa purificación, era desconocida para la ley levítica.

3 Realmente, el ritual del día de la Expiación que se repetía anualmente, implicaba una "memoria"[15] de los pecados año tras año. Esta memoria (como lo es regularmente en el uso bíblico) es más que un recuerdo: implica alguna forma apropiada de acción. La memoria de los pecados puede implicar arrepentimiento de ellos,[16] o puede implicar persistencia en ellos.[17] Pero la memoria de los pecados a la vista de Dios implica una acción apropiada de su parte, sea perdón o castigo.[18] Un perdón que tiene que ser derramado repetidamente, por

---

[13] O, en la lectura más corta de BJ: "El que se ha bañado, no necesita lavarse; está todo limpio".

[14] *Cf.* 1 Co. 6:11, "ya habéis sido lavados" (gr. ἀπελούσασθε) . . ."

[15] Gr. ἀνάμνησις. *Cf.* Nm. 5:15, donde la prueba de celos envuelve una "ofrenda recordativa, que trae a la memoria el pecado" (y Jub. 34:19 donde el día de Expiación es el aniversario del día en el cual José fue vendido por sus hermanos, y "ha sido ordenado que deberían llorar por todos sus pecados, y por todos sus errores, para que puedan limpiarse en ese día una vez por año"). Sobre la fuerza bíblica de la recordación *cf.* p. 178 (sobre el cap. 8:12).

[16] *Cf.* Dt. 9:7.

[17] *Cf.* Ez. 23:19.

[18] Pero principalmente retribución (*cf.* 1 Reyes 17:18; Ap. 16:19); el perdón se ve

lo menos hasta donde su expresión ceremonial está en juego, no puede trasmitir la misma paz de conciencia que un perdón derramado de una vez para siempre. Y allí hay un contraste manifiesto, para la mente de nuestro autor, entre el orden antiguo en que "cada año se hace memoria de los pecados"[19] y el nuevo pacto que expresa la promesa de Dios a su pueblo: "nunca más me acordaré de sus pecados" (cap. 8:12).

A un judío que observara sus tradiciones no se le habría ocurrido, bajo el pacto mosaico, decir que el día de Expiación implicaba una "memoria" anual de los pecados; habría dicho, más bien, que había una *remoción* anual de pecados. Nuestro autor puede haber contestado, con certeza, que el ritual diseñado para efectuar la remoción de los pecados necesariamente implicaba su recordación; pero él está influenciado principalmente por la promesa que bajo el nuevo pacto Dios ya no recordará el pecado de su pueblo. Debido a que ese pacto está en contraste con el antiguo, la consecuencia es que bajo la ley sacrificial no había en el registro divino una remoción tan absoluta de los pecados.

Se ha sugerido que, aun en algunas formas de liturgia cristiana, se hace una "memoria" repetida de pecados hasta el punto que está seriamente amenazado el sentido cristiano de ser constantemente bienvenido ante la presencia de Dios por Cristo.[20] Hay una diferencia entre la confesión humilde y contrita de los pecados a Dios y una regresión enfermiza sobre los pecados ya confesados y perdonados, que muy bien podría haber ocasionado la advertencia que hace Pablo: "pues ustedes no han recibido un espíritu de esclavitud que los lleve otra vez a tener miedo, sino el Espíritu que los hace hijos de Dios.

---

regularmente en términos del cesamiento, por parte de Dios, de la recordación de los pecados (*cf.* Sal. 25:7).

[19] Filón (*Vida de Moisés*, ii. 107) dice que los sacrificios de los malos "no efectúan una remisión (λύσις) sino una recordación (ὑπόμνησις) de los pecados" (*cf. La siembra* 108, donde los sacrificios de los malos "no hacen sino recordar a Dios los pecados, los inadvertidos y los otros, de los varios ofrendantes"). Por lo tanto, eviten los hombres la maldad, "porque sería tonto que los sacrificios efectuaran recordación (ὑπόμνησις) en lugar de olvido de pecados" (*Leyes especiales i.* 215). Pero aquellos que ofrecen de corazón puro buscan (*Vida de Moisés* ii. 24) y obtienen (*Leyes especiales*, i. 242) ἀμνηστία de sus pecados de parte de Dios. Nuestro autor, sin embargo, dice que estas ofrendas por el pecado suponen un recuerdo de los pecados, independientemente del carácter de los que la ofrecen.

[20] *Cf.* H. A. Williams, "Unchristian Liturgy", *Theology* lxi (1958), pp. 401ss.

Por este espíritu nos dirigimos a Dios, diciendo: ¡Padre mío!" (Ro. 8:15, VP).

4 Pero esta condición de imperfección espiritual era inevitable en tanto que las ideas del hombre acerca de Dios y del perdón estuvieran ligadas con un culto sacrificial como el de Israel primitivo. "La sangre de los toros y de los machos cabríos no puede quitar el pecado." Esta imposibilidad sólo se afirma simplemente así porque su verdad es obvia. La contaminación moral no puede ser removida por medios materiales. El valor espiritual que el ritual sacrificial puede haber tenido residiría en el hecho que era una prefiguración material o una lección objetiva de una realidad moral y espiritual. El escritor a los hebreos no era el primer hombre que apreciaba esto; la verdad había sido aprehendida siglos antes, como por ejemplo a través del salmista penitente que oraba:

> "Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio,
> Y renueva un espíritu recto dentro de mí ...
> Porque no quieres sacrificio, que yo lo daría;
> No quieres holocausto.
> Los sacrificios de Dios son el espíritu quebrantado;
> Al corazón contrito y humillado no despreciarás tú, oh Dios."[21]

Y era sólo uno entre otros salmistas y profetas que hicieron, esencialmente, la misma afirmación. En los últimos años del segundo templo había muchos judíos piadosos que, mientras cumplían de labios para afuera con el culto sacrificial y por cierto participaban en él de acuerdo con la ley, sin embargo se daban cuenta de que este no era el medio por el cual podía quitarse el pecado.[22] Los miembros de la comunidad de Qumrán creían que cuando la interpretación estricta de los mandamientos de la ley se llevaba a cabo perfectamente, "entonces la oblación de los labios de acuerdo con el juicio justo será como un dulce sabor de rectitud y la perfección de los propios caminos como una ofrenda voluntaria aceptable".[23] Un fariseo podría haber criticado la manera inflexible en que nuestro autor deja de lado aquí el sacrificio de los animales, "pero no hay razón para pensar que habría rechazado una afirmación más cuidadosa de la verdad. La adaptación

[21] Sal. 51:10, 16s. (LXX 50:12, 18s.); *cf.* 1 S. 15:22; Sal. 50:8ss. (LXX 49: 8ss); Is. 1:11ss.; 66: 1ss.; Jer. 7:21ss.; Os. 6:6; 14:2; Am. 5:21ss.; Miq. 6:6ss.

[22] *Cf.* R. A. Stewart, *Rabbinical Theology* (Edimburgo, 1961), pp. 120ss.

[23] 1QS ix. 4s. Hay un eco de Os. 14:2 aquí; *cf.* He. 13:15 (p. 410 con n. 91).

relativamente fácil de la sinagoga palestina a las nuevas condiciones después de la destrucción del templo en el 70 d.C. muestra que el principio de la insuficiencia del sacrificio de los animales ya había sido ampliamente comprendida."[24] Sin embargo, los fariseos tomaban parte en el culto sacrificial mientras duró, y cuando desapareció tuvieron que pensar seriamente la cuestión de cómo sería expiado el pecado de allí en más.[25] La seriedad de esta cuestión debía ser apreciada por todos aquellos que entendían "la pecaminosidad excesiva" del pecado. Nuestro autor la entendía muy bien; pero podía despedir el culto sacrificial con más alegría porque conocía un sacrificio, presentado en otro plano bastante diferente, que efectivamente se ocupaba del pecado como el antiguo culto no había podido hacerlo.

9. EL NUEVO ORDEN: LA REALIDAD

Cap. 10:5–10

5 Por lo cual, entrando en el mundo dice:
Sacrificio y ofrenda no quisiste;
Mas me preparaste cuerpo.

6 Holocaustos[26] y expiaciones por el pecado no te agradaron.

7 Entonces dije: He aquí que vengo, oh Dios, para
hacer tu voluntad,
Como en el rollo del libro está escrito[27] de mí.[28]

8 Diciendo primero: Sacrificio y ofrenda y holocaustos y expiaciones por el pecado no quisiste, ni te agradaron (la cuales cosas se ofrecen según la ley),[29]

[24] H. L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament* (Londres, 1953), p. 19.

[25] *Cf.* A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century* (Oxford, 1928).

[26] Gr. *ὁλοκαυτώματα* (para el cual P^{46} y D leen el singular *ὁλοκαύτωμα*).

[27] P^{46} y D* (pero no d) añaden *γάρ* ("porque").

[28] Citado de Sal. 40:6–8 (TM 40:7–9; LXX 39:6–8).

[29] Gr. *κατὰ νόμον* (D P y algunos otros MSS, con TR leen *κατὰ τὸν νόμον*).

9 y diciendo luego: He aquí que vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad;[30] quita lo primero, para establecer esto último.

10 En esa voluntad somos santificados mediante la ofrenda del cuerpo[31] de Jesucristo hecha una vez para siempre.

5–7 Para una afirmación bíblica del sacrificio que *podría* quitar los pecados, nuestro autor vuelve al salterio, y en el Sal. 40:6–8 encuentra una exclamación profética que reconoce como apropiada para el Hijo de Dios en el tiempo de su encarnación. El título de este Salmo lo señala como davídico (en los textos masorético y septuaginto por igual); podría haber argumentado (como Pedro lo hizo en relación con el Sal. 16 en el Día de Pentecostés)[32] que las palabras del Salmo no podían referirse a David en propia persona (ya que David sí ofrecía sacrificios) y que, por lo tanto, debían ser entendidas como referidas al "Hijo más grande del gran David". Como quiera que haya sido, lo apropiado de la aplicación que él hace de ellas no puede negarse. Las cita en la versión de la Septuaginta,[33] en la cual la lectura masorética "oídos has excavado para mí" ha sido reemplazada por la cláusula "me preparaste cuerpo". La versión griega no puede explicarse muy bien como que representa una variante o una lectura hebrea corrumpida;[34] es más bien una paráfrasis interpretativa del texto hebreo. El traductor griego evidentemente consideró las pa-

---

[30] ℵ^{c} L 1739 y TR, con la Peshitta latina y siríaca, añaden "Oh Dios" (*ὁ θεός*) del v. 7.

[31] Para *σώματος* ("cuerpo") D* lee *αἵματος* ("sangre") de conformidad con el v. 29.

[32] Hch. 2:29ss. *Cf. Acts*, NICNT (Grand Rapids, 1954), pp. 71s.

[33] De alguna manera acercándose, como siempre, al texto A, excepto que él lee *εὐδόκησας* ("te ... complaciste") por *ἐζήτησας* (quizás bajo la influencia del Sal. 51:16 = 50:18, LXX), coloca el vocativo *ὁ θεός* antes de *τὸ θέλημά σου* en lugar de hacerlo después (la LXX tiene *ὁ θεός μου* siguiendo a TM, "Oh, mi Dios"), y omite *ἠβουλήθην* ("Yo he resuelto") al final de su cita, haciendo así de la cláusula infinitiva *τοῦ ποιῆσαι* ("hacer") una cláusula de propósito dependiente de *ἥκω* ("He aquí que vengo").

[34] Ni tampoco puede explicarse satisfactoriamente que *σῶμα* se deba a una corrupción en la trasmisión de la LXX, como si reemplazara un *ὠτία* anterior ("oídos") según lo sugerido, *p.ej.* por F. Bleek, G. Lünemann y A. Kuyper. J. Moffatt dice: "Sea que *ὠτία* fue corrompida en *σῶμα*, o sea que esta última era una traducción independiente, no tiene importancia" (*ad loc.*); suficientemente cierto, pero, como dice correctamente F. Delitzsch (*ad loc.*), es "altamente improbable" que sea una corrupción, (Aquila, Theodotion y Symmachus, con Quinta y Sexta de Orígenes, y algunas ediciones tardías de la LXX, leen *ὠτία* a manera de conformidad con TM).

labras hebreas como una instancia de *pars pro toto*; el "excavado" o la profundización de los oídos es parte de la obra total de modelar un cuerpo humano.[35] De acuerdo con ello lo tradujo en términos que expresan *totum pro parte*. El cuerpo que fue preparado por Dios para el que habla se devuelve a Dios como un sacrificio vivo, para ser utilizado en servicio obediente a él.

Pero si nuestro autor hubiese preferido las palabras hebreas, habrían sido útiles para su propósito casi de la misma manera, porque además de recordarle a él y a sus lectores el Salmo del cual fueron sacadas, también podrían haberles recordado el lenguaje del Siervo de Isaías, en el tercer canto del Siervo: "Jehová el Señor ... despertará mi oído para que oiga como los sabios. Jehová el Señor me abrió el oído, y yo no fui rebelde, ni me volví atrás" (Is. 50:4s.).

La obediencia de todo corazón es el sacrificio que Dios desea realmente, el sacrificio que él recibió en perfección de su Hijo-siervo cuando vino al mundo. En cuanto a las otras clases de sacrificios enumerados en el Salmo, tenían valor religioso sólo en la medida en que eran expresión tangible de un corazón devoto y obediente; los profetas nunca se cansaban de insistir en que Dios no los deseaba por sí mismos.[36]

Es probable que los cuatro términos que el salmista utiliza para sacrificio intentaran cubrir todos los tipos principales de ofrendas prescriptos en el ritual levítico.[37] "Sacrificio" (heb. *zebaḥ*), capaz de

---

[35] No hay base alguna para relacionar el Sal. 40:6 con el horadamiento de la oreja del siervo en Ex. 21:6; Dt. 15:17.

[36] *Cf.* H. H. Rowley, "The Meaning of Sacrifice in the Old Testament", *BJRL* xxxiii (1950-51), pp. 74ss.

[37] "Cada especie de sacrificio tiene su propia idea primaria. La idea fundamental del *'ōlāh* (ofrenda que se quema) era *oblatio*, o la ofrenda de adoración; la de *shelāmīm* (ofrendas de paz), *conciliato*, o el anudamiento de amistad; la de *minḥāh* (ofrenda de comida), *donatio*, o consagración santificadera; la de *ḥaṭṭā'th* (ofrenda por el pecado), *expiatio*, o expiación; la de *'āshām* (ofrenda por la culpa), *mulcta* (*satisfactio*), o pago compensatorio. El autosacrificio del Siervo de Jehová puede presentarse bajo todos estos puntos de vista. Es el antitipo completo, la verdad, el objeto y el final de todos los sacrificios" (F. Delitzsch, *The Prophecies of Isaiah*, ii (tr. ingl. Edimburgo, 1867), pp. 333s., sobre *'āshām* en Is. 53:10). (*Cf.* p. 237, n. 42). En el Sal. 40:6s. el "holocausto" por el pecado puede incluir la idea de "ofrenda por la culpa". *Cf.* también W.O.E. Oesterley, *The Psalms* (Londres, 1953), pp. 234s.; sugiere que la ofrenda de acción de gracias (*tōdāh*) no se menciona porque estaba incluída bajo el *zebaḥ* ("sacrificio") que es la primera de las cuatro.

hacer referencia a cualquier clase de sacrificio animal, se utiliza en el Antiguo Testamento con referencia más especial a la ofrenda de paz;[38] "ofrenda" (heb. *minḥāh*), mientras que se utiliza en sentido general,[39] en la terminología levítica está restringida a la "ofrenda de comida" u "ofrenda de cereal";[40] mientras que "holocaustos" (heb. *'ōlāh*)[41] y "expiaciones" (heb. *ḥaṭṭā'ah*)[42] están específicamente provistas, por su nombre, en la legislación levítica. Los principios espirituales que subyacen a estos tipos variados de sacrificios están cumplidos y trascendidos en la autoofrenda perfecta de Cristo. El contraste que hace nuestro autor no es entre sacrificio y obediencia, sino entre el sacrificio involuntario de animales y "el sacrificio en el cual entra la obediencia, el sacrificio de un ser racional y espiritual, que no es pasivo en su muerte, sino que al morir cumple la voluntad de Dios en sí mismo."[43]

La versión Septuaginta "me preparaste un cuerpo", sugiere a nuestro autor la encarnación del Hijo de Dios, y todo el pasaje del Sal. 40 se entiende como que él habla "entrando en el mundo". Su encarnación misma se ve como un acto de sumisión a la voluntad de Dios y, como tal, una anticipación de su sumisión suprema a esa voluntad en la muerte. Las palabras del Salmista, "He aquí que vengo,

---

[38] Heb. *shelāmīm*. En la legislación levítica *zebaḥ* (como su verbo afín *zābaḥ*, "matar en sacrificio") está restringido regularmente a las ofrendas de paz (bajo las cuales están incluidas las ofrendas de agradecimiento).

[39] *P. ej.* en su primera aparición bíblica se utiliza para hablar del sacrificio de verduras de Caín y también del sacrificio de animales de Abel (Gn. 4:3ss.). *Cf.* pp. 286ss. (sobre el cap. 11:4).

[40] Lv. 2:1ss.

[41] En la LXX ὁλοκαύτωμα (la palabra utilizada aquí), "ofrenda completa para quemar", "holocausto" es el equivalente más común del heb, *'ōlāh*.

[42] Heb. *ḥaṭṭā'āh* es una variante del más común *ḥaṭṭā'th*. Cuando se utiliza esta palabra en el sentido de "ofrenda por el pecado", su equivalente regular en la LXX es la frase περὶ ἁμαρτίας (así aquí). Esta frase (para la cual *cf.* vv. 8, 18; cap. 13:11; Ro. 8:3), de acuerdo con E. K. Simpson "debería leerse como un vocablo solo, indeclinable, si se desea, para una ofrenda por el pecado. Esto resulta manifiesto del uso de la LXX (Lv. 4:33; 14:19; Nm. 8:8 y el ὁλοκαύτωμα καὶ περιαμαρτίας del Sal. 40:7). Hasta encontramos el verbo περιαμαρτίξειν en Aquila y Symmachus, y este último utiliza el sustantivo περιαμαρτισμός para hablar de la fuente de Zacarías abierta para la suciedad" (*Words Worth Weighing in the Greek New Testament* (Londres, 1946), p. 29). En Is. 53:10, donde el Siervo da su vida como un *'āshām*, la traducción de la LXX es περὶ ἁμαρτίας (cf. pp. 161, n. 93; 236, n. 37).

[43] J. Denney, *The Death of Christ* (Londres, 1951), p. 131.

oh Dios, para hacer tu voluntad", resumen todo el tenor de la vida y ministerio de nuestro Señor, y expresan la esencia del sacrificio verdadero que Dios desea. Pero, ¿qué de la cláusula "como en el rollo[44] del libro está escrito de mí"? Su significado es clarificado por la cláusula que sigue inmediatamente a las que están citadas aquí: "Y tu ley está en medio de mi corazón".[45] El "rollo del libro" es la *torah* escrita de Dios;[46] el que habla reconoce que lo escrito allí se refiere a *él*, es la prescripción de Dios para *él*. De acuerdo con ello su vida sería la contrapartida activa de la ley escrita; la voluntad de Dios, establecida en el "rollo del libro", sería igualmente manifiesta en su obediencia. Puede ser que para nuestro autor, a medida que aplica estas palabras a Jesús, el "rollo del libro" se hubiese extendido para incluir todo lo que Dios había dicho en los días antiguos "a los padres por medio de los profetas"; recordamos cómo nuestro Señor fue llevado a la prueba y a la muerte con la palabra en sus labios: "para que se cumplan las Escrituras" (Mr. 14:49). Sin embargo no fue simplemente que él encontró su deber establecido claramente en el registro escrito y se propuso cumplirlo; era al mismo tiempo el deseo más intenso de su corazón cumplir ese servicio especial que era la voluntad de su Padre para él. Si bien era, ciertamente, la voluntad de su padre, también era su propia elección espontánea. Y, por lo tanto, el haberlo asumido y cumplido era un sacrificio sumamente aceptable para Dios.

8–9 En estas palabras del Sal. 40, interpretadas como la declaración de nuestro Señor al entrar al mundo, nuestro autor ve anunciada la abrogación del antiguo culto sacrificial. Los sacrificios de los cuales se dice que Dios no se agradaba son los sacrificios previstos por la antigua ley cúltica de Israel; ahora esa ley cúltica va a ser reemplazada por un nuevo orden, inaugurado por la perfecta

---

[44] Heb. *bimegillath sēpher* (*megillāh* es un "rollo"); pero ἐν κεφαλίδι βιβλίου de la LXX (así aquí) se refiere estrictamente al κεφαλίς, la borlilla en la punta del palo alrededor del cual se enrollaba el rollo, utilizado aquí por metonimia para el rollo mismo. El genitivo βιβλίου puede ser considerado como genitivo de definición, "el libro en forma de rollo" o "el rollo de escribir". Sería ir demasiado lejos presionar el sentido etimológico de βιβλίον y así traducir la frase "el rollo de papiro".

[45] *Cf.* Jer. 31:33; citado en el cap. 8:10.

[46] La sugerencia de que se quiere significar aquí un libro celestial (*cf.* Sal. 139:16; Dn. 10:21, etc.) es improbable (*cf.* W. E. Barnes, *The Psalms* i [Londres, 1931] p. 204: "La comision del salmista está escrita en el cielo, en el libro de Dios, visualizado como un rollo").

obediencia de Cristo a la voluntad de Dios. La declaración se separa en dos partes: en la primera parte (que dice "primero")[47] se hace abolición del orden antiguo; en la segunda se establece el nuevo.[48] Los términos del nuevo pacto incluyen la provisión de que la ley de Dios estará entonces grabada en los corazones de su pueblo; y era adecuado en gran manera que esto fuera preeminentemente verdadero de él, a través de cuya obediencia y sangre ha sido ratificado el nuevo pacto.[49] "Aquí vengo para hacer tu voluntad" (VP) está escrito en toda la narración de la vida de nuestro Señor: esta fue su actitud del principio hasta el fin.

10 Y es por su cumplimiento de la voluntad de Dios[50] hasta lo sumo que él ha "santificado" a su pueblo y ha provisto perfección que era inalcanzable sobre la base de los sacrificios antiguos. Su cumplimiento de la voluntad de Dios hasta lo sumo incluía la "ofrenda" de su cuerpo hecha de una vez para siempre, ese cuerpo preparado para él en su encarnación. "Es la expiación la que explica la encarnación; la encarnación tiene lugar para que el pecado del mundo pueda ser quitado por la ofrenda del cuerpo de Jesucristo."[51] La ofrenda de su cuerpo es simplemente la ofrenda de sí mismo; si aquí la santificación y el acceso a Dios se hacen posibles a través de su cuerpo, en los vv. 19 y 29 se hacen posibles a través de su sangre.[52] Sea que nuestro autor hable de su cuerpo o de su sangre, es su vida encarnada la que se quiere significar, entregada a Dios en una obediencia que mantuvo

---

[47] Gr. *ἀνώτερον* "primero" en el pasaje citado.

[48] El gr. perfecto *εἴρηκεν* al comienzo del v. 9 expresa una acción completada: lo que dice el que habla permanece de allí en más en registro permanente (*cf.* el uso de *γέγραπται* o *εἴρηται* "está escrito" o "se dice" para introducir una cita de las escrituras, como. *p.ej.* en Lc. 4:4, 8, 12). Los numerales ordinales "primero" (*πρῶτον*) y "segundo". (*δεύτερον*) son neutros aquí; no se entiende con ellos ningún sustantivo particular. "El primero" es el viejo sistema sacrificial; "el segundo" es la perfecta dedicación de sí mismo que hace el Señor para hacer la voluntad de Dios.

[49] Ver pp. 175ss.

[50] Gr. *ἐν ᾧ θελήματι* "por cuya voluntad", significa "por la voluntad de Dios cumplida así por Cristo".

[51] J. Denney, *op. cit.*, p. 131.

[52] *Cf.* las palabras de nuestro Señor acerca de su "carne" y de su "sangre" en Jn. 6:51ss.; "comer la carne del Hijo del hombre y beber su sangre" son dos expresiones que denotan igualmente la apropiación de él y la participación en él por parte de su pueblo. De manera similar en la Eucaristía el "cuerpo" y la "sangre" de Cristo no son dos partes complementarias de su ser; en el pan, lo mismo que en la copa, es su ser completo el que Cristo comunica a su pueblo.

hasta la muerte. La presentación de la vida de nuestro Señor a Dios fue un sacrificio tan perfecto, que no es posible ni necesaria ninguna repetición: fue ofrecida "una vez para siempre".[53] La santificación que su pueblo recibe en consecuencia es su purificación interior del pecado y su preparación para estar en la presencia de Dios, de manera que de allí en más ellos pueden ofrecerle a él sacrificio aceptable. Es una santificación que ha tenido lugar una vez para siempre;[54] en este sentido es tan irrepetible como el sacrificio que la efectúa.

10. EL SUMO SACERDOTE ENTRONIZADO

Cap. 10:11–18

11 Y ciertamente todo sacerdote[55] está día tras día ministrando y ofreciendo muchas veces los mismos sacrificios, que nunca pueden quitar los pecados;[56]

12 pero Cristo, habiendo ofrecido una vez para siempre[57] un solo sacrificio por los pecados, se ha sentado a la diestra de Dios,

---

[53] Gr. *ἐφάπαξ*, como en los caps. 7:27; 9:12 (ver p. 158, n. 82); recibe aquí un peso especial de su posición enfática al final de la oración.

[54] Está expresado aquí en el tiempo perfecto (*ἡγιασμένοι ἐσμέν*). *Cf.* el presente *ἁγιαζομένους* en el v. 14 (n. 58); quizás deberíamos contrastar el uso del aoristo en el caso del apóstata en el v.29 (p. 261, n. 129).

[55] Algunas autoridades leen "sumo sacerdote" (*ἀρχιερεύς*): así A P 69 y muchos otros códices, con el cóptico sahídico.

[56] P^{13} y las versiones cópticas tiene el singular "pecado" (*ἁμαρτίαν*).

[57] Gr. *εἰς τὸ διηνεκές* (como en los vv. 1, 14; cap. 7:3; *cf.* p. 135, n. 7). Aquí surge una cuestión de puntuación: ¿debería construirse la frase con las palabras que preceden ("habiendo ofrecido ...") o con aquellas que siguen ("se ha sentado ...")? Resulta igualmente apropiado con ambas. A favor de la primera alternativa puede decirse que la frase recibiría entonces el énfasis estando al final de una cláusula, como *ἐφάπαξ* en el v. 10 (cf. n. 53 arriba); a favor de la última podemos recordar el uso de esta frase *εἰς τὸ διηνεκές* en el cap. 7:3 como una variante de *εἰς τὸν αἰῶνα* en el Sal. 110:4 (LXX). Prefieren la última, *p. ej.* J. N. Darby (*New Translation, ad loc.*) y J. Moffatt (*New Translation, ad loc.*; *cf.* su nota en ICC, p. 140); B. F. Westcott, sin embargo, señala correctamente que la última construcción "es contraria al uso de la epístola; oscurece la idea de la eficacia perpetua del sacrificio único de Cristo; debilita el contraste con *ἕστηκεν* e introduce una idea extraña en la imagen de la asunción (*ἐκάθισεν*) de la dignidad real por Cristo" (*ad loc.*).

13 de ahí en adelante esperando hasta que sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies;

14 porque con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los santificados.[58]

15 Y nos atestigua lo mismo el Espíritu Santo; porque después de haber dicho:

16 Este[59] es el pacto que haré[60] con ellos
Después de aquellos días, dice el Señor:
Pondré mis leyes en sus corazones,
Y en sus mentes las escribiré,[61]

17 añade:[62]
Y nunca más[63] me acordaré de sus pecados y transgresiones.

18 Pues donde hay remisión[64] de éstos, no hay más ofrenda por el pecado.

11–12 El carácter irrepetible del sacrificio de Cristo, por contraste con los sacrificios del orden antiguo, está subrayado por una apelación al lenguaje del Sal. 110. El oráculo introductorio de este salmo, en el cual el Mesías es invitado por Dios a sentarse a su diestra, ya ha sido citado por nuestro autor (cap. 1:13) y ha influenciado su fraseología en los cap. 1:3; 8:1; pero sólo ahora puntualiza su significado completo.[65] Los sacerdotes aarónicos nunca se sentaban en el santuario; permanecían de pie durante todo el de-

---

[58] Gr. *ἁγιαζομένους* (como en el cap. 2:11), para el cual P^{46} tiene la curiosa variante *ἀνασωζομένους* "(aquellos que) son salvados nuevamente"— probablemente debido a la mala lectura de un ejemplar poco claro.

[59] Gr. *αὕτη* (P^{13} D* y la Vulgata leen *αὕτη δέ* "Pero este").

[60] Gr. *διαθήσομαι*, "Yo pactaré" (ver p. 171, n. 40).

[61] Jer. 31:33a. Todo el contexto está citado en el cap. 8:8ss. (ver pp. 171ss.).

[62] Estas palabras, que en el texto auténtico se dejan para ser comprendidas, están provistas en varios manuscritos y versiones posteriores, en la forma *ὕστερον λέγει* (69 1739 etc., con la siríaca harcleana, armenia y cóptica sahídica), o en la forma *τότε εἴρηκεν* (1611).

[63] Jer. 31:34b en una forma abreviada (*cf.* cap. 8:12).

[64] Gr. *ἄφεσις*, como en el cap. 9:22.

[65] Ver pp. 7s., 24s.

sarrollo de sus deberes sagrados. En esto, nuestro autor ve una señal del hecho de que sus deberes sagrados nunca estaban completos, que sus sacrificios siempre tenían que ser repetidos. En el v. 1 se mencionó la repetición del ritual del día de Expiación "continuamente cada año"; aquí, como en el cap. 7:27, la referencia es a aquellos sacrificios que se ofrecían "día a día".[66] Pero sea que la repetición fuera anual o diaria, el punto principal es que la repetición era necesaria: ninguno de esos sacrificios podía remover el pecado o purificar la conciencia con efecto permanente. El completamiento de un sacrificio sólo significaba que debía ofrecerse otro similar a su debido tiempo, y así indefinidamente. De conformidad con esto fue que los sacerdotes del antiguo orden nunca se sentaban en la presencia de Dios cuando se había presentado un sacrificio ante él.

Pero fue igualmente en armonía con la perfección del sacrificio que Cristo hizo de sí mismo que, cuando lo había presentado a Dios, se sentó. No puede requerirse ningún otro servicio sacrificial del sacerdote que apareció en la tierra cuando fue el cumplimiento de los tiempos para dejar de lado el pecado y santificar a su pueblo de una vez y para siempre. Un sacerdote sentado es la garantía de una obra terminada y de un sacrificio aceptado. El sumo sacerdote celestial por cierto tiene un ministerio continuo para interceder a favor de su pueblo a la diestra de su Padre; pero ese es el ministerio de intercesión sobre la base del sacrificio presentado y aceptado de una vez para siempre, y no es la ofrenda constante o repetida de su sacrificio. Esta última concepción equivocada sin duda ha sido fomentada en la iglesia occidental por una traducción defectuosa de la Vulgata que surge de una conocida inadecuación del verbo latino.[67]

Las traducciones y comentarios difieren en la construcción de la

[66] Ver pp. 160s.

[67] El participio aorista griego προσενέγκας ("habiendo ofrecido") en el v. 12 está en agudo contraste con el participio presente προσφέρων ("ofreciendo") en el v. 11. Pero ya que el latín no tiene participio perfecto activo (excepto en verbos deponentes), la versión latina utiliza el participio presente *offerens* como la traducción de ambas formas. El contexto aquí realmente excluye la implicación del participio latino presente; es contradictorio decir (como la traducción de la Vulgata de R. A. Knox lo dice): "se sienta para siempre a la diestra de Dios, ofreciendo por nuestros pecados un sacrificio que nunca se repite" (una nota al pie en la versión de Knox señala que el griego significa: "ha tomado su asiento a la diestra de Dios después de ofrecer un sacrificio"). (El reemplazo latino del aoristo griego indicativo ἐκάθισεν por el presente *sedet* no afecta en lo esencial el sentido.) Para una dificultad similar que surge de la ausencia de un participio perfecto activo en el verbo latino *cf.* cap. 1:3 (p. 7, n. 31).

frase "para siempre" en el v. 12; sintácticamente puede referirse a la cláusula precedente "habiendo ofrecido una vez ... un solo sacrificio por los pecados" o a las palabras que siguen "se ha sentado", y en lo que hace al sentido, sería igualmente apropiado de cualquiera de las dos maneras. Con todo, sin embargo, parece que las versiones castellanas comunes están en lo correcto al incorporarla a la cláusula precedente.[68]

Cristo, entonces, se ha sentado como señal de que su obra sacrificial está terminada; pero más aun, el valor de su sacrificio y la dignidad de su persona son evidentes por el hecho de que se ha sentado no meramente en presencia de Dios, sino "a la diestra de Dios".[69] De la vergüenza de la cruz ha sido exaltado al lugar de gloria celestial. Con la mayor de las confianzas, por lo tanto, su pueblo puede apropiarse de su ayuda sumosacerdotal, seguros de que en él tienen acceso a la gracia de Dios y a su poder. Para todos los que no están seguros de su aceptación ante Dios viene la voz que trajo aliento al alma de John Bunyan: "Pecador, tú pensaste que por tus pecados y debilidades yo no puedo salvar tu alma, pero he aquí que mi Hijo está a mi lado y yo lo miro a él y no a ti, y obraré contigo de acuerdo con mi contentamiento con él."[70]

13 Nuestro autor continúa con la esencia del Sal. 110:1, añadiendo las palabras "de ahí en adelante esperando hasta que sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies". No ofrece ninguna exégesis de estas palabras, pero si no les hubiese adjudicado significado alguno en el contexto presente fácilmente podría haberlas omitido totalmente, como lo hace en todos los demás lugares (aparte de la cita directa del Sal. 110:1 en el cap. 1:13) donde habla de Cristo como entronizado a la diestra de Dios. A la luz de la solemne advertencia que sigue en los vv. 26–31, puede haber una advertencia implícita aquí para que sus lectores no se cuenten entre los enemigos del Cristo exaltado, sino más bien para ser reconocidos como sus amigos y compañeros preservando su fidelidad hasta el fin (*cf.* cap. 3:14). Pablo tiene más que decir acerca de la eventual sujeción de todos los enemigos de Cristo debajo de sus pies en 1 Co. 15:24–28, donde da una exégesis combinada del Sal. 110:1 y Sal. 8:6;[71] pero

[68] Ver p. 240, n. 57

[69] Este es el único lugar en la epístola donde esta expresión aparece sin perífrasis (*cf.* sus ampliaciones en los caps. 1:3; 8:1; 12:2).

[70] *Grace Abounding*, para. 258.

[71] *Cf.* cap. 2:6ss, (pp. 34ss.).

Pablo no tiene en mente el ministerio sumosacerdotal de Cristo sino su entronización como rey mediador; como tal "tiene que reinar hasta que todos sus enemigos estén puestos debajo de sus pies; y el último enemigo que será derrotado es la muerte" (1 Co. 15:25s, VP).

14 Cristo, entonces, por su autosacrificio, ha llevado a cabo de una vez y para siempre lo que generaciones de sacrificios levíticos nunca habían hecho. Después de cientos de años aquellos sacrificios no estaban más cerca de obtener su objectivo de lo que lo habían estado al comienzo. Tampoco puede desestimarse este contraste entre ellos y la muerte de Cristo como una presunción hábil de nuestro autor, elaborada aquí con propósitos apologéticos. Su fuerza era tácitamente reconocida en la práctica cristiana. Muchos, de los primeros convertidos al cristianismo probablemente la mayoría, habían estado acostumbrados a una forma de adoración en la cual los sacrificios de animales jugaban una parte; esto era así, sea que previamente hubiesen sido judíos o gentiles. El hecho de que su nueva forma de adoración no tenía lugar para tales sacrificios era de por sí un reconocimiento de que habían sido pronunciados obsoletos para siempre por la muerte de Cristo. "Aquellos que miraban su muerte como un sacrificio pronto cesaron de ofrecer a Dios cualquier tipo de sacrificio de sangre."[72] Puede que no todos hayan utilizado el lenguaje de la epístola a los Hebreos, pero la lógica de su argumento estaba implícita en su comprensión más elemental del evangelio. El sacrificio de Cristo ha purificado a su pueblo de la contaminación moral del pecado, y les ha asegurado la mantención permanente de una relación correcta con Dios. "Porque por medio de una ofrenda hizo perfectos para siempre a los que han sido consagrados a Dios" (VP).

En el v. 10 la afirmación de que "somos santificados" está en el tiempo perfecto; aquí, como en el cap. 2:11, es el participio presente de la voz pasiva el que se utiliza. En el v. 10 el énfasis radica en la naturaleza irrepetible de la muerte de Cristo como el sacrificio por el cual su pueblo es apartado para la adoración y el servicio de Dios; aquí su carácter como pueblo apartado simplemente está indicado en términos sin tiempo,[73] porque el énfasis recae ahora en el hecho de

---

[72] A. Harnack, *What is Christianity?* (tr. ingl. Londres, 1904), p. 159.

[73] Como dice A. B. Davidson de los participios presentes ἁγιάζων y ἁγιαζόμενοι en el cap. 2:11, "las palabras son designaciones atemporales de las dos partes, tomadas de

que por ese mismo sacrificio Cristo ha hecho "perfecto" para siempre a su pueblo santo. Al sacrificio de Cristo, por lo tanto, se le adjudican tres efectos sobresalientes: por él la conciencia de los suyos ha sido limpiada de culpa; por él han sido hechos aptos para acercarse a Dios como adoradores aceptos; por él han experimentado el cumplimiento de lo que se había prometido en días antiguos, y han sido traídos a la relación perfecta con Dios que estaba implícita en el nuevo pacto.[74]

15–18 El hecho de que la "perfección" de la que habla nuestro autor está ligada con el nuevo pacto resulta claro por la repetición de las palabras de Jer. 31:33s. y su aplicación de ellas al efecto del sacrificio de Cristo. Estas palabras, habladas por el profeta bajo inspiración, están citadas naturalmente como las palabras del Espíritu Santo,[75] y se las visualiza como la confirmación del Espíritu Santo de la conclusión a la cual el argumento de nuestro autor lo ha guiado. El nuevo pacto, de acuerdo con la profecía de Jeremías, no sólo implicaba la implantación de las leyes de Dios, junto con la voluntad y el poder de llevarlas a cabo, en los corazones de su pueblo; también implicaba la seguridad de que sus pecados e iniquidades pasados serían borrados eternamente de los registros de Dios, y nunca iban a ser traídas en evidencia contra ellos. Aquí hay algo que va más allá de lo que la ley sacrificial del Antiguo Testamento podía proveer: en aquella ley había una "memoria de los pecados"[76] anual, mientras que en el nuevo pacto ya no hay más recuerdo de ellos. La memoria repetida de los pecados y la ofrenda repetida por ellos iban inevitablemente juntos; por lo tanto, el borramiento irrevocable de los pecados del registro divino implicaba que no se necesitaba ninguna otra ofrenda por el pecado. Por lo tanto, se confirma la finalidad del sacrificio de Cristo.

En el cap. 8 la profecía de Jer. 31:31–34 estaba citada para probar el carácter obsoleto de la economía antigua; ahora se la cita nuevamente para establecer la permanencia de la era de "perfección" inaugurada bajo el nuevo pacto. "Dios ... nos ha hablado por el Hijo"; y no tiene ninguna otra palabra que decir más allá de él.

---

la parte característica de cada una" (*The Epistle to the Hebrews* [Edimburgo, 1882], p. 66). "Hizo perfectos" (v. 14) es tiempo perfecto.

[74] Ver A. B. Davidson, *op. cit.* pp. 203–209 ("Note on the Words Purge, Sanctify, Make Perfect").

[75] *Cf.* "dice" en el cap. 8:8 (pp. 172s.).

[76] *Cf.* v. 3 (pp. 231s.).

VI. LLAMADO A LA ADORACION, LA FE Y LA PERSEVERANCIA

Caps. 10:19–12:29

1. ACCESO A DIOS MEDIANTE EL SACRIFICIO DE CRISTO

Cap. 10:19–25

19 Así que, hermanos, teniendo libertad para entrar en el Lugar Santísimo por la sangre de Jesucristo,

20 por el camino nuevo[77] y vivo que él nos abrió a través del velo, esto es, de su carne,

21 y teniendo un gran sacerdote sobre la casa de Dios,

22 acerquémonos[78] con corazón sincero, en plena certidumbre de fe, purificados los corazones de mala conciencia,[79] y lavados los cuerpos con agua pura.

23 Mantengamos firme, sin fluctuar, la profesión de nuestra[80] esperanza, porque fiel es el que prometió.

---

[77] Gr. *πρόσφατος*, etimológicamente significa "matado recientemente"; el segundo elemento en el compuesto llegó a ser ocioso en una época temprana, y la palabra simplemente significa "nuevo", "fresco", "reciente" (*cf.* tales apariciones en la LXX como en Ecl. 1:9; Sal. 80:9 [RVR 81:9] y el adverbio *προσφάτως* [RVR "recién"] en Hch. 18:2).

[78] Gr. *προσερχώμεθα*, para el cual P^{46}* D K P y muchos otros manuscritos tienen el indicativo *προσερχόμεθα* ("nos acercamos"). En este contexto exhortativo se requiere el subjuntivo.

[79] Una puntuación (que es la de TR) añade *ῥεραντισμένοι* a la cláusula precedente y *λελουσμένοι* a la siguiente. Separar los dos participios perfectos paralelos de esta manera es un procedimiento de lo más antinatural; es apropiada la puntuación de la RVR, la VP y la BJ: "purificados los corazones de conciencia mala y lavados los cuerpos con agua pura". De este modo la frase de dos participios está relacionada correctamente con "acerquémonos". Los participios están en la voz media, como resulta apropiado para la limpieza de iniciación; *cf. βάπτισαι ... ἀπόλουσαι* en Hch. 22:16 y *ἀπελούσασθε* en 1 Co. 6:11.

[80] "Nuestra" (*ἡμῶν*) ha sido agregada por unas pocas autoridades (ℵ* con la Vulgata Latina y la Peshitta siriaca); en otros se deja sobreentendido.

24 Y considerémonos unos a otros para estimularnos[81] al amor
y a las buenas obras;

25 no dejando de congregarnos, como algunos tienen por costumbre, sino exhortándonos; y tanto más, cuanto veis que aquel día se acerca.

Las implicaciones prácticas del argumento anterior ahora se resumen en esta frase de exhortación sostenida, que podría muy bien haber formado la conclusión de la homilía, si nuestro autor no hubiese considerado aconsejable expandirse y aplicar con mayores detalles los puntos mencionados hasta aquí, para mayor aliento y fortalecimiento de sus lectores. En vista de todo lo que Cristo ha realizado por nosotros, dice, acerquémonos confiadamente a Dios en adoración, mantengamos nuestra confesión y esperanza cristianas, ayudémonos unos a otros reuniéndonos regularmente para aliento mutuo, porque el día que aguardamos pronto estará aquí.

19 La "libertad" que los creyentes en Cristo tienen para entrar al santuario celestial a través de él se contrasta con las restricciones que rodeaban el privilegio de la entrada simbólica a la presencia de Dios en el santuario terrenal de Israel. En él no todo el pueblo podía ejercer su privilegio, sino sólo el sumo sacerdote como su representante; y aun él no podía hacerlo cuando lo elegía, sino en tiempos fijos y bajo condiciones fijas. Pero aquellos que han sido purificados por dentro, consagrados y hechos perfectos por el sacrificio de Cristo, han recibido un derecho libre de acceso a la presencia santa; y nuestro autor urge a sus lectores a ejercer plenamente este derecho gratuito. Como sucede regularmente en el Nuevo Testamento, la *parrhēsia* disfrutada por los cristianos está "basada sobre la revelación de Dios en Jesucristo quien restauró la relación entre Dios y el hombre".[82] La invitación a acercarse "confiadamente al trono de la gracia" ya ha sido emitida en esta epístola (cap. 4:16); en esa ocasión la invitación estaba basada sobre la seguridad de que el sumo sacerdote que había pasado a través de los cielos era alguien cuya propia experiencia de

[81] Gr. εἰς παροξυσμόν, literalmente "para provocación"; P^{46} tiene ἐκ παροξυσμοῦ, que podría traducirse "a modo de provocación".

[82] W. C. van Unnik, "The Christian's Freedom of Speech in the New Testament", *BJRL* xliv (1961–62), pp. 466ss. (cita de p. 487). *Cf.* p. 60, n. 20; 274, n. 188.

tentación lo capacitaba para simpatizar con su pueblo en sus pruebas. Ahora se da una seguridad mayor: el camino por el cual este sumo sacerdote ha entrado en la presencia de Dios es un camino que permanece abierto para su pueblo para seguirlo hasta allí.

La RVR describe este libre derecho de acceso como "libertad para entrar en el Lugar Santísimo[83] por la sangre de Jesucristo". El texto griego, por cierto, no utiliza la expresión superlativa aquí, que distingue el lugar santísimo del lugar santo, ("en el santuario", BJ); pero en el cap. 9:8 ya hemos visto el término más general "lugar santo" utilizado con referencia al santuario terrenal por el que se quería significar el compartimiento interior. Así que aquí, como se indica a través de las palabras "a través del velo", es al mismo trono de Dios que los creyentes en Cristo tienen entrada libre, no al símbolo material de su trono donde, como en el lugar santísimo pre-exílico, su presencia invisible estaba rodeada por querubines, sino a su lugar de morada verdadero y espiritual. "Porque así dijo el Alto y Sublime, el que habita la eternidad, y cuyo nombre es el Santo: Yo habito en la altura y la santidad, y con el quebrantado y humilde de espíritu" (Is. 57:15). Los creyentes no necesitan preguntar "¿Quien ascenderá al cielo?" cuando se habla de su acercamiento a Dios; aquí en la tierra ellos pueden entrar a su morada celestial y conocer la comunión directa con él "por la sangre de Jesucristo".[84] Aquel quien, "por su propia sangre, entró una vez para siempre en el Lugar Santísimo" (cap. 9:12) ha procurado para su pueblo igual derecho de entrada allí por medio de aquella misma sangre, es decir, sobre la base de su sacrificio aceptado.

20 El camino por el cual ellos entran a la presencia de Dios es un camino nuevo, que no existía hasta que él lo abrió[85] y entró él mismo allí. Por lo tanto es un camino nuevo; también es un camino "vivo".

---

[83] Gr. *παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων* (con la expresión *cf.* cap. 9:8, *τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν*).

[84] Gr. *ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ*; el uso instrumental de *ἐν* (como en el cap. 13:20) prácticamente no se distingue de aquel de *διά* en la frase similar del cap. 9:12.

[85] Gr. *ἐνεκαίνισεν* "él consagró o dedicó". "La muerte de Cristo se ve como la nueva conmemoración o Dedicación," dice J. A. T. Robinson, añadiendo que las dos ideas parecen estar combinadas aquí, la cruz marcando la dedicación del nuevo pacto– "ni aun el primer pacto fue instituido sin sangre" (*ἐνκεκαίνισται*) (cap. 9:18)—y del nuevo templo (*cf.* el termino técnico *ἐνκαίνια* en Jn. 10:22); "todo el argumento de los capítulos 9 y 10 llevan al clímax de que Jesús ahora ha 'abierto' el nuevo santuario en el templo de su cuerpo" (*Twelve New Testament Studies* [Londres, 1962], p. 172).

Porque en efecto, el mismo y eterno Cristo, como sacrificio y sacerdote de su pueblo, es el camino a Dios; el pasaje presente es la contrapartida de nuestro autor a la afirmación de Jn 14:6: "Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre sino por mí."[86] Es un camino (para continuar con el simbolismo del tabernáculo y templo) que lleva "a través del velo" al Lugar Santísimo.

Apenas puede dudarse que el "velo" que nuestro autor tiene en mente es el velo interior que separaba el lugar santo del lugar santísimo, el "segundo velo" del cap. 9:3,[87] a través de cuyo arquetipo celestial Jesús ya ha pasado como precursor de su pueblo (cap. 6:19s.). Aquí resulta natural preguntar si estas palabras contienen una alusión implícita a la rajadura del velo de arriba hasta abajo en el momento de la muerte de Jesús (Mr. 15:38; *cf.* Mt. 27:51; Lc. 23:45). Porque el velo que entonces se partió en dos también era, probablemente, el velo interior,[88] y su rajadura no se registra como un portento natural[89] sino como un evento de significado teológica: en la muerte de Jesús, debemos entender, Dios mismo ha sido develado para nosotros y el camino de acceso hacia él está completamente abierto. La enseñanza de las narraciones sinópticas de la pasión es, por lo tanto, al mismo efecto que el de nuestra epístola; en ambas instancias la enseñanza tiene una forma cúltica, que está expresada en forma realista en los evangelios y simbólicamente por nuestro autor.[90] Si nuestro autor

[86] *Cf.* Ef. 2:18; también Ro. 5:2; Ef. 3:12; 1 P. 2:4s.; 3:18.

[87] Con *διὰ τοῦ καταπετάσματος* aquí *cf. τὸ δεύτερον καταπέτασμα* en el cap. 9:3 (y el ejemplo más temprano de *καταπέτασμα* en el mismo sentido en el cap. 6:19). En la LXX *καταπέτασμα* se utiliza algunas veces para la cortina exterior (Ex. 26:37; 38:18; Nm. 3:26), pero regularmente para la cortina interior o *pārōkheth*—"la cortina más interna" (*τὸ ἐσωτάτω καταπέτασμα* como Filón la llama (*Gigantes*, 53). Ver p. 187, n. 14.

[88] Este es el punto de vista mayoritario; sin embargo, ha sido identificado con el velo exterior por Jerónimo y Tomás de Aquino y también por G. Dalman, E. Klostermann, A. H. McNeile, B. T. D. Smith, E. Lohmeyer, etc. (ver lista en V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* [Londres, 1952], p. 596).

[89] Se registan otros portentos asociados con el templo para el 30 d.C. y otras ocasiones, en los cuarenta años que precedieron a su destrucción en el 70 d.C. en Josefo (*BJ* vi. 288ss.), Tácito (*Hist.* v. 13), *El Evangelio según los hebreos* [citado por Jerónimo, *Epístola* 120, 8. 1] y TJ (*Yoma* vi. 5.3); no parece que la rasgadura del velo pueda ser identificada con cualquiera de estos. Pero ver H. W. Montefiore, "Josephus and the New Testament", *NovT* iv (1960), pp. 139ss. (especialmente pp. 148ss).

[90] *Cf.* C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (Londres, 1944), p. 51; G. Lindeskog, *Coniectanea Neotestamentica* xi (1947), pp. 132ss.; R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford, 1950), pp. 55s.

sabía acerca del velo rajado, su significado era patente para él. Pero aun si no lo sabía, su lenguaje aquí remarca la misma lección que indicaba la rotura del velo.

La cláusula siguiente hace surgir una pregunta aun más importante: "esto es, de su carne".[91] Estas palabras, ¿califican a "velo" o a "el camino nuevo y vivo"?[92] El griego no ofrece mucha más ayuda en cuanto a este pregunta que el castellano. La RVR traduce el pasaje de tal manera que preserva su ambigüedad; la VP, con certeza ("a través del velo, es decir, a través de su propio cuerpo") y la BJ, probablemente ("a través del velo, es decir, de su propia carne") identifican "carne" con "velo".

En respaldo a tomar "esto es, de su carne" como epexegético de "el velo" uno puede apelar, primero, al orden de las palabras; resulta forzado relacionar la cláusula estrechamente con las palabras "camino nuevo y vivo" en vista de la intervención de la frase "a través del velo". Ni hay dificultad alguna en suponer que nuestro autor podía explicar el velo como la "carne" de nuestro Señor; como el "cuerpo de Jesucristo" en el v. 10 y "la sangre de Jesucristo" en el v. 19, "su carne" aquí podría significar su vida humana, ofrecida en sacrificio a Dios. Es por su sacrificio que el camino de acceso a Dios ha sido abierto.[93] El velo que, desde un punto de vista, mantenía al hombre apartado de Dios, se puede pensar, desde otro punto de vista, que los reúne; porque fue uno y el mismo velo que de un lado estaba en contacto con la gloria de Dios y del otro con la necesidad de los hombres. Así que en nuestro Señor, la divinidad y la humanidad se reunieron; él es el verdadero árbitro que puede colocar sus manos sobre ambos porque él comparte la naturaleza de los dos. Y por su muerte, podría añadirse, el "velo" de su carne fue roto y el nuevo camino fue consagrado a través de él, por el cual el hombre puede

[91] A menos que, con K. Holsten, tratemos esta cláusula como una glosa añadida más tarde, pero para tal conjetura no hay ninguna evidencia textual.

[92] Si califican "el velo", el genitivo *τῆς σαρκός* en *τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* puede tomarse ya sea como un genitivo en aposición con *τοῦ καταπετάσματος* ("el velo, esto es, su carne") o como genitivo en dependencia de *τοῦ καταπετάσματος* ("el velo, es decir [el velo] de su carne"). Si califican "el camino nuevo y vivo", *τῆς σαρκός* sólo puede ser tomado como genitivo en dependencia de *ὁδόν* ("el camino nuevo y vivo, que es [el camino] de su carne").

[93] Así J. Moffatt (ICC, *ad loc.*): "Alegoriza aquí el velo como la carne de Cristo; ésta tenía que ser desgarrada antes de que pudiera ser derramada la sangre, lo que lo capacitaba para entrar y abrir la presencia de Dios para el pueblo."

acercarse a Dios. "Esta hermosa alegoría del velo no puede, por supuesto, ser hecha parte de una tipología consistente y completa. No quiere ser eso. Pero así como el velo estaba localmente ante el santísimo en el tabernáculo mosaico, el camino hacia el cual lo atravesaba, así la vida de Cristo en la carne estaba entre él y su entrada a Dios, y su carne tenía que romperse para que pudiera entrar. Este es el hecho y la historia que sugiere la figura. Pero bajo este hecho yacen principios en la mente de Dios, y en la ley pública del universo, y en el corazón y la mente del hombre, el objeto que debía ser despertado y tocado, que le dió a *a través* un sentido más profundo, y en este sentido para nosotros también el camino está a través de su carne" (A. B. Davidson).[94]

El protagonista para la interpretación de "el camino de su carne" es B. F. Westcott. Encontró que la ecuación de "velo" con "carne" no era satisfactoria porque uno no podría esperar encontrar la "carne" de Cristo "tratada en ninguna forma como un velo, un obstáculo, para la visión de Dios en un lugar donde el énfasis recae sobre su humanidad" y porque uno esperaría que se preservara un paralelismo completo "entre la descripción del acercamiento de Cristo a Dios y el acercamiento del cristiano a Dios".[95] En cuanto a lo primero, debería ser suficiente recordar, en las palabras de J. Moffatt, que la expresión aquí "es un dulce toque poético, y el paralelismo no debe ser presionado prosaicamente hacia cualquier sugerencia de que la naturaleza humana en Jesús escondía a Dios de los hombres 'en los días de su carne', o que él dejó de ser verdaderamente humano cuando se sacrificó a sí mismo."[96] Respecto a esto último, de si la "carne" de

---

[94] *The Epistle to the Hebrews* (Edimburgo, 1882), pp. 211s. *Cf.* también O. Michel y S. Spicq *ad loc*, y W. Manson, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951), p. 67.

[95] *The Epistle to the Hebrews* [Londres, 1903], p. 322. A. Nairne encuentra que la interpretación de Westcott "hace que toda la oración sea consistente y está probablemente acertado" (*The Epistle of Priesthood* (Edimburgo, 1913), p. 381). Westcott sugiere que la construcción que favorece es la que sigue Tyndale ("por el camino nuevo y vivo, que él había preparado para nosotros, a través del velo, es decir por su carne") y otras versiones inglesas primitivas (*cf.* Coverdale, Great Bible, Biblia de Ginebra). Pero su uso de "por" antes de "su carne" puede quizás no ser una repetición del "por" antes de "el camino nuevo y vivo" sino tener la intención más bien de indicar que la preposición διά tiene un sentido diferente en la frase "a través (o por) su carne" del que tiene en "a través del velo"; *cf.* la afirmación de A. B. Davidson en la cita anterior sobre la profundidad del significado de "a través".

[96] ICC, *ad loc.*

nuestro Señor y su "sangre" por igual denotan su vida humana ofrecida en sacrificio, entonces puede pensarse también que el que entró en el santuario celestial "por su propia sangre" (cap. 9:12), lo hizo a través de su "carne". Debido a que las objeciones de Westcott a la traducción e interpretación usual no parecen llevar tanto peso como él les asignó, es mejor, en general, tomar la línea sugerida más naturalmente por el orden de las palabras y concluir que nuestro autor miraba el velo como símbolo de la vida humana de nuestro Señor, presentada a Dios cuando él "padeció una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios" (1 P. 3:18).

21 Su confianza de poder entrar a la presencia de Dios debería verse acrecentada por el hecho de que allí Jesús cumple su ministerio como "un gran sacerdote sobre la casa de Dios". La expresión "gran sacerdote" es la traducción literal del título hebreo más común para el sumo sacerdote; "gran" tiene aquí fuerza superlativa, denotando "el sacerdote que es grande por encima de sus hermanos" (de acuerdo con la traducción más literal de Lv. 21:10).[97] La "casa de Dios" sobre la cual él ejerce su sumo sacerdocio es, por supuesto, la comunidad del pueblo de Dios (*cf.* cap. 3:6).[98]

22 "Acerquémonos", nuestro autor repite,[99] es decir, cerca de Dios. El privilegio de acceso a él ya no está cuidadosamente rodeado de condiciones como aquellas establecidas para el sumo sacerdote cuando él hacía su entrada anual en el lugar santísimo, en el día de Expiación; la "mejor esperanza" del cap. 7:19, "por la cual nos acercamos[100] a Dios", ahora ha sido cumplida. Naturalmente, tal acercamiento sólo puede hacerse con sinceridad de corazón—los puros de corazón son los que verán a Dios— y la "plena certidumbre de fe"[101] que proporciona la fe en la palabra de Dios. Es de esta fe que

---

[97] RVR, "Y el sumo sacerdote entre sus hermanos"; LXX *ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ*. En Nm. 35:25, 28, tenemos la frase simple *hakkōhēn haggādōl*, LXX *ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας*, lit. "el gran sacerdote", RVR "el sumo sacerdote", como también en Zac. 3:1, 9; 6:11, donde Josué (LXX Jesús) es designado así (*cf.* p. 78, n. 28; p. 87, n. 68).

[98] Ver p. 59, n. 18.

[99] Del cap. 4:16.

[100] En el cap. 7:19 el verbo es *ἐγγίζω*; aquí y en otros lados de la epístola *προσέρχομαι* es el verbo utilizado para acercarse a Dios.

[101] Así la RVR, VP, BJ traducen correctamente aquí *πληροφορία* (el *πληροφορία* de fe aquí difiere, pero sólo un poco, si lo hace, del *πληροφορία* de esperanza en el cap. 6:11).

nuestro autor habla un poco más adelante, cuando dice que "es necesario que el que se acerca a Dios crea que le hay, y que es galardonador de los que le buscan" (cap. 11:6). Pero aquellos que han experimentado la purificación interior que ha efectuado el autosacrificio de Cristo, pueden muy bien estar marcados por la sinceridad de corazón y la "plena certidumbre de fe"; esto es lo que nuestro autor quiere decir cuando habla de sí mismo y de sus lectores como quienes se acercan "purificados los corazones de mala conciencia, y lavados los cuerpos con agua pura". La puntuación de la ARV, que hace una pausa fuerte entre estas dos frases de participio, relacionando estrechamente la purificación de los corazones con la exhortación precedente "acerquémonos" y el lavamiento de los cuerpos con la exhortación que sigue "mantengamos firmes ...",[102] puede deberse al sentimiento de que hay algo incongruente en correlacionar la purificación figurativa del corazón y el lavado literal del cuerpo. El mismo sentido de incongruencia ha llevado a algunos expositores a sostener que el lavado del cuerpo es tan figurativo como la purificación del corazón, y a negar que se refiere al bautismo.[103]

Resulta obvio que la purificación del corazón denota una limpieza interior y espiritual; es igualmente obvio que nuestro autor tiene en mente la contrapartida, bajo el nuevo orden, del ritual antiguo de limpieza con el "agua para las impurezas", el agua preparada con las cenizas de la vaca alazana.[104] Lo ha dejado claro en la pregunta retórica del cap. 9:13s.: "si ... las cenizas de la becerra rociadas a los inmundos, santifican para la purificación de la carne, ¿cuánto más la sangre de Cristo, el cual ... se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, limpiará vuestras conciencias de obras muertas para que sirváis al Dios vivo?" Aquellos que se atreven a entrar al santuario celestial por la sangre de Jesús son, por esa misma sangre, purificados y hechos aptos para la presencia divina; la limpieza de la conciencia quita la barrera que impedía su libre acceso. No resulta tan claro si se considera o no que el lavado del cuerpo con agua pura pueda tener una analogía similar en el ceremonial del Antiguo Testamento, simplemente porque nuestro autor no hace hincapié en algo análogo a esto, como enfatiza el ritual de la becerra alazana. Sin embargo, puede

[102] Ver p. 246, n. 79.

[103] *Cf.* G. H. Lang, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951), p. 167.

[104] *Cf.* también "el agua de la expiación" (heb. *mē ḥaṭṭā'th*) rociada sobre los levitas en Nm. 8:7.

haber pensado en el requerimiento que el sacerdote, en el día de expiación, debía "lavar su cuerpo con agua" (Lv. 16:4) antes de ponerse las vestiduras de lino con las cuales debía acercarse a Dios en el lugar santísimo.[105] Pero la realidad presente que estaba en su mente, seguramente era el bautismo cristiano que consistía, por supuesto, no meramente en la aplicación externa de agua, sino en esa aplicación como señal visible de la limpieza interior y espiritual obrada por Dios en aquellos que se acercan a él a través de Cristo. Como se nos dice nuevamente en 1 Pedro 3:21, el agua bautismal no tiene el propósito de remover la impureza del cuerpo, sino de expresar "la aspiración de una buena conciencia hacia Dios".[106]

Aquí no hay ninguna inaceptable incongruencia en la disposición de la limpieza, que es interior y espiritual ("purificados los corazones de mala conciencia"), con su señal externa y visible ("lavados los cuerpos con agua pura").[107] En los textos de Qumrán puede reconocerse una disposición similar de la purificación externa e interna. La comunidad de Qumrán le daba gran importancia al baño ritual, y existen referencias recurrentes al "agua para la impureza" en su literatura.[108] Pero un mero rociamiento externo o lavado con agua no le hará ningún bien a un hombre si tiene un corazón apóstata e impenitente. Tal hombre "no puede ser purificado por expiación o limpiado con agua para la impureza. No puede ser santificado en mares o ríos, ni limpiado con ninguna agua lustral.... Es por medio de un espíritu recto y humilde que el pecado de un hombre será expiado, y a través de su humillación a todas las ordenanzas de Dios es que su carne será limpiada, de tal modo que puede ser rociado con agua para impureza

---

[105] *Cf.* también Ex. 29:4, donde los sacerdotes en su consagración, eran lavados en la puerta de la tienda de reunión; Nm. 19:7s., donde el sacerdote que supervisa la quemazón de la vaca alazana y el hombre que la quema deben lavar sus cuerpos y sus ropas. La redacción de esta cláusula ("lavados los cuerpos con agua pura") la compara A. Nairne (*op. cit.*, p. 381) con el fragmento 32 de Esquilo: *καλοῖσι λοντροῖς ἐκλελουμένος δέμας εἰς ὑψίκρημνον Ἰμέραν ἀφικόμην.*

[106] *Cf.* E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (Londres, 1946), pp. 204ss.

[107] El "rociamiento" purificador del corazón y la conciencia "se pone primero, aunque el cuerpo también tenía su lugar y parte en la experiencia purificadora. El *καρδία* y el *σῶμα* son una expresión completa y plástica para la personalidad entera, como lo concebían los antiguos" (J. Moffatt, *ad loc.*). El rociamiento (por la sangre de Cristo, de acuerdo con el cap. 9:14; *cf.* 12:24) y el lavado se denotan aquí por medio de participios perfectos; son acciones de una vez para siempre e irrepetibles, con efectos permanentes.

[108] *Cf.* p. 206, n. 88.

y ser santificado por medio de agua que limpia."[109] Detrás de este pasaje de la *Regla de la comunidad* de Qumrán, como también detrás del escritor de la epístola a los Hebreos y otros escritores del Nuevo Testamento, podemos discernir una profecía del Antiguo Testamento como la de Ez. 36:25s., donde la terminología de las abluciones del ritual antiguo se utiliza para describir la purificación interior que hace Dios en su pueblo en el año de la restauración: "Esparciré sobre vosotros agua limpia, y seréis limpiados.... Os daré corazón nuevo, y pondré espíritu nuevo dentro de vosotros."[110] Aquellos que han recibido esta purificación interior de Dios pueden muy bien disfrutar de esa cercanía espiritual a él, que es imposible para una conciencia contaminada.

23 La exhortación es triple: "acerquémonos ... mantengamos firme ... considerémonos unos a otros". La importancia de mantenerse firme en la confesión cristiana ya ha sido enfatizada: es sólo "si retenemos firme hasta el fin la confianza y el gloriarnos en la esperanza" que somos casa de Dios (cap. 3:6); es sólo si retenemos "firme hasta el fin nuestra confianza del principio" que somos hechos participantes de Cristo (cap. 3:14). El poderoso incentivo que el conocimiento del sumo sacerdocio de Cristo provee para mantener firmemente la confesión de él también ha sido enfatizado (cap. 4:14);[111] aquí se repite junto con los otros incentivos unidos con su sumo sacerdocio, incluyendo por sobre todo la fidelidad de Dios cuyas promesas, corporizadas y cumplidas en Cristo, están expuestas en el evangelio para aliento y ayuda de su pueblo. "Mantengamos firme, sin fluctuar, la profesión de nuestra esperanza" dice la RVR, haciendo justicia a la construcción griega en la cual el adjetivo "influctuante" está de acuerdo con "profesión";[112] pero si la profesión fluctúa es porque los profesantes fluctúan y así surge también en la

---

[109] 1QS iii. 4ss. *Cf.* F. F. Bruce, "'To the Hebrews' or 'To the Essenes'?". *NTS* ix (1962–63), pp. 224ss.

[110] *Cf.* Jn. 3:5, donde el nuevo nacimiento ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος probablemente alude al agua de Ez. 36:25 y el espíritu (viento o aliento) de Ez. 36:26s.; 37:9s. En Mr. 1:8 los dos están divididos: Juan el Bautista aplica el agua; el que viene los bautizará con el Espíritu Santo.

[111] En el cap. 4:14 κρατέω es el verbo utilizado para "retengamos" la confesión (como también en el cap. 6:18, para asirse de la esperanza cristiana como un ancla del alma); aquí (como en el cap. 3:6, 14) el verbo es κατέχω.

[112] Gr. κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ.

VP ("Mantengámonos firmes, sin dudar, en la esperanza de la fe que profesamos"). Nuestra esperanza está basada en la promesa de Dios que no falla; ¿por qué no vamos a recibirla con confianza y a confesarla confiadamente?

24 Los lectores van a ser más capaces de confesar su esperanza valientemente y sin dudar si se estimulan unos a otros. La fe cristiana y el testimonio florecerá más vigorosamente en una atmósfera de comunión cristiana. "Busquemos la manera de ayudarnos unos a otros a tener más amor y a hacer el bien" (VP). La palabra que la RVR traduce "estimularnos" (BJ, "estímulo"; VP "ayudarnos") es un término fuerte;[113] aparece sólo en otro lugar del Nuevo Testamento, y allí lo hace de una manera muy diferente, al hablar del "desacuerdo" que surgió entre Pablo y Bernabé cuando no podían ponerse de acuerdo acerca de llevar a Marcos con ellos en una segunda visita apostólica a Chipre y el Sur de Galacia (Hch. 15:39). Quizás la palabra griega *paroxysmos*, also así como "provocación", se utiliza más comúnmente en su sentido desfavorable de irritación que en el sentido más favorable utilizado aquí por nuestro autor. Es el primer sentido el que Pablo tiene en mente en 1 Co. 13:5 cuando, utilizando el verbo afín *paroxyno*, dice que el amor "no se irrita".[114] Pero aquí el amor *es* provocado en el sentido de ser estimulado en las vidas de los cristianos por la consideración y el ejemplo de otros miembros de la confraternidad.

25 Esto nunca ocurrirá, sin embargo, si ellos se mantienen a distancia unos de otros. Por lo tanto, toda oportunidad de reunirse y disfrutar su compañía en fe y esperanza debe ser bienvenida y utilizada para aliento mutuo. Nuestro autor exhorta con mucha insistencia a sus lectores a continuar reuniéndose porque sabe de algunos que se estaban apartando de la comunión cristiana. Pablo había urgido a los cristianos de Roma a darse la bienvenida unos a otros para la gloria de Dios, así como Cristo les había dado la bienvenida (Ro. 15:7). Pero hacia el fin de la era apostólica notamos una tendencia en algunos sectores a separarse de la comunidad cristiana. "Al principio, y por cierto siempre," dice Harnack, "naturalmente había algunas personas que imaginaban que uno podía ad-

---

[113] Gr. παροξυσμός, del verbo παροξύνω.

[114] Hay otra aparición más de παροξύνω en el NT, en Hch. 17:16, donde "su espíritu (de Pablo) se enardecía" (VP "se indignó mucho") ante el espectáculo de tanta idolatría en Atenas.

quirir los contenidos santos y las bendiciones del cristianismo como uno lo hacía con los de Isis y la Magna Mater y luego apartarse. O, en aquellos casos en que la gente no era tan corta de vista, la liviandad, la pereza o el cansancio a menudo eran suficientes para apartar a una persona de la comunidad. Un sentido vanaglorioso de superioridad, y de ser capaces de dejar de lado la ayuda espiritual de la sociedad, también eran medios para inducir a muchos a apartarse de la comunión y de la adoración en común. Muchos, también, eran presionados por miedo a las autoridades; eludían atender la adoración pública para evitar ser reconocidos como cristianos."[115] ¿Qué es lo que parece estar subyaciendo a esta separación que nuestro autor describe aquí como aquello que "algunos tienen por costumbre"?

Podemos encontrar una clave en la palabra traducida "congregarnos". Básicamente, es la palabra que conocemos en su forma castellana como "sinagoga", pero aquí lleva el prefijo *epi*, que en este lugar es concebible que tenga la fuerza de "en adición", como si la palabra debiera traducirse "episinagoga".[116] Si este significado fuera aceptado entonces podemos pensar en un grupo de judíos creyentes en Jesús que aún no habían interrumpido su conexión con la sinagoga en la cual habían sido educados, pero que, además de los servicios de la sinagoga, tenían reuniones especiales propias "como apéndice cristiano de la sinagoga judía", como lo dice William Manson.[117] En ese caso, nuestro autor teme que la discontinuidad de sus reuniones cristianas especiales significará su completa inmersión en la vida de la comunidad judía más amplia, con la pérdida de su fe y su visión cristianas distintivas. Lo que realmente él quisiera ver sería su separación decisiva de la sinagoga—esto es lo que él quiere

[115] A. Harnack, *Mission and Expansion of Christianity* (Londres, 1908), i, pp. 434s. En su último punto cita a Tertuliano en una nota al pie (*De la huida en la persecución*, 3); sobre la necesidad general de que los cristianos estén juntos y busquen la sociedad mutua, se refiere a Clemente de Roma, *Epístola*, 48:1ss.; *Didaqué* 4:2; Hermas, Similitud ix, 20, 26; Bernabé 4:10; Ignacio, *Eph.* 13:1, *Polyc.* 4:2, *Magn.* 4; Justino, *Primera apología* 67. En el NT, la tendencia a apartarse es especialmente manifiesta de parte de aquellos que abrazaron formas de enseñanza que se desviaban de lo que se había enseñado desde el comienzo (*cf.* 1 Jn. 2:19, 24). *Cf.* cap. 3:13 (p. 68).

[116] Gr. ἐπισυναγωγή, que aparece una vez más en el NT—"nuestra reunión con él" (2 Tes. 2:1), donde, sin embargo, el prefijo ἐπι- puede tener fuerza directiva, anticipando el πρὸς αὐτόν.

[117] *The Epistle to the Hebrews*, (Londres, 1951), p. 69.

decir con "salgamos, pues" o "vayamos, pues, con Jesús" en el cap. 13:13—pero, si no están listos para eso, dejénlos, porque valoran sus vidas, que mantengan sus reuniones en común como creyentes en Jesús y así alentarse unos a otros en su esperanza común.

Puede señalarse, sin embargo, que no hay evidencia en ningún otro lugar para el uso de "episinagoga" en un sentido diferente de "sinagoga" o "reunión";[118] y nuestro autor simplemente puede estar urgiendo a sus lectores a no abandonar la concurrencia a la reunión general de la iglesia, como algunos estaban haciendo.[119] Bajo las diversas presiones que estaban sometidos a llevar, separarse de la sociedad de sus hermanos cristianos era ir a la derrota espiritual; sólo permaneciendo unidos podían preservar su fe y testimonio.

En lugar de descuidar la práctica de su comunión cristiana, se les exige que se alienten unos a otros "y tanto más, cuanto veis que aquel día se acerca". Resulta claro a partir de los versículos que cierran este capítulo que la aparente posposición de la parusía estaba teniendo su efecto sobre sus mentes; al menos el sentido de la tensión creada por el conocimiento de que estaban viviendo en el fin de los tiempos, se estaba debilitando.[120] No sólo para ellos, sino para sus hermanos cristianos de muchos otros lugares, la necesidad de aceptar la realidad de la existencia continuada de la iglesia en la historia como una comunidad completamente separada del judaísmo implicaba una "agonizante revaluación". La primera generación de cristianos estaba pasando; estaba creciendo una nueva generación. En esta época había otros peligros para ellos: la hostilidad casi súbita del poder imperial[121] (con la cual la iglesia tuvo que vivir de allí en más durante

---

[118] "Apenas diferenciable de *συναγωγή*" (AG, p. 301).

[119] W. Manson sugiere que la interpretación de la BJ del cap. 4:2, "aquellos que no estaban unidos por la fe a los que la escucharon" (ver p. 71, n. 4), implica que "el grupo cristiano de Roma al que se dirigía nuestro autor, se estaba separando en materia de 'fe' del verdadero cuerpo creyente de la iglesia" (*op. cit.*, p. 58). Esta interpretación del cap. 4:2 podría ciertamente aplicarse a la gente a quien se está dirigiendo, pero difícilmente podría ser aplicada a Israel en el desierto, de quien se habla explícitamente en estas palabras. Además de ese controvertido enigma textual, podríamos bien visualizar a la comunidad destinataria como miembros de una "iglesia casera" de Roma que tendía a apartarse de la comunión más amplia de la iglesia en la ciudad.

[120] *Cf.* L. Goppelt, "The Existence of the Church in History according to Apostolic and Early Catholic Thought", *Current Issues in NT Interpretation: Essays in Honor of Otto A. Piper*, editado por W. Klassen y G. F. Snyder (Nueva York, 1962) pp. 193ss.

[121] Lo imprevisto de la hostilidad abierta del poder imperial puede deducirse del lenguaje de 1 Pedro: en el cap. 3:13 "¿Y quién es aquel que os podrá hacer daño, si

dos siglos y medio) y la destrucción de la ciudad y el templo de Jerusalén.

Antes del 70 d.C. aquellos cristianos que recordaban y tomaban seriamente la profecía de Jesús de la destrucción del templo estaban escasamente en posición de mantenerla distanciada en sus mentes de la venida final del Hijo del Hombre y la reunión de sus elegidos, que él también había predicho. Sólo después de los eventos del 70 d.C. fue posible apreciar claramente que las dos épocas distintas estaban comprendidas en la doble pregunta de los discípulos según la forma dada en Mt. 24:3: "*(a)* ¿cuándo serán estas cosas (la destrucción del templo? *(b)* ¿y qué señal habrá de tu venida, y del fin del siglo?" Puede ser que nuestro autor, escribiendo (como pensamos) antes del 70 d.C., haya tenido en mente la caída inminente de Jerusalén y la disolución del orden antiguo, cuando habló de "aquél día" que se acercaba.[122] Las palabras "veis que aquel día se acerca" sugieren que ya eran visibles a los hombres y mujeres de discernimiento algunas señales de la catástrofe inminente en Judea; y el cumplimiento de esa fase de la predicción de Jesús apuntaba al cumplimiento de la fase final. Sin embargo para nuestro autor, así como para otros escritores del Nuevo Testamento, "aquel día" es primordialmente la fase final, el día de la parusía de Cristo. Cualesquiera fuesen las consecuencias de la adaptación de la iglesia, en su pensamiento y vida, a las condiciones de una segunda generación y otras subsiguientes de existencia de cristianos en el mundo, sus maestros continuaron, mucho después del 70 d.C., enfatizando la certeza y, aun más, la cercanía de la parusía. El período entre el primer advenimiento de Cristo y su parusía es el final de los tiempos, los "últimos días", la "última hora". Cualquiera sea la duración del período, para la fe "el tiempo está cerca" (Ap. 1:3). Cada sucesiva generación cristiana es llamada a vivir como la generación final, si ha de vivir como generación *cristiana*. Siendo esto así, "la pregunta es: ¿cómo puede ser retenida la tensión entre la existencia escatológica y

---

vosotros seguís el bien?" implica que la situación de Ro. 13:3s, unos seis o siete años antes, aún continúa; en el cap. 3:14, el sufrimiento por causa de la justicia es una posibilidad remota, como lo muestra el uso del modo optativo ("si alguna cosa padecéis ..."); pero en el cap. 4:12ss. la prueba de fuego es inminente y el sufrimiento como cristianos, soportando reproches por el nombre de Cristo, ya no es una posibilidad remota, sino un asunto de expectativa presente y cierta.

[122] Gr. ἐγγίζουσαν (*cf.* p. 252, n. 100).

la histórica de la fe por un período de tiempo?"[123] La respuesta más satisfactoria es la respuesta paulina que, si bien fue dada en la primera generación cristiana, es igualmente aplicable a todas las generaciones cristianas: "Si vivimos por el Espíritu, andemos también por el Espíritu" (Gá. 5:25)—porque el Espíritu es la promesa y las primicias de la herencia de gloria que van a recibir los cristianos en la parusía de Cristo (*cf.* Ro. 8:23; Ef. 1:13s.). Al mantenerse en línea con esta respuesta, nuestro autor insiste en que, debido a que Cristo apareció una vez por todas, "al final de los tiempos", para ofrecerse a sí mismo a Dios como el sacrificio perfecto por los pecados de su pueblo, aquellos que lo han conocido como apóstol y sumo sacerdote ya han experimentado "los poderes del siglo venidero" y han recibido "un reino inconmovible" (cap. 6:5; 12:27s.). Por lo tanto, ellos anticipan aquí y ahora la consumación que esperan; deben mantener firme esta esperanza sirviendo con lealtad a Cristo.

2. CUARTA EXHORTACIÓN: EL PECADO VOLUNTARIO DE APOSTASÍA

Cap. 10:26–31

26 Porque si pecáremos voluntariamente después de haber recibido el conocimiento de la verdad, ya no queda más sacrificio por los pecados,[124]

27 sino una horrenda expectación de juicio, y de hervor de fuego[125] que ha de devorar a los adversarios.

28 El que viola la ley de Moisés, por el testimonio de dos o tres testigos[126] muere irremisiblemente.[127]

---

[123] L. Goppelt, *op. cit.* p. 199.

[124] Gr. *περὶ ἁμαρτιῶν* (*cf.* cap. 5:1, 3), para el cual P^{46} D* 81 tienen *περὶ ἁμαρτίας* (*cf.* v. 6, p. 237, n. 42).

[125] Gr. *πυρὸς ζῆλος*, literalmente "celo de fuego"; el pasaje es un eco de Is. 26:11 ("verán tu celo por el pueblo; tu ira ardiente devorará a tus adversarios" (BJ); LXX "el celo tomará al pueblo sin instrucción y el fuego devorará a los adversarios"). Is. 26:11 sucede en un contexto de juicio, del cual se toma otra cita en el v. 37a (p. 277, n. 197). *Cf.* cap. 12:29 (pp. 388s.).

[126] Cita de Dt. 17:6; 19:15 (*cf.* Mt. 18:16; 2 Co. 13:1; 1 Ti. 5:19). *Cf.* H. van Vliet, *No single Testimony* (Utrecht, 1958).

[127] D* y la siríaca harcleana (autoridades occidentales) añaden "y lágrimas" (*καὶ δακρύων*) quizás un eco del cap. 12:17.

29 ¿Cuánto mayor castigo pensáis que merecerá el que pisoteare al Hijo de Dios, y tuviere por inmunda la sangre del pacto[128] en la cual fue santificado,[129] e hiciere afrenta al Espíritu de gracia?

30 Pues conocemos al que dijo: Mía es la venganza, yo daré el pago,[130] dice el Señor. Y otra vez: El Señor juzgará a su pueblo.[131]

31 ¡Horrenda cosa es caer en manos del Dios vivo!

26–29 Este pasaje estuvo destinado a tener repercusiones en la historia cristiana más allá de lo que nuestro autor podía haber entrevisto. Con "pecáremos voluntariamente" quiere decir algo así como pecar "con soberbia"[132] para lo cual no había perdón provisto en la ley de expiación del Antiguo Testamento. Ya ha enfatizado el hecho de que despreciar el mensaje de salvación hablado por el Hijo de Dios debe acarrear penalidades aun más severas que las sanciones que se adjuntaban a la ley de Moisés, "la palabra dicha por medio de los ángeles" (cap. 2:2); y repite el mismo argumento aquí. El contexto sugiere que tiene en su mente algo mucho más serio que lo que Pablo llama ser "sorprendido en alguna falta"[133]—después de todo, él ha señalado más de una vez que en Jesús los cristianos tienen un sumo sacerdote que puede socorrerlos cuando son tentados, simpatizar con ellos en su falta de firmeza y tratarlos con gentileza cuando se apartan

---

[128] *Cf.* cap. 9:20 (cita de Ex. 24:8). El manuscrito africano *r* en latín clásico añade "nuevo" a "pacto".

[129] Gr. *ἐν ᾧ ἡγιάσθη*, omitido en A y algunos MSS de Crisóstomo. Ver p. 240, n. 54.

[130] Cód. A y unas pocas autoridades más añaden de Ro. 12:19 "dice el Señor" (así la RVR). La cita de Dt. 32:35, aquí y en Ro. 12:19 toma una forma diferente de la del TM ("mía es la venganza y la recompensa") y la LXX ("en los días de venganza yo pagaré"), pero de acuerdo con la del Targum de Onqelos (arameo: *qodāmay pōr 'ānūthā wa'anā 'ashallēm*), y de los Targums palestino y de seudo-Jonatán. Evidentemente, nuestro autor (y Pablo) derivaron esta cita directamente o (más probablemente) por el lado de una colección de *testimonia*, de una forma de texto griego que varía de los tipos LXX A y B, relacionado quizás al texto teodotiónico (*cf.* O. Michel *ad loc.*, MK p. 237, n. 1).

[131] Dt. 32:36 (*cf.* también Sal. 135:14, donde, sin embargo, LXX [134:14] muestra *οἰκτείρει*, "compadece", como una fuerte variante de *κρίνει* o de *κρινεῖ*).

[132] Nm. 15:30 (*cf.* p. 28, n. 2). Para el argumento *a fortiori* ver p. 29, n. 4.

[133] Gá. 6:1.

del camino por la ignorancia.[134] Lo que tiene en mente es en realidad ese "apartarse del Dios vivo" del que habló en el cap. 3:12, esa renuncia al cristianismo en contra de la cual advirtió a sus lectores en el cap. 6:4–8. Haber recibido el conocimiento de la verdad[135] y luego rechazarlo es abandonar el único camino de salvación. "Ya no queda más sacrificio por los pecados" que pueda hacerse por aquellos que deliberadamente han abandonado la dependencia del sacrificio perfecto de Cristo. A partir del lenguaje del v. 29 resulta claro que aquí se está hablando de apostasía abierta; del hombre que ha cometido este pecado voluntario se dice que pisoteó al Hijo de Dios, profanó la sangre de la Alianza que le santificó, y "ultrajó al Espíritu de la gracia" (BJ).

Nuestro autor no tiene tendencia a la exageración y cuando utiliza un lenguaje como este elige las palabras con su cuidado acostumbrado. Pisotear al Hijo de Dios, tenerlo bajo los pies (como significa literalmente la palabra), "denota desprecio de la clase más flagrante";[136] tener por inmunda la sangre del pacto de Cristo, la única por la cual su pueblo es santificado, limpiado y traído a Dios,[137] y tenerla como igual a la muerte más común,[138] es repudiar de-

---

[134] *Cf.* caps. 2:17s.; 4:15s.; 5:2.

[135] "El conocimiento de la verdad" (*ἐπίγνωσις (τῆς) ἀληθείας*) es una frase recurrente en las epístolas pastorales (1 Ti. 2:4; 2 Ti. 2:25; 3:7; Tito 1:1 *cf.* 1 Ti. 4:3); un lenguaje similar aparece en los escritos juaninos (*cf.* Jn. 8:32; 1 Jn. 2:21; 2 Jn. 1). Un estudio de la expresión en relación con el pensamiento y el vocabulario de Qumrán es el que presenta H. Kosmala en *Hebräer-Essener-Christen* (Leiden, 1959), pp. 135ss.; sin embargo, está en falta en su punto de vista de que "el conocimiento de la verdad" en Hebreos "aún no incluye la fe en Jesucristo" (p. 137).

[136] J. Moffatt (ICC, p. 151); recuerda la frase homérica para el rompimiento de un juramento (*καταπατεῖν ὅρκια*, lit. "hollar juramentos bajo los pies") y más particularmente la LXX de Zc. 12:3, donde se describe a Jerusalén como "una piedra hollada (*καταπατούμενον*) por todas las naciones; todos los que la hollen (*καταπατῶν αὐτήν*) la menospreciarán por completo". Pero no hay ninguna indicación de que Zc. 12:3 estuviese en la mente de nuestro autor aquí, aunque utiliza el mismo verbo *καταπατέω*.

[137] *Cf.* caps. 9:14; 10:10, 14, 19ss. para todo lo que, para la mente de nuestro autor, implica ser "santificado" por la sangre del pacto de Cristo. Para su sangre como "sangre del pacto" *cf.* p. 180 con n. 69; pp. 207ss. con nn. 91–144. La frase *αἷμα διαθήκης* aparece en un contexto de liberación en Zc. 9:11 que, sin embargo, es menos probable que haya influenciado las palabras de este y otros pasajes similares del NT que Ex. 24:8 (citado en He. 9:20).

[138] Gr. *κοινός*, "común" y, por lo tanto, "no santo" (*cf.* el uso del adjetivo en Hch. 10:13s., 28 y del verbo derivativo *κοινόω* en el sentido de "contaminar" en el cap. 9:13, como también en Mr. 7:15, 18, 20, 23 y paralelos; Hch. 21:28).

cisivamente tanto su sacrificio como todas las bendiciones que se desprenden de él; afrentar al Espíritu de gracia[139] es, en las palabras de Jesús, ser "reo de juicio eterno" (Mr. 3:29).[140] Aquel a quien se le comprobara, con el testimonio adecuado, el quebrantamiento de la ley del pacto de Israel, podía recibir la pena de muerte: "ni le tendrás misericordia", así decia la sentencia inexorable.[141] Pero ese era el castigo de muerte *física*; la muerte espiritual que está reservada para el apóstata bajo el nuevo orden es un "castigo mayor".

En la iglesia primitiva comúnmente se infería de este y de otros pasajes de la epístola que el perdón para toda clase de pecados posbautismales, tanto inadvertidos como deliberados, estaba descartado. El hecho, sin embargo, era que los cristianos bautizados sí pecaban. ¿No había esperanza para ellos entonces? Si era así, la pregunta de los discípulos a su Maestro puede muy bien tener eco: "¿Quién, pues, podrá ser salvo?" (Lc. 18:26). En la iglesia romana (donde, gracias a nuestra epístola, el tema puede haber sido importante) el asunto fue retomado una generación o algo así más tarde por Hermas en *El pastor*.[142]

No entenderemos en forma apropiada la ansiedad que estos problemas causaban a menos que nos demos cuenta de que la clase de pecado que en la práctica traía mayor preocupación era la irregularidad sexual. Era precisamente allí donde los moldes ordinarios del comportamiento diario diferían más entre cristianos y paganos. Hoy

---

[139] Gr. *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας*. *Cf.* "espíritu de gracia y de oración" (*πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ*) en Zc. 12:10; aquí, sin embargo, el Espíritu es personal como en el cap. 6:4 (se podría tratar a *τῆς χάριτος* como un genitivo adjetival semítico y traducirlo "el Espíritu de gracia") y Ef. 4:30 se sugiere como un estrecho paralelo.

[140] El pecado que nuestro Señor describe aquí era un cierre deliberado de los ojos ante la luz; en el contexto inmediato ese pecado tomó la forma de ver las obras de misericordia y poder que él había llevado a cabo por el Espíritu Santo y adscribírselas a la actividad de Belzebú. Muchos lo han comparado con el "pecado de muerte" de 1 Jn. 5:16 (que, sin embargo, puede ser un pecado que ha resultado en la muerte corporal del pecador, en cuyo caso sus amigos no son exhortados a orar por él). Según surge de la cita de la literatura de Qumrán en la pp. 255 (n. 109), la apostasía rebelde era considerada como un pecado imperdonable en la comunidad de Qumrán (*cf.* también 1QS ii. 13s.: "su espíritu, seco [por falta de verdad] y regado [con falsedad] será destruido sin perdón").

[141] *Cf.* Dt. 13:8; 19:13, etc.

[142] Es ir demasiado lejos, sin embargo, decir con E. J. Goodspeed que era la Epístola a los Hebreos la que "más definidamente lo había animado (a Hermas) a escribir (*The Apostolic Fathers* [Londres, 1962], p. 97).

podemos pensar que debe prestarse igual atención a los otros seis pecados mortales; permanece el hecho de que este era el que implicaba los mayores cuestionamientos interiores en la comunidad cristiana. El escritor a los Hebreos, por cierto, no trata particularmente ofensas de esta clase;[143] y quizás no se consideró lo suficiente el hecho que la conducta sexual irregular comúnmente carece de ese elemento de voluntad premeditada que él condena más severamente. Pero la experiencia mostró que era en este campo donde había mayor propensión al pecado posbautismal. Hermas, que sabía en su corazón cuán susceptible es la naturaleza humana a inclinarse ante esta forma de tentación, aunque sólo esté limitada a la vida del pensamiento,[144] y habiendo recibido la seguridad del perdón divino él mismo, enseñó (sobre la base de una revelación impartida a él) que era posible un segundo arrepentimiento, pero no más. De acuerdo con él, el bautismo en el nombre de Cristo borra todos los pecados previos, y las personas bautizadas que guardan la ley de Cristo consistentemente no necesitan temer el juicio final.[145] Pero cualquiera que pecó una vez después del bautismo podía, después de genuino arrepentimiento, recibir el perdón una vez más, y estar seguro de la salvación final si no caía otra vez.[146] Esta curiosa concesión muestra que Hermas, y aquellos que pensaban como él, realmente habían fracasado en la comprensión del principio verdadero que estaba en juego, aunque se les debe dar crédito por haber tratado el pecado en los creyentes como una cuestión muy seria. La lógica del argumento, sin embargo, dejaba algo que desear, porque si el perdón sólo era posible una vez por pecados posbautismales por los cuales había arrepentimiento apropiado, ¿por qué no sería posible dos veces o más aun? Un rigorista como Tertuliano apreció la lógica de la situación y condenó a Hermas por una concesión que, como él la veía, era la iniciación de un camino muy peligroso.[147] Otros, menos rigoristas que Ter-

---

[143] Les advierte en contra de ellos en los caps. 12:16; 13:4.

[144] Por cierto, se puede suponer que el pensamiento de Hermas, de que sería feliz si tuviese una esposa comparable a Rode por su belleza y carácter (Visión i. 1. 2), no sería considerado por ninguna mente saludable como pecaminoso, y Hermas mismo no pensaba que era pecaminoso hasta que se le reveló que era así (Visión i. 1. 8; i. 2. 4).

[145] Hermas, *El pastor*, Visión iii. 5. 1ss.; Mandato iv. 3. 1ss.; Similitud v. 5. 3; v. 6. 3.

[146] Hermas, *El pastor*, Visión ii. 2. 1ss.

[147] Ver p. 125, con n. 55; la exposición completa del cap. 6:4ss. allí resulta relevante para la discusión presente.

tuliano, también apreciaron la lógica de la situación y extendieron la concesión de Hermas indefinidamente, haciéndola un elemento esencial de la institución de la penitencia. De acuerdo con esta institución, cada persona bautizada, periódicamente, debe buscar, por confesión y penitencia, absolución de los pecados cometidos hasta la fecha.[148] El escritor a los Hebreos puede muy bien haber considerado que esta institución difería muy poco, en principio, de la institución veterotestamentaria del día de la expiación, en la cual "cada año se hace memoria de los pecados" (cap. 10:3). Lo que pide a sus lectores hacer es valerse continuamente de los oficios intercesores de su sumo sacerdote entronizado, que aparece en la presencia de Dios por ellos, por virtud de su autosacrificio perfecto presentado y aceptado de una vez y para siempre. Probablemente hubiera pensado que era absurdo que sus duras palabras de advertencia hubiesen dado lugar con el curso del tiempo a un procedimiento de penitencia similar al de aquel que él deja de lado por haber sido superado para siempre.

30 Él remata su advertencia con dos citas del Canto de Moisés de Dt. 32. El Canto de Moisés proveyó a los cristianos primitivos de un notable número de *testimonia*, en gran medida, aunque no exclusivamente, sobre el tema de la incredulidad judía.[149] Los escritores posteriores de apologías antijudías los consideraban como un punto fuerte en apoyo de su argumento de que en este Canto Moisés mismo (o Dios por boca de Moisés) testifica contra Israel.[150] Es Dios a través de la boca de Moisés en este canto, el que dice "Mía es la venganza, yo daré lo merecido" (BJ)—así nuestro autor cita Dt. 32:35 en una versión atestiguada por los Targums, que también es seguida

[148] De acuerdo con L. Goppelt (*op. cit.*, p. 201). "la reforma de Lutero comenzó en este punto; fue Lutero quien quebró primero la base del sistema de penitencia comenzado por Hermas, es decir, la presuposición de que el bautismo es meramente un acto histórico cerrado y el arrepentimiento un acto subsecuente (*WA*, VI, 529)".

[149] *Cf.* el uso de la canción en Ro. 10:19 (citando el versículo 21); I Co. 10:20, 22 (haciendo eco de los versículos 16s.). Otras citas o alusiones pueden encontrarse en Ro. 15:10 (citando el v. 43); Fil. 2:15 (haciendo eco del v. 5); He. 1:6 (ver pp. 16s. con nn. 74–76). El Canto, con su denuncia de la apostasía de Israel, también jugó un papel importante en el pensamiento de la comunidad de Qumrán; *cf.* la cita del v. 28 en CD v. 17.

[150] *Cf.* Justino, *Diálogo con Trifón*, 20, 119, 130. Ver J. R. Harris, "A Factor of Old Testament Influence in the New Testament", *ExT* xxxvii (1925–26), pp. 6ss.; B. Lindars, *New Testament Apologetic* (Londres, 1961), pp. 244s., 258, 274.

por Pablo en Ro. 12:19.[151] La aplicación que hace nuestro autor de las palabras no resulta contradictoria con su contexto original: el propio pueblo de Dios no está exento de la ley divina de que el hombre cosecha lo que siembra.[152] Y esto está confirmado en el versículo siguiente del Canto (Dt. 32:36): "Jehová juzgará a su pueblo". Esto significa, ciertamente, que él ejecutará juicio sobre ellos, reivindicando su causa contra sus enemigos, pero también que, sobre el mismo principio de justicia imparcial, él ejecutará juicio contra ellos cuando ellos quebranten su pacto. Los privilegios que disfrutaba Israel como el pueblo del pacto de Dios significaban que sus responsabilidades eran más grandes y que la retribución sería tanto más severa en su caso si ellos se entregaban a obrar mal: "A vosotros solamente he conocido de todas las familias de la tierra; por tanto, os castigaré por todas vuestras maldades" (Am. 3:2). Lo que era cierto entonces sigue siendo cierto ahora en el trato de Dios con su pueblo.

31 Nuestro autor tiene profunda convicción de la santidad maravillosa de la majestad divina. "Es algo temible," dice, "caer en la manos del Dios vivo." Estas palabras, sin duda, han sido usadas frecuentemente como advertencia a los que no creen en Dios sobre lo que está preparado para ellos a menos que enderecen sus caminos; pero su aplicación primordial es para el pueblo de Dios. "Es espléndido, pero

---

[151] Pablo cita las palabras para mostrar que los cristianos no deberían vengarse por ellos mismos, ya que sería inmiscuirse en la jurisdicción de Dios. De manera similar en la literatura de Qumrán (CD ix. 5) los miembros de la comunidad son instruídos a dejar a Dios la venganza, ya que él "se venga de sus adversarios y guarda enojo para sus enemigos" (Nah. 1:2).

[152] En el contexto inmediato de esta parte del Canto la venganza está evidentemente dirigida en contra de los enemigos de Israel:

"Porque Jehová juzgará a su pueblo,
Y por amor de sus siervos se arrepentirá,
Cuando viere que la fuerza pereció,
Y que no queda ni siervo ni libre" (Dt. 32:36, RVR).

Pero gran parte del canto es una denuncia de la infidelidad de Israel y una advertencia del juicio que vendría de parte de Dios en su contra; si al final abate a sus enemigos, que eran los instrumentos de su juicio sobre ella, es por causa de su propio nombre:

"Yo había dicho que los (a Israel) esparcería lejos,
Que haría cesar de entre los hombres la memoria de ellos,
De no haber temido la provocación del enemigo,
No sea que se envanezcan sus adversarios,
No sea que digan: Nuestra mano poderosa
Ha hecho todo esto, y no Jehová" (Dt. 32:26s., RVR).

es una cosa terrible decir, 'Sabemos que somos de Dios'."[153] Esto es lo que Isaías quería decir cuando exclamó, después de que Dios había actuado tan señaladamente a favor de su pueblo removiendo la amenaza asiria de Jerusalén: "¿Quién de nosotros morará con el fuego consumidor? ¿Quién de nosotros habitará con las llamas eternas?"[154] (Is. 33:14). La revelación de la justicia consumidora de Dios que ellos acababan de presenciar hablaba en voz más alta para ellos de lo que lo hacía a los guerreros de Senaquerib que habían caído ante ella; en esa hora de juicio Israel aprendió algo nuevo acerca del carácter del Dios que habitaba permanentemente en su medio.[155] Sin embargo, cuando la pregunta debe enfrentarse, ¿en qué manos caería cualquiera del pueblo de Dios con más presteza que en las suyas? Cuando se le ordenó al rey David que eligiese entre tres formas de juicio después de haber censado al pueblo, su respuesta sabia era el fruto de su experiencia previa con Dios: "Caigamos ahora en mano de Jehová, porque sus misericordias son muchas" (2 Sa. 24:14). Quizás este mismo pasaje estaba en la mente de nuestro autor y sugirió la forma de las palabras que eligió: "caer en las manos del Dios vivo".[156] Porque el "Dios vivo" aparece repetidamente en la Biblia como sinónimo de Yahveh.[157] Y si se le preguntara a nuestro autor por qué es tan temible caer en sus manos, muy bien podía replicar: "Porque él es el Dios *vivo*."

"Es una cosa temible", dicen los traductores de la versión inglesa AV en la peroración de su prefacio,[158] "caer en las manos del Dios

---

[153] G. G. Findlay, *Exp.* V. ix (1899), p. 91, con referencia a 1 Jn. 5:19 (en el artículo "St. John's Creed", pp. 81ss.).

[154] Con un lenguaje como este podemos comparar el "hervor de fuego" del v. 27 (*cf.* p. 260, n. 125). *Cf.* Dt. 5:26, donde el título "Dios viviente" aparece en un contexto de llameante simbolismo: "Porque ¿qué es el hombre, para que oiga la voz del Dios viviente, que habla de en medio del fuego, como nosotros la oímos, y aún viva?" El mismo título aparece en la situación que forma parte del trasfondo de Is. 33:14: el destino de Senaquerib está sellado cuando envía a su ministro "a blasfemar al Dios viviente" (Is. 37:4, 17). Ver pp. 388s.

[155] *Cf.* Is. 31:9.

[156] Las palabras de David tienen eco en Eclo. 2:18:

"Caeremos en manos del Señor y no en manos de los hombres,
pues como es su grandeza, tal su misericordia." (BJ)

[157] Además de los pasajes mencionados arriba, n. 154, *cf.* Jos. 3:10; 1 S. 17:26; Sal. 42:2; 84:2.

[158] *The Translators to the Reader*, compilado por uno de sus miembros, Miles Smith, Canon de Hereford (que luego fue Obispo de Gloucester).

vivo; pero es algo bendito y nos traerá bendición eterna al final, cuando Dios nos habla, escuchar; cuando pone su palabra delante nuestro, leerla; cuando extiende sus manos y llama, contestar: Aquí estoy, aquí estamos para hacer tu voluntad, oh Dios. Que el Señor obre en nosotros el interés y la conciencia de conocerle y servirle, de modo que seamos reconocidos por él en la venida de nuestro Señor Jesucristo, a quien, junto con el Espíritu Santo, sean dadas toda alabanza y acción de gracias. Amén."

3. LLAMADO A LA PERSEVERANCIA

Cap. 10:32–39

32 Pero traed a la memoria los días pasados,[159] en los cuales, después de haber sido iluminados, sostuvisteis gran combate de padecimientos;

33 por una parte, ciertamente, con vituperios y tribulaciones fuisteis hechos espectáculo;[160] y por otra, llegasteis a ser compañeros de los que estaban en una situación semejante.

34 Porque de los presos[161] también os compadecisteis, y el

---

[159] Gr. *τὰς πρότερον ἡμέρας*. Unos pocos y buenos *minúsculos* (incluyendo 33 69 1739) y el cóptico bohárico añaden *ὑμῶν* ("vuestros días pasados"); ℵ* no sólo añade *ὑμῶν* sino que en lugar de *ἡμέρας* exhibe la extraña lectura *ἁμαρτίας* ("tus pecados pasados", quizás a través de una vaga reminiscencia de 2 P. 1:9).

[160] Gr. *θεατριζόμενοι* (*cf.* el uso que hace Pablo de *θέατρον* "espectáculo" en 1 Co. 4:9); D* y el cóptico sahídico leen *ὀνειδιζόμενοι* ("siendo reprochados") bajo la influencia de *ὀνειδισμοῖς* ("reproches", "vituperios" en la RVR) en la misma cláusula; *cf.* la colocación del mismo sustantivo y verbo en Ro. 15:3 (citando al Sal. 69:9). El verbo *θεατρίζω* (aquí sólo en la Biblia griega) no fue hallado en ningún lugar con anterioridad a Gregorio de Nazianzus, hasta que fue descubierto en una inscripción del reino del Trajano, en Gerasa (98–117 d.C.); *cf.* A. H. M. Jones en *JRS* xviii (1928), pp. 144s.

[161] Gr. *τοῖς δεσμίοις* (así P^{13} aparentemente, con A D 33 y otros *minúsculos*, las versiones latina y siríaca), para el cual P^{46} Ψ 81 y Orígenes leen *τοῖς δεσμοῖς* ("sobre las cadenas"); en los viejos textos latinos d y e, que leen "sobre sus cadenas", se encuentran intentos de hacer inteligible esta última lectura, y en ℵ con la mayoría de los manuscritos y Clemente de Alejandría (ver nota marginal en la BJ) que leen *τοῖς δεσμοῖς μου* ("sobre mis cadenas")—una lectura que evidentemente se originó en Alejandría bajo la influencia de la creencia de que Pablo era el escritor (*cf.* Col. 4:18b).

despojo de vuestros bienes sufristeis con gozo, sabiendo que tenéis en vosotros[162] una mejor y perdurable herencia[163] en los cielos.

35 No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene grande galardón;

36 porque os es necesaria la paciencia, para que habiendo hecho la voluntad de Dios, obtengáis la promesa.

37 Porque aún un poquito,[164]
Y el que ha de venir vendrá, y no tardará.

38 Mas el justo vivirá por fe;[165]
Y si retrocediere, no agradará a mi alma.[166]

39 Pero nosotros no somos de los que retroceden para perdición, sino de los que tienen fe[167] para preservación del alma.

32–34 Del mismo modo que la advertencia del cap. 6:4–8, la advertencia del cap. 10:26–31 está seguida por palabras tranquilizadoras y de aliento. Nuestro autor no desea desalentar a sus lectores, sino darles confianza para que emerjan victoriosos de la presente

---

[162] Gr. *ἑαυτοῖς* (D K L y muchos otros manuscritos); pero la lectura mejor atestiguada es *ἑαυτούς* (P^{13} P^{46} ℵ A 1912 con la versión latina, Clemente y Orígenes). De ahí ERV, "sabiendo que vosotros mismos tenéis una posesión mejor y permanente."

[163] Unas pocas autoridades (incluyendo P 1739 y la siríaca peshitta y harcleana, seguidas por TR) añaden *ἐν οὐρανοῖς*, "en los cielos" (RVR).

[164] Esta frase, al introducir la cita que sigue, hace eco de Is. 26:20 (ver p. 277, n. 197).

[165] Gr. *ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται.* "Aquí el escritor transfirió el pronombre *μου* desde después de *πίστεως* a después de *δίκαιος*—una pequeña alteración de gran consecuencia" (G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, p. 173). D* y otras pocas autoridades, con las versiones siríacas y Eusebio, restauran el texto B de la LXX transponiendo *μου* para que siga a *πίστεως*, dando el sentido "por mi fe (fidelidad)"; P^{13} con la mayoría de los últimos MSS y TR omiten *μου* (bajo la influencia de Ro. 1:17; Gá. 3:11), de allí la RVR "Mas el justo vivirá por fe" (ver. p. 276, n. 196).

[166] Hab. 2:3s. (ver pp. 275ss.).

[167] Literalmente "no somos de retroceder (*ὑποστολῆς*) a la perdición, sino de fe (*πίστεως*) para la salvación (*περιποίησιν*) 'ganando', 'adquiriendo') del alma". Los dos genitivos son descriptivos en su efecto; en cualquier caso se denota una clase de gente.

prueba de crecimiento de su fe. Esto lo hace ahora, en primer lugar, recordándoles cómo soportaron una prueba severa en los primeros días de sus vidas como cristianos, no mucho después de "haber sido iluminados"—una expresión repetida del cap. 6:4.[168]

La identificación de esta prueba anterior, incluso subsistiendo alguna información independiente acerca de ella, debe ser precaria mientras no tengamos certeza acerca del lugar donde vivían los destinatarios de esta epístola. La identificación, sin embargo, se hace un poquito más fácil si unimos a este pasaje las palabras del cap. 12:14: "No habéis resistido todavía hasta llegar a la sangre en vuestra lucha contra el pecado" (BJ).[169] Resulta razonable inferir de estas palabras que, mientras los destinatarios habían sufrido persecución, ninguno de ellos hasta entonces había sufrido el martirio. Esto parece descartar, por ejemplo, a la Iglesia de Jerusalén. Los miembros de esa iglesia habían sufrido la muerte en la persecución que se desató inmediatamente después de la ejecución de Esteban, alrededor del 33 d.C.,[170] como también en 44 d.C., bajo Herodes Agripa I, cuando Jacobo, hijo de Zebedeo, fue decapitado,[171] y en 62 d.C. cuando Santiago el Justo fue apedreado a instancias del sumo sacerdote Anás II[172] (si efectivamente el incidente mencionado en último término había tenido lugar antes de la escritura de esta epístola). También puede pensarse que descarta cualquiera de las comunidades establecidas a través del testimonio de los refugiados helenos de Jerusalén en 33 d.C. y los años siguientes, aunque ésta no sería, de ninguna manera, una inferencia concluyente.

Otra vez, algunos han comparado el lenguaje de nuestro autor aquí con las descripciones de Tácito y Clemente de las indignidades infligidas a los cristianos de Roma bajo Nerón, en el 64 d.C. "Su muerte," dice Tácito, "fue una cuestión de deporte: se los cubría con pieles de animales salvajes y se los hacía despedazar por perros; o se los ataba a cruces y se les prendía fuego para que sirvieran como

---

168 Gr. *φωτισθέντες* (*cf.* p. 121, n. 39).

169 Ver p. 359s. con nn. 62–64.

170 Hch. 8:1ss. El hecho de que los creyentes sufrieron muerte, así como encarcelamiento y exilio, en esta persecución está sugerido por las palabras de Pablo en Hch. 26:10 ("cuando los mataron" es más que un plural generalizador e indica que Esteban no fue el único mártir en esta época).

171 Hch. 12:2.

172 Josefo, *Antigüedades* xx. 200.

antorchas durante la noche, cuando la luz del día se desvanecía."[173] Clemente narra la forma cómo las mujeres cristianas tenían que "actuar los papeles de Dirce y las hijas de Dánao".[174] Pero a pesar de la correspondencia entre éstas descripciones y la recordación de nuestro autor de que algunos de sus lectores habían sido "insultados y maltratados públicamente" (VP), nunca podría haberse dicho de los cristianos romanos después del 64 d.C., que ellos no habían aún "resistido hasta la sangre, combatiendo contra el pecado", que es precisamente lo que ellos habían hecho, y noblemente. Aunque literalmente habían sido hechos "un espectáculo", nuestro autor puede utilizar el término de algún modo figurativo, como lo hace Pablo en 1 Co. 4:9, cuando se compara a sí mismo y a sus compañeros apóstoles con "un espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres" (VP).[175]

Sin embargo, si nuestro autor se está dirigiendo a un grupo de cristianos romanos anteriores al 64 d.C., podemos recordar otra ocasión que podría satisfacer sus términos. Poco después de que Claudio llegó a ser emperador en 41 d.C. impuso ciertas restricciones sobre la colonia judía en Roma.[176] Estas restricciones evidentemente no cumplieron el propósito por el cual fueron impuestas, así que unos ocho años después él tomó el paso más drástico de expulsarlos de la capital. De acuerdo con el bien conocido relato de Suetonio, los expulsó porque "estaban constantemente cayendo en disputas a instigación de Crestus".[177] La inferencia común del relato de Suetonio—que estas peleas resultaban de la reciente introducción del cristianismo en la colonia judía de Roma—está apoyada por el hecho de que dos de los judíos expulsados, Priscila y Aquila (quienes se establecieron en Corinto donde Pablo los conoció en 50 d.C.) eran cristianos en esa época.[178] Un desalojo en gran escala, de esta naturaleza, inevitablemente hubiese sido seguido por un saqueo am-

[173] Tácio, *Anales* xv. 44.

[174] I Clemente 6:2.

[175] Ver p. xliii, n. 92; p. 268, n. 160.

[176] Dión Casio, *Hist.* lx. 6: "El no los deportó directamente, pero les prohibió reunirse de acuerdo con su antiguo modo de vida."

[177] Suetonio, *Claudio* 25.4.

[178] *Cf.* F. F. Bruce, "Christianity under Claudius", *BJRL* xliv (1961–62), pp. 309ss. Si esta interpretación es correcta, los cristianos de Roma, siendo una minoría, inevitablemente deben haber salido peor de los disturbios de que habla Suetonio.

plio a manos del proletariado de la ciudad, junto con muchas otras clases de insultos e indignidades. Tenemos un vívido relato de Filón de lo que sucedió en Alejandría en el 36 d.C. cuando los judíos de esa ciudad fueron forzados a dejar sus hogares en cuatro de los cinco barrios que habitaban y fueron amontonados en un solo barrio. "Sus enemigos corrieron sobre sus casas ahora vacías y comenzaron a asaltarlas, dividiendo los contenidos como botín de guerra."[179] El asalto fue acompañado por otros actos de ultraje público y violencia. Mientras que no hay razón alguna para suponer que los judíos romanos del 49 d.C. sufrieron alguna cosa como los extremos de brutalidad sufridos por los judíos alejandrinos once años antes, sus experiencias probablemente hayan sido tales como para merecer la descripción que hace nuestro autor aquí.

El hecho de que estas palabras podrían ser razonablemente interpretadas con referencia a las circunstancias concomitantes con la expulsión de los judíos de Roma que hizo Claudio, no excluye, por supuesto, la posibilidad, y aun la gran probabilidad, de que, de tiempo en tiempo, las comunidades judías de otras ciudades (y especialmente, quizás, aquellos miembros de tales comunidades que eran discípulos de Jesús) tenían que soportar persecución de la misma clase. Después del estallido de la revuelta judía contra Roma en el 66 d.C., las comunidades judías de muchas ciudades a través de Siria y Palestina fueron víctimas de tumultos y masacres,[180] y los cristianos judíos de ningún modo iban a estar exentos de tales asaltos. Pero debido a que la mayoría de ellos implicaban asesinato, están excluídos de consideración aquí. Por otro lado, la afirmación de que los lectores sufrieron estas cosas en sus primeros días como cristianos, después que habían sido "iluminados", puede sugerir que lo sufrieron por su adhesión al evangelio. Esto podía decirse, sin duda, de los cristianos judíos de Roma en el 49 d.C., que es probable que hayan tenido alguna persecución que soportar a manos de las autoridades de la sinagoga, además de las atenciones hostiles de la población pagana; no sería tan aplicable a aquellas ocasiones en las cuales las comunidades judías fueron atacadas simplemente porque eran judías. Esto, por ejemplo, descarta los eventos de Alejandria, en el 38 d.C., porque en ellos los judíos fueron atacados como tales (en ningún lado resulta

[179] Filón, *Flaccus* 56.

[180] *Cf.* Josefo, *Guerras* ii. 457ss.

implícito que el cristianismo tuviera algo que ver con aquel problema);[181] además, muchos de los judíos alejandrinos perdieron sus vidas en los pogroms de aquel año.[182]

En resumen, los eventos del año 49 d.C. en Roma podrían ser situados aquí; es perfectamente concebible que los eventos de alguna otra época o lugar pudieran ser los aludidos,[183] pero en estos tenemos aun menos información de la que tenemos de los eventos en Roma.

De cualquier modo, los lectores una vez habían sostenido "gran combate de padecimientos", como lo dice nuestro autor, utilizando una metáfora atlética.[184] Habían cumplido el desafío de estos sufrimientos como buenos atletas de Cristo, y se habían mantenido firmes. Aquellos que no habían estado expuestos personalmente al sufrimiento mostraron su solidaridad con aquellos que habían sido atacados directamente, y así compartieron la burla pública. Cuando algunos de ellos fueron puestos en prisión, los otros no dejaron de visitarlos, aunque corrían el riesgo de ser apresados ellos mismos. Por lo tanto, se aseguraron un lugar entre aquellos a quienes dice el Hijo del Hombre: "estuve ... en la cárcel, y vinisteis a mí" (Mt. 25:36). Prisioneros que no tenían recursos propios estaban propensos a morirse de hambre a menos que sus amigos les trajeran comida y cualquier otra forma de ayuda que requirieran; a través de toda la época de persecución imperial de la Iglesia, la visitación de los amigos que estaban en prisión era un deber regular, aunque peligroso, de caridad cristiana.[185]

Ellos habían aceptado esta persecución, también, en un espíritu de gozo cristiano. "Bienaventurados seréis," había dicho su Maestro,

---

[181] El edicto de Claudio para los alejandrinos del 41 d.C. (H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt* [Londres, 1924], pp. 1ss.) con su referencia a la inmigración ilegal de los judíos en Alejandría desde Siria u otras partes de Egipto, se ha pensado algunas veces que se refería a la llegada del cristianismo a aquella ciudad, pero esta es una interpretación muy precaria (*cf.* el artículo citado en la n. 178).

[182] Filón, *Flaccus* 65ss.

[183] Si la referencia es por cierto a los eventos de Roma, esto puede sugerir que el autor los conocía de primera mano (*p.ej.* Aquila o Priscila) o de segunda mano (*p. ej.* Apolos). *Cf.* p. 277, n. 199.

[184] *Cf.* cap. 12:1s.; tales metáforas son un lugar común en la literatura antigua (para su uso paulino *cf.* 1 Co. 9:24ss.; 2 Ti. 4:7s.).

[185] *Cf.* Luciano, *La muerte de Peregrino* 12; Arístides, *Apología* 15; Tertuliano, *A los Mártires* 1s.; *Apología* 39; Eusebio, *Hist. Eccl.* iv. 23, 10, etc.; A. Harnack, *Mission and Expansion of Christianity* (tr.ingl. Londres, 1908), i, pp. 162ss., ii, p. 117. Ver pp. 395s.

"cuando los hombres os aborrezcan, y cuando os aparten de sí, y os vituperen, y desechen vuestro nombre como malo, por causa del Hijo del Hombre. Gozaos en aquel día, y alegraos, porque he aquí vuestro galardón es grande en los cielos" (Lc. 6:22s.) Fue exactamente en el sentido de esta exhortación que estos cristianos hebreos tomaron el despojo de sus propiedades, no meramente en espíritu de ecuanimidad, sino gozosamente; era para aquellos como ellos, como para sí mismo, que Pablo habló cuando dijo "también nos gloriamos en las tribulaciones" (Ro. 5:3).[186] La herencia eterna apartada para ellos era tan real ante sus ojos que podían decir con ligereza adiós a las posesiones materiales, que de todos modos, tenían corta existencia. Esta actitud de la mente es precisamente aquella "fe" de la cual nuestro autor continúa hablando. Ellos la manifestaron en aquellos días primitivos, y por eso él está tan confiado de que continuarán manifestándola, aunque las pruebas que los confrontaban ahora eran diferentes de aquellas que enfrentaban y más sutiles en su carácter.

35 Ustedes mostraron su coraje en aquellos días, dice; no lo abandonen ahora.[187] La palabra que utiliza ya ha aparecido tres veces en esta epístola; la RVR la traduce uniformemente como "confianza". En los caps. 4:16; 10:19 se la utiliza para la confianza con que los cristianos pueden acercarse al trono de Dios ya que Cristo está allí como su sumo sacerdote eficaz; en el cap. 3:6 se usa más generalmente para la confesión valiente que deben mantener los cristianos sin vacilar. Es en este último sentido que se la utiliza aquí, con referencia especial a mantenerse en circunstancias adversas y descorazonadoras; "es, para decirlo así, el contenido de la actitud cristiana en el mundo, la seguridad de la salvación de Dios y la confesión abierta en medio de la oposición".[188] Podemos pensar en la "confianza" de Pedro y Juan que causó tanta impresión en el Sanedrín (Hch. 4:13); la claridad de su lenguaje evidenciaba una confianza interna de corazón y de vida. Así había sido con estos "hebreos"; preserven esa confianza primera, dice nuestro autor, porque ella tiene una gran recompensa

---

[186] *Cf.* Hch. 5:41; 1 P. 4:13.

[187] Con el *μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν* de nuestro autor Moffatt (ICC, p. 155) compara el muy similar *δέδοικα μὴ τελέως ἀποβάλητε τὴν παρρησίαν* de Dión Crisóstomo (*Homilía* xxxiv. 39); pero Dión utiliza *παρρησία* aquí para hablar del derecho de hablar libremente de los ciudadanos tarsianos.

[188] W. C. van Unnik, "The Christian's Freedom of Speech in the NT", *BJRL* xliv (1961–62), p. 485, *Cf.* p. 247, n. 82.

(utilizando una palabra que es peculiar de él entre los escritores bíblicos, y que no era conocida antes de su época).[189] Esta es la "recompensa" de la que habló Jesús en las palabras citadas de Lc. 6:23; es la realización de la promesa en la bondad de la cual los hombres de fe viven.[190]

36 Lo que necesitan es paciencia.[191] Dios, ciertamente, cumplirá su promesa; entrarán en el supremo gozo de ella; pero entretanto deben permanecer leales, y no dejar de hacer la voluntad de Dios. Su Maestro vino expresamente a hacer la voluntad de Dios, como ya se ha dicho (cap. 10:7, 9s.), aunque hacer esa voluntad significaba el sufrimiento y la muerte para él; sus siervos no pueden esperar un camino más fácil mientras, a su vez, hacen la voluntad de Dios y esperan la felicidad prometida. Algunas veces la felicidad prometida parece estar más cercana, como cuando vieron "el día que se aproximaba";[192] pero otras veces parecía como que nunca iba a venir, y ellos tenían que ser tranquilizados, como aquella gente a quien otra carta del Nuevo Testamento fue enviada, diciendo que "el Señor no retarda su promesa" (2 P. 3:9). Que sus corazones tomen coraje mientras esperan a su Señor.

37–38 La exhortación a la paciencia está apoyada por una cita de la profecía veterotestamentaria. El profecta Habacuc, en la última parte del siglo séptimo a.C., clamó a Dios debido a la opresión reinante por todas partes, y se preguntaba cuándo sería reivindicada por fin la justicia divina sobre la tierra. Dios contestó su queja y le pidió que fuera paciente: el opresor, al fin, debía enfrentar el juicio que habían provocado sus caminos desafiantes ante el cielo y se cumpliría el propósito de Dios. Mientras tanto, el hombre justo preservaría su vida por su confianza leal en Dios.[193]

---

[189] Gr. *μισθαποδοσία* (*cf.* caps. 2:2; 11:26); *cf.* *μισθαποδότης* cap. 11:6.

[190] *Cf.* Rabbi Tarphon en *Pirqe Aboth* ii. 21: "No es para vosotros terminar la obra, ni estáis libres de desistir de allí en más; si habéis estudiado mucha Torá, será mucha la recompensa que se os dará, y fiel es vuestro empleador para pagaros la recompensa de vuestra labor; y sabed que la recompensa (heb. *mattan sākhār*) para el justo es para el tiempo por venir".

[191] Gr. *ὑπομονή*, afín con el verbo *ὑπεμείνατε* ("soportásteis") en el v. 32; pero probablemente no hay referencia deliberada a *ὑπεμείνατε*.

[192] Ver pp. 258ss.

[193] *Cf.* J. H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (Londres, 1962), pp. 82ss.

"Aunque la visión tardará aún por un tiempo,
mas se apresura hacia el fin, y no mentirá;
aunque tardare, espéralo, porque sin duda vendrá,
no tardará.

He aquí que aquel cuya alma no es recta, se enorgullece;
mas el justo por su fe vivirá." (Hab. 2:3s.).[194]

En la versión Septuaginta, según es citada por nuestro autor aquí, se les da diferente énfasis a algunas de estas palabras:[195]

"Porque la visión es para un tiempo señalado,
y aparecerá a la larga y no será en vano:
si él tarda, espéralo;
porque por cierto vendrá, no tardará.
Si retrocediere, mi alma no se agradará en él,
mas mi justo[196] vivirá por fe (fidelidad)."

---

[194] El Targum de Jonatán traduce el pasaje: "Mirad, la profecía será para un tiempo prefijado, y su término está fijado; no será en vano. Si hay un largo período de espera para el evento, estad atentos esperándolo; mirad, vendrá en el tiempo preciso, y no se tardará. Mirad, los malos se dicen a sí mismos, 'Ninguna de estas cosas están sucediendo'; pero los justos serán establecidos por su verdad."

[195] No sólo hay un énfasis diferente en la LXX; hay algunos puntos de divergencia textual de TM. El heb. *'uppelāh* ("está henchida", con *napshō*, "su alma" como sujeto) se traduce *ὑποστείληται* ("retrocede"), quizás porque el *Vorlage* tenía *'ullephāh* ("se desmaya"), que se lee en algunos MSS, quizás porque *'āphal* fue confundida con su homófono que significa "ser negligente" (*cf.* Nm. 14:44). (Esta última alternativa probablemente hace que Aquila traduzca el verbo por *ωχελεύομαι*, "ser perezoso".) El heb. *naphshō* ("su alma") se lee como *naphshī* ("mi alma") mientras que la traducción *εὐδοκεῖ* ("se complace en") presupone alguna palabra como *rāṣethāh* en lugar de *yāsherāh* ("es recta"; *cf.* la traducción de Aquila, *εὐθεῖα*). El texto B de la LXX presupone *'emūnāthī* ("mi fe [fidelidad]") por *'emūnāthō* ("su fe [fidelidad]"). Ver la nota siguiente.

[196] Los testigos de la LXX difieren en colocar el pronombre posesivo "mi"; el texto B lee *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται* ("mas el justo vivirá por mi fidelidad"), mientras que el texto A y el grupo 'C' de MSS atestiguan la lectura *ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται* ("mas mi justo vivirá por fe [fidelidad]"). (El mismo cód A, por cierto, tiene *μου* en ambas posiciones, pero esta es evidentemente una lectura secundaria.) La mayoría de los editores prefieren la lectura de B; hasta se ha sugerido que la lectura de A ha sido influenciado por el texto presente de Hebreos (*cf.* B. Lindars, *New Testament Apologetic* [Londres, 1961], p. 231; ver también G. Zuntz, como está citado en p. 269 n. 165). Pero la lectura A ha sido defendida con fuerza por T. W. Manson en su artículo "The Argument from Prophecy" (*JThS* xlvi [1945], pp. 129ss.) un artículo al cual la exposición anterior le debe considerablemente. "En vista del sentido general del pasaje como está presentado en la versión de la LXX," dice (p. 134), "no resulta difícil decidir entre estas alternativas": la alternativa B, "el sólido fundamento para todas las

Aquí no se le dice al profeta que simplemente debe esperar el cumplimiento de la visión sino a una persona, presumiblemente un redentor esperado. Cuando este redentor aparezca, vindicará la justicia de Dios y derrotará al opresor; pero, sin embargo, si retrocede, esto indicará que no es el agente elegido de Dios. Pero si no retrocede, sino que se muestra a sí mismo como el seguro agente elegido de Dios, su "justo" entonces por su fidelidad ganará su vida. El redentor en cuestión no es llamado "el ungido del Señor" con esas palabras, pero la interpretación septuaginta de este pasaje es esencialmente mesiánica.

Nuestro autor, entonces, no hace sino poner puntos a las *tes* y cruzar las *tes* de la interpretación de la Septuaginta, cuando aplica la profecía a la segunda venida de Cristo. La cláusula con la cual introduce la cita ("porque aún un poquito")[197] no ha sido tomada de ningún otro texto probado de Hab. 2:3, sino que puede ser una reminiscencia de la versión de la Septuaginta de Is. 26:20 ("un poquito"). Entonces se hace más clara la identidad del redentor esperado. En la Septuaginta "vendrá con certeza" es literalmente "viniendo vendrá" (una imitación en griego de una frase idiomática común en hebreo).[198] Nuestro autor coloca el artículo definido antes del participio "viniendo" a fin de producir el título mesiánico "el que viene"—el título utilizado, por ejemplo, por Juan el Bautista[199] cuando envió a sus discípulos a Jesús con la pregunta "¿Eres tú aquel que había de venir, o esperaremos a otro?" (Mt. 11:3/Lc. 7:19). "El que había de venir vendrá; no tardará."[200]

En su cita de Hab. 2:4, nuestro autor invierte las dos partes del versículo: "el justo vivirá por fe" se aplica al creyente en Cristo,

---

esperanzas del hombre justo es la fidelidad de Dios", y la alternativa A, "El justo de Dios vivirá por la fidelidad". "El líder que juega de cobarde," continúa, "*eo ipso* muestra que no es el elegido de Dios. La elección genuina de Dios, el justo de Dios, le será fiel a él, a su pueblo y a su tarea, y así ganará la vida." "Mi justo," es, pues, aquel que "seguramente vendrá y no tardará."

[197] Gr. ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον. Is. 26:20, LXX tiene μικρὸν ὅσον ὅσον para el heb. *ki-me'aṭ rega'*. Para otro eco de Is. 26 *cf.* v. 27 más arriba (p. 260, n. 125).

[198] *Cf.* la misma construcción en el cap. 6:14 (p. 131, n. 75).

[199] "Un hecho que llega a ser de lo más interesante si, como creo probable, el autor de Hebreos es Apolos, que era un seguidor de Juan antes de ser cristiano" (T. W. Manson, *loc. cit.* p. 134). *Cf.* p. 273, n. 183.

[200] *Cf.* el artículo 18 del Credo de Maimónides; "Creo con fe perfecta en la venida del Mesías, y aunque demore, esperaré diariamente su venida."

tentado a preguntarse si Cristo retornará alguna vez de acuerdo a su promesa; y la advertencia acerca del desagrado divino que caerá sobre cualquiera que retrocediera se aplica a aquel que cede a la tentación de alejarse de su profesión cristiana para caer en su estilo de vida anterior. La razón para la inversión no es difícil de determinar: por este medio "el justo" se transforma en el sujeto de ambas partes del versículo.[201] Si persevera en fe ganará su vida; si retrocede se prueba a sí mismo como réprobo.

La cláusula "el justo vivirá por la fe" es citada dos veces por Pablo (Gá. 3:11; Ro. 1:17) en un contexto que sugiere que le dio el significado: "es aquel que es justo por la fe el que vivirá". Por cierto, que esta cláusula puede muy bien ser considerada como el "texto" de la epístola a los Romanos, y junto con Gn. 15:6 forma un *testimonium* principal de la doctrina de la justificación por la fe. No hay diferencia fundamental en este aspecto entre Pablo y el autor a los hebreos;[202] pero nuestro autor, reproduciendo esta cláusula junto con parte de su contexto, enfatiza el carácter de la fe salvadora que mira más allá, y de hecho incluye en "fe" no sólo lo que Pablo quiere decir con la palabra sino también lo que Pablo expresa más frecuentemente con la

---

[201] *Cf.* Mt. 24:45ss., donde se ve la posibilidad de que el mismo siervo puede llegar a ser "el siervo fiel y prudente" encontrado haciendo su tarea cuando llega su amo, o el "siervo malo" que tiene mala conducta porque su amo tarda mucho en venir.

[202] Pablo omite completamente el pronombre posesivo de la cláusula. Resulta claro que nuestro autor no toma de Pablo la cita. C. H. Dodd sugiere que la cita era corriente como *testimonium* de la venida de Cristo en tiempos cristianos primitivos, y que su uso de este modo está reflejado independientemente, tanto en los escritos de Pablo como en Hebreos. Es lo más probable, piensa, que fuera corriente como *testimonium* aun antes de que Pablo escribiera Gálatas, porque el argumento de Pablo es muy *ad hominem*, y sería mucho más efectivo si ya fuese terreno común entre él y sus oponentes que cuando El Que Viene viniese, los justos vivirían por fe (*According to the Scriptures* [Londres, 1952], pp. 50s.). Podemos comparar la exégesis del mismo pasaje en el comentario de Qumrán sobre Habacuc, donde la afirmación "el justo vivirá por su fe" se aplica a "todos los hacedores de la ley en la casa de Judá, a quienes Dios salvará del lugar de juicio debido a su trabajo y a su fe en el Maestro de Justicia" (1Q p Hab. viii. 1-3). Resulta claro que el Maestro de Justicia "era no sólo un líder espiritual sino una figura de significado escatológico. La aceptación de su enseñanza, la lealtad en mantener el camino que marcaba a sus seguidores—este era el camino a la vida eterna" (F. F. Bruce, "The Dead Sea Habakkuk Scroll", *Annual of Leeds University Oriental Society* i [1958–59], p. 16; *cf. Biblical Exegesis in the Qumran Texts* [Londres, 1960], pp. 77, 82s.).

palabra acompañante "esperanza".[203] Si Pablo habla de haber sido "salvados a través de la fe" (p. ej. Ef. 2:8), también dice: "en esperanza fuimos salvos" (Ro. 8:24).[204] Y recordamos las palabras de nuestro Señor a sus discípulos cuando les advirtió acerca de los días venideros que probarían severamente su fe: "Con vuestra paciencia ganaréis vuestras almas" (Lc. 21:19; cf. BJ "con vuestra perseverancia salvaréis vuestras almas").[205] Es la perseverancia paciente de esta clase que nuestro autor desea que sus lectores muestren, y está persuadido, a pesar de todas sus advertencias solemnes, de que por cierto la mostrarán, y ganarán, por lo tanto, la vida eterna.

39 Porque, dice, en una afirmación suprema de su confianza esencial en ellos, e incluyéndose entre ellos, "nosotros no somos de los que retroceden para perdición, sino de los que tienen fe para preservación del alma".[206] Habían comenzado su carrera cristiana con ese espíritu libre que acepta sin cuestionamientos la seguridad dada por Cristo de que "todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí y del evangelio, la salvará" (Mr. 8:35). Que mantengan ese espíritu de fe hasta el fin, y por cierto que ganarán sus almas y echarán "mano de la vida eterna".[207] Que esto será cierto tanto para nuestro autor como para sus lectores es una firme certeza.

---

[203] "La fe es ciertamente la virtud cristiana primaria, pero es así, para nuestro autor, no meramente porque capacita al creyente para hacer realidad en sí mismo la justicia que se le ofrece gratuitamente en la gracia del Señor Jesús (un sentido que la palabra tiene tan conspicuamente en las cartas paulinas y con el que no hay razón para pensar que nuestro autor no estaría en completo acuerdo) sino también porque sostiene y da sustancia a la esperanza y demuestra la realidad de lo invisible" (R. V. G. Tasker, *The Gospel in the Epistle to the Hebrews* [Londres, 1950], p. 60). *Cf.* cap. 11:1, con la completa exposición que sigue sobre la fe.

[204] *Cf.* F. F. Bruce, *Epistle to the Romans*, TNTC (Londres, 1963), pp, 171ss.

[205] Gr. κτήσεσθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν (*cf.* εἰς περιποίησιν ψυχῆς en He. 10:39).

[206] La frase εἰς περιποίησιν ψυχῆς aquí es una expresión variante para ζήσεται en la cita de Habacuc en el v. 38.

[207] 1 Ti. 6:19.

4. LA FE DE LOS ANTEPASADOS

Cap. 11:1–40

(a) Prólogo: La naturaleza de la fe

Cap. 11:1–3

1 Es, pues, la fe la certeza[1] de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve.

2 Porque por ella alcanzaron buen testimonio los antiguos.

3 Por la fe entendemos haber sido constituido el universo[2] por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía.

1 Nuestro autor podría haber continuado muy bien desde el cap. 10:39 hasta la exhortación "Por tanto, ... corramos con paciencia la carrera que tenemos por delante" (cap. 12:1); pero primero alienta aun más a sus lectores recordándoles ejemplos de fe de los días pasados. Señala que, en la época del Antiguo Testamento, hubo muchos hombres y mujeres que no tenían nada más que las promesas de Dios sobre las cuales descansar, sin ninguna evidencia visible de que estas promesas tuvieran cumplimiento alguna vez; sin embargo, estas promesas significaban tanto para ellos que regularon el curso entero de sus vidas a la luz de ellas. Las promesas estaban relacionadas con un estado de cosas perteneciente al futuro; pero esta gente actuó como si ese estado de cosas ya estuviera presente, porque estaban muy convencidos de que Dios podía y quería cumplir lo que había prometido. En otras palabras: ellos fueron hombres y mujeres de fe. Su fe consistió simplemente en confiar en la palabra de Dios y dirigir sus vidas de acuerdo con ella; por lo tanto, las cosas futuras en cuanto a su propia experiencia, eran presentes para la fe, y cosas que no se veían externamente eran visibles para los ojos interiores. Es en estos

---

[1] Gr. *ὑπόστασις* (VNC "la garantía").

[2] Gr. *αἰῶνες* (literalmente "eras") como en el cap. 1:2.

términos que nuestro autor describe ahora la fe de la cual ha estado hablando. Es, dice, la *hipóstasis* de las cosas que se esperan.[3] Esta palabra *hipóstasis* ya ha aparecido dos veces en la epístola. En el cap. 1:3 se dice que el Hijo era la imagen misma de la *hipóstasis* de Dios; en el cap. 3:14 se dice que los creyentes son los compañeros de Cristo si retienen firme hasta el fin la *hipóstasis*. En el primer lugar, tiene el sentido objetivo de "sustancia" o "esencia real" (en contraste con lo que meramente aparenta serlo).[4] En el segundo lugar tiene el sentido subjetivo de "confianza" o "seguridad."[5] Aquí resulta natural tomarla en el mismo sentido subjetivo con que aparece en el cap. 3:14, y así la RVR traduce "certeza",[6] y la VP "plena seguridad". La BJ y la VNC utilizan la palabra "garantía". Sin embargo, hay algo que decir acerca del significado objetivo que, en algunas versiones inglesas (por ejemplo la NEB) traduce "la fe da sustancia a nuestras esperanzas".[7] Es decir que las cosas que en sí mismas no tienen hasta ahora existencia alguna, se hacen reales y verdaderas por el ejercicio de la fe. Pero con todo, el significado subjetivo de "certeza" es el más probable, especialmente porque se relaciona bien con la palabra que la acompaña: "convicción". En cuanto a otro uso de la palabra atestiguado en los papiros helenísticos, Moulton y Milligan "se atreven a sugerir la traducción 'Fe es el *título traslativo de dominio* de las cosas que se esperan'".[8] En las instancias que citan de los papiros, este significado está indicado por el contexto. Sin duda, puede decirse que si adoptamos este significado aquí tenemos algo comparable al lenguaje de Pablo acerca del Espíritu Santo como "primicias" o "arras" de la herencia venidera de los creyentes;[9] pero se necesitaría una evidencia más fuerte del contexto presente antes de adoptarlo aquí. Nuestro autor está haciendo casi el mismo énfasis que hace Pablo en Ro. 8:24s.: "la esperanza que se ve no es esperanza; porque lo que

[3] La forma de la definición (ἔστιν δὲ πίστις ...) tiene su paralelo en Filón; *cf.* su definición de la oración: "Ahora la oración es (ἔστιν δὲ εὐχή) un pedido de cosas buenas de Dios" (*La inmutabilidad de Dios*, 87).

[4] Ver p. 6 con nn. 26, 27.

[5] Ver p. 68 con n. 67 (y particularmente la obra de H. Dörrie citada allí).

[6] Tyndale, Coverdale y la Great Bible lo traducen "confianza segura".

[7] Siguiendo a la Vulg. *substantia*. *Cf.* la traducción de Ginebra: "Fe es aquello que causa que aparezcan aquellas cosas que se esperan."

[8] MM, pp. 659s.

[9] *Cf.* Ro. 8:23; 2 Co. 1:22; 5:5; Ef. 1:14.

alguno ve, ¿a qué esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, con paciencia[10] lo aguardamos."

La palabra traducida como "convicción" (gr. *elencos*) tiene el mismo sentido doble que en castellano. En 2 Tim. 3:16 aparece como una variante de la lectura de su similar *elegmos* para denotar la "convicción" o "refutación" ("redargüir" en RVR) que provee la Sagrada Escritura; aquí significa "convicción" casi en el mismo sentido de "certeza" de la frase precedente. La visión física produce convicción o evidencia de cosas visibles; fe es el órgano que capacita a las personas (como Moisés en el v. 27) a ver el orden invisible.[11] De manera similar, Filón une la "fe hacia Dios" con la "aprehensión de lo que no se ve".[12]

2 Fue por esta clase de fe que los hombres y mujeres antiguos[13] recibieron la recomendación divina, y esto ha sido puesto en un registro permanente como ejemplo para sus descendientes. El relato está desarrollado en los vv. 4–38. Este catálogo de heroísmo espiritual pertenece a la misma categoría literaria que "La alabanza de los ancianos" de Eclo. 44:1–50:21, que comienza: "Alabemos ahora a los hombres famosos y a nuestros padres que nos engendraron."[14] Ben Sirá celebra largamente todas las cualidades recomendables de los hombres de Dios que conmemora; nuestro autor, más concisamente, se remite a aquellas características de las carreras de sus héroes que ilustran su fe en Dios, para aliento de aquellos que vienen después que ellos. En algunos sentidos se presenta un paralelo mejor en las palabras finales de Matatías, padre de Judas Macabeo y sus hermanos, en las cuales estimula el celo de sus hijos, recordándoles la

---

[10] Gr. *ὑπομονή* (*cf.* He. 10:36).

[11] Esta "convicción de lo que no se ve" (*πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*) abarca las cosas que son invisibles porque pertenecen al orden espiritual y cosas que son invisibles porque pertenecen al futuro, como el cumplimiento de las promesas de Dios (*cf.* F. R. Tennant, "The Central Problems of Faith", *ExT* xxxii [1920–21], pp. 561ss.).

[12] *De los sueños* i. 68; *cf. La siembra*, 20: el cuerpo del hombre se hizo erecto para que pudiera mirar hacia el cielo y "aprehender claramente por medio de lo que era visible aquello que no era visible".

[13] Gr. *οἱ πρεσβύτεροι* (lit. "los mayores"); *cf.* "los padres" en el cap. 1:1.

[14] *Cf.* también las ilustraciones de sabiduría de primitivas narraciones del AT en Sabiduría 10:1ss., la lista en CD ii. 16ss. de aquellos que se desviaron a través de "inclinación culpable y ojos lujuriosos", las listas de I Clem. de aquellos que sufrieron por envidia y celos (4:1ss.), de aquellos que fueron encontrados fieles, obedientes y hospitalarios (9:1ss.), de aquellos que se sacrificaron por el bien de otros (55:1ss.).

fidelidad bajo la prueba, de Abraham, José, Pinjás, Josué, Caleb, David, Elías, los tres hebreos que fueron salvados del horno de fuego de Nabucodonosor, y Daniel (1 Macabeos 2:51–60).[15] Por cierto, el género literario de ninguna manera está confinado a la tradición judeo-cristiana; comparte muchas características con la *diatribé* de la retórica influenciada por los estoicos, que era dada a la acumulación de ejemplos históricos o legendarios, de la cualidad particular que estuviera en discusión.[16] Nuestro autor, sin embargo, no sólo acumula una serie de ejemplos: los coloca en una secuencia histórica, a fin de proveer un bosquejo del propósito redentor de Dios, avanzando a través de la época de promesa hasta que al fin, en Jesús, "autor y consumador de la fe",[17] se inaugura la época del cumplimiento.

3 Sin embargo, antes de proceder a celebrar la fe de los antiguos, ilustra de otro modo esta afirmación de que la fe es "la convicción de lo que no se ve". El universo visible, dice, tampoco fue hecho de material visible; fue llamado a ser por poder divino. "Por la fe[18] entendemos[19] haber sido constituido el universo por la palabra de Dios." Aquí, como en el cap. 1:2, el "universo" son los *aiōnes* (literalmente "edades"); en ambos casos quiere significarse el universo de espacio y tiempo.[20] Allí se dice que Dios ha hecho el universo por mediación del Hijo; aquí se dice que lo ha hecho por su palabra. Es poco probable que aquí "la palabra de Dios" esté objetivada como en Jn. 1:1–3, a fin de que sea prácticamente sinónimo de "el Hijo de Dios"; se debe tener en cuenta además que el sustantivo griego traducido aquí "palabra" no es *logos* (como en Jn. 1:1ss.) sino *rhēma* refiriéndose a la declaración por la cual Dios hizo que existiera

[15] Así en 4 Macabeos 16:20ss la madre de los siete hermanos mártires alienta a sus hijos a soportar fielmente recordándoles de Abraham, Daniel y los tres hebreos; en 4 Mac. 18:11ss. añade Abel, Isaac, José y Finees como ejemplos a seguir.

[16] *Cf.* O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, MK (Gottingen, 1949), pp. 244s.; H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie* (Göttingen, 1955), pp. 40ss.

[17] Cap. 12:2 (p. 354).

[18] Aquí comienza la sucesión de oraciones que empiezan con *πίστει* que "provee el ejemplo más sutil de anáfora en toda la Biblia y quizás en toda la literatura, también secular" (C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux* [París, 1952], i. p. 362).

[19] Gr. *νοοῦμεν*. Así en Ro.1:20 Pablo habla de "las cosas invisibles" de Dios como "entendidas (*νοούμενα*) por medio de las cosas hechas". Moffatt (ICC, p. 161) cita la nota de A. T. Goodrick sobre Sabiduría 13:4, (donde aparece este verbo) al efecto de que "*νοεῖν* es la palabra corriente en el griego helenístico para la aprehensión de lo divino en la naturaleza".

[20] Ver p. 4, con nn. 17, 18.

aquello que antes no tenía existencia alguna.[21] Está pensando en el mandamiento creativo "Sea la luz" (Gn. 1:3), interpretándolo, y los siguientes mandamientos, según el estilo del salmista:

> "Por la palabra de Jehová fueron hechos los cielos,
> Y todo el ejército de ellos por el aliento de su boca ....
> Porque él dijo, y fue hecho;
> El mandó, y existió."[22]

Por lo tanto "lo que ahora vemos fue hecho de cosas que no podían verse" (VP). Pero, ¿cómo sabemos esto? Por fe, dice nuestro autor. La especulación griega acerca de la formación del mundo ordenado a partir de la materia informe había influenciado a los pensadores judíos como Filón y el autor del Libro de Sabiduría;[23] el autor a los Hebreos es más bíblico en sus razonamientos y afirma la doctrina de *creatio ex nihilo*, una doctrina que no congenia con el pensamiento griego. La fe por la cual él la acepta es fe en la revelación divina; probablemente el primer capítulo de Génesis está dominando su pensamiento,[24] debido a que está a punto de trazar siete vívidos ejemplos de fe tomados de los capítulos subsiguientes de ese libro.

---

[21] *Cf.* ῥῆμα en el cap. 1:3 (p. 6); notar también la cita de Filón, *La huida y el hallazgo*, 137, p. 122, n. 43.

[22] Sal. 33:6, 9 (LXX 32:6, 9).

[23] "Así como nada llega a ser de aquello que no tiene existencia, así nada se destruye en aquello que no tiene existencia" (Filón, *La eternidad del mundo*, 5, donde Empédocles y Eurípides son citados en este sentido). En los otros lugares, Filón se expresa más bíblicamente, como cuando dice que "Dios, el engendrador de todas las cosas, no sólo las trajo a la vista, sino que aún hizo cosas que previamente no tenían existencia, siendo no meramente un artífice sino el Creador mismo" (*De los sueños* i. 76). *Cf.* Sabiduría 11:17 donde se menciona la "mano omnipotente" de Dios "que de informe materia había creado el mundo (ἐξ ἀμόρφου ὕλης)". El autor de Sabiduría podría haber apelado a *tōhū wā-bōhū* en Gn. 1:2 (ver n. 24 para la traducción de la LXX); pero la idea de imponer forma sobre materia preexistente es griega más que hebrea en su origen.

[24] Podría haber pensado en la traducción de la LXX de Gn. 1:2, "la tierra era invisible (ἀόρατος) y desprovista", aunque en el griego esto parece referirse a la condición de la tierra después de su creación. Con este lenguaje podemos comparar 2 Macabeos 7:28, donde la madre de los siete mártires le recuerda a su hijo más joven cómo Dios hizo el mundo "a partir de la nada" (ἐξ οὐκ ὄντων); 2 Baruc 21:4, "Oh, tú ... que has fijado el firmamento por la palabra ... que has llamado desde el comienzo del mundo aquello que aún no existía"; 2 Enoc 25:1ss., "Yo ordené ... que las cosas visibles vinieran de lo invisible." *Creatio ex nihilo* es una inferencia de Gn. 1:1ss., y no una

(b) La fe de los antediluvianos

Cap. 11:4–7

4 Por la fe Abel ofreció a Dios[25] más excelente sacrificio[26] que Caín, por lo cual alcanzó testimonio de que era justo, dando Dios testimonio de sus ofrendas;[27] y muerto, aún habla[28] por

---

afirmación inambigua de esos versículos; ni el heb. *bārā'* ni el gr. κτίζω en sí mismos llevan este significado. Por cierto, aun en el pasaje que está ahora bajo consideración nuestro autor no sostiene en forma textual la *creatio ex nihilo*, pero eso es prácticamente lo que está implícito en su negativa de que el universo fue creado de las cosas fenoménicas. *Cf.* A. Ehrhardt, "Creatio ex Nihilo", en *The Framework of the NT Stories* (Manchester, 1964), pp. 200ss.

[25] P^{13} *y* aparentemente P^{46} omiten "a Dios" (τῷ θεῷ); la frase está omitida también en Clemente de Alejandría y la versión armenia del comentario de Efrén (*cf.* G. Zuntz, *The Text of the Epistles* [Londres, 1953], p. 33. para un argumento de que la omisión es original).

[26] Gr. πλείονα θυσίαν. La "brillante conjetura" de C. G. Cobet—como la llama el profesor Zuntz (*op. cit.*, p. 16)—de *ΗΔΕΙΟΝΑ* por *ΠΛΕΙΟΝΑ*, es decir ἡδίονα ("más agradable") por πλείονα ("más abundante") fue aceptado por J. M. S. Baljon y F. Blass en sus ediciones críticas del texto. El asunto es, como dice Zuntz, que la ofrenda de Abel fue "más agradable" y no "más" en cantidad. La corrupción de ἥδιον en πλεῖον está establecida para Demóstenes, *Prooemium* 23 (como lo señala Moffatt *ad loc.*); en cuanto al sentido, Justino dice que Dios acepta los sacrificios de los creyentes gentiles más agradecidamente (ἥδιον) que los de los judíos (*Diálogo*, 29) mientras que Josefo utiliza el verbo afín ἥδεται cuando describe a Dios como "más complacido" con el sacrificio de Abel que con el de Caín (*Ant.* i. 54a). La redacción recibida ha sido apoyada por una apelación a Mt. 6:25 con su paralelo de Lc. 12:23, donde se dice que la vida es "más" (πλεῖον) que el alimento (*cf.* R. V. G. Tasker, *NTS* i [1954–55], p. 183, sobre "el significado cualitativo más que cuantitativo" de πλεῖον aquí) y a Mt. 12:41s. con el paralelo de Lc. 11:31s., donde se dice que está presente "algo más" (πλεῖον) que Salomón o Jonás, siendo ese "algo más" presumiblemente el reino de Dios. Ver J. D. Maynard, "Justin Martyr and the Text of Hebrews xi, 4", *Exp.*, VII. vii (1909), pp. 164ss.; G. Zuntz, *op. cit.*, pp. 16, 285.

[27] Gr. μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ. Esta lectura, que es la de nuestros testigos bizantinos, está confirmada por P^{13*} P^{46} con las versiones latina, siríaca, cóptica y armenia; resulta tan claro que esta es la lectura correcta que, si hubiera desaparecido completamente de la tradición textual, sería ésta una enmienda conjetural obvia y cierta. La afirmación de que el texto griego es algo incierto en esta cláusula, se debe al hecho de que a la lectura bizantina se ha opuesto la autoridad de ℵ* A D y unos pocos testigos más que exhiben τῷ θεῷ por τοῦ θεοῦ (sea por "permutación mecánica" como dice Hort, o bajo la influencia de un anterior τῷ θεῷ en el versículo [*cf.* n. 25] como lo sugiere Zuntz). Otra variante, atestiguada por un corrector de P^{13} y Clemente de Alejandría, es αὐτῷ τοῦ θεοῦ por αὐτοῦ τοῦ θεοῦ también debida, según toda probabilidad, a "permutación mecánica", aunque Hort y Moffatt, un poco extraña-

ella.

5 Por la fe Enoc fue traspuesto para no ver muerte, y no fue hallado, porque lo traspuso Dios; y antes que fuese traspuesto, tuvo testimonio de haber agradado a Dios.[29]

6 Pero sin fe es imposible agradar a Dios; porque es necesario que el que se acerca a Dios crea que le hay, y que es galardonador de los que le buscan.[30]

7 Por la fe Noé, cuando fue advertido por Dios acerca de cosas que aún no se veían, con temor preparó el arca en que su casa se salvase; y por esa fe condenó al mundo, y fue hecho heredero de la justicia que viene por la fe.

4 El primer ejemplo de fe que nuestro autor encuentra en el registro bíblico es Abel. Según la narración de Gn. 4:3ss., Abel y su hermano mayor, Caín, trajeron sus ofrendas a Dios en la temporada apropiada; Abel trajo "de los primogénitos de sus ovejas, de lo más gordo de ellas", porque era un pastor, mientras que Caín, el agricultor, trajo "del fruto de la tierra una ofrenda". En ambos casos, el material de la ofrenda era adecuado a la vocación del oferente; sin embargo "miró Jehová con agrado a Abel y su ofrenda; pero no miró con agrado a Caín y a la ofrenda suya". ¿Por qué hubo esta discriminación? Caín se desanimó debido a que su ofrenda no fue agradable, pero Dios le señaló el camino de la aceptación: "Si bien hicieres, ¿no serás enaltecido? y si no hicieres bien, el pecado está a la puerta; con todo esto, a ti será su deseo, y tú te enseñorearás de él" (Gn. 4:7). Esta traducción del texto masorético está de acuerdo con la

---

mente, le dan su voto como la lectura correcta. *Cf.* F. J. A. Hort en Westcott y Hort, *The New Testament in the Original Greek*, ii (Cambridge y Londres, 1882), Appendix, p. 131; G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, pp. 33, 51.

[28] Gr. *λαλεῖ*, para el cual D con la mayoría de los manuscritos posteriores y TR leen *λαλεῖται*. Si se piensa que esto sea una voz media, no altera el sentido (*cf.* RVR "habla") sino que sería un cambio sin importancia; probablemente la intención era que se tomara como pasivo ("se habla de"), de una incapacidad de comprender cómo Abel podía estar hablando aún.

[29] Gn. 5:24, siguiendo el texto de la LXX (ver p. 291).

[30] Gr. *τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται*. El sustantivo *μισθαποδότης* es afín con *μισθαποδοσία* de los caps. 2:2; 10:35; 11:26. Para *ἐκζητοῦσιν* P^{13} y P tienen el verbo simple *ζητοῦσιν*. (*Cf.* la variante similar en el v. 14, p. 306, n. 111).

enseñanza profética posterior acerca del sacrificio; el sacrificio es aceptable ante Dios no por su contenido material, sino en cuanto sea la expresión externa de un corazón devoto y obediente.[31] Que Caín gane el dominio sobre el pecado que amenaza arruinarlo,[32] y su sacrificio será aceptado tan prontamente como lo fue el de Abel.

Sin embargo, la versión Septuaginta sugiere que había una razón ritual para el rechazo del sacrificio de Caín; de acuerdo a ella, Dios le dice a Caín: "¿No has pecado si ofrendas justamente sin haber dividido con justicia?" (Gn. 4:7).[33] Otras interpretaciones antiguas explicaban su rechazo, en contraste con la aceptación del sacrificio de Abel, en términos de la esencia de las dos ofrendas. Así dice Filón: "la ofrenda de Abel estaba viva, la de Caín no tenía vida. La suya era superior en edad y calidad, la de Caín era más débil."[34] De manera similar, dice Josefo: "Los hermanos habían decidido sacrificar a Dios: Caín trajo los frutos del suelo cultivado y de los árboles, mientras que Abel trajo leche y el primogénito de su rebaños. Esta última ofrenda agradó más a Dios, quien es honrado por aquellas cosas que crecen espontáneamente y de acuerdo con la naturaleza, y no por aquellas cosas que son producidas a la fuerza por el ingenio del hombre codicioso"[35]—una distinción por demás imaginaria, aunque Josefo no fue el último comentarista de este pasaje que sugirió que la vida pastoril implica menos gasto de energía que la vida de un agricultor. "Caín trajo los frutos de la tierra, es decir, cosas menos valiosas", dice

---

[31] Ver p. 236 con n. 36.

[32] En Gn. 4:7 la palabra que se traduce "se agazapa" es el heb. *rōbēṣ*, que es afin del acadio *rabiṣu*, el nombre de un demonio. Se describe al pecado como un poder de maleficio que está esperando para saltar sobre su presa, pero que carece de poder contra un hombre de vida justa.

[33] Gr. *οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενεγκῇς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἥμαρτες*; la versión griega de Teodocio implica que la aceptación divina o la no aceptación de la ofrenda fue mostrada por la caída o la retención del fuego (como en la muy dura prueba sacrificial de 1 R. 18:21ss.), ya que traduce el heb. *shā'āh* ("había considerado") en Gn. 4:4s. por *ἐνεπύρισεν* ("incendió"). Otro punto de vista en el cual se muestra la aceptación o la no aceptación es el sugerido por S. H. Hooke: "En la época en que se practicaban tales rituales sólo se reconocía el único criterio de éxito o fracaso, es decir la prueba pragmática de incremento de la fertilidad o lo opuesto. El rebaño del pastor aumentaba y se multiplicaba mientras que el desafortunado labrador del suelo veía que sus cultivos se marchitaban a medida que el calor del año crecía en fuerza hacia el verano" (*The Siege Perilous* [Londres, 1956], p. 68).

[34] *Los Sacrificios de Abel y Caín*, 88.

[35] *Ant.* i. 54.

el *Genesis Rabba*[36] del Midrash, mientras que el Targum Palestino hace que Abel le diga a Caín: "Los frutos de mis trabajos son mejores que los tuyos y más importantes que los tuyos; así que mi sacrificio fue aceptado como agradable." Una variación más reciente de estos relatos ve la distinción en que la ofrenda de Abel implicaba el derramamiento de sangre, aparte del cual, como nuestro autor lo ha dicho antes, la ley no conoce otra remisión (cap. 9:22);[37] pero en ninguna parte de la narración de Génesis se sugiere que era una ofrenda por el pecado la que traían los dos hermanos; en cualquier caso era la presentación apropiada de las primicias de su producción. El texto masorético, sin adornos, hace que la situación sea lo suficientemente simple: debido a que se le dijo a Caín que iba a ser aceptado si obraba bien, se desprende que Abel fue aceptado porque obraba bien, porque, en otras palabras, era justo. Y de hecho, la justicia de Abel está enfatizada en otras lugares del Nuevo Testamento: nuestro Señor se refiere a "la sangre de Abel el justo" (Mt. 23:35)[38] y Juan nos dice que Caín mató a su hermano "porque sus obras eran malas, y las de su hermano justas" (1 Jn. 3:12).[39] Al mismo efecto, nuestro autor dice que Abel "alcanzó testimonio de que era justo." ¿Cómo? Porque Dios dio testimonio de él "y le aceptó sus ofrendas" (VP). Esto hace eco de

---

[36] *Gen. Rabba* 22 (sobre Gn. 4:3).

[37] Así, por ejemplo, el erudito puritano del siglo diecisiete John Owen, dice que la fe de Abel fue "testificada en la clase de su sacrificio, que era por muerte y sangre; por un lado poseyendo la muerte de la que él mismo, por razón de pecado, era deudor; por otro el modo de la expiación, que debía ser por sangre, la sangre de la Simiente prometida" *(Hebrews: The Epistle of Warning* [abridged edition, Grand Rapids, 1953], p. 218). Contrasta con la exégesis más disciplinada de Calvino: "El sacrificio de Abel fue preferido al de su hermano por ninguna otra razón que la de que estaba santificado por la fe; porque seguramente la grasa de las bestias no olía tan dulcemente para poder, por su olor, pacificar a Dios. La Escritura, por cierto, muestra claramente porqué Dios aceptó su sacrificio, pues las palabras de Moisés son: 'Dios tuvo respeto de Abel y sus dones'. Por lo tanto es obvio concluir que su sacrificio fue aceptado porque él mismo fue aceptado por gracia. Pero, ¿cómo obtuvo esta aceptación a menos que su corazón estuviera purificado por la fe?" (*Comentario sobre Hebreos, ad loc.*).

[38] El adjetivo (*δίκαιος*) está ausente del paralelo de Lc. 11:51.

[39] Así Josefo dice que Abel "tenía una preocupación por la rectitud" (*δικαιοσύνης ἐπεμελεῖτο*) mientras que Caín "era muy malo y tenía ojo sólo para ganar" (*Ant.* i. 53). En Sabiduría 10:3 Caín es "un injusto" (*ἄδικος*) que "en su cólera, se apartó de la sabiduría, y pereció por su furor fratricida". Tanhuma (*Balak*, 16) concede a Abel el segundo lugar en una lista de "siete hombres justos que construyeron siete altares desde Adán hasta Moisés". Ver B. Lindars, *NT Apologetic* (Londres, 1961), pp. 20s.

la traducción de la Septuaginta de Gn. 4:4, "Dios miró (*es decir*, con agrado) sobre Abel y sobre sus ofrendas".[40] El principio rector de las Escrituras en esta cuestión está resumido en las palabras de Pr. 15:8: "El sacrificio de los impíos es abominación a Jehová; mas la oración de los rectos es su gozo."

Pero, ¿cómo podía saberse que fue "por fe" que Abel trajo a Dios un sacrificio más aceptable que el de su hermano? Probablemente, la estrecha asociación entre justicia y fe en el cap. 10:38, "mas el justo vivirá por fe", era base suficiente, a los ojos de nuestro autor, para su afirmación acerca de la fe de Abel; más aun, su afirmación en el v. 6, más abajo, aunque primariamente aplicable a Enoc, también es aplicable a Abel: "sin fe es imposible agradar a Dios", y debido a que Abel manifiestamente agradó a Dios, se desprende que Abel vivió y obró por fe.

A través de su fe, también, Abel continúa hablando, aun en su muerte. Cuando Dios acusó a Caín del asesinato de Abel, dijo: "la voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra" (Gn. 4:10).[41] Nuestro autor parece apuntar a que Abel aún está pidiendo reivindicación a Dios, hasta que la obtenga plenamente en el juicio por venir. En ese caso, la idea tiene su paralelo en Ap. 6:9ss., donde las almas de los mártires claman en voz alta por venganza, y se les dice que deben aguardar hasta que la historia de los mártires esté completa. Se ha sostenido, por otro lado,[42] que nuestro autor simplemente quiere decir que Abel, por su fe, sobrelleva un testimonio permanente a los años sucesivos; pero, según se sugiere en el cap. 12:24, había más que esto en su mente, cuando dice que "la sangre rociada (de Cristo) habla mejor que la de Abel", una clara referencia a Gn. 4:10.

5 El segundo ejemplo de fe es Enoc. Todo lo que la Biblia hebrea dice de él[43] es que "vivió Enoc sesenta y cinco años, y engendró a

---

[40] Gr. *ἐπεῖδεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἄβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ.*

[41] Filón, continuando con su interpretación alegórica de la historia de Caín y Abel como un conflicto entre el amor a uno mismo y el amor a Dios, paradójicamente asegura que, mientras que Caín, hablando superficialmente, "lo mató" (*ἀπέκτεινεν αὐτόν*), es decir a su hermano, realmente "se mató a sí mismo" (*ἀπέκτεινεν ἑαυτόν*) y que Abel sólo pareció morir, ya que de hecho "se lo encuentra claramente haciendo uso de su voz y clamando por aquellas cosas que había sufrido a manos de un hermano malvado—porque, ¿cómo podría hablar si ya no existía?" (*Lo peor ataca lo mejor*, 47s.).

[42] *Cf.* Moffatt (ICC, p. 164). Ver más adelante en el cap. 12:24 (p. 382).

[43] Además de la afirmación de que había nacido de Jared cuando éste tenía 162 años (Gn. 5:18). *Cf.* 1 Cr. 1:3.

Matusalén. Y caminó Enoc con Dios, después que engendró a Matusalén, trescientos años,[44] y engendró hijos e hijas. Y fueron todos los días de Enoc trescientes sesenta y cinco años. Caminó pues, Enoc con Dios, y desapareció, porque le llevó Dios." (Gn. 5:21–24). En la Septuaginta, la cláusula repetida "Enoc caminó con Dios" se traduce "Enoc era agradable a Dios"[45], por un deseo, sin duda, de hacer el lenguaje menos antropomórfico, y las palabras "y desapareció, porque le llevó Dios" se traducen "no se lo encontró, porque Dios lo trasladó".[46] Nuestro autor sigue a la Septuaginta aquí, como en otros lugares.

En una corriente bien conocida de tradición judía y cristiana, Enoc aparece como el receptor de unas revelaciones especiales acerca del mundo de los espíritus y de las edades por venir;[47] en este papel aparece una vez en el Nuevo Testamento, cuando Judas (v. 14s.) cita la profecía de "Enoc, séptimo desde Adán" acerca de la venida del Señor con sus santas decenas de millares para ejecutar juicio sobre los impíos (1 Enoc 1:9). Más generalmente, se dice que ha sido "el primero entre los hombres nacidos en la tierra que aprendió a

---

[44] En la LXX Enoc tiene 165 años cuando nace Matusalén y el intervalo entre ese evento y el "traslado" de Enoc está reducido en forma correspondiente a 200 años.

[45] Gr. *εὑηρέστησεν ... τῷ θεῷ* de donde nuestro autor dice *μεμαρτύρηται εὐαρεστηκέναι τῷ θεῷ*.

[46] Gr. *οὐχ ηὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός*, palabras que nuestro autor cita al pie de la letra. Moffatt (ICC, p. 165) cita de Epícteto iii. 5.5s. una aparición de *εὑρίσκεσθαι* en el sentido de "morir" ("ser encontrado" por la muerte), y sugiere la traducción aquí: 'no murió". Josefo (*Ant.* i. 85) parafrasea "Dios lo trasladó" diciendo que "se retiró a lo divino" (Gr. *ἀνεχώρησε πρὸς τὸ θεῖον*)—una frase que también utiliza para describir la misteriosa desaparición de Moisés (*Ant*, iv. 326; *cf.* iii. 96). *Cf.* I Clem. 9:3.

[47] *Cf.* en particular la compilación de la literature de Enoc, llamada el Primer libro de Enoc, existente *in toto* sólo en etíope, cerca de un tercio en griego y fragmentariamente en el arameo original. Los fragmentos arameos forman parte de los descubrimientos de manuscritos en Qumrán; entre ellos todas las secciones de 1 Enoc están representadas excepto los caps. 37–71, las "Similitudes de Enoc". Esta sección, que contiene los pasajes de "Hijo de Hombre" con afinidades con el Nuevo Testamento puede, por lo tanto, ser más tardía que las otras (ver p. 292, n. 50). Las otras secciones narran cosas como el viaje de Enoc a través de otros mundos y sus visiones-sueños de la historia del mundo desde la creación hasta los días del autor. Compilaciones similares, pero más tardías son 2 Enoc ("El libro de los secretos de Enoc"), compuesto en griego pero existente sólo en versión eslava, y 3 Enoc, una obra hebrea del siglo tercero o cuarto d.C., editado por H. Odeberg (Cambridge, 1928).

escribir y el conocimiento y la sabiduría" (Jubileos 4:17). De todo esto nuestro autor no tiene nada que decir; está más en la línea de la escuela de pensamiento que consideraba a Enoc como el hombre típicamente justo. Ben Sirá, por ejemplo, dice:

> "Enoc fue encontrado perfecto, y caminó con Yahveh, y fue llevado;
> una señal de conocimiento para cada generación" (Eclo. 44:16).

Su nieto, traduciendo estas palabras en griego, las conformó al sentido de la Septuaginta:

> "Enoc agradó[48] al Señor, y fue trasladado;
> fue un ejemplo de arrepentimiento para todas las generaciones."

En esta última cláusula la referencia al traslado de Enoc parece ser interpretada como un cambio *moral* en su vida, una interpretación que también encontramos en Filón.[49]

Aun más llamativo es el relato de Enoc en Sabiduría 4:10ss.:

> "Agradó a Dios y fue amado,
> y como vivía entre pecadores, fue trasladado.
> Fue arrebatado para que la maldad no pervirtiera su
> inteligencia o el engaño sedujera su alma;
> pues la fascinación del mal empaña el bien
> y los vaivenes de la concupiscencia corrompen el espíritu ingenuo.
> Alcanzando en breve la perfección, llenó largos años.
> Su alma es del agrado del Señor,
> por eso se apresuró a sacarle de entre la maldad.
> Lo ven las gentes y no comprenden, ni caen en cuenta
> que la gracia y la misericordia son para sus elegidos
> y su visita para sus santos."

Aquí Enoc es presentado como el *beau idéal* de justicia, arquetipo del

---

[48] Gr. *εὐηρέστησεν*, como en Gn. 5:22, 24, LXX.

[49] "En lo que respecta a él se dice que 'Enoc agradó a Dios y no fue encontrado, porque Dios lo trasladó (*μετέθηκεν*)'; porque 'traslación' (*μετάθεσις*) denota alteración y cambio, y un cambio para mejor ..." (*Abraham*, 17s.). En el mismo pasaje Filón dice en otro lado: "Por 'traslación' se significa claramente el nuevo hogar (concedido al que "escapó de las insurrecciones del cuerpo y desertó hacia el lado del alma"), y por 'no encontrado' la vida solitaria" (*Sobre premios y castigos*, 17). Ver p. 294, n. 57; p. 295, n. 67.

hombre que, de acuerdo con sus enemigos, "se gloría de tener el conocimiento de Dios y se llama a sí mismo hijo del Señor" (Sabiduría 2:13). Así en Jubileos 10:17, Enoc es perfecto en justicia, superando aun a Noé en este aspecto, "porque el oficio de Enoc fue ordenado como testimonio para las generaciones del mundo, a fin de que él detallara todas las obras de generación en generación, hasta el día del juicio" (aquí la justicia de Enoc está unida con su ministerio profético). Y en 1 Enoc 71:14, en la conclusión de la sección comúnmente llamada las *Similitudes de Enoc*, Enoc es aclamado por el ángel interpretador como el ideal del hombre justo:

> "Tú eres el Hijo del Hombre nacido para justicia;
> y la justicia se enseñorea de ti;
> sí, la justicia del Señor de los días no te abandona."[50]

Sin embargo, es específicamente como un ejemplo de *fe* que nuestro autor cita a Enoc aquí. La justicia y la fe, como ya hemos visto, están asociadas inseparablemente en su mente. Si se le pregunta porqué Enoc ha de ser considerado como un hombre de fe, su respuesta es que de otro modo Dios no se habría agradado de él.[51] Pero el relato deja bien claro que Enoc sí agradó a Dios;[52] la paráfrasis que hace la Septuaginta de la frase idiomática hebrea "caminó con Dios"[53] resulta completamente coherente con la enseñanza de los profetas, de acuerdo con la cual caminar humildemente con Dios, junto con la práctica de la justicia y misericordia, es lo que Dios requiere, fundamentalmente, del hombre.[54]

---

[50] M. Black, "The Son of Man Problem in Recent Research and Debate", *BJRL* xlv (1962–63), pp. 305ss., sugiere que, mientras 1 Enoc 71 pertenece a la sección llamada las "Similitudes", que ahora recibe comúnmente una fecha en la era cristiana (ver p. 290 n. 47), este capítulo en particular puede ser anterior.

[51] *Cf.* cap. 10:38b.

[52] Un buen punto de interpretación se apoya en la pregunta de si la frase adverbial "antes que fuese traspuesto" se vincula a "haber agradado a Dios" o a "tuvo testimonio" (así la RVR: "antes que fuese traspuesto, tuvo testimonio"). La primera construcción se adecúa mejor a los hechos; Gn. 5:24 (LXX) testimonia que había agradado a Dios antes de haber sido traspuesto, pero el mismo testimonio (es decir, el testimonio del relato bíblico) le fue dado *después* de su trasposición.

[53] De manera similar de Noé (Gn. 6:9); así también la expresión "con Dios caminó" se traduce εὐαρεστεῖν ἐναντίον (ἐνώπιον) τοῦ θεοῦ (κυρίου, etc.), "ser agradable delante de Dios", de Abraham (Gn. 17:1; 24:40), de Abraham e Isaac (Gn. 48:15); de los israelitas piadosos (Sal. 56:13 [LXX 55:13]; 116:9 [LXX 114:9]).

[54] Mi. 6:8.

6 Sin la fe ni Enoc ni ningún otro podría haber agradado a Dios. La fe que nuestro autor tiene en mente une la creencia en el orden espiritual invisible y la creencia en las promesas de Dios que aún no ha cumplido. La creencia en el orden espiritual invisible incluye principalmente la creencia en aquel que es "Rey de los siglos, inmortal, invisible, ... único y sabio Dios" (1 Ti. 1:7); y la creencia en Dios lleva necesariamente a la creencia en su palabra. No es creencia en la existencia de *un* Dios lo que quiere significarse, sino creencia en la existencia de *el* Dios que una vez declaró su voluntad a los padres a través de los profetas y en estos últimos días ha hablado a través de su hijo. Aquellos que se acercan[55] a El pueden hacerlo con confianza completa de que él existe, que su palabra es verdadera y que nunca rechazará o decepcionará al alma que sinceramente lo busca. Porque todo lo que él nos ha revelado de sí mismo, sea a través de los profetas o de su Hijo, nos asegura que es totalmente digno de la confianza de su pueblo.

"El Dios que creó los cielos,
la fuerza y el sustento de sus santos,
que les da todo lo que necesitan,
y presta oídos a todos sus reclamos:

Este, este es el Dios que adoramos,
nuestro Amigo fiel e inmutable,
cuyo amor es tan inmenso como su poder,
y ninguno de ellos conoce medida ni final."[56]

La recompensa deseada por aquellos que lo buscan es la alegría de encontrarlo; él mismo es "alegría y ... gozo" (Sal. 43:4) de su pueblo.

No hay duda de que nuestro autor establece el principio básico, como fue revelado en el relato de Enoc, para beneficio y aliento de sus lectores. El no duda de sus deseos de agradar a Dios; insiste, sin embargo, en que no pueden agradarle sin fe, la fe que no sólo cree que él existe sino que aguarda pacientemente y con confianza la recompensa prometida a aquellos que lo buscan.

7 El próximo ejemplo de fe ilustra esta voluntad de creer que lo que Dios ha prometido lo hará con seguridad. Noé era un hombre

---

[55] Gr. *προσέρχεσθαι*, como ya ha sido usado en los caps. 4:16; 7:25; 10:22.

[56] Joseph Hart (1712–1768).

justo, como Abel; caminó con Dios, como lo hizo Enoc;[57] pero lo que se enfatiza aquí es que cuando Dios anunció que haría algo sin precedentes en la experiencia de Noé y sus contemporáneos, Noé creyó la palabra de Dios y lo demostró haciendo preparativos prácticos para el día en que esa palabra se hiciera realidad. Noé recibió una comunicación[58] divina de un diluvio que barrería toda la tierra. Una catástrofe así nunca se había conocido antes, pero la fe de Noé tomó la forma de una "convicción de lo que no se ve".[59] La construcción de un arca en tierra firme debe haber parecido un procedimiento absurdo para sus vecinos; pero en el hecho, su fe fue vindicada y la incredulidad de ellos condenada: "Y por esa misma fe, Noé condenó a la gente del mundo" (VP). Le prestó cuidadosa atención[60] a la advertencia divina y preparó los medios por los cuales su familia y él se mantendrían a salvo cuando se desatara el diluvio; por lo tanto, se transformó en un testigo viviente de la verdad de la escritura ya citada: "el justo vivirá por la fe" (cap. 10:38). Por lo tanto, dice nuestro autor, "fue hecho heredero de la justicia que viene por la fe"; si la narración del Génesis representa a Dios diciéndole "a ti he visto justo delante de mí en esta generación" (Gn. 7:1), fue debido a su pronta aceptación de lo que Dios había dicho. Acerca de Nóe, lo mismo que de Enoc, es verdadera la afirmación "sin fe es imposible agradar a Dios".[61]

Los escritores de sabiduría judíos encontraron naturalmente en Noé un ejemplo sobresaliente de verdadera sabiduría. "Cuando ... la tierra se vio sumergida," dice el autor del Libro de la Sabiduría, "de

---

[57] Gn. 6:9 (ver p. 292, n. 53). Filón, habiendo mencionado a Enoc como el ejemplo ideal de arrepentimiento (ver p. 291, n. 49), continúa mencionando a Noé como el ideal del que ama a Dios (o del hombre amado por Dios) y amante de la virtud (*θεοφιλῆ καὶ φιλάρετον*) (*Abraham*, 27). En la tradición judía Noé, como Enoc, fue el receptor de revelaciones divinas apocalípticas en su carácter (Jubileos 7:20ss.); éstas estaban corporizadas en un "libro de Noé" ahora perdido, fragmentos del cual han sido incorporados a 1 Enoc. Dos relatos de su nacimiento lo describen como un nino prodigio. (1Q *Genesis Apocryphon* ii. 1ss.; 1 Enoc 106:2ss.). *Cf.* 1 Clem. 9:4.

[58] Gr. *χρηματισθείς* (*cf.* caps. 8:5; 12:25), generalmente de una profecía divina.

[59] Con *περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων* aquí *cf. πραγμάτων ... οὐ βλεπομένων* en el v. 1.

[60] Gr. *εὐλαβηθείς* con el cual *cf.* el sustantivo afín *εὐλάβεια* en los caps. 5:7; 12:28. Ver p. 102, n. 61

[61] *Cf.* Gn. 6:9 (LXX), *τῷ θεῷ εὐηρέστησεν Νῶε* (*cf.* p. 292, n. 53).

nuevo la Sabiduría la salvó conduciendo al justo en un vulgar leño" (Sb. 10:4, BJ). Ben Sirá habla más extensamente:

> "Noé fue encontrado perfecto[62] y justo;
> en el tiempo de la ira fue tomado a cambio;
> de tal modo quedó un remanente sobre la tierra
> cuando vino el diluvio.
> Con él se hicieron pactos eternos
> de que la carne ya no sería removida por una inundación."[63]

En otros lugares del Nuevo Testamento el diluvio de los días de Noé es una ilustración de un juicio repentino, un anticipo del advenimiento del Hijo del Hombre;[64] su pasaje seguro a través de las aguas que ahogaron a otros es una figura del bautismo cristiano;[65] a él mismo se lo describe como un predicador de justicia.[66] Pero aquí lo que se trata de destacar es su fe, y no puede argumentarse que nuestro autor tuviera que esforzarse mucho para descubrir la fe en la historia de Noé del Antiguo Testamento. Las grandes palabras del evangelio, justicia y gracia, aparecen primero en relación a él, en lo que hace al orden canónico de las Escrituras;[67] y la calidad de su fe fue probada por su pronta obediencia: "Y lo hizo así Noé; hizo conforme a todo lo que Dios le mandó" (Gn. 6:22).

(c) La fe de Abraham y Sara

Cap. 11:8–12

> 8 Por la fe Abraham, siendo llamado,[68] obedeció para salir al lugar que había de recibir como herencia; y salió sin saber a dónde iba.

---

[62] *Cf.* Gn. 6:9, "Noé ... era perfecto en sus generaciones".

[63] Eclo. 44:17s.; *cf.* Gn. 9:8–17 para el pacto con Noé.

[64] *Cf.* Lc. 17:26s.; Mt. 24:37–39.

[65] *Cf.* 1 P. 3:20s.

[66] *Cf.* 2 P. 2:5; Josefo, *Ant.* i. 74; Oráculos Sibilinos i. 125ss.

[67] "Noé, varón justo" (heb. *saddīq*, gr. *δίκαιος*). Gn. 6:9; "Noé halló gracia (heb. *ḥēn*, gr. *χάρις*) ante los ojos de Jehová" (Gn. 6:8). Filón señala que Noé es "el primer hombre registrado como justo en las sagradas escrituras" (*Estudios preliminares*, 90); por cierto, da "justo" al lado de "descanso" como la etimología de su nombre (*Abraham*, 27). Explica el nombre de Enoc como que significa "receptor de la gracia de Dios" (*κεχαρισμένος*) uniendo esto con su presentación de Enoc como el hombre arrepentido ideal (*Abraham*, 17). (Ver p. 291, n. 49; p. 294, n. 57).

[68] Gr. *καλούμενος*, al cual P^{46} A D* 33 1739 y otras pocas autoridades anteponen

9 Por la fe habitó como extranjero en la tierra prometida
como en tierra ajena, morando en tiendas con Isaac y Jacob,
coherederos de la misma promesa;

10 porque esperaba la ciudad que tiene fundamentos, cuyo
arquitecto y constructor es Dios.

11 Por la fe también la misma[69] Sara, siendo estéril, recibió
fuerza para concebir;[70] y dio a luz aun fuera del tiempo de la
edad,[71] porque creyó que era fiel quien lo había prometido.

12 Por lo cual también, de uno, y ése ya casi muerto, salieron[72]
como las estrellas del cielo en multitud, y como la arena
innumerable[73] que está a la orilla del mar.

8 No puede haber cuestionamiento alguno acerca de los méritos de Abraham para figurar en este catálogo. La fe de Abel, de Enoc y de Noé podría haber sido inferida de lo que se relata acerca de ellos (aunque de los tres existe inferencia cierta); pero la fe de Abraham está

el artículo definido *ὁ*, produciendo el sentido "el que fue llamado" (en lugar de "cuando fue llamado")—la referencia sería entonces al cambio divino de su nombre de Abram a Abraham (Gn. 17:5). Pero la referencia ciertamente no es al hecho de que Dios le haya dado un nuevo nombre, sino a su primer llamado a dejar su hogar y buscar la tierra prometida.

[69] La construcción de *αὐτὴ Σάρρα* como nominativo, como si Sara fuera el sujeto de esta oración y no Abraham (ver pp. 303, nn, 96–103), ha hecho surgir una cantidad de agregados primitivos, *Schlimmbesserungen* ("mejoras falsas") como las llama G. Zuntz (*op. cit.*, p. 170). De allí P^{46} D* Ψ con las versiones latina y siríaca añaden aquí *στεῖρα* ("estéril"), 69 1739 y las versiones cópticas añaden *ἡ στεῖρα* ("ella que era estéril"). P 1912 y algunas otras autoridades añaden *στεῖρα οὖσα* ("siendo estéril").

[70] Gr. *δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν* (para su sentido apropiado ver p. 304 con n. 99). Otra *Schlimmbesserung* es la inserción aquí de *εἰς τὸ τεκνῶσαι* ("para dar nacimiento") en D* *P* 69 y un número de otros manuscritos con la Vulgata Cód. L y la siríaca harcleana.

[71] Gr. *καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας*, "más allá de la sazón de la vida". K L P y la mayoría de los manuscritos bizantinos, seguidos por TR, apoyan *καὶ* como la conjunción "y" y después de *ἡλικίας* añaden el verbo *ἔτεκεν* (así la RVR "y dio a luz aun fuera del tiempo de la edad").

[72] Gr. *ἐγενήθησαν* para el cual ℵ 1739 y la mayoría de los manuscritos posteriores y TR leen *ἐγεννήθησαν* ("fueron engendrados").

[73] Gn. 15:5; 22:17; 32:12. P^{46} D* Ψ con la versión etíope omiten *ἡ παρὰ τὸ χεῖλος* ("que está a la orilla del mar") dejando la frase más corta *ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης* ("como la arena del mar").

atestiguada en forma explícita en la narración de Génesis: "Y creyó a Jehová, y le fue contado por justicia" (Gn. 15:6). Nuestro autor ya se ha referido a la fe de Abraham en la promesa de Dios y su espera paciente del cumplimiento;[74] aquí se extiende sobre el mismo tema. Repetidamente a lo largo de su carrera Abraham actuó como un hombre que caminó por fe y no por lo que veía, y convalidó su derecho a ser reconocido por todas las generaciones subsecuentes como el padre de los creyentes. La oración de confesión de los levitas en los días de Nehemías y Esdras recordaba los tratos de Dios con él en estos términos: "Tú ... escogiste a Abram, y lo sacaste de Ur de los caldeos, y le pusiste el nombre Abraham; y hallaste fiel su corazón delante de ti, e hiciste pacto con él para darle la tierra del cananeo ... para darla a su descendencia; y cumpliste tu palabra, porque eres justo" (Neh. 9:7s.). Ben Sirá incluye este panegírico sobre Abraham en su "Alabanza de los antiguos":

> "Abraham fue el gran padre de una multitud de naciones,
> y nadie como él ha sido hallado en gloria;
> guardó la ley del Altísimo,
> e hizo pacto con él;
> estableció el pacto en su carne,
> y cuando se lo probó fue hallado fiel.
> Por lo tanto el Señor le aseguró por juramento
> que las naciones serían benditas por medio de su posteridad;
> que lo multiplicaría como el polvo de la tierra,
> y exaltaría su posteridad como las estrellas,
> y haría que heredaran desde el mar hasta el mar
> y desde el río hasta los confines de la tierra" (Eclo. 44:19–21).

El autor del Libro de la Sabiduría se refiere a Abraham cuando dice que "Ella (la sabiduría) conoció al justo, le conservó irreprochable ante Dios" (Sb. 10:5, BJ). Pablo invoca el ejemplo de Abraham como apoyo a su afirmación de que el camino de justicia por la fe del evangelio está testificado "por la ley y por los profetas" (Ro. 3:21); si un hombre es justificado por sus obras, entonces Abraham, de todos los hombres, tiene algo propio en que gloriarse, pero el testimonio de las sagradas Escrituras es claro en que fue por fe en Dios que se lo reconoció justo (Ro. 4:3ss.; Gál. 3:6ss.). Esteban comienza su defensa

[74] Cap. 6:13ss. Ver pp. 130ss.

ante el Sanedrín recordándoles cómo "El Dios de la gloria apareció a nuestro padre Abraham, estando en Mesopotamia, antes que morase en Harán, y le dijo: Sal de tu tierra y de tu parentela, y ven a la tierra que yo te mostraré. Entonces salió de la tierra de los caldeos y habitó en Harán; y de allí, muerto su padre, Dios le trasladó a esta tierra, en la cual vosotros habitáis ahora. Y no le dio herencia en ella, ni aun para asentar un pie; pero le prometió que se la daría en posesión, y a su descendencia después de él cuando él aún no tenía hijo" (Hch. 7:2–5).[75] Esteban apunta a que, aun en la tierra prometida, Abraham vive una vida de peregrino; y nuestro autor apunta precisamente a lo mismo en la exposición que sigue.

La fe de Abraham fue manifestada, primero que todo, por la prontitud con que dejó su hogar ante el llamado de Dios, confiado en la promesa de un nuevo hogar que nunca había visto antes y que, aun después que entró en él, nunca poseyó en persona. "Por la fe Abraham, ... obedeció"; la fe y la obediencia son inseparables en la relación del hombre con Dios. Si la narración patriarcal dice que Abraham fue justificado porque *creyó* a Dios, en otro lugar Dios confirma a Isaac la promesa hecha a Abraham: "Por cuanto oyó Abraham mi voz, y *guardó* mi precepto, mis mandamientos, mis estatutos y mis leyes" (Gn. 26:5). El no habría obedecido el llamado divino si no hubiese confiado en la palabra de Dios; su obediencia era la evidencia externa de su fe interior. Así dice Filón: "impulsado por un oráculo que lo llamaba a dejar su tierra nativa y la familia y casa de su padre, y mudarse a otro país, se apuró a hacerlo así, considerando que la rapidez para darle efecto al mandamiento era tan buena como su completo cumplimiento: de hecho, parecía que volvía a su hogar desde lugares extranjeros y no que lo dejaba para ir hacia esos territorios."[76] Filón, a su modo, interpreta la historia del llamado de Abraham y su emigración de una manera completamente alegórica, para denotar las experiencias "de un alma amante de la virtud en su búsqueda del Dios verdadero".[77] Pero le otorga a la parte de la fe toda la prominencia debida en la respuesta de Abraham hacia Dios; señalando que en Gn. 12.1 Dios le habla a Abraham en tiempo futuro de "la tierra que te *mostraré*", dice: "Este es un testimonio de la fe

---

[75] *Cf. Acts*, NICNT (Grand Rapids, 1953), pp. 145ss.

[76] *Abraham*, 62.

[77] *Abraham*, 68.

que el alma puso en Dios, manifestando su gratitud, no sólo sobre la base de hechos ya realizados, sino de la expectativa de las cosas por venir. Porque el alma, profundamente dependiente de la buena esperanza y considerando que aquellas cosas que no están presentes lo están indudablemente debido a la verdadera fidelidad de aquel que ha prometido, ha ganado como galardón la bendición perfecta: la fe; como se dice más adelante: "Creyó a Jehová" (Gn. 15:6)."[78]

Nuestro autor señala que Abraham no recibió la promesa de la herencia en la época del primer llamado; la tierra a la cual se le indicó que fuera iba a ser "el lugar que había de recibir como herencia"; la promesa de heredad no le fue dada hasta que regresó de Egipto y Lot hubo elegido el circuito bien regado del Jordán para establecerse allí (Gn. 13:14ss.); le fue reafirmada junto con la promesa de un heredero (Gn. 15:18ss.), y otra vez después del establecimiento del pacto de la circuncisión (Gn. 17:8). El mandato divino fue suficiente para él en su primer llamado,[79] "y salió sin saber a dónde iba". La promesa de la herencia no fue, en primera instancia, un incentivo para la obediencia; fue la recompensa para su obediencia.

9 Aun cuando recibió la promesa de la herencia, fue sólo la promesa lo que recibió, no la posesión visible de la tierra; pero para Abraham la promesa de Dios era tan sustancial como su realización. Vivió de allí en más en la bondad de aquella promesa. Año tras año colocaba su carpa trashumante en medio de los habitantes establecidos de Palestina,[80] "en ellos pero no de ellos", adquiriendo su respeto como "un príncipe de Dios",[81] pero careciendo siquiera de un metro cuadrado de tierra hasta que compró la heredad de Macpela, cerca de Hebrón, de Efrón heteo, como lugar de sepultura familiar. Sin embargo, viviendo como un residente extranjero[82] en la tierra que

[78] *Migración de Abraham*, 43s. Enfatiza que Dios le dijo a Abraham δείξω, "Te mostraré" y no δείκνυμι "Te estoy mostrando".

[79] Así Filón: "él se trasladó en el momento en que se lo pidió" (ἅμα τῷ κελευσθῆναι μετανίστατο)—aunque inmediatamente muestra su comprensión alegórica del pasaje diciendo que "su migración era del alma más que del cuerpo, porque el amor celestial dominaba su deseo de cosas mortales" (*Abraham*, 66).

[80] "Abram el hebreo" (Gn. 14:13) está traducido en la LXX Ἄβραμ ὁ περάτης ("Abram el inmigrante"). *Cf.* H. Braun, "Der Fahrende", *ZThK* xlviii (1951), pp. 32ss. Ver también p. xxiv, n. 9.

[81] Gn. 23:6.

[82] Gr. παρῴκησεν "vivió como un πάροικος (extranjero)", o, para darle completa fuerza a la preposición εἰς, "emigró a" (no κατῴκησεν "se estableció"). El verbo

se la había prometido a él y a sus descendientes, no se impacientó. Por cierto que recibió algunas señales visibles de la palabra de Dios en Isaac, el hijo prometido de su vejez, y aun en el hijo de Isaac, Jacob, a través de quien iba a correr la línea de la promesa.[83] Pero Isaac y Jacob, a su turno, no vivieron para ver el cumplimiento de la promesa de que la tierra sería de ellos;[84] permanecieron nómades, como el mismo Abraham.

10 ¿Cuál fue el secreto de la paciencia de Abraham? Nuestro autor dice que fue este: la comunidad en la cual tenía puestas sus esperanzas no era una comunidad transitoria de este orden temporal. El buscaba una ciudad diferente: la ciudad con los fundamentos eternos,[85] planeada y construida por Dios.[86] Así como el verdadero

---

aparece sólo en otro lugar del NT, Lc. 24:18, donde los dos discípulos en el camino a Emaús preguntan al Jesús que no reconocian: "¿Eres tú el único forastero (*παροικεῖς*) en Jerusalén que no has sabido las cosas que en ella han acontecido en estos días?" (*cf.* p. 307, n. 114). Para *πάροικος cf.* Ex. 2:22, donde Moisés dice *πάροικός εἰμι ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ* (comparar *ὡς ἀλλοτρίαν* aquí): también Hch. 7:6, 29; Ef. 2:19; 1 P. 2:11; para *παροικία cf.* Hch. 13:17; 1 P. 1:17. En este aspecto los cristianos primitivos se modelaron tanto sobre los patriarcas que la terminología de la peregrinación vino a ser parte de su lenguaje habitual y sobrevivió mucho después de que su fuerza original hubiera desaparecido; es del gr. *παροικία*, por ejemplo, que tenemos la palabra "parroquia". *Cf.* p. 309, n. 123.

[83] De acuerdo con la cronología del texto recibido de Génesis, los nietos de Abraham, Jacob y Esaú, tenían quince años cuando él murió (*cf.* Gn. 21:5; 25:7, 26) aunque la muerte de Abraham está registrado antes que el nacimiento de Esaú y Jacob.

[84] *Cf.* v. 13, donde Isaac y Jacob están incluídos con Abraham.

[85] Gr. *ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν* (traducido literalmente en la ARV "esperaba la ciudad que tiene los fundamentos", es decir, la única ciudad con fundamentos duraderos). C. F. D. Moule sugiere que nuestro autor tiene en mente el Sal. 87:1, "Su cimiento (LXX *θεμέλιοι*) está en el monte santo"; se refiere al punto de C. Gore (en *The Reconstruction of Belief* [Londres, 1926], p. 770) de que en Gá. 4:26 ("la Jerusalén de arriba, la cual es madre ...") Pablo está haciendo eco del v. 5 del mismo Salmo (LXX Sal. 86, *μήτηρ Σιών*) y compara también Fil. 3:20 (*The Birth of the New Testament* [Londres, 1962], p. 45).

[86] Gr. *ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός*. En otros lugares del NT (Hch. 19:24, 38; Ap. 18:22) *τεχνίτης* significa "artesano" o "artífice"; aquí se utiliza para Dios en casi el mismo sentido que el verbo *κατασκευάζω* en He. 3:4: "el que hizo todas las cosas es Dios". En Sabiduría 13:1 los idólatras son condenados (como en Ro. 1:19ss.) por su falla, ya que "ni atendiendo a las obras, reconocieron al Artífice" (*τεχνίτης*). En cuanto a la otra palabra *δημιουργός* (literalmente "trabajador público", "constructor"), esta es la única aparición en el NT. Ella (o una de sus derivadas) se utiliza repetidamente en Filón junto con *τεχνίτης* (o *τεχνιτεύω*) en referencia a Dios como Creador. Por ejemplo: "A través de este poder el Padre que es engendrador y Artífice (*τεχνιτεύσας*)

reposo de Dios no es la Canaán terrenal a la cual el primer Josué guió al pueblo de Israel (cap. 4:8), así Abraham mantuvo sus ojos fijos en la bien establecida ciudad de Dios que iba a ser revelada en el tiempo del cumplimiento.

Aquí, ciertamente, se puede decir que nuestro autor alegoriza en el hecho de discernir en la promesa de Abraham que la Canaán terrenal iba a ser suya y de sus descendientes, una promesa subyacente de una herencia más rica y eterna. Con su afirmación de que Abraham esperaba "aquella ciudad que tiene bases firmes" (VP) podemos comparar la descripción que hace Filón de la tierra que Dios prometió darle a Abraham como "una ciudad buena y amplia y muy próspera, porque los dones de Dios son muy grandes".[87] Para Filón, esta ciudad es la morada del alma individual que pasa su tiempo en la contemplación del universo y el cultivo del conocimiento de Dios: es el habitat natural del verdadero filósofo.[88] Para nuestro autor es la Jerusalén celestial,[89] la comunidad de Dios en el orden espiritual y eterno, ahora efectivamente hecha accesible por el completamiento de la obra sumosacerdotal de Cristo, a la cual todos los hombres y mujeres de fe se enrolan como ciudadanos libres. En el tratamiento que hace Filón del tema, no sólo la tierra prometida sino también Abraham mismo

---

creó el universo, de tal modo que 'Yo soy vuestro Dios' es equivalente a 'Yo soy Hacedor y Constructor' (*δημιουργός*)" (*Del cambio de nombres*, 29); "Se dice 'Hagamos al hombre a nuestra imagen', a fin de que, si la cera recibe ... una impresión noble debería aparecer la construcción (*δημιούργημα*) de aquel que es el Artífice (*τεχνίτης*) único de las cosas nobles y buenas" (*ib.*, 31); "El Artífice (*τεχνίτης*) ... construyó (*ἐδημιούργει*) el mundo" (*Quién es el heredero*, 133). Otras referencias filónicas son mencionadas por C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (París, 1952), i. p. 44. *La Epístola a Diogneto* (7:2), quizás haciendo eco del pasaje presente de Hebreos, describe a Jesús como "el artífice mismo y constructor (*τεχνίτης καὶ δημιουργός*) del universo, por quien Dios creó los cielos". En el pensamiento gnóstico *δημιουργός* se utilizaba para hablar del poder divino que creó el universo material, visto como una deidad inferior al Dios supremo. Ver G. W. H. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon* (fasc. 2, Oxford, 1962), p. 342) (*s.v. δημιουργός*).

87 *Leg. Alleg.* iii. 83.

88 *Cf.* Filón sobre el sueño de Jacob en Betel (Gn. 28:15); la promesa de Dios de traer a Jacob de nuevo a la tierra prometida puede "aludir a la doctrina de la inmortalidad del alma, que, dejando su morada celestial ... entró al cuerpo como si fuera una tierra extranjera; pero el Padre que le dio el ser dice que no permitirá que permanezca encarcelada por siempre, sino que se compadecerá de ella y perderá sus cadenas y la conducirá en libertad y seguridad a su ciudad natal (*μητρόπολις*)". (*De los sueños*, i. 181).

89 *Cf.* cap. 12:22 (pp. 377s. con nn. 146–151).

son alegorizados; nuestro autor se contenta con tratar a Abraham y todos los otros anotados en este catálogo como personajes históricos reales de cuya experiencia las generaciones posteriores pueden aprender. No estaba en falta su visión tampoco al discernir en la promesa hecha a Abraham algo más completo que la mera posesión terrenal. A aquellos que colocan su confianza en él, Dios les da posesiones de valor real e incorruptible. Debido a que, en palabras de nuestro Señor, Abraham, Isaac y Jacob "viven" para Dios (Lc. 20:38), su verdadera herencia debe estar basada en el ser de Dios; si los escritores del Nuevo Testamento no están equivocados al retratarlos como los antepasados de una familia de fe, sus bendiciones esenciales deben ser del mismo orden que las bendiciones que disfrutan sus hijos espirituales bajo el nuevo pacto.[90] "El Antiguo Testamento no contradice al Nuevo; tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se ofrece la vida eterna a la humanidad a través de Cristo, que es el único Mediador entre Dios y el hombre, siendo a la vez Dios y hombre. Por lo tanto, no debe darse oídos a los que afirman que los antiguos Padres sólo buscaban promesas transitorias."[91]

11 De acuerdo con el texto transmitido, como se lo traduce comúnmente, ahora tenemos una afirmación acerca de la fe de Sara. Hay dificultades en el camino de la interpretación tradicional, algunas de ellas de menor peso y otras de más.

(i) Se dice que Sara no es un buen ejemplo de fe.[92] De acuerdo con Gn. 18:12 se rió cuando escuchó la promesa divina de que daría a luz un hijo, y el comentario de Dios acerca de su risa (Gn. 18:13s.) deja en claro que era una risa de incredulidad. Crisóstomo, al tratar esta dificultad, sugiere que su subsecuente negación de la risa era "por fe";[93] pero, por supuesto no era nada de eso: "Entonces Sará negó, diciendo: No me reí; *porque tuvo miedo*" (Gn. 18:15). No obstante, de

---

[90] "Hay *un instinto de inmortalidad* en la santidad. Aquel que vive para Dios sabe que debe vivir para siempre ... Canaán no *podía* ser la *meta* de uno que caminaba con Dios" (C. J. Vaughan, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1890, p. 221).

[91] Los treinta y nueve artículos: artículo VII.

[92] "La mención de Sara con Abraham es un asombro para el expositor", dice J. R. Harris, quien encuentra su inclusión como una posible señal de autoría femenina de la epístola (*Side-lights on New Testament Research* [Londres, 1908], pp. 154s.). Pero ver 1 P. 3:6.

[93] *Homilías sobre Hebreos*, xxiii.

acuerdo a la promesa, ella dio a luz a Isaac, sin embargo.[94] Sin duda, cuando Isaac nació ella se rió de una manera que no revelaba ninguna incredulidad sino una exultante maravilla: "Dios me ha hecho reir, y cualquiera que lo oyere, se reirá conmigo" (Gn. 21:6).[95] Pero nuestro autor habla de un acto de fe que precedió a su concepción de Isaac. Pero no es una objeción insuperable. En otros lugares de este capítulo, nuestro autor puede ver fe donde la mayoría de la gente no pudo verla, y puede haber algo de verdad en el comentario del Profesor Tasker:[96] "Con seguridad, el carácter paradójico de la ilustración es lo que justamente constituye una señal de su genuinidad; y *kai autē* ("la misma") lejos de ser un nexo pobre, como lo afirma Zuntz,[97] puede muy bien darnos aquella mejor visión que necesitamos del pensamiento del autor acerca de Gn. xviii. *Aun* la aceptación de Sara de una promesa que primero parecía escuchar con indiferencia es para el pensamiento del autor de Hebreos una aventura en el mundo invisible que la fe hace real."[98]

(ii) En el v.12 todavía es sujeto la fe de Abraham, de tal modo que el v.11, si se refiere a Sara, es una disgresión. Aun así no sería una disgresión irrelevante; Sara estaba muy implicada en el cumplimiento de la promesa de que Abraham tendría un hijo.

(iii) La narración de Génesis pone el énfasis en la calidad de la fe de Abraham al aceptar la promesa de Dios de que tendría descendientes cuando aún no tenía hijos. Es en este contexto particular que Abraham "creyó a Jehová, y le fue contado por justicia" (Gn. 15:6). Pablo, siguiendo la narración del Génesis aquí, enfatiza como Abraham

[94] Uno puede preguntarse cuál era la característica de la risa de Abraham cuando recibió la promesa de Dios de que Sara tendría un hijo (Gn. 17:17); aun en la narración del Génesis, sin embargo, no se lo condena por reirse, y eso puede llevarnos a inferir que esta risa se debía a su apreciación de lo divinamente absurdo de la situación.

[95] Filón, comentando la risa de Sara ante el nacimiento de Isaac, alegoriza el incidente en términos de la Virtud dando nacimiento a la Felicidad (*Leg. Alleg.* ii. 82; *cf. Estudios preliminares*, 1ss.).

[96] *NTS* i (1954–55), pp. 182s. (en un artículo "The Text of the 'Corpus Paulinum'," pp. 180ss., una reseña de *The Text of the Epistles* de G. Zuntz).

[97] "καὶ αὐτή hace una pobre conexión (es típico de 'Scholiasten Griechisch'): 'del mismo modo' es la única traducción admisible. Esto hace que el contexto no tenga sentido: ¿de quién más se dijo que había recibido, a través de la fe, δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος?" (Zuntz, *op. cit.*, p. 16, n. 4).

[98] En este último punto se hace referencia a A. Nairne, *The Epistle of Priesthood* (Edimburgo, 1913), p. 395.

"tampoco dudó, por incredulidad, de la promesa de Dios, sino que se fortaleció en fe, dando gloria a Dios, plenamente convencido de que era también poderoso para hacer todo lo que le había prometido" (Ro. 4:20s.). Pero en cuanto a la lectura habitual de nuestro presente pasaje, el autor de Hebreos no tiene nada que decir acerca de esta demostración indicadora de la fe de Abraham. Si el lenguaje del v.11 no fuera ambiguo, simplemente tendríamos que aceptar la situación; pero, de hecho, el lenguaje del v.11 señala en otra dirección.

(iv) El único argumento firme en contra de tomar el v.11 como una afirmación de la fe de Sara radica en el hecho de que la frase traducida "recibió fuerza para concebir" no significa aquello: se refiere a la parte del padre en el proceso generativo, no a la de la madre. Una traducción literal sería "para la deposición de simiente";[99] no denota la recepción o concepción de simiente. Esta es una cuestión clara del sentido natural de una palabra griega, y si no hubiese sido por la presencia aparente de "Sara" como sujeto de la oración nadie hubiese pensado en encontrar aquí una referencia a la concepción.[100] El Profesor Tasker describe esta objeción a la interpretación tradicional como una "dificultad notoria"; pero añade: "¿sabemos lo suficiente acerca del uso griego de aquella época para decir definitivamente que un sustantivo activo de esta clase no podría también llevar un sentido pasivo?"[101] Todo lo que sabemos del uso de *este* sustantivo griego en aquella época hace que sea sumamente improbable que se lo utilizara en el sentido de "concepción", especialmente por alguien tan sensible al uso griego como es nuestro autor. Pero el Profesor Tasker está probablemente en lo cierto al decir que la solución propuesta por el Profesor Zuntz y otros "parece un corte demasiado drástico del nudo." Ellos sugieren que las palabras "la misma Sara" deberían rechazarse como una adición muy primitiva al texto; el versículo tendría que traducirse entonces: "Por la fe también (Abraham), siendo estéril recibió fuerza para concebir; y dio a luz aun fuera del tiempo de la

---

[99] Gr. *εἰς καταβολὴν σπέρματος*. La expresión "para la concepción de simiente" sería *εἰς σύλληψιν σπέρματος*.

[100] Por supuesto que la adición de *ἔτεκεν* en TR (ver p. 296, n. 71) nos obligaría a tomar *καταβολή* en el sentido de "concepción"; pero resulta tan claro que ésta es una inserción posterior que no hay duda que esta obligación no existe.

[101] Menciona la referencia de Moulton y Milligan al testimonio del papiro del primer siglo sobre *καταβολαῖος* en el sentido de "depósito"; pero *καταβολαῖος* (*sc. τόπος*) utilizado así es "un lugar donde uno deposita (*καταβάλλει*) cosas".

edad, porque creyó que era fiel quien lo había prometido".[102] Pero no es necesario sacar "la misma Sara" del texto; todo lo que se requiere es construir las palabras en el caso dativo en lugar del nominativo,[103] y entonces el versículo sería: "Por la fe [Abraham] también, junto con Sara, recibió fuerza para concebir aun fuera del tiempo de la edad, porque creyó que era fiel quien lo había prometido", y el versículo 12 continúa muy naturalmente.

12 Por lo tanto, de este hombre Abraham, cuando estaba "ya casi muerto" en cuanto a la esperanza de fundar una familia,[104] surgió una hueste de descendientes, en cumplimiento de las promesas divinas de que su descendencia sería tan numerosa como las estrellas del cielo (Gn. 15:5; 22:17) y "como la arena que está a la orilla del mar" (Gn. 22:17).[105] La palabra traducida "ya casi muerto" es el mismo participio perfecto pasivo que Pablo utiliza en referencia al mismo sujeto cuando dice que Abraham, al recibir la promesa de Dios, sopesó todas las circunstancias adversas—"y no se debilitó en la fe al considerar su cuerpo, que estaba *ya como muerto*[106] (siendo de casi cien años) o la esterilidad de la matriz de Sara" (Ro. 4:19)—y sin embargo concluyó que la certeza de la palabra de Dios sobrepasaba en mucho a todo ello.[107] "Por lo cual también," añade Pablo, "su fe le fue contada por justicia" (Ro. 4:22);[108] y nuestro autor está en total acuerdo. El nudo

[102] Zuntz, *op. cit.*, pp. 16, 170; F. Field, *Notes on Translation of NT* (Cambridge 1899), p. 232; H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, HNT (Tübingen, 1931), p. 101.

[103] Leyendo αὐτῇ Σάρρᾳ no αὐτὴ Σάρρα con E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebraer*, ZK (Leipzig, 1913), pp. 356ss.; O. Michel, *Der Brief and die Hebräer*, MK (Göttingen, 1949), p. 262; A. Snell, *New and Living Way* (Londres, 1959), pp. 138s. El dativo es "dativo de acompañamiento".

[104] ¿Y qué, se puede preguntar, de sus hijos con Cetura (Gn. 25:1ss.)? Hay que leer demasiado dentro del texto para suponer que se casó con ella después de la muerte de Sara; en 1 Cr. 1:32 se la llama "concubina de Abraham".

[105] Este par de símiles aparece en la literatura clásica; *cf.* Platón, *Euthydemus* 294b; Cátulo vii. 3ss., lxi. 206ss.

[106] Gr. *νενεκρωμένος*. La única otra aparición en el NT de *νεκρόω* está en Col. 3:5, en el sentido de "haced morir" (RVR) o mejor "reconocer como muerto".

[107] "En una situación sin esperanzas Abraham tuvo esperanza en Dios" (C. K. Barrett, *From First Adam to Last* [Londres, 1962], p. 37).

[108] Haciendo eco de Gn. 15:6, que viene inmediatamente después de la promesa de Dios de que la descendencia de Abraham sería tan numerosa como las estrellas. (La obediencia, la fe y la hospitalidad de Abraham son celebradas también en 1 Clem. 10:1ss.; 31:2).

del v.12, sin embargo, resulta mucho más claro si Abraham es el sujeto del v.11.

(d) La ciudad de Dios como patria de los fieles

Cap. 11:13–16

13 Conforme a la fe murieron todos éstos sin haber recibido[109] lo prometido, sino mirándolo[110] de lejos, y creyéndolo, y saludándolo, y confesando que eran extranjeros y peregrinos sobre la tierra.

14 Porque los que esto dicen, claramente dan a entender que buscan[111] una patria;

15 pues si hubiesen estado pensando[112] en aquella de donde salieron, ciertamente tenían tiempo de volver.

16 Pero anhelaban una mejor, esto es, celestial; por lo cual Dios no se avergüenza de llamarse Dios de ellos; porque les ha preparado una ciudad.

13 "Todos éstos"—más particularmente, aquellos mencionados en los cinco versículos precedentes, Abraham (con Sara), Isaac y Jacob—"conforme a la fe murieron",[113] como habían vivido en fe. Sus vidas estuvieron reguladas por la firme convicción de que Dios cumpliría las promesas que les había dado, y en la muerte continuaron bus-

---

[109] Hay una curiosa variación en la palabra griega traducida "haber recibido": P^{46} D 1739 con la mayoría de los MSS posteriores y TR leen *λαβόντες*, ℵ I P 326 y otros leen *κομισάμενοι* mientras que A lee *προσδεξάμενοι*. La lectura original es probablemente *λαβόντες* (cf. cap. 9:15); la lectura *κομισάμενοι* puede haber estado influenciada por los caps. 10:36; 11:39 y *προσδεξάμενοι* posiblemente por el v. 35. *Cf.* G. Zuntz, *op. cit.*, pp. 52s.; F. W. Beare, *JBL* lxiii (1944), p. 394.

[110] 1518 con unos pocos MSS y TR añaden *καὶ πεισθέντες* (de allí RVR "y creyéndolo").

[111] P^{46} D* y otros pocos MSS tienen el verbo simple *ζητοῦσιν*, la lectura mayoritaria es el compuesto *ἐπιζητοῦσιν* (para una variación similar en el v. 6 ver p. 286, n. 30).

[112] P^{46} ℵ * D*1739 y unas pocas autoridades más leen el presente *μνημονεύουσιν*, 33 y otros pocos leen el aoristo *ἐμνημόνευσαν*. A y los testigos que quedan leen el imperfecto *ἐμνημόνευον*. El tiempo presente, como el de lectura más difícil, es probablemente el que deba preferirse (*cf.* Zuntz, *op. cit.*, *p.* 119; ver también p. 308, n. 120).

[113] Aquí el autor se aparta de su uso anafórico de *πίστει* y dice *κατὰ πίστιν*, simplemente a modo de variación literaria. Ya hemos tenido *κατὰ πίστιν* en el v. 7, pero en la posición atributiva (*τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης*).

cando el cumplimiento de esas promesas, como resulta evidente de las palabras con las cuales Isaac y Jacob derramaron sus bendiciones finales sobre sus hijos o nietos, como indican los vv. 20 y 21. Pero, más generalmente, es verdad acerca de todos los hombres y mujeres de Dios en los días del Antiguo Testamento, el hecho de que "conforme a la fe murieron ... sin haber recibido lo prometido, sino mirándolo de lejos, y creyéndolo, y saludándolo" como lo afirma nuestro autor en el v.39, al final de su lista de honor. Sin embargo, fueron Abraham, Isaac y Jacob quienes vivieron preeminentemente como "extranjeros y peregrinos[114] sobre la tierra" en un sentido que es inaplicable a los israelitas de las últimas generaciones, después del establecimiento en Canaán. Para Abraham, Isaac y Jacob, Canaán permaneció como una tierra "prometida" hasta el fin de sus días; sus descendientes vieron el cumplimiento de lo que fue una promesa para los patriarcas. Pero para ellos aquella promesa era cierta, porque era la promesa de Dios; y ellos arriesgaron todo por su certeza. En un sentido, como nuestro autor lo ha dicho antes, Abraham "habiendo esperado con paciencia, alcanzó la promesa" (cap. 6:15),[115] obtuvo el hijo prometido, no sólo por su nacimiento sino también por su restauración de la muerte "en sentido figurado" como lo dice el v. 19– pero la completa realización de las promesas tuvo que esperar hasta el día de Cristo. "Extranjero y forastero[116] soy entre vosotros", dijo Abraham a los hijos de Het (Gn. 23:4); él reconocía y aceptaba su status de peregrino. Así también Jacob, en su ancianidad, habla del largo curso de su vida como "los días de los años de mi peregrinación"[117] (Gn. 47:9).

14 Cuando los patriarcas utilizaban este lenguaje, dice nuestro autor, querían dejar sentado[118] que el lugar de su peregrinaje no era

[114] Gr. *ξένοι καὶ παρεπίδημοι*. *Cf.* Gn. 23:4, LXX, donde Abraham se describe a sí mismo còmo *πάροικος καὶ παρεπίδημος* (TM *gēr we-tōshāb*); Sal. 39:12 (LXX 38:13), donde el salmista dice *πάροικος* (TM *gēr*) *ἐγώ εἰμι ἐν τῇ γῇ καὶ παρεπίδημος* (TM *tōshāb*); probablemente es de este pasaje que nuestro autor deriva su *ἐπὶ τῆς γῆς* "sobre la tierra" (*cf.* Sal. 119 (LXX 118): 19). Ver p. 299, n. 82; p. 309, n. 123.

[115] Ver p. 131 con n. 76. *Cf.* la descripción de Abraham en el v. 17 como "el que había recibido (*ἀναδεξάμενος*) alegremente las promesas" (donde debe entenderse las promesas mismas y no su cumplimiento).

[116] Ver n. 114 arriba.

[117] LXX *ἅς παροικῶ* (TM *megūrai*). *Cf.* pp. 299s., n. 82.

[118] Gr. *ἐμφανίζουσιν*, "lo hacen manifiesto" (*cf.* el pasivo del mismo verbo traducido "presentarse" en el cap. 9:24).

su hogar.[119] Su "progreso del peregrino" en este mundo tenía como meta un hogar en otro lado. Canaán no era su hogar mientras buscaban el país que deseaba su corazón, del mismo modo que el desierto no sería el hogar de sus descendientes en los días de Moisés, cuando viajaron desde Egipto a Canaán.

15 Resulta igualmente claro que, aunque hablaban de ellos mismos como peregrinos en tierra extraña, no pensaban[120] que la tierra que habían dejado era su hogar verdadero. En ese caso, fácilmente habrían podido volver. Pero, de hecho, ellos no habían pensado en hacerlo.[121] Cuando el siervo de Abraham sugirió a su amo que Isaac tendría que ir en persona a la Mesopotamia para persuadir a su novia de que viniera a Canaán, Abraham dijo: "Guárdate que no vuelvas a mi hijo allá" (Gn. 24:6). En la generación siguiente, Jacob tuvo que huir a Mesopotamia escapando de la ira de su hermano Esaú, pero su visión en Betel, la primera noche de su viaje allí, hizo imposible que pensara en Mesopotamia como su hogar; Canaán, a la cual fueron dirigidos sus pasos de regreso veinte años más tarde, era ahora "la tierra de tus padres" (Gn. 31:3), aunque él no tuviera hogar allí.

16 La verdad es[122] que su verdadero hogar no estaba en la tierra. La tierra mejor, que anhelaban sus corazones, era la tierra celestial. La Canaán terrenal y la Jerusalén terrenal no eran más que lecciones

---

[119] Lo que buscan es un *πατρίς*, su tierra nativa u hogar natal (*cf.* Lc. 4:23s.); el hecho de que aún la buscan es prueba de que no la han encontrado aquí.

[120] Gr. *μνημονεύουσιν* (ver p. 306, n. 112). El verbo se utiliza en el v. 22 más abajo, donde se dice que José "mencionó" o "se refirió" al éxodo de Israel de Egipto, y probablemente tiene aquí casi el mismo sentido. Podríamos parafrasear: "Al describirse a sí mismos como peregrinos y extranjeros en Canaán los patriarcas demuestran que están viajando hacia otro país, su verdadero hogar. Resulta igualmente claro que *no se están refiriendo* al antiguo hogar mesopotámico que habían dejado, porque entonces podrían haber vuelto allí." Ver G. Zuntz, *op. cit.*, p. 119: "Discutiendo la cita en el v. 13, el escritor arguye: 'la referencia no es al país que habían dejado: esta interpretación está excluída por el hecho de que no se volvieron. Su deseo, de hecho, era de una tierra mejor', &c."

[121] "¿Quién más [que no fuera el hombre 'apropiado' (*ἀστεῖος*)] no hubiera sentido como una carga dejar su propio país y ser llevado lejos de cualquier comunidad civilizada (*πόλις*) a lugares sin camino, de los más difíciles para que el viajero penetre? ¿Quién no se hubiera dado vuelta y buscado el camino a su hogar, dándole poca importancia a las esperanzas futuras y apurándose a escapar de la dificultad presente, pensando que era tonto elegir males reconocidos con la esperanza de cosas buenas que no podía ver?" (Filón, *Abraham*, 86).

[122] Gr. *νῦν δέ* al comienzo del v. 16 significa "pero como es".

objetivas temporarias que apuntaban al reposo eterno de los santos, la bien fundada ciudad de Dios. Aquellos que ponen su confianza en Dios reciben una recompensa completa y esa recompensa no debe pertenecer a este orden mundial transitorio sino al orden perdurable que participa en la vida de Dios. El ejemplo de los patriarcas intenta guiar a los lectores de la epístola a un sentido verdadero de los valores; como los peregrinos elegidos de la Dispersión, a quienes se dirige la primera epístola de Pedro, deben vivir en este mundo como "extranjeros y peregrinos"[123] (1 P. 2:11) y como los filipenses a quienes escribió Pablo, su "ciudadanía[124] está en los cielos" (Fil. 3:20). Este ideal ha parecido demasiado alto para muchos cristianos a través de los siglos de nuestra era; sin embargo nunca ha dejado de existir una sucesión distinguida de hombres y mujeres que poseyeron esta actitud de peregrinos y que han cantado con Henry Francis Lyte:

> "No debo estar buscando mi felicidad
> ni construyendo mis esperanzas en esta región;
> busco una ciudad no hecha de manos,
> anhelo una tierra sin mancha de pecado."

Sin embargo, aquellos que han compartido verdaderamente el sentido de "otro mundo" de los patriarcas no han sido personas carentes de practicidad, demasiado celestiales en sus mentes como para ser de utilidad aquí en la tierra. Los vecinos de Abraham fueron enriquecidos por la presencia de este extranjero nómade en medio de ellos; cuando el territorio de algunos de ellos fue devastado por un ejército invasor en una ocasión, fue "Abram el hebreo"[125] quien tomó acción inmediata y efectiva para controlar la situación.[126] Por cierto que ha habido muchas ocasiones en que los hombres prácticos de este mundo han estado agradecidos a los santos y a los místicos por una ayuda a tiempo, en una emergencia que estaba más allá de su poder manejar.

"Yo honraré a los que me honran", dice Dios (1 S.2:30). Los

---

[123] Gr. *παροίκους καὶ παρεπιδήμους* como en Gn. 23:4. LXX (*cf.* p. 299, n. 82, p. 307, n. 114). En Ef. 2:19 "ya no sois extranjeros ni advenedizos" (gr. *ξένοι καὶ πάροικοι*), las palabras se usan en un entorno diferente; allí el punto es que los creyentes gentiles ya no son extranjeros sino conciudadanos con el pueblo de Dios.

[124] Gr. *πολίτευμα*.

[125] Ver p. 299, n. 80.

[126] Gn. 14:8ss.; *cf.* pp. 136ss. arriba (sobre el cap. 7:1ss.).

patriarcas honraron a Dios poniendo su fe en él; él los honró llamándose a sí mismo "Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob" (Ex. 3:6).[127] ¿Qué mayor honor que éste se podría conceder a cualquier mortal? Estos tres patriarcas no carecieron de faltas, pero Dios no se avergüenza de ser llamado su Dios, porque ellos tomaron con seriedad su palabra. Resulta notable que, mientras Jacob es, en muchos sentidos, el menos ejemplar de los tres, Dios es llamado el Dios de Jacob mucho más frecuentemente en la Biblia que el Dios de Abraham e Isaac. Con todas sus falencias, Jacob tenía un verdadero sentido de los valores espirituales que surgía de su fe en Dios.[128] Para estos hombres, entonces, y para todos los que transitan la misma senda de fe, Dios ha preparado su ciudad, su comunidad.[129] Por supuesto, no hay diferencia alguna entre el país celestial[130] y la ciudad de Dios. Las palabras difícilmente podrían aclarar mejor el hecho de que los patriarcas, y otros hombres y mujeres de Dios, quienes vivieron antes de Cristo, tienen una parte en la misma herencia de gloria que se le promete a los creyentes en Cristo de la época del Nuevo Testamento.[131]

---

[127] Sobre la identificación (y autoidentificación) de Dios como "Dios de los padres" *cf.* A. Alt, *Der Gott der Väter* (Leipzig, 1929); B. Gemser, *Vragen rondom de Patriarchenreligie* (Groningen, 1958); F. M. Cross, Jr., "Yahveh and the God of the Patriarchs", *HThR* lv (1962), pp. 225ss.

[128] Ver la nota sobre Esaú, descripto *per contra* como una "persona profana" (cap. 12:16s.), en p. 369.

[129] Probablemente Hermas depende de un pasaje como este, o el v. 10 o el cap. 13:14 (ver p. 409) cuando dice cómo el ángel le dijo: "Sabéis que vosotros, los siervos de Dios, vivís en una tierra extraña, porque vuestra ciudad está lejos de esta ciudad. Si entonces conocéis vuestra ciudad, en la cual vais a morar, ¿por qué preparáis aquí los campos y establecimientos costosos y edificios y moradas que no tienen ningún propósito? Quien prepare estas cosas para esta ciudad no puede volver a su propia ciudad" (*El pastor*, Similitud i. 1).

[130] Con la tierra "celestial" (ἐπουράνιος) preparada por Dios para los patriarcas, Moffatt (ICC, p. 176) compara 2 Mac. 3:39, donde se describe a Dios como aquel cuya morada es "celestial" (ἐπουράνιος). Por cierto que es a la propia morada de Dios que los hombres y mujeres de fe son admitidos como ciudadanos libres, tal como se ha enfatizado anteriormente (caps. 3:11; 4:3ss.) que el propio "reposo" de Dios puede obtenerse por fe y perderse por incredulidad.

[131] *Cf.* la réplica de B. W. Newton a aquellos que insistieron en hacer una distinción no escritural entre el pueblo de Dios en los días del Antiguo Testamento y los de la época presente: "¿Debemos decir que Abraham tuvo 'LAS promesas' y aun que los principales resultados de aquellas promesas no los tuvo? ¿Debemos decir que Abraham pertenece a aquella ciudad celestial cuyo hacedor y constructor es Dios ... y sin

(e) Más acerca de la fe de los patriarcas

Cap. 11:17–22

17 Por la fe Abraham, cuando fue probado, ofreció a Isaac;[132] y el que había recibido[133] las promesas ofrecía[134] su unigénito,[135]

18 habiéndosele dicho: En Isaac te será llamada descendencia;[136]

19 pensando que Dios es poderoso para levantar[137] aun de

---

embargo que no tuvo las bendiciones que pertenecen a esa ciudad?" (*The Old Testament Saints not to be Excluded from the Church in Glory* (Londres, 1887), p. 14).

[132] Gr. *πίστει προσενήνοχεν Ἀβραὰμ τὸν Ἰσαὰκ πειραζόμενος*. P^{46} con unas pocas autoridades posteriores omiten *Ἀβραάμ*. El tiempo perfecto *προσενήνοχεν* puede denotar lo completo del sacrificio en lo que hace a la resolución de Abraham; *cf.* n. 134 más abajo. El participio *πειραζόμενος* hace eco de *ἐπείραζεν* de Gn. 22:1 (LXX); *cf.* también Eclo. 44:20 *ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός* (p. 297).

[133] Gr. *ἀναδεξάμενος*. La única otra aparición de *ἀναδέχομαι* en el NT es en Hch. 28:7, donde Publio, principal de la isla de Malta, "recibió" a Pablo, Lucas y sus acompañantes.

[134] Aquí, por constraste con la cláusula precedente (*cf.* n. 132 anterior) se usa el tiempo imperfecto *προσέφερεν*, indicando que, en lo que concierne a la acción exterior, el sacrificio de Isaac no fue completado por su muerte; podríamos traducir el verbo aquí: "estaba a punto de ofrecerlo".

[135] Gr. *τὸν μονογενῆ*, correspondiente al heb. *yāḥīd* en Gn. 22:2 (así la versión de Aquila y Josefo, *Ant.* i. 222). La LXX traduce *yāḥīd* aquí como *ἀγαπητός* "amado", mientras que Símaco lo traduce *μόνος* "único". El adjetivo hebreo combina las dos ideas (añadiendo a su fuerza propia "único" la de *yādīd*, "amado"); por lo tanto Filón habla de Isaac (en su modo alegorizante) como "el amado y único (*ἀγαπητὸν καὶ μόνον*) nacido del alma" (*Inmutabilidad de Dios*, 4). Hay tres instancias de *μονογενής* en referencia a un hijo único en Lucas (7:12; 8:42; 9:38); su uso mejor conocido en el NT, sin embargo, es su aplicación a Cristo, el Hijo de Dios, en los escritos juaninos (Jn. 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Jn. 4:9), donde es prácticamente sinónimo de *ἀγαπητός* en Mr. 1:11; 9:7 (y paralelos) y *ἐκλελεγμένος* en Lucas 9:35. *Cf.* también la parábola de la viña, donde el propietario tenía "un hijo, suyo, amado" (Mr. 12:6) y el eco de Pablo de Gn. 22:2 en Ro. 8:32, "El que no escatimó ni a su propio Hijo" (donde el gr. *ἴδιος* representa al heb. *yāḥīd*, como también, probablemente, en Hch. 20:28, donde Dios compró a la iglesia "por su propia sangre", es decir, "de su único Hijo").

[136] Gn. 21:12.

[137] Gr. *ἐγείρειν*, para el cual unas pocas autoridades (A P etc.) tienen *ἐγεῖραι*, el infinitivo aoristo, como si la referencia fuera a la fe de Abraham de que Dios podía levantar a Isaac; el infinitivo presente implica la fe de Abraham de que Dios podía levantar *a los muertos*.

entre los muertos, de donde, en sentido figurado, también le volvió a recibir.

20 Por la fe bendijo Isaac a Jacob y a Esaú[138] respecto a cosas venideras.

21 Por la fe Jacob, al morir, bendijo a cada uno de los hijos de José, y adoró apoyado sobre el extremo de su bordón.[139]

22 Por la fe José, al morir, mencionó la salida[140] de los hijos de Israel, y dio mandamiento acerca de sus huesos.

17–18 La "Atadura de Isaac",[141] como ha sido llamada tradicionalmente entre los judíos la historia de Gn. 22, es tratada en la interpretación judía como el ejemplo clásico de la eficacia redentora del martirio.[142]

Su influencia debe rastrearse probablemente en varios pasajes del Nuevo Testamento,[143] pero sólo en dos lugares se hace expresa referencia a la historia—aquí y en Stgo. 2:21ss.—y en ambos se la coloca como ejemplo de fe manifestada en la acción. "¿No fue

---

[138] Algunos manuscritos añaden *καὶ*, pero éste es omitido por ℵ K L P etc., seguido por TR; omitido también en las versiones siríaca y cóptica.

[139] Gn. 47:31 (LXX); *cf.* pp. 317s.

[140] Gr. *ἔξοδος*.

[141] Heb. *'aqēdath yiṣḥāq*, de Gn. 22:9.

[142] En el servicio adicional del Año Nuevo Judío aparecen estas palabras: "Recuérdanos, Oh Señor nuestro Dios, el pacto y la bondad amante y el juramento que juraste a Abraham nuestro padre en el Monte Moriah; y que la atadura con que nuestro padre Abraham ató a su hijo Isaac en el altar aparezca delante de tí, cómo se sobrepuso a su compasión a fin de llevar a cabo tu voluntad con un corazón perfecto." *Cf.* también la oración en *Leviticus Rabba* xxix, 8: "Si los hijos de Isaac caminan en rebelión y obras malas, recuerda el lazo de su padre Isaac, y deja el trono del juicio y siéntate en el trono de misericordia" (este ejemplo ha sido seleccionado por C. K. Barrett, *From First Adam to Last* [Londres, 1962], pp. 27ss., de la colección de pasajes importantes en el *Paraklētoi* de N. Johansson [Lund, 1940], pp. 168ss.); *cf.* también H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Uppsala, 1947), pp. 87ss.; H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950), pp. 229ss.; I. Maybaum, *The Sacrifice of Isaac* (Londres, 1959).

[143] Ro. 8:32 (*ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο*) hace eco de Gn. 22:16 (LXX, *οὐκ ἐφείσω τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν*). H. J. Schoeps, de manera no muy convincente, encuentra otros vestigios del ofrecimiento de Isaac en la soteriología paulina (*Paul* [tr. ingl., Londres, 1961], pp. 141ss.). Jn. 8:56 posiblemente alude a una fase de la historia (*cf.* p. 315. con n. 152).

justificado por las obras Abraham," pregunta Santiago, "nuestro padre, cuando ofreció a su hijo Isaac en el altar? ¿No ves que la fe actuó juntamente con sus obras, y que la fe se perfeccionó por las obras? Y se cumplió la Escritura que dice: Abraham creyó a Dios y le fue contado por justicia,[144] y fue llamado amigo de Dios."[145] El énfasis de Santiago está en la línea de su argumento general en ese contexto, pero él está esencialmente de acuerdo con nuestro autor: el ofrecimiento que Abraham hizo de Isaac era una señal demostrativa de su fe. No sólo así, sino que esta interpretación es coherente con la narración original, en la que el mandamiento de Dios a Abraham para que ofreciera a Isaac tenía la intención de "probarlo" (Gn. 22:1),[146] y la pronta obediencia de Abraham atestiguó la cualidad sin reservas de su lealtad a Dios. "Cuando fue probado fue hallado fiel", dice Ben Sirá, en clara referencia a este incidente (Eclo. 44:20), mientras que el autor de Sabiduría dice que fue la sabiduría la que "le mantuvo firme contra el entrañable amor a su hijo" (Sabiduría 10:5, BJ).[147] En 4 Macabeos la madre de los siete mártires apela a este ejemplo cuando les ruega a sus hijos que preserven su fidelidad a Dios al enfrentar amenazas de muerte; fue por causa de Dios, dice ella, que "nuestro padre Abraham se apresuró a sacrificar a su hijo Isaac, el antepasado de nuestra nación, y no fue sobrecogido por el temor a la vista de su propia mano paternal descendiendo sobre él con el cuchillo" (16:20; *cf.* también 18:11, BJ).

---

[144] Gn. 15:6 (citada también por Pablo en Gá. 3:6; Ro. 4:3). El hecho de contar por justicia la fe de Abraham precedió al sacrificio de Isaac muchos años, pero su sacrificio de Isaac mostró cuán implícita era su fe en la promesa de Dios (de Gn. 15:5) y en el poder de Dios de cumplir su promesa, viniera lo que viniese.

[145] Una referencia a Is. 41:8, "Abraham mi amigo"; *cf.* 2 Cr. 20:7, "Abraham tu amigo".

[146] "Nuestro padre Abraham fue probado con diez pruebas, y se mantuvo firme en todas ellas, para hacer conocer cuán grande era el amor de nuestro padre Abraham" (*Pirqē Aboth* 5:4). Las diez están enumeradas, una por una, en *Pirqē de-Rabbi Eliezer* 26–30 y en el servicio matinal judío para el segundo día del Año Nuevo; el ofrecimiento de Isaac es la décima y la más grande de todas. En Jubileos 17:16ss. la orden de Dios a Abraham de sacrificar a Isaac es el resultado de un desafío que le presenta Mastema, el príncipe del mal, tal como las pruebas de Job fueron el resultado de un desafío que le presentó Satanás.

[147] Este punto es el que también observa Filón en su relato del incidente (*Abraham*, 167ss.): "dominado por su amor a Dios, se sobrepuso con fuerza a todos los nombres y señales amorosas del parentesco" (170).

Lo que enfatiza nuestro autor, sin embargo, es la fe indómita de Abraham en las promesas de Dios. Dios le prometió a Abraham, mucho después de que toda esperanza de progenie fuera extinguida en él y en Sara, que tendría una posteridad numerosa, y al fin el hijo largamente esperado nació—el hijo de cuya supervivencia dependía el cumplimiento de las promesas de Dios a Abraham. En este aspecto, Ismael y cualquier otro de los hijos de Abraham no contaban, porque la palabra de Dios era bastante específica: "Por medio de Isaac tendrás descendientes" (VP). Isaac era único e irreemplazable; esto es lo central del epíteto traducido "unigénito"; era, en las propias palabras de Dios a Abraham, "tu hijo, tu único, Isaac, a quien amas" (Gn. 22:2).[148] ¡Y era *Isaac* el que debía ser sacrificado! El problema ético que la historia presenta a los lectores del siglo veinte[149] no es el problema sobre el cual se concentra nuestro autor. El problema sobre el cual trata de atraer la atención de sus lectores es este: el cumplimiento de las promesas de Dios dependía de la supervivencia de Isaac; si Isaac debía morir, ¿cómo podrían cumplirse estas promesas? Y sin embargo Abraham no tenía ninguna duda de que aquel que le había dado las promesas requería el sacrificio de Isaac. ¿Qué debía hacer? Era el problema de Abraham; aparte de los dictados del afecto natural, ¿cómo podían reconciliarse la promesa de Dios y su mandamiento? Los escritores posteriores, reflexionando sobre el incidente, han insistido mucho en el torbellino que debe haberse desatado en el corazón de Abraham, aunque la narración bíblica tiene bastante poco que decir al respecto. Por cierto que la impresión que obtenemos de la narración bíblica es que Abraham lo trató como el problema de Dios; era cuestión de Dios, y no de Abraham, reconciliar su promesa y su orden. Así que, cuando la orden fue dada, Abraham prontamente se dispuso a obedecerla; su propio deber estaba claro, y se podía confiar con seguridad en Dios para descargar la responsabilidad suya en el asunto.

19 La afirmación de nuestro autor de que Abraham creía en la capacidad de Dios para levantar a los muertos[150] no es un in-

---

[148] Ver p. 311, n. 135.

[149] *Cf.* S. Kierkegaard, *Fear and Trembling* (tr. ingl., Oxford, 1939); E. Wellisch, *Isaac and Oedipus* (Londres, 1954).

[150] *Cf.* Filón, *Abraham*, 175, donde la réplica de Abraham a Isaac en Gn. 22:8 está extendida por las palabras: "pero debes saber que para Dios todas las cosas son posibles, incluyendo aquellas que son imposibles e impracticables para los seres humanos".

tento injustificado de leer en el relato algo que no está allí. Cuando Abraham dejó a sus siervos detrás mientras él e Isaac iban al lugar del sacrificio, les dijo: "yo y el muchacho iremos hasta allí y adoraremos, y volveremos a vosotros" (Gn. 22:5). El significado claro del texto es que Abraham esperaba volver con Isaac. Pero, ¿cómo iba a volver con Isaac si Isaac iba a ser ofrecido como sacrificio? Solamente si Isaac iba a ser levantado de los muertos después de haber sido sacrificado. Abraham reconoció, dice nuestro autor, que debido a que el cumplimiento de las promesas dependía de la supervivencia de Isaac, entonces Dios estaba obligado (como ciertamente él era capaz) a restaurar la vida de Isaac si tenía que ofrecerla. Y de hecho, en lo que hace a la resolución de Abraham, Isaac era dado por muerto, y fue prácticamente de la muerte que él lo recibió de nuevo cuando su mano fue detenida en el aire y la voz celestial le prohibió seguir adelante. Lo recibió de la muerte, dice nuestro autor, "en sentido figurado",[151] queriendo significar, probablemente, de un modo que prefiguraba la resurrección de Cristo. ¿Es este el incidente aludido en las palabras de Cristo de Jn. 8:56: "Abraham vuestro padre se gozó de que había de ver mi día; y lo vio y se gozó"?[152]

20 En algunas corrientes de interpretación judía la actitud de Isaac mismo, al someterse a ser llevado por su padre con miras a su sacrificio, se recomienda como un ejemplo de obediencia, no sólo a su padre sino también a Dios.[153] De esto nuestro autor no dice nada; el

[151] Gr. ἐν παραβολῇ. El sacrificio de Isaac fue tratado tempranamente por los cristianos como una parábola detallada del sacrificio de Cristo. "Nuestro Señor ... iba por sí mismo a ofrecer el vaso del espíritu como un sacrificio por nuestros pecados, para el cumplimiento del tipo establecido en Isaac, quien fue ofrecido sobre el altar" (*Epístola de Bernabé*, 7:3). De acuerdo con Ireneo (*Herejías* iv. 5. 4) y muchos escritores posteriores, Isaac llevando la leña es un tipo de Cristo llevando la cruz.

[152] Alternativamente, estas palabras pueden referirse a la réplica de Abraham a Isaac: "Dios se proveerá de cordero para el holocausto" (Gn. 22:8). Debido a que esta es la única afirmación registrada de Abraham a Isaac en la escritura canónica (aparte de "Heme aquí, mi hijo" en el versículo precedente), se trata presumiblemente de la frase a la que se hace referencia en el *Testamento de Leví* (18:6) donde se dice del sacerdote de la nueva era: "Los cielos serán abiertos, y del templo de gloria vendrá sobre él santificación, con la voz del Padre como la de Abraham a Isaac." *Cf.* M. Black, "The Messiah in the Testament of Levi XVIII", *ExT* lx (1948–49), pp. 321s.

[153] *Cf.* 4 Mac. 13:12 ("Isaac soportó ser degollado por causa de piedad"). Josefo, después del discurso largo e insulso que pone en boca de Abraham en este momento, nos dice cómo Isaac contestó en términos de deber ejemplar y "corrió al altar para ser degollado" (*Antigüedades* i. 232). De manera similar, Clemente de Roma: "Isaac, sabiendo con confianza qué iba a suceder, fue llevado con agrado como un sacrificio" (I

único incidente de la carrera de Isaac que él menciona como señal de su fe fue la bendición de Jacob y Esaú;[154] sus nombres se dan en ese orden y no en el orden de nacimiento, quizás porque este fue el orden en que recibieron la bendición de su padre. Nada se dice acerca del engaño a que fue sometido Isaac, como consecuencia del cual la bendición que había destinado para Esaú fue derramada sobre Jacob. La línea de la promesa corría a través de Isaac, y como Isaac mismo había recibido de Dios una reafirmación de las bendiciones prometidas después de la muerte de Abraham[155] así determinó transmitir estas bendiciones a la generación siguiente. Cuando se dio cuenta de que Jacob había recibido la bendición destinada a Esaú, no hizo intento alguno de revocarla; más bien la confirmó: "Yo le bendije y será bendito" (Gn. 27:33). Sin embargo, reservó una bendición para Esaú y aunque no era la bendición ligada a la promesa, era una bendición "respecto a cosas venideras", tan ciertamente como lo fue la bendición de Jacob. Isaac, como su padre, creía en Dios y su fe también era una "certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve".

21 Jacob, a su vez, demostró una fe similar. Isaac fue engañado por el ardid de su mujer y su hijo menor para dar a este último la bendición que le había destinado al mayor; pero cuando Jacob en su lecho de muerte bendijo a los dos hijos de José, deliberadamente derramó la bendición más grande sobre Efraín, el hijo más joven.[156] Pero bendijo a ambos "respecto a cosas venideras" como él mismo había sido bendecido por Isaac; y, por lo tanto, mientras su carrera anterior había estado marcada por cualquier cosa menos por la fe, a medida que repetidamente se dejaba llevar por sus propios engaños para obtener ventajas para sí, sin embargo al final de sus días reconoció la futilidad de todos sus engaños y descansó en la fidelidad del "Todopoderoso de Jacob".

La afirmación de que "adoró apoyado sobre el extremo de su bordón" está basada en la versión septuaginta de Gn. 47:31.[157] El

---

Clem. 31:3). Varios escritores subrayan la realidad de la cooperación de Isaac enfatizando que era un hombre adulto en esa época—23 años según Jubileos (*cf.* 16:12 con 17:15); 25, según Josefo (*Antigüedades* i. 227); 37, según *Seder 'Olam.* Su edad no está registrada en Génesis, pero se da la impresión de que era tan sólo un muchacho.

154 *Cf.* Gn. 27:27ss.; 39s.; *cf.* p. 371 (sobre el cap. 12:17).

155 Gn. 26:2ss.

156 Gn. 48:14, 19.

157 Gr. *καὶ προσεκύνησεν Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ.*

texto masorético dice que "Israel se inclinó sobre la cabecera de su lecho" (BJ)[158], pero los traductores de la Septuaginta leyeron *miṭṭāh* hebreo, "cama", como si fuera *maṭṭeh*, "bordón." El cuadro del patriarca sentado sobre su cama y apoyado en su bordón es suficientemente convincente; no puede decirse lo mismo de la traducción equivocada en el Nuevo Testamento latino, que lo hace adorar la cabeza de su bordón,[159] una forma de palabras de la cual se han extraído algunas curiosas inferencias.[160]

22 También José, al final de sus días, mostró la misma fe firme en el cumplimiento de las promesas de Dios. La carrera de José, ciertamente, presenta abundantes instancias de fe, como su constancia ante la tentación y su paciencia bajo el tratamiento injusto:

> "A José que fue vendido por siervo.
> Afligieron sus pies con grillos;
> En cárcel fue puesta su persona.
> Hasta la hora que se cumplió su palabra,
> El dicho de Jehová le probó."[161]

Soportó sus pruebas noblemente y triunfó sobre ellas, porque (como dice Esteban): "Dios estaba con él y le libró de todas sus tribulaciones, y le dio gracia y sabiduría delante de Faraón rey de Egipto, el cual lo puso por gobernador sobre Egipto y sobre toda su casa" (Hch. 7:9s.). Otros escritores se extienden sobre su justicia, su fuerza y su sabiduría;[162] pero el incidente mencionado por nuestro autor para ilustrar su fe pertenece al final de su vida, porque, sobre todas las cosas registradas de él, expresa su convicción en cuanto a "cosas venideras". "Yo voy a morir," dijo a sus hermanos, "mas Dios ciertamente os

---

[158] *Cf.* 1 R. 1:47, donde el rey David "adoró en la cama (*mishkāb*)"; aquí la LXX traduce *ἐπὶ τὴν κοίτην*.

[159] Vg. *adorauit fastigium uirgae eius*; de donde Rheims-Challoner, "adoró la punta de su bordón". En Gn. 47:31, Jerónimo traduce del hebreo: *adorauit Israel Deum, conuersus ad lectuli caput*. Revisó el NT latín clásico (fuera de los evangelios) con un ligero toque.

[160] *Por ej.*, R. A. Knox da la traducción "hizo reverencia a la punta de la vara de José" y explica en una nota al pie que la vara o cetro era un símbolo de la tribu (las palabras hebreas *maṭṭeh* y *shēbeṭ* haciendo las veces tanto de "vara" como de "tribu").

[161] Sal. 105:17–19; *cf.* Sabiduría 10:13s.; 1 Mac. 2:53; 4 Mac. 18:11.

[162] *P.ej.* Filón, *Sobre José*; Josefo, *Antigüedades* ii. 9 ss. y un seudoepígrafo como el *Testamento de José* y *José y Asenath* (también *Qur'ān*, Sura 12). Por cierto que podríamos llevar la bibliografía hasta nuestros días para incluir el ciclo de libros sobre José de Thomas Mann.

visitará, y os hará subir de esta tierra a la tierra que juró a Abraham, a Isaac y a Jacob ... Dios ciertamento os visitará, y haréis llevar de aquí mis huesos" (Gn. 50:24s.). José había pasado la totalidad de su larga vida, aparte de sus primeros diecisiete años, en Egipto, pero Egipto no era su hogar. Aun cuando el resto de la familia vino a Egipto ante su invitación, él sabía que su residencia sería solo temporaria. Así como su padre Jacob había insistido en que lo llevaran a la tierra prometida para ser enterrado, así José hizo que sus parientes juraran que harían lo mismo por él. El "mencionó la salida—literalmente, el éxodo—de los hijos de Israel," dice nuestro autor, "y dio mandamiento acerca de sus huesos." Y con el curso del tiempo el féretro que contenía su cuerpo embalsamado fue llevado de Egipto cuando los israelitas dejaron aquella tierra bajo la guía de Moisés,[163] y fue enterrado en Siquem, después del establecimiento en Canaán.[164]

(f) La fe de Moisés

Cap. 11:23–28

23 Por la fe Moisés, cuando nació, fue escondido por sus padres por tres meses, porque le vieron niño hermoso, y no temieron el decreto del rey.[165]

24 Por la fe Moisés, hecho ya grande, rehusó llamarse hijo de la hija de Faraón,

25 escogiendo antes ser maltratado con el pueblo de Dios, que gozar de los deleites temporales del pecado,

26 teniendo por mayores riquezas el vituperio de Cristo que los tesoros de los egipcios; porque tenía puesta la mirada en el galardón.

27 Por la fe dejó a Egipto, no temiendo la ira del rey; porque se sostuvo como viendo al Invisible.

---

[163] Ex. 13:19.

[164] Jos. 24:32.

[165] Gr. *διάταγμα*, para el cual A y otros pocos manuscritos tienen *δόγμα* ("decreto"). Este versículo es seguido en D* 1827 y muchos MSS latinos por la inserción: "Por la fe, Moisés, cuando creció, mató (*ἀνεῖλεν*) al egipcio cuando vio la opresión (*κατανοῶν τὴν ταπείνωσιν*) de sus hermanos." Este incidente está registrado en Ex. 2:11s., y a él hace referencia Esteban en Hch. 7:23ss. (*cf. Acts*, NICNT, p. 150). La inserción aquí carece de autoridad.

28 Por la fe celebró[166] la pascua y la aspersión de la sangre,
para que el que destruía a los primogénitos no los tocase a
ellos.[167]

23 El próximo ejemplo de fe es Moisés, cuya vida entera estaba marcada por la conciencia de la presencia y el poder del Dios invisible, y la creyente obediencia a su palabra. En la leyenda judía los logros de Moisés fueron magnificados más allá del relato bíblico.[168] Un resumen más sobrio de su carrera se da en el discurso de Esteban (Hch. 7:20–44). Esteban menciona que "fue enseñado Moisés en toda la sabiduría de los egipcios; y era poderoso en sus palabras y obras" (Hch. 7:22); pero pone el énfasis principal en el hecho que Moisés fue el mensajero elegido por Dios y el redentor del pueblo de Israel, el hombre que "los sacó, habiendo hecho prodigios y señales[169] en tierra de Egipto y en el Mar Rojo, y en el desierto por cuarenta años" (Hch. 7:36). Las afirmaciones que hace nuestro autor sobre Moisés son bastante parecidas a las de Esteban. Ya ha hablado de su fidelidad como siervo en la casa de Dios (cap. 3:2, 5); aquí singulariza las

---

[166] Gr. πεποίηκεν, la VP, RVR y BJ "celebró". A. Nairne explica el tiempo perfecto como significando: "él nos ha dejado la institución de la Pascua" (*The Epistle of Priesthood* [Edimburgo, 1913], p. 400).

[167] Una inserción en latín, que no es de la Vulgata, dice en este punto: "Por fe despojaron a los egipcios en su partida" (así el *Codex Harleianus* del siglo noveno) o "Por fe despojaron a los egipcios porque creyeron que no volverían a Egipto" (así el comentador Sedulio Scotus del siglo octavo o noveno).

[168] Josefo (*Antigüedades*, ii. 230s.) agranda la figura de un Moisés de sabiduría sobresaliente y excepcional belleza de estatura y (*ibid.* ii. 238ss.) describe una expedición victoriosa que guió contra los etíopes como comandante en jefe de los egipcios. Filón (*Vida de Moisés*, i. 20ss.) le acredita conocimientos en aritmética, geometría, poesía, música, filosofía, astrología y todas las ramas del saber. Eupolemus, un escritor judío helenista, lo hace inventor del alfabeto, que los fenicios adquirieron de él y los griegos de ellos; Artabanus, otro judío helenista, dice que Egipto le debió a él su civilización; otros de la misma escuela ponen a Homero y Platón como sus deudores por la verdad y bondad que contienen sus escritos. Ver Justino, *Primera Apología* 59s.; Eusebio, *Preparación* vii. 14; ix. 26s.; xiii. 12. Ver también W. Nowack en *JE* ix (Nueva York, 1905), s.v. "Moses", pp. 46ss.

[169] *Cf.* Sabiduría 10:16 donde se dice que la Sabiduría lo inspiró: "Entró en el alma de un servidor (θεράπων como en He. 3:5) del Señor e hizo frente a reyes temibles con prodigios y señales" (BJ). (Para "prodigios y señales" ver p. 30 con n. 6). Ver también el encomio que hace Ben Sirá de Moisés en su "Elogio de los antepasados" (Eclo. 45:1–5).

características de la historia de Moisés que mejor ilustran su tema presente de la fe en Dios.

La fe que fue mostrada en el nacimiento de Moisés, por supuesto, no era la propia sino la de sus padres.[170] Su nacimiento fue en Egipto, un poco después de que el faraón reinante, para restringir el número rápidamente creciente de los israelitas en sus dominios, publicara un decreto por el que ordenaba que todos los niños varones que nacieran deberían ser muertos. Pero, de acuerdo con la narración de Exodo, cuando la madre de Moisés vió "que era hermoso, le tuvo escondido tres meses" (Ex. 2:2), y después de esto ella lo colocó en una canasta de juncos a la orilla del Nilo, donde fue encontrado por la hija del Faraón. Mientras que el texto hebreo hace a la madre parte activa en desafiar el decreto real, la Septuaginta dice que ambos padres lo escondieron por tres meses,[171] y es el relato de la Septuaginta el que sigue nuestro autor, como también lo hacen Filón[172] y Josefo.[173] La naturaleza misma sugiere que su madre tomó la iniciativa con el consentimiento de su padre. Si se hubiese descubierto el desafío a la ley, el castigo habría sido severo; pero ellos "no temieron el decreto del rey".

¿Dónde, precisamente, radicaba su "fe"? Probablemente la afirmación de que Moisés era un niño "hermoso"[174] quiere significar algo más que su condición de belleza. Quizás se quiera hacer que nosotros infiramos que había algo en la apariencia del niño que indicaba que no era un niño ordinario,[175] sino un destinado por Dios para hacer grandes cosas para su pueblo. Nuestro autor no repite la historia de la

---

[170] Gr. *πατέρες* (literalmente "padres").

[171] En Ex. 2:2b, LXX, los verbos son plurales: *ἰδόντες δὲ αὐτὸ αστεῖον, ἐσκέπασαν αὐτὸ μῆνας τρεῖς.*

[172] Filón, *Vida de Moisés* i. 9. Filón dice que sus nervios fallaron después de tres meses y deseaban haber expuesto al niñô al nacer.

[173] *Antigüedades* ii. 218.

[174] Gr. *ἀστεῖος* de Ex. 2:2 LXX (Heb. *ṭōb*, "bueno"). Esteban (Hch. 7:20) dice que el niño era *ἀστεῖος τῷ θεῷ* ("muy agradable", literalmente, como la RVR "agradable a Dios"); Filón, también usando este adjetivo, lo describe (*Vida de Moisés*, i. 9) como uno de "apariencia más bella que la ordinaria (*ὄψιν ... ἀστειοτέραν ἢ κατ' ἰδιώτην*)".

[175] Calvino (*ad loc.*) dice que no fue la belleza externa del niño lo que los movió ya que la fe, como Dios mismo, no mira la apariencia externa sino el corazón (*cf.* 1 S. 16:7); más bien "había alguna marca, por decirlo así, de excelencia futura impresa en el niño, que daba promesa de algo fuera de lo común". Podemos comparar las descripciones de la belleza de Noé en su nacimiento (*cf.* p. 294, n. 57).

revelación divina a este efecto que, según Josefo,[176] le fue dada en una visión nocturna a Amram, padre de Moisés; pero alguna apreciación del propósito divino que iba a ser cumplido a través de Moisés está implícita en su adscripción de fe a Amram y Jocabed.

24 Cuando la hija de Faraón encontró al infante Moisés en el Nilo, lo adoptó y educó como si fuera su propio hijo. Pero "crecido ya Moisés,[177] ... salió a sus hermanos, y los vio en sus duras tareas" (Ex. 2:11). Esteban dice que "hubo cumplido cuarenta años" en aquella época, dividiendo por lo tanto su vida de 120 años en tres períodos claramente demarcados de cuarenta años cada uno. De acuerdo con Esteban, Moisés se presentó a sus hermanos israelitas como su defensor, suponiendo que "comprendían que Dios les daría libertad por mano suya; mas ellos no lo habían entendido así" (Hch. 7:25). Nuestro autor interpreta la narración de Exodo como lo hizo Esteban y concluye que, al identificarse con los desposeídos israelitas, Moisés renunció a la posición que disfrutaba en Egipto como miembro de la familia real. No podía identificarse al mismo tiempo con los israelitas y con los egipcios: tenía que elegir a unos u otros. Elegir el lado de la nación esclava, con todo el dolor y la privación que significaba, en lugar de preferir las ventajas muy reales y las perspectivas que eran suyas como "hijo de la hija de Faraón",[178] debe haber parecido un acto de necedad ante los valores mundanos. Es, sin embargo, un acto

[176] *Antigüedades* ii. 210ss.; *cf.* también *Mekhilta*, tratado *Shirata* 2, donde la revelación se le da a Amram no en un sueño, sino por medio de su hija María en su rol de profetisa (*cf.* Ex. 15:20).

[177] Gr. *μέγας γενόμενος*, LXX como también aquí. Una anticipación de la renuncia que Moisés hizo como adulto de su categoría real en Egipto aparece en la historia de Josefo acerca del niño Moisés tirando la corona de Faraón al piso y parándose sobre ella (*Antigüedades* ii, 233s.; *cf. Mekhilta* y *Tanḥuma* para variantes del relato).

[178] No tenemos ningún medio de identificar a esta princesa. Una tradición, encontrada en Jubileos 47:5 y en Josefo (*Antigüedades* ii. 224ss.) la llama Tharmuth o Thermuthis (una hija de Ramsés II, 1292–1225 a.C.); otra, atestiguada por Artabanus (Eusebio, *Preparación* ix. 27) la llama Merris (*cf.* Meri, una hija de Ramsés II y su esposa hitita, quien, sin embargo, con toda probabilidad era más joven que el mismo Moisés). Algunos escritores de épocas más recientes han jugado con la improbable idea de que podría haber sido Hatshepsut (*c.* 1500 a.C.), princesa y reina regente de la dinastía décimo octava, hija de Tutmosis I (así J. Feather, "The Princess who rescued Moses: who was she?" *ExT* xliii (1931–32), pp. 423ss.; C. Marston, *The Bible is True* [Londres, 1934], pp. 179s.). Es probable que su padre fuera un rey primitivo de la dinastía décimo novena (*c.* 1300 a.C.); más que eso no podemos decir.

que ha sido reproducido repetidamente en nuestros días por miembros relevantes de naciones subyugadas que han estado bien con el poder imperial, pero que han preferido estar en el mismo terreno que su propio pueblo, aun cuando esto implicaba para ellos pérdida, incomodidad y prisión.

25 Fue "por fe" que Moisés hizo su gran renuncia, con todo lo que le costó en términos materiales. Su pueblo era maltratado, pero él eligió compartir sus malos tratos[179] en lugar de "gozar por un tiempo los placeres del pecado"[180] (VP). Los privilegios y ventajas que van unidos al alto rango y al poder político no son pecaminosos en sí mismos; por cierto que pueden ser utilizados muy efectivamente para promover el bienestar de otros y ayudar a los no privilegiados. Moisés pudo haber razonado para sí argumentando que podía haber hecho mucho más por los israelitas permaneciendo en la corte del faraón y utilizando su influencia allí a favor de ellos que renunciando a la ciudadanía egipcia y transformándose en un miembro de un grupo oprimido sin derechos políticos. Pero para *Moisés* hacer esto, una vez que había visto el camino del deber claramente delante de él, hubiese sido *pecado*—el pecado real de apostasía, contra el cual los receptores de esta carta necesitaban ser advertidos en forma insistente. Aun si (como lo han imaginado algunos) la corona de Egipto hubiese estado al alcance de Moisés quedándose donde estaba,[181] y su nombre se hubiese perpetuado en la historia como el más grande y el más sabio de los gobernantes de aquella tierra, nunca habría obtenido la reputación que obtuvo al hacer aquel renunciamiento. Pero cuando Moisés hizo aquel renunciamiento no veía por anticipado la reputación que iba a obtener; no tenía nada por delante más que

---

[179] Gr. *συνκακουχεῖσθαι*, un hapax legomenon. Para el verbo simple ver v. 37.

[180] Gr. *πρόσκαιρον ἔχειν ἁμαρτίας ἀπόλαυσιν* (literalmente "tienen un disfrute temporario del pecado"). Para *ἀπόλαυσις cf.* 1 Ti. 6:17; para su uso aquí *cf.* el verbo *ἀπολαύειν* en 4 Mac. 5:8, donde un judío piadoso es reconvenido por negarse "a disfrutar lo que es agradable sin ser deshonroso" (es decir, por normas gentiles). El adjetivo *πρόσκαιρος* se utiliza en Mt. 13:21 y Mr. 4:17 para los conversos que abandonan su confesión tan pronto como surge la persecución; en 2 Co. 4:18 se utiliza para la transitoriedad del mundo visible en contraste con la eternidad del invisible.

[181] Naturalmente que esta es la opinión de aquellos que lo hacen el hijo adoptivo de Hatshepsut (ver n. 178 anterior). Filón dice que la hija del Faraón era también hija única quien, aunque hacía mucho que se había casado, no tenía hijos propios; por lo tanto, Moisés era heredero de su trono (*Vida de Moisés*, i. 13). Ni la narración bíblica ni la historia egipcia apoyan esta idea.

privaciones, peligro, burla y sufrimiento, con la liberación de Israel, quiéralo Dios. Permanecer en la corte del Faraón habría sido un deshonor perpetuo y ese deshonor era un precio demasiado alto para pagar por ventajas materiales que únicamente tendrían poca duración.

26 Moisés sopesó en su mente las cuestiones y decidió que la riqueza temporal de Egipto era mucho menos valiosa que "sufrir la deshonra del escogido de Dios"[182] (VP). Lo que otros habrían considerado como algo que debía ser evitado a toda costa, él lo estimó como un premio por el cual debía esforzarse. Como Pablo, después de él, contaba como pérdida aquellas cosas que eran ganancia, por amor a Cristo.[183] La identificación de Cristo con su pueblo resulta notable. Las palabras que el Dios de Israel puso en boca de Moisés cuando fue al Faraón para demandar la liberación de su pueblo, "Israel es mi hijo, mi primogénito" (Ex. 4:22), son tan aplicables a Jesús personalmente como a Israel corporativamente. El Mesías es uno con el pueblo mesiánico, hueso de sus huesos y carne de su carne.[184] "En toda angustia de ellos él fue angustiado" (Is. 63:9), y al cumplirse el tiempo él también, como su pueblo antes que él, fue llamado de Egipto[185] y tuvo que llevar a cabo su éxodo.[186] El estigma y la mala reputación que llevaba el pueblo de Dios fueron llevadas en esencia por el ungido del Señor; a él aplica el Nuevo Testamento el grito del salmista ante Dios: "los denuestos de los que te vituperaban cayeron sobre mí" (Sal. 69:9).[187] La historia nacional de Israel, que comenzó bajo el liderazgo de Moisés, llevó hasta Cristo;

---

[182] Gr. *τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ χριστοῦ*. *Cf.* Sal. 89:50 (LXX 88:50s.): "Señor, acuérdate del oprobio (*ὀνειδισμός*) de tus siervos; ... Porque tus enemigos, oh Jehová, han deshonrado (*ὠνείδισαν*), porque tus enemigos han deshonrado los pasos de tu ungido" (literalmente "han reprochado la recompensa de tu ungido, *ὠνείδισαν τὸ ἀντάλλαγμα τοῦ χριστοῦ σου*").

[183] *Cf.* Fil. 3:7.

[184] Es dudoso de que aquí haya una referencia velada a la creencia de que Jesús, mucho antes de su encarnación, acompañó a los israelitas a través del desierto (*cf.* p. 64 con n. 46).

[185] *Cf.* la cita de Os. 11:1 en Mt. 2:15, donde la inferencia es que el Mesías recapitula en su propia experiencia las experiencias de su pueblo.

[186] *Cf.* Lc. 9:31, donde "su partida, que iba Jesús a cumplir en Jerusalén" (RVR) es, en el griego, su *ἔξοδος*.

[187] Citado en Ro. 15:3 (*οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ*).

por su obediencia a la visión celestial Moisés, como Abraham en una fecha más temprana, anheló el día de Cristo.

Para los lectores cuya perseverancia estaba en peligro de decaer debido al estigma unido al nombre de Cristo[188] el ejemplo de Moisés fue calculado para ser un desafío y un motivo de aliento. Les ayudaría a que fijaran sus ojos en "el galardón"[189] ofrecido a la fe, si recordaban cómo Moisés sopesó las cuestiones temporales en las balanzas de la eternidad: "tenía la vista puesta[190] en la recompensa que Dios le había de dar" (VP). Tener un lugar tan seguro en la historia de la redención podría haber sido reconocido como recompensa suficiente; pero para la mente de nuestro autor Moisés, así como los patriarcas, anhelaban su perfecta recompensa en la bien fundada ciudad de Dios.

27 Con esta fe que miraba hacia adelante, Moisés abandonó[191] Egipto. Su sincera renuncia a Egipto, con todo lo que Egipto tenía para ofrecerle, fue el acto esencial de fe; pero nuestro autor piensa, probablemente, en la ocasión en que dejó Egipto para vivir en el desierto de Madián,[192] un extranjero en tierra extraña.[193] Aquí puede percibirse alguna dificultad, ya que la narración de Exodo nos dice cómo se asustó Moisés cuando se dio cuenta de que su asesinato del egipcio a quien vio maltratando a un hebreo, era de público conocimiento. "Entonces Moisés tuvo miedo, y dijo: Ciertamente esto ha sido descubierto. Oyendo Faraón acerca de este hecho, procuró matar a Moisés; pero Moisés huyó de delante de Faraón, y habitó en la

---

[188] *Cf.* cap. 13:13, donde se los urge a llevar su "vituperio" (*ὀνειδισμός*).

[189] Gr. *μισθαποδοσία*, aquí como en el cap. 10:35 (ver pp. 274s.); es la recompensa que viene de Dios, la gran *μισθαποδότες* (*cf.* v. 6).

[190] Gr. *ἀπέβλεπεν* (BJ "tenía los ojos puestos"), utilizado para denotar la atención fija en algo, como un artista mantiene la suya fija en el objeto o modelo que está reproduciendo en pintura o escultura; *cf. ἀφοράω*, cap. 12:2 (p. 354 con n. 33).

[191] Gr. *κατέλιπεν*, un verbo que puede denotar partida física (*cf.* n. 197 más abajo), pero también renuncia de corazón, como cuando Leví (Mateo) el recaudador de impuestos "dejándolo todo" (*καταλιπὼν πάντα*) siguió a Jesús (Lc. 5:28). Así Filón (*Vida de Moisés* i. 149) dice que Moisés "abandonó el gobierno de Egipto" (*τὴν Αἰγύπτου κατέλιπεν ἡγεμονίαν*).

[192] Ex. 2:15.

[193] *Cf.* Ex. 2:22, donde le da a su primogénito el nombre de Gersón ("forastero") en reconocimiento de su categoría temporal de extranjero en tierra extraña. (*cf.* Hch. 7:29; ver también p. 299, n. 82; p. 307, n. 114.).

tierra de Madián." (Ex. 2:14s.)[194] Nuestro autor, que sigue tan estrechamente el relato bíblico, ciertamente no intenta contradecirlo, sino más bien interpretarlo. "El temor de Moisés no está inmediatamente conectado con su fuga en la historia hebrea, de tal modo que el autor puede haberse sentido respaldado por esto al negar que la fuga fue debida al temor."[195] El tenía miedo, es cierto, pero no fue por eso que dejó Egipto; su fuga de Egipto fue un acto de fe. "Por fe, Moisés se fue de la tierra de Egipto, sin miedo al enojo del rey" (VP). Con su acto impulsivo de violencia había quemado sus naves en lo que hace a la corte de Egipto; pero podría haber levantado una revuelta de esclavos en ese momento. Por fe, sin embargo, no hizo nada por el estilo; "tuvo la visión de ver que la hora de Dios aún no había llegado y, por lo tanto, resueltamente dio la espalda al curso que había comenzado a seguir, y rehizo sus pasos, hasta que entró en el camino más difícil. Porque era más difícil vivir para su pueblo que morir por ellos."[196]

Algunos comentaristas, sin embargo, han preferido ver aquí una referencia a la partida de Moisés de Egipto en la época del éxodo.[197] Un argumento en favor de esto es la afirmación de que "se sostuvo como viendo al Invisible", que podría entenderse como una alusión a

---

[194] Filón enfatiza que Ex. 2:15 (LXX) dice que Moisés "se retiró" (*ἀνεχώρησεν*) del rostro de Faraón (aunque el texto hebreo dice muy claramente *wayyibraḥ*, "huyó"). "Moisés no huye (*φεύγει*) de Faraón, porque entonces hubiese huido (*ἀπεδίδρασκεν*) sin retornar, sino que 'se retira' (*ἀναχωρεῖ*), como un atleta que se toma un intervalo para recuperar su aliento" (*Leg. Alleg.* iii. 14). Lo contrasta con "cualquier otro que estuviera huyendo (*ἀποδιδράσκων*) de la ira implacable de un rey" (*Vida de Moisés* i. 49). Josefo (*Antigüedades* ii. 254ss.) no dice nada acerca del asesinato del egipcio a manos de Moisés, pero lo describe escapándose de Egipto debido a un complot envidioso contra su vida: "dejó la tierra sin llevar provisión de comida, orgullosamente confiado en su poder para soportar (*καρτερία*)".

[195] A. S. Peake, *The Heroes and Martyrs of Faith* (Londres, 1910), p. 118.

[196] Peake, *op. cit.* pp. 120s.

[197] Así Calvino (*ad loc.*) aunque está de acuerdo en que la referencia podría ser a la partida primera de Moisés, a pesar de la mencion de su miedo en Ex. 2:14; también Westcott (*ad loc.*) concede la posibilidad de que su partida más temprana sea la que se menciona, pero concluye que "es sin embargo más probable que las palabras se refieran al éxodo". Compara el uso de *καταλείπω* en Josefo, *Antigüedades* ii. 318, en referencia al éxodo: "ellos dejaron (*κατέλιπον*) Egipto en el mes de Xanthicus . . ." (pero ver n. 191 más arriba). También sugiere que el tiempo perfecto en el v. 28 (ver p. 319, n. 166) "ayuda a explicar la transposición histórica".

su experiencia de la zarza ardiente.[198] De cualquier modo, en contra de esto está la consideración de que una referencia al éxodo aquí, antes de la institución de la pascua en el v. 28, estaría fuera de su orden natural, así como la consideración que el temor a la ira del rey[199] sería irrelevante a esta partida posterior desde Egipto, ya que el rey y el pueblo por igual urgieron a Moisés y a los israelitas a salir lo más rápido posible.[200] En cuanto a que Moisés se sostuvo "como viendo al Invisible",[201] no necesita ser tomado como una alusión específica a la zarza ardiente, sino al hecho que Moisés le prestó más atención al Rey de reyes invisible que al rey de Egipto. Si la fe es "la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve", es en primer lugar, y principalmente, una convicción en cuanto al Dios invisible, como ya se ha enfatizado en la afirmación de que aquel que viene a Dios debe creer que le hay (v. 6). Nuestro autor probablemente quiere significar que la visión de Dios que de por vida tuvo Moisés fue el secreto de su fe y perseverancia.[202] Filón describe a Moisés como el "espectador de ese mundo de naturaleza tal que no puede verse",[203] por contraste con Faraón quien "no reconocía ninguna deidad que pudiera discernirse sólo por la mente o ninguna

---

[198] Ex. 3:1ss.; *cf.* Hch. 7:30ss.

[199] En el tiempo del éxodo el rey no era el Faraón de quien Moisés había huído anteriormente; aquel Faraón murió mientras Moisés estaba en Madián (Ex. 2:23).

[200] Ex. 12:31ss. Se han hecho otros varios intentos de reconciliar nuestro pasaje presente con Ex. 2:14s. A. B. Davidson (*ad loc.*) dice: "En lo que hace a su vida, él temió, pero en una región más alta no tuvo miedo; dio pasos para salvar su vida en fe en un tiempo cuando Dios, de acuerdo con sus promesas, intervendría para redimir a su pueblo, así como en esta fe ya había actuado en oposición al rey." C. J. Vaughan (*ad loc.*) explica que "los dos miedos son diferentes: uno es el miedo que surge del descubrimiento de su asesinato del egipcio, el otro es el miedo de la ira del Faraón al descubrir su huída." C. Spicq (*ad loc.*) sigue a H. von Soden al ver una referencia a toda la serie de entrevistas y disputas con Faraón, desde el retorno de Moisés desde Madián hasta el éxodo (Ex. 5:1–15:21).

[201] Gr. *τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν.* G. H. Whitaker, en una nota sobre este pasaje (*ExT* xxvii [1915–16], p. 186), cita ejemplos de Plutarco, donde *καρτερέω*, en asociación con un verbo de visión, significa "contemplar sin temblar".

[202] Para la perseverancia de Moisés *cf.* el uso que hace Josefo de *καρτερία* en *Antigüedades* ii. 256, citado al final de la n. 194 (p. 325); ¡ aunque nuestro autor quiere significar algo más que la capacidad de pasarse sin comer!

[203] *Cambio de nombres*, 7: "La entrada de Moisés en la oscuridad (Ex. 20:21) se explica como denotando aquella esencia que es invisible (*ἀόρατος*) e incorpórea." En otros lados Filón, en referencia a la oración de Moisés de que podía ver la gloria divina (Ex. 33:13) habla de aquella mente purificada e iniciada que "alzando sus ojos por

aparte de aquellas que podían verse".[204] Aquí una vez más hay una indicación a los lectores de la epístola que el orden invisible es el real y permanente, y no un establecimiento visible pero transitorio como el que disfrutaba el judaismo hasta el 70 d.C.

28 Fue por fe, también, que Moisés instituyó la pascua según el mandato divino. La pascua llegó a ser un memorial perpetuo[205] para Israel de la última noche que sus antepasados pasaron en Egipto, cuando el ángel de la muerte[206] pasó por la tierra destruyendo a los primogénitos en todos los hogares, excepto aquellos cuyos dinteles estaban marcados por la sangre del cordero pascual, porque a la puerta de esas moradas el mismo Dios de Israel montó guardia y evitó que el destructor entrara.[207] En todos los demás lugares del Nuevo Testamento se presenta a Jesús como el antitipo del cordero pascual;[208] si nuestro autor no lleva más allá esta correspondencia es porque quizá no deseaba quitarle nada a la correspondencia entre la muerte de Jesús y el sacrificio anual del día de expiación.

(g) Fe durante el éxodo y la conquista

Cap. 11:29–31

29 Por la fe pasaron el Mar Rojo como por tierra seca; e intentando[209] los egipcios hacer lo mismo, fueron ahogados.[210]

---

encima y más allá de la creación, recibe una visión clara de lo no creado" (*Leg Alleg.* iii. 100s.; *cf. Vida de Moisés* i. 158).

[204] *Vida de Moisés* i. 88.

[205] Esta es probablemente la fuerza del tiempo perfecto πεποίηκεν (*cf.* p. 319, n. 166).

[206] Llamado aquí "el que destruye" (*ὁ ὀλοθρεύων*) siguiendo a Ex. 12:23, LXX. En Sabiduría 18:15 el agente de destrucción es la "Palabra omnipotente" (*λόγος*) de Dios, saliendo de su trono a la tierra condenada, "implacable guerrero ... empuñando como afilada espada tu decreto irrevocable" (*cf.* p. 81). En la narración del éxodo el agente de destrucción se deja de lado en la mayor parte y la obra se adscribe directamente a Yahveh, como lo es también la protección de los israelitas.

[207] "Veré la sangre y pasaré de vosotros" (Ex. 12:13; *cf.* 12:23) significa "Cruzaré sobre vuestro umbral" (del verbo hebreo *pāsaḥ* utilizado en esta cláusula se deriva el nombre *pesaḥ* dado a la fiesta, tomado en griego por la palabra sustituta πάσχα, "pascua" como aquí).

[208] 1 Co. 5:7; el mismo pensamiento subyace a la narración de la pasión que hace Juan (*cf. p.ej.* Jn. 19:36, citando Ex. 12:46).

[209] Gr. ἧς πεῖραν λαβόντες οἱ Αἰγύπτιοι, literalmente: "del cual (el mar) haciendo prueba los egipcios". Se aventuraron en el mar sin fe y fueron ahogados. Ver p. 343, n. 278 (sobre el v. 36).

[210] Gr. κατεπόθησαν (como en Ex. 15:4, LXX), "fueron tragados" (pasivo aoristo

30 Por la fe cayeron los muros de Jericó después de rodearlos siete días.

31 Por la fe Rahab la ramera[211] no pereció juntamente con los desobedientes,[212] habiendo recibido a los espías en paz.[213]

29 El cruce del Mar Rojo—el "mar de Suf",[214] como dice el hebreo y la **BJ** en castellano—siguió de inmediato a la celebración de la pascua. Podría muy bien haber sido citado como una instancia posterior de la fe de Moisés, pero aquí "todos los que salieron de Egipto por mano de Moisés" (cap. 3:16) están asociados a él en este acto de fe. Sin embargo, fue la fe de Moisés la que los inspiró a moverse hacia el mar; ellos estaban llenos de temor y quejas cuando vieron el agua ante ellos y el ejército egipcio en persecución acercándose a sus espaldas, hasta que ante la orden de Moisés avanzaron y vieron "la salvación que Jehová hará hoy con vosotros" (Ex. 14:13). Porque el Mar Rojo se abrió frente a ellos por causa del recio viento oriental que sopló toda la noche,[215] y pudieron caminar sobre tierra seca.[216] Pero los egipcios que los perseguían sólo habían llegado a la mitad de camino cuando el mar retornó a su lugar habitual y los cubrió. Esta gran victoria que Jehová ganó para su pueblo fue celebrada con el "Canto del mar" preservado en Ex. 15:1ss., y conmemorada en otros lugares en términos del primer triunfo cósmico del

---

de καταπίνω). Unos pocos *minúsculos*, incluyendo 104 y 1912, tienen κατεποντίσθησαν "fueron sumergidos o ahogados en el mar".

[211] Gr. ἡ πόρνη para el cual ℵ* lee ἡ ἐπιλεγομένη πόρνη "ella que fue llamada la ramera" o "la así llamada ramera", como para bajar el tono de las intransigentes palabras del texto. *Cf.* I Clem. 12:1. Ver p. 331, n. 228.

[212] Gr. τοῖς ἀπειθήσασιν, para el cual P^{46} lee τοῖς ἀπιστήσασιν (*cf.* cap. 3:18 para la misma variante).

[213] Esto es, de una manera amigable. "Paz" puede referirse al saludo de costumbre *Shālōm* ("Paz para ti" o "Paz para esta casa"), que era honrada tanto en acción como en palabra (*cf.* Lc. 10:5s.).

[214] Heb. *yam sūph* (Ex. 13:18, etc.) utilizado para los Golfos de Suez y Aqaba, en este caso de una extensión norteña del Golfo de Suez. La LXX lo traduce ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα (el Mar Rojo).

[215] Ex. 14:21.

[216] Filón exagera el milagro diciendo cómo el lecho del mar entre las dos paredes de agua "se secó y se transformó en un camino ancho capaz de sostener una multitud de personas" (*Vida de Moisés* i. 177).

Creador sobre las fuerzas del caos.[217] Proporcionó una forma pintoresca de lenguaje para describir liberaciones posteriores, como el regreso del exilio en Babilonia;[218] y se lo utiliza en el Nuevo Testamento como un tipo de bautismo cristiano.[219] Pero nuestro autor habla de él por su conexión con el tema de la fe. ¿Por qué retrocedió el mar ante los israelitas de tal modo que pudieron pasarlo en seco? A cierto nivel es un acto de Dios;[220] a otro nivel podría adscribírselo al viento oriental; pero nuestro autor se lo adjudica a la fe de los israelitas. Fue sin embargo un acto de Dios, quien utilizó el viento oriental para llevar a cabo su propósito salvador, pero fue por fe que ellos pudieron apropiarse de la liberación que él les procuró. ¿Y por qué fueron ahogados los egipcios cuando, a su vez, intentaron cruzar el mar? A un nivel esto también fue obra de Dios,[221] a otro nivel podría describirse como la detención del viento oriental, unido al hundimiento de sus carros en el lodo;[222] pero nuestro autor da a entender que sufrieron porque no tenían fe.

La fe de los israelitas, en este caso, consistió en su voluntad de continuar adelante por la palabra de Dios,[223] aunque parecía imposible cruzar el mar. Moisés les aseguró que su Dios actuaría a su favor, y aunque no podían ver cómo lo iba a hacer, obedecieron. Pero no se registra aquí ningún otro acto de fe durante toda la peregrinación en el desierto. Estos cuarenta años ya han sido descriptos en la epístola como un período de incredulidad, a través del cual a Dios le desagradó esa generación.[224] Podría haberse hecho alguna referencia al alentador informe de la minoría, presentado por Caleb y Josué cuando regresaron de investigar la tierra prometida (Nm. 13:30; 14:38); pero nuestro autor no intenta agotar los ejemplos bíblicos de fe. Ni siquiera se dice nada de la paciencia de Moisés durante todos esos años, aunque, por cierto, las palabras "se sostuvo como viendo al Invisible" (v. 27) pertenecen a esa fase final de su vida, por lo menos

---

217 *Cf.* Is. 51:9–11.
218 *Cf.* Is. 35:6ss; 40:3ss; 44:27; Jer. 23:7s.
219 1 Co. 10:1s.
220 *Cf.* Ex. 14:14: "Jehová peleará por vosotros, y vosotros estaréis tranquilos".
221 *Cf.* Ex. 15:1: "Ha echado en el mar al caballo y al jinete."
222 *Cf.* Ex. 14:25.
223 *Cf.* Ex. 14:15: "Dí a los hijos de Israel que marchen."
224 *Cf.* cap. 3:7ss. (pp. 63ss.).

tanto como a las fases tempranas.[225] Pero el testimonio obituario final del Pentateuco, "y nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés, a quien haya conocido Jehová cara a cara" (Dt. 34:10), habría sido considerado por nuestro autor como que había perdido su validez, ahora que uno más grande que Moisés había venido y establecido un pacto mejor que aquel de los días de Moisés.

30 El relato de la fe, entonces, se suspende por cuarenta años y se resume con la entrada en Canaán. ¿Por la fe de quién cayeron los muros de Jericó? Primariamente por la de Josué: creyó y obedeció las instrucciones divinas que se le dieron cuando vio al ángel "Príncipe del ejército de Jehová" (Jos. 5:14). Pero también estuvo comprometida la fe del pueblo, porque llevaron a cabo fielmente las instrucciones que Josué les comunicó hasta que la ciudad cayó. Pero ellos no podían darse cuenta de cómo iba a caer; a primera vista, nada podía parecer más necio que el que hombres adultos marcharan alrededor de una sólida fortaleza durante siete días, guiados por siete sacerdotes tocando bocinas de cuerno de carnero. ¿Quién oyó alguna vez de una fortaleza que fuera capturada de ese modo?[226] Sin embargo, cuando marcharon alrededor de la ciudad siete veces el día séptimo y escucharon el último sonido del cuerno, el pueblo "gritó con gran vocerío, y el muro se derrumbó. El pueblo subió luego a la ciudad, cada uno derecho hacia adelante, y la tomaron" (Jos. 6:20).

La arqueología puede arrojar mucha luz sobre el colapso de las ciudades antiguas, aunque en el caso de la Jericó de la Era de bronce tardía ha arrojado mucha menos luz de la que se hubiese esperado; por cierto que menos de lo que se creía en una época.[227] Pero las

---

[225] De acuerdo con el texto original del ahora preservado en forma incompleta *Asunción de Moisés* (principios del primer siglo d.C.), la recompensa final de la fidelidad de Moisés fue que su cuerpo fue llevado al cielo después de su muerte (hay una alusión a esto en Judas 9; *cf.* Clemente de Alejandría, *Comentarios sobre Judas*; Orígenes, *Primeros principios* iii. 2. 1).

[226] El egipcio de Hch. 21:38 prometió a sus seguidores que las paredes de Jerusalén caerían ante ellos a su sola palabra (Josefo, *Antigüedades* xx. 169ss.; *cf. Guerras* ii. 261ss.).

[227] Los descubrimientos en el sitio hechos bajo la dirección de J. Garstang de 1929 en adelante se relacionan en su mayor parte no, como se pensó en un tiempo (*cf.* J. Garstang, *The Story of Jericho* (Londres, 1940), al Jericó de Josué sino a asentamientos anteriores en el sitio. La destrucción de la Jericó de la Era de bronce tardía es muy difícil de fechar arqueológicamente, debido a la considerable erosión del sitio durante los cuatro siglos que transcurrieron antes de la fundación de la Jericó de la Era de hierro

fuerzas que operan en el reino invisible, como el poder de la fe, no pueden ser extraídas por la pala de un excavador. Quizá ahora no podamos descubrir concretamente qué fue lo que hizo caer los muros de Jericó: un terremoto, un hundimiento o alguna otra cosa, pero nuestro autor adjudica su caída al poder de la fe, que encontró expresión en la réplica sumisa de Josué ante el mensajero divino: "¿Qué dice mi Señor a su siervo?" (Jos. 5:14). Por la misma fe, otras Jericó, grandes o pequeñas, aún pueden ser derribadas. "Las armas que usamos," dice Pablo, "no son las del mundo, sino que es poder de Dios capaz de demoler fortalezas. Y así demolemos las sofisterías y todo lo que levanta su orgullosa cabeza contra el conocimiento de Dios. Todo pensamiento humano lo sometemos a Cristo" (2 Co. 10:4s., VP).

31 El próximo ejemplo de fe es el más sorprendente que hemos encontrado hasta aquí: Rahab, la ramera[228] de Jericó. Sin embargo, este no es el único lugar del Nuevo Testamento donde ella recibe mención honorable por su fe; en Stgo. 2:25 su trato amable para con los espías de Josué es uno de los dos argumentos para la tesis de que la fe sin obras es muerta, y el otro argumento es el sacrificio de Isaac que hace Abraham. De hecho Rahab, a pesar de sus antecedentes, disfruta de un lugar de estima en los registros judíos y cristianos. Los dos jóvenes que Josué envió a espiar a Jericó encontraron alojamiento nocturno en la casa de Rahab, y cuando las autoridades descubrieron dónde estaban, ella los escondió y luego los ayudó a escapar, estipulando sólo que su vida debía salvarse cuando Jericó cayera en manos de ellos. Porque, como les dijo, las noticias acerca del éxodo y las victorias de Israel en Transjordania ya habían llegado hasta Jericó y habían causado gran alarma y desazón allí; "porque Jehová vuestro Dios es Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra" (Jos. 2:11). La caída de Jericó era, por lo tanto, una conclusión esperada. Ellos

---

(1 R. 16:34), pero no puede ser fijada antes de la segunda mitad del siglo catorce a.C. *Cf.* K. M. Kenyon, *Digging up Jericho* (Londres, 1957); *Archaeology in the Holy Land* (Londres, 1960), pp. 209ss.

[228] Heb. *zōnāh* (Jos. 2:1), es decir una prostituta secular, no una prostituta del templo (*qedēshāh*). En la antigüedad se hicieron intentos de darle un nombre, más respetable (*cf.* p. 328, n. 211); así Josefo (*Antigüedades* v. 7ss.) la hace la dueña de una posada (καταγώγιον) como también lo hace el Targum de Jonatán en Jos. 2:1 (Ara. *pundeqīthā*, una palabra tomada del gr. πανδοκεύτρια "posadera"). Rashi en su comentario la hace una vendedora de comida. *Cf.* D. J. Wiseman, "Rahab of Jericho", *Tyndale House Bulletin* (Cambridge, Junio de 1964), pp. 8ss.

prometieron protegerla y así, cuando Jericó fue tomada, ella y los miembros de su familia fueron salvados de la masacre, cuando la ciudad fue "dedicada" al Dios de Israel e incorporada a la comunidad de Israel (Jos. 6:25). Resultaba más que evidente que su fe en el Dios de Israel la movió a comportarse como lo hizo y llevó a su preservación. En efecto, probablemente se la menciona aun en otro lugar del Nuevo Testamento, porque (a pesar de una diferencia en su forma de escritura)[229] puede haber escasas dudas de que es ella la Rahab que aparece en Mt. 1:5 como la esposa de Salmón, príncipe de Judá, madre de Booz, el antepasado del Rey David y, por lo tanto, también de nuestro Señor.[230] El autor cristiano más antiguo fuera del canon del Nuevo Testamento, Clemente de Roma, toma la historia de Rahab para ilustrar las virtudes de fe y hospitalidad, y la hace además una profetisa, debido a que el cordón rojo por el cual bajaron los espías desde su ventana sobre el muro de la ciudad,[231] y por la cual su casa fue identificada en la captura de Jericó, fue como señal de que "a través de la sangre del Señor todos los que confían y esperan en Dios tendrán redención" (I Clem. 12:7).[232]

(h) Más ejemplos de fe

Cap. 11:32–38

32 ¿Y qué más digo? Porque el tiempo me faltaría contando[233] de Gedeón, de Barac, de Sansón, de Jefté, de David, así como de Samuel y de los[234] profetas:

---

[229] *Ῥαχάβ* en Mt. 1:5 como opuesto a *Ῥαάβ* aquí y en Stg. 2:25, pero el *χ* de *Ῥαχάβ* representa más acertadamente el ח del heb. רָחָב.

[230] De acuerdo con TB *Megillah* 14b ella se casó en otra casa ilustre, llegando a ser la mujer de Josué y antepasada de ocho sacerdotes, que eran también profetas, incluyendo a Jeremías y a Hulda. (Es un problema pensar cómo los descendientes del efrainita Josué y la cananita Rahab pudieran ser sacerdotes en Israel).

[231] Su casa estaba en el muro de la ciudad (Jos. 2:15), así que su salida de Jericó fue comparable a la de Pablo de Damasco (Hch. 9:25; 2 Co. 11:33). Sir Charles Marston menciona la fantasía de que un trozo de cordón carbonoso encontrado durante el curso de las excavaciones de Garstang en el sitio puede ser una reliquia de este cordón escarlata (*The Bible Comes Alive* [Londres, 1937], pp. 86s.).

[232] Así también Justino, *Diálogo con Trifón*, 111; Ireneo, *Herejías* iv. 20. 12, y muchos otros desde aquel tiempo.

[233] Gr. *ἐπιλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος*. Para la relacion del participio masculino *διηγούμενον* sobre la autoría de la epístola ver p. xl, n. 78.

[234] Antes de "profetas" (*προφητῶν*) unos pocos *minúsculos* (*p. ej.* 69, 1288) con la Peshitta y la siríaca harcleana y varias otras versiones orientales añaden "otros" (*ἄλλων*).

33 que por fe conquistaron reinos,[235] hicieron justicia, alcanzaron promesas, taparon bocas de leones,

34 apagaron fuegos impetuosos, evitaron filo de espada, sacaron fuerzas[236] de debilidad, se hicieron fuertes en batallas, pusieron en fuga ejércitos extranjeros.

35 Las mujeres[237] recibieron sus muertos mediante resurrección; mas otros fueron atormentados,[238] no aceptando el rescate, a fin de obtener mejor resurrección.

36 Otros experimentaron vituperios y azotes, y a más de esto prisiones y cárceles.

37 Fueron apedreados, aserrados, puestos a prueba,[239] muertos a filo de espada; anduvieron de acá para allá cubiertos de pieles de ovejas y de cabras, pobres, angustiados, maltratados;

38 de los cuales el mundo no era digno; errando por[240] los desiertos, por los montes, por las cuevas y por las cavernas de la tierra.

32 El detalle comparativo con que se ha puesto a consideración ejemplos de fe del período más temprano del Antiguo Testamento y

---

[235] Gr. *βασιλείας*, para el cual P^{46} lee *βασιλεῖς* ("reyes").

[236] Gr. *ἐδυναμώθησαν*, para el cual ℵ^{c} con muchos otros testigos posteriores y TR tienen el compuesto *ἐνεδυναμώθησαν* (*cf.* Ro. 4:20). *Cf.* p. 339, n. 262.

[237] Gr. *γυναῖκες* (nom.) que es ciertamente la forma requerida aquí (así el texto bizantino y la TR en contra de P^{13} ℵ* A D* 33 1912, que exhiben el acusativo *γυναῖκας*, imposible en este contexto).

[238] Gr. *ἐτυμπανίσθησαν*, para el cual el cual D* tiene el compuesto clásico *ἀπετυμπανίσθησαν*. Los mártires a que se refiere aquí eran estirados sobre un marco, como se estira la piel sobre un tambor (*τύμπανον*) y golpeados hasta su muerte (ver pp. 340ss.).

[239] Gr. *ἐπρίσθησαν ἐπειράσθησαν*. Así P^{13} A 1739 y muchos otros testigos griegos con las versiones latina, armenia y la TR. El orden de los verbos está revertido en ℵ L 326 y la siríaca harcleana. Probablemente *ἐπειράσθησαν* represente un ditografía falsa y la verdadera lectura sea sólo *ἐπρίσθησαν*; así P^{46} 2 327 (2423*?) con la peshitta siríaca y las versiones sahídicas (*cf.* Calvino, *ad loc.*; G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, pp. 47s.). Una variante de *ἐπρίσθησαν*, el itacístico *ἐπρήσθησαν*, aparece en el *minúsculo* 1923 y está implícito en la traducción bohaírica ("fueron quemados") como si fuera el aoristo pasivo de *πίμπρημι* y no de. *πρίζω*. Ver p. 344, n. 290.

[240] Gr. *ἐν* para lo cual varios testigos antiguos tienen *ἐπὶ* (P^{13} ℵ A P 33 etc.); las dos preposiciones se confundían fácilmente en escritura uncial.

su historia da lugar ahora a un relato más resumido que cubre el período posterior. Con una transición retórica[241] nuestro autor continúa, en primer lugar, mencionando seis hombres por su nombre, cubriendo el intervalo entre el establecimiento en Canaán y la primitiva monarquía. Los seis nombres no se dan en estricto orden cronológico (o el orden en que aparecen en la narración bíblica); de hecho, si los agrupamos en tres pares, los dos hombres de cada par están mencionados aquí en orden inverso al de su aparición en el Antiguo Testamento, porque en él Barac aparece antes que Gedeón, Jefté antes que Sansón y Samuel antes que David. El orden inverso de Samuel y David puede haber sido intencional, para poner a Samuel en contacto más estrecho con "los profetas" mencionados inmediatamente después, siendo Samuel el primero de la "sucesión profética" continua de los años de la monarquía hebrea.[242] Las cuatro figuras del libro de Jueces que preceden aquí a "David y Samuel" nos recuerdan a los cuatro que están en lista en 1 S. 12:11, donde Samuel, en un discurso ante el pueblo después que éste había elegido a Saúl para que fuera su rey, les recuerda cómo en épocas anteriores de desesperación "Jehová envió a Jerobaal, a Barac, a Jefté y a Samuel, y os libró de mano de vuestros enemigos en derredor". Jerobaal es otro nombre de Gedeón, por lo cual Gedeón y Barac aparecen aquí en el mismo orden. (La inclusión de Samuel de esta manera, junto con los otros, puede parecer extraña, ya que Samuel es el que habla, pero no carece de paralelo: en nuestros días, muchos personajes hablan de sí mismos en tercera persona cuando lo hacen históricamente. Resulta interesante, de cualquier modo, que la Peshitta Siriaca diga "Sansón" en lugar de "Samuel".)[243] Sobre tres de estos personajes—Gedeón (Jue. 6:34), Jefté (Jue. 11:29) y Sansón (Jue. 13:25, etc.)—se dice que se ha de-

---

[241] Gr. *καὶ τί ἔτι λέγω*; (*cf. τί δεῖ πλείω λέγειν*; Josefo, *Antigüedades* xx 257). La siguiente vuelta de frase "porque el tiempo me faltaría contando ..." (*ἐπιλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος*), no carece de paralelos en los oradores clásicos y en Filón (*cf.* Spicq, *ad loc.*)

[242] David era un profeta (Hch. 2:30; *cf.* 2 S. 23:2), pero no era reconocido en la "sucesión" profética, y menos aun era un miembro de alguna comunidad profética.

[243] La Peshitta de 1 S. 12:11 reemplaza "Jerobaal" por su nombre más familiar: "Gedeón"; de allí que haga la lista de los cuatro como Gedeón, Barac, Jefté y Sansón. Pero su inserción de Débora entre Gedeón y Barac muestra que estamos tratando con un targum del original y no con la clase de traducción que podría utilizarse para crítica textual.

rramado el Espíritu de Jehová, y esto podría ser tomado como evidencia conclusiva de su fe.

Gedeón fue el héroe de Israel contra los madianitas beduinos; su pequeña fuerza de trescientos hombres, equipados con antorchas en vasijas de barro y trompetas, sembraron el pánico entre las huestes madianitas y ganaron una victoria decisiva.[244] Barac era comandante del ejército de las tribus de Israel que se unieron en contra de Sísara, comandante de la fuerza de carros confederada de Canaán, que fuera derrotado junto con sus seguidores "en Taanac, junto a las aguas de Meguido" (Jue. 5:19). Sorprende encontrar a Barac mencionado aquí como ejemplo de fe en lugar de la profetisa Débora, y además a Jael, "mujer de Heber ceneo; sobre las mujeres bendita ... en la tienda" (Jue. 5:24). Porque Barac rehusó tomar el campo contra Sísara cuando Débora le ordenó que lo hiciera en el nombre de Yahveh, a menos que ella fuera con él.[245] Sin embargo esa misma negativa puede haber sido, a su modo, una señal de fe: su insistencia en tener a Débora con él fue quizás una expresión de su fe en el Dios cuya sierva y portavoz era. Y cuando ella le dijo que la expedición que estaba dirigiendo no sería para su propio honor no por ello dejó de dirigirla; no era su propio honor lo que buscaba, sino el triunfo de Yahveh y de su pueblo.

Sansón, quien fue líder de la causa de Israel contra los filisteos por su propia y única mano, puede resultar chocante, como una elección no muy afortunada entre las ilustraciones de fe; sin embargo, la narración de Jueces lo retrata como uno que estaba profundamente consciente del Dios invisible, y de su propio llamado para ser instrumento en las manos de Dios en contra del enemigo.[246] ¿Y qué de Jefté, comandante de las tribus de Transjordania contra los amonitas? La posteridad lo recuerda principalmente por su voto temerario; sin embargo, temerario como fue, constituyó una señal de su devoción sincera, aunque carente de instrucción, al Dios de Israel. El mensaje que le envió al rey de Amón (Jue. 11:14–27), con su retrospectiva histórica que llega hasta el éxodo y la peregrinación en el desierto, expresa su aprecio por la guía del pueblo de parte de Yahveh en

[244] Jue. 7:7ss.
[245] Jue. 4:8.
[246] *Cf.* especialmente Jue. 14:4.

aquellos días antiguos, y su confianza de que Yahveh juzgará su causa hoy.

David es el único rey que se menciona por nombre; su registro muestra bastantes faltas, pero también una humilde buena disposición para arrepentirse y buscar el perdón de Dios y una convicción de la providencia y fidelidad de Dios.[247] Tomó la firme y honesta resolución de poner en práctica el ideal de reinado propuesto en el poema que nos llegó con el título de "Ultimas palabras de David":

"Habrá un justo que gobierne entre los hombres,
que gobierne en el temor de Dios.
Será como la luz de la mañana,
Como el resplandor del sol en una
mañana sin nubes,
Como la lluvia que hace brotar la
hierba de la tierra.
No es así mi casa para con Dios;
Sin embargo, él ha hecho conmigo pacto perpetuo" (2 S. 23:3ss.)

Como Abraham, y otros anteriormente, también él recibió promesas de Dios, promesas referidas a su casa "en lo por venir" (2 S. 7:19), "las misericordias firmes a David", que encontraron su cumplimiento, como las promesas a Abraham, con la venida de Cristo.[248]

Nadie puede cuestionar lo apropiado de la inclusión de Samuel aquí.

"Samuel, amado por su Señor,
un profeta del Señor, estableció el reino
y ungió reyes sobre su pueblo.
Por la ley del Señor juzgó a la congregación
y el Señor miró sobre Jacob.
Por su fidelidad se probó que era un profeta
y por sus palabras se le reconoció como un visionario confiable" (Eclo. 46:13ss.)

El nombre de Samuel es muy digno de estar junto con los de Moisés,

---

[247] *Cf.* 2 S. 12:13; 24:10–14.

[248] En Is. 55:3s. "las misericordias firmes a David" están relacionadas con el envío de alguien que actuará "por testigo a los pueblos, por jefe y por maestro a las naciones", quien debe ser identificado tanto con el rey davídico de Is. 11:1ss. como con el Siervo de Yahveh de Is. 42:1ss. (*cf.* Hch. 13:34).

Josué y David en los anales de Israel. Manifestó el don profético en su juventud y cuando el santuario central de Silo fue destruído por los filisteos, y tomada en cautiverio el arca del pacto, salvaguarda de la nacionalidad de Israel, fue él quien probó ser adecuado para la tarea de levantar la moral desesperanzada de su pueblo. Les mostró que Dios aún estaba en medio de ellas, aun cuando el arca estaba en manos de los filisteos; y por cierto que cuando el arca fue restaurada, la dejó en un lugar oscuro, no fuera que la fe del pueblo una vez más reposara en ella en lugar de hacerlo en Dios. Anualmente iba en gira como juez de Israel, y ejercía las tareas sacerdotales como representante de la nación con amplia aceptación. Ya no existía santuario central, sino que un hombre, bajo autoridad de Dios, servía como centro de la vida nacional. Instó a Israel a la lealtad al pacto y gracias a su liderazgo inspirador derrotaron a los filisteos en el mismo campo de su desastre anterior.[249] No en vano Samuel ha sido descripto como "el hombre de emergencia de Dios".[250]

Es en la época de Samuel que nos encontramos por primera vez con comunidades proféticas,[251] y de allí en más hasta los días del posexilio, la narración del Antiguo Testamento nos presenta una secuencia de profetas que no sólo hablaban sino que actuaban para Dios: Elías y Eliseo, Amós y Oseas, Isaías y Jeremías, y otros que, aunque no han sido expresamente citados por nuestro autor, ciertamente estaban en su mente al estampar estas palabras.

33 Los logros de estos guerreros y mensajeros de Dios aparecen enumerados en términos generales. La conquista de reinos, comenzando con la caída de Sehón y Og en el desierto, continúa a través del período de Josué y los jueces y llega a su clímax en el reinado de David, cuyo imperio se extendió desde la frontera egipcia hasta el Eufrates.[252] Aquellos gobernadores de Israel también establecieron la justicia dentro de las áreas que controlaron, en el espíritu de aquel antiguo "juramento de coronación" que ha sido preservado para nosotros como el Salmo 101. Esto hicieron a través de la fe[253] en

[249] 1 S. 7:3–16.

[250] En el título de un libro de W. W. Fereday, *Samuel: God's Emergency Man* (Kilmarnock, 1945).

[251] *Cf.* 1 S. 10:5, 10s.; 19:20.

[252] El verbo καταγωνίζομαι "sojuzgar" es utilizado por Josefo para mencionar a David sojuzgando a los filisteos: καταγωνισαμένῳ Παλαιστίνους (*Antigüedades* vii. 53).

[253] En los vv. 33, 39 διὰ πίστεως es una variante del recurrente πίστει de este capítulo. (*cf.* κατὰ πίστιν en los vv. 7, 13).

Dios, cuyo propio trono está fundado sobre "justicia y juicio" (Sal. 97:2). Ellos "alcanzaron promesas"[254] de que Dios estaría con ellos cuando servían su causa en fe, y obtuvieron como consecuencia el cumplimiento de sus promesas; las promesas hechas a David, como hemos visto, se ocupaban no sólo de sus fortunas personales sino también del destino que le esperaba a su casa. Fue de estas últimas promesas que Pablo habló en la sinagoga de Antioquía de Pisidia cuando, después de contar cómo Dios levantó a David para que fuera rey de Israel, continuó: "De la descendencia de éste, y conforme a la promesa, Dios levantó a Jesús por Salvador a Israel" (Hch. 13:23).

En cuanto a cerrar las bocas de los leones, inmediatamente reconocemos la referencia a Daniel, arrojado a la cueva de los leones por su fidelidad a Dios, pero protegido de sus ataques "porque" (en sus propias palabras) "ante él fui hallado inocente" (Dn. 6:22).[255]

34 Aquellos que "apagaron fuegos impetuosos" fueron Sadrac, Mesac y Abed-nego, quienes se negaron a inclinarse y adorar la gran imagen de oro de Nabucodonosor. Ellos sabían que su Dios era capaz de liberarlos del horno, pero no tenían medios para saber si él, de hecho, los iba a librar o no, pero "si no," dijeron ellos, "sepas, oh rey, que no serviremos a tus dioses, ni tampoco adoraremos la estatua que has levantado" (Dn. 3:18).[256] Si hubieran recibido alguna revelación especial de que sus vidas iban a ser preservadas, habrían necesitado una fe considerable para actuar conforme a ella al enfrentarse con el llameante y ardiente horno; pero comportarse como lo hicieron sin revelación de esa clase requería una fe mucho más grande. La gente a la cual era enviada esta epístola podría tener, en el futuro cercano, que enfrentar alguna prueba muy dura,[257] pero sea que su

---

[254] Gr. *ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν*, como en el cap. 6:15 (ver p. 131 con n. 76). Sea que el verbo es *ἐπιτυγχάνω*, como aquí, o *λαμβάνω*, como en el v. 13 (ver. p. 306, n. 109), o *ἀναδέχομαι* como en el v. 17, o *κομίζομαι* como en el v. 39, es el contexto el que debe determinar si se quiere significar el recibimiento de la promesa misma o la experiencia de su cumplimiento, o ambas cosas.

[255] *Cf.* las referencias a este incidente en 1 Mac. 2:60 (donde Matatías, en su lecho de muerte, recuerda a sus hijos cómo "Daniel por su rectitud, escapó de las fauces de los leones"); 4 Mac. 16:3, 21; 18:13 (en el martirologio de los siete hermanos y su madre).

[256] *Cf.* 1 Mac. 2:59; 4 Mac. 13:9; 16:3; 18:12. En 4 Mac. 16:21s. la madre les recuerda a sus siete hijos cómo Daniel y sus tres compañeros "soportaron (*ὑπέμειναν*) por amor a Dios" y los exhorta "Vosotros también, entonces, teniendo la misma fe en Dios, no sintáis amargura".

[257] *Cf.* el *πύρωσις* de 1 P. 4:12.

porción fuese la vida o la muerte, podrían estar seguros de la compañía divina en medio de ella como la habían disfrutado los tres jóvenes judíos.

Podemos pensar en varios profetas y en otros que "evitaron filo de espada": Elías fue librado de Jezabel,[258] Eliseo de su hijo Joram,[259] Jeremías de Joacim.[260] (Pero no todos ellos fueron librados, como nos recuerda el v. 37.)

De muchos jueces y profetas podría decirse que "sacaron fuerzas de debilidad". Gedeón era el último en la casa de su padre, por su propia cuenta, y su familia era la más pobre de Manasés;[261] sin embargo Gedeón y sus trescientos fueron utilizados por Dios para llevar a cabo una gran victoria. El comentario más antiguo sobre estas palabras es el que provee Clemente de Roma. Clemente estaba bien versado en la epístola a los Hebreos; en particular había estudiado este capítulo e intenta identificar algunos de los héroes de fe, a quienes se refiere el autor anónimamente. Sobre las palabras "sacaron fuerzas de debilidad" él comenta: "Muchas mujeres han sido fortalecidas[262] a través de la gracia de Dios y han llevado a cabo muchas obras de valor" (1 Clem. 55:3). Continúa, citando a Judit y a Ester.[263] Lo que dice de Judit sugiere que pensaba de ella como alguien para quien se hicieron reales las palabras que quedan de este versículo: "se hicieron fuertes en batallas, pusieron en fuga ejércitos extranjeros".[264] "La bendita Judit", dice, "cuando su ciudad fue sitiada, pidió a los ancianos que la dejaran salir al campamento de los extranjeros.[265] Así que, exponiéndose al peligro, salió por amor a su tierra y a su pueblo cuando estaban sitiados, y el Señor puso a Holofernes en las manos de

---

[258] 1 R. 19:2ss.

[259] 2 R. 6:31ss.

[260] Jer. 36:19, 26.

[261] Jue. 6:15.

[262] Gr. *ἐνδυναμωθεῖσαι*, el mismo verbo que aquí (*ἐδυναμώθησαν*) con el prefijo *ἐν* (ambas formas se encuentran en otros lugares del NT). Ver p. 333, n. 236.

[263] Describe a Ester exponiéndose al peligro por causa de su pueblo porque ella era "perfecta en la fe" (*ἡ τελεία κατὰ πίστιν*).

[264] Gr. *ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ, παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων*. (Los enemigos gentiles son llamados *ἀλλότριοι* repetidamente en 1 Macabeos).

[265] Gr. *εἰς τὴν παρεμβολὴν τῶν ἀλλοφύλων*, utilizando *παρεμβολή* en el sentido de "campamento" (*cf.* He. 13:11, 13), mientras que aquí nuestro autor lo utiliza en el sentido de "ejército", un sentido que lleva frecuentemente en 1 Macabeos.

una mujer" (1 Clem. 55:4s.). Pero lo que fue cierto acerca de Judit en la literatura, también fue igualmente cierto de muchos israelitas en la historia, desde los días de Josué y los jueces hasta las guerras de independencia guiadas por Judas Macabeo y sus hermanos; ellos y sus seguidores sacaron "fuerzas de flaqueza y llegaron a ser poderosos en la guerra, venciendo a los ejércitos enemigos" (VP). Sabían, en palabras de Jonatán, que "no es difícil para Jehová salvar con muchos o con pocos" (1 S. 14:6); creían que la batalla no era suya sino de Dios,[266] y, por lo tanto, uno corría a mil y dos echaban en fuga a diez mil.[267]

35 Las mujeres que "recibieron sus muertos mediante resurrección" fueron la pobre viuda de Sarepta y la mujer rica de Sunem; el hijo de la primera fue restablecido por Elías, el hijo de la segunda por Eliseo.[268] En la primera instancia, la fe fue más de Elías que de la mujer; cuando su hijo murió ella sólo podía pensar que el profeta era una visita de juicio para su casa, trayendo de este modo justicia por su pecado. Pero la oración de fe de Elías, "Jehová Dios mío, te ruego que hagas volver el alma de este niño a él" (1 R. 17:21), fue oída y el muchacho fue devuelto a su madre. La mujer de Sunem era una israelita (no una extranjera, como la viuda de Sarepta) y cuando murió su pequeño hijo, ella mostró cuál era su espíritu al salir corriendo al Monte Carmelo para hacer su pedido al hombre de Dios. Eliseo unió su fe a la de ella, y por medio de oración y una acción apropiada trajo al niño de nuevo a la vida. Ambos incidentes son descriptos como resurrecciones;[269] en nuestros días algunas veces distinguimos entre la resurrección de un cuerpo a la vida mortal y la resurrección de los muertos a la vida inmortal; pero en el vocabulario bíblico no se hace tal distinción. La distinción, sin duda, es real, aunque no verbal; nuestro autor continúa hablando de algunos que buscaron "mejor resurrección"[270] que la experimentada por los dos muchachos recién mencionados; esta "mejor resurrección" era una resurrección a la vida de la era por venir.

"Otros fueron atormentados," dice, "no aceptando el rescate,[271] a

---

266 *Cf.* 2 Cr. 20:15.

267 *Cf.* Jos. 23:10; Dt. 32:30; también Lv. 26:8.

268 1 R. 17:17ss.; 2 R. 4:17ss.

269 Gr. ἐξ ἀναστάσεως.

270 Gr. ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν.

271 Gr. ἀπολύτρωσις (que normalmente significa "redención", como en el cap. 9:15).

fin de obtener mejor resurrección." La forma particular de tortura indicada por el verbo griego es ser estirado en el potro de tormento y apaleado hasta la muerte.[272] Este fue precisamente el castigo que recibió Eleazar, uno de los nobles confesores de los días de los Macabeos, quien voluntariamente aceptó la muerte en lugar de traicionar su lealtad a Dios.[273] En 2 Macabeos la historia de su martirio es seguida por el relato de la madre y sus siete hijos, que sobrellevaron esta y otras formas de tortura antes que transgredir la ley de Dios.[274] En esta historia, un hermano después del otro declara su prontitud a aceptar la tortura y la muerte debido a su esperanza de resurrección. Uno dice al rey: "Tú, criminal, nos privas de la vida presente, pero el Rey del mundo a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna" (2 Mac. 7:9, BJ). Otro tiende sus miembros para ser mutilados, diciendo: "Por don del cielo poseo estos miembros, por sus leyes los desdeño, y de El espero recibirlos de nuevo" (2 Mac. 7:11, BJ). Y aun otro más, a punto de morir, dice: "Es preferible morir a manos de hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitado de nuevo por él; para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida" (2 Mac. 7:14, BJ). La resurrección que ellos anhelaban era "mejor" que aquella para la cual los muchachos de Sarepta y de Sunem habían sido levantados por Elías y Eliseo. Aquellos muchachos habían sido restablecidos a la vida mortal, y con el transcurso del tiempo murieron; la resurrección que esperaban los mártires macabeos era una resurrección a la vida eterna. Podían haber evitado la tortura y la muerte y aceptado "liberación" si hubiesen estado dispuestos a transigir con los pedidos idolátricos de Antíoco Epifanes y sus oficiales,

---

Para el sentido más general de "liberación" *cf.* Dan. 4:32 (LXX) donde Nabucodonosor cuenta cómo después de su locura "vino el tiempo de mi liberación (*ἀπολύτρωσις*)". "Pero aun aquí la liberación no aceptada se resuelve en un rescate rechazado, el precio de la retractación, y en Daniel, como con Acab (1 R. 21:27–29), la reforma se ve como el precio de la prolongación de la tenencia del poder de Nabucodonosor" (E. K. Simpson, *Words Worth Weighing in the Greek New Testament* [Londres, 1946], p. 8. n.1). *Cf.* p. 204, n. 84 (sobre el no compuesto *λύτρωσις* en el cap. 9:12).

272 Gr. *τυμπανίζω* (*cf.* p. 333, n. 238).

273 *Cf.* 2 Mac. 6:19, 28, donde Eleazar va voluntariamente y sin dudar a sufrir la tortura en el potro (*τύμπανον*) antes que probar comida ilegal. En 4 Macabeos se tortura a Eleazar y a los siete jóvenes en la rueda (*τροχός*) reminiscente, de alguna manera, de la penalidad medieval de quebrar sobre la rueda (4 Mac. 5:32; 8:13; 9:12, 17, 19, 20; 10; 11:10, 17; 15:22).

274 2 Mac. 7:1ss.; 4 Mac. 8:1ss.

pero ellos sabían que, si lo hacían, la resurrección a la vida nunca sería de ellos. Permanecieron fieles hasta la muerte, y desde entonces han sido honrados por todos aquellos que, por encima de todo, se mantienen leales a Dios. En el calendario cristiano el primer día de agosto está marcado como la fiesta del "martirio de los santos macabeos"; la Kontakion en el Horologion o libro oficial de la iglesia griega los llama los "grandes mártires antes de los mártires".[275]

El Antiguo Testamento tiene poco que decir acerca de la vida futura. Una larga vida en la tierra que el Señor su Dios les había dado resultaba más tentadora ante los ojos de los israelitas piadosos, a través de la mayor parte del período veterotestamentario, que la vida del mundo futuro. Aun en los comienzos del siglo segundo a.C., Ben Sirá considera que el recuerdo que tiene la posteridad acerca de las virtudes de un hombre bueno es la clase de inmortalidad que debe ser deseada principalmente.[276] Pero cuando comenzó la persecución bajo Antíoco Epífanes, era más probable que el temor al Señor llevara a una muerte temprana y dolorosa que a largueza de días. Los mártires tenían fe para percibir que la muerte y la oscuridad del Seol no podían ser el último escalón de su lealtad a Dios. La esperanza de la resurrección llameaba y ardía brillantemente ante sus ojos, dándoles coraje adicional para soportar sus tormentos. Mientras que la doctrina de la resurrección estaba implícita en la revelación bíblica en una fecha mucho más temprana—Jesús señaló que está implícita en la designación que hace Dios de sí mismo como el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob en Ex. 3:6[277]—no recibió una aceptación general entre los judíos hasta la era de la persecución, pero de allí en más se transformó en una doctrina cardinal en el judaísmo (excepto entre los saduceos, cuyo partido, sin embargo, no sobrevivió la catástrofe del año 70 d.C.).

---

[275] Gr. *πρὸ μαρτύρων μέγιστοι μάρτυρες*. Gregorio de Nazianzus defendió su enrolamiento entre los mártires cristianos sobre la base de que "si sufrieron tan valientemente antes de la venida de Cristo, su logro hubiese sido aun mayor, si hubiesen vivido después que él y hubiesen tenido su muerte como ejemplo" (Homilía: 15; *Panegírico sobre los Macabeos*, 1). Sobre la conmemoración y elaboración cristiana de sus martirios ver M. Simon, "Les saints d'Israël dans la dévotion de l'église ancienne", *RHPR* xxxiv (1954), pp. 98ss.; B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (Nueva York, 1957), pp. 147ss.

[276] Este es el punto principal del pasaje intitulado "Elogio de los antepasados" (Eclo. 44:1ss.) (*Cf.* p. 282.).

[277] Mr. 12:26s. y paralelos.

36 Cuando los receptores de la carta leyeran de algunos que experimentaron[278] "vituperios y azotes ... prisones y cárceles", podrían muy bien pensar en miembros de su propia comunidad que habían sufrido algunas de estas cosas en días anteriores, como ya se lo ha recordado nuestro autor. Y si otra vez les esperaban experiencias similares, podría ayudarlos a darse cuenta de que no eran los primeros en recorrer este camino. Los mártires a los que se refiere el v. 35 experimentaron vituperios y azotes antes de morir;[279] y también lo hizo el mismo pionero y perfeccionador de la fe. Sin embargo, debido a que el sujeto de este versículo es "Otros",[280] nuestro autor probablemente tenía en mente otros, aparte de los mártires aludidos en el v. 35. Y una figura del Antiguo Testamento en quien puede muy bien haber pensado era Jeremías, el profeta del nuevo pacto. En una ocasión Jeremías fue azotado y puesto en el cepo,[281] y se quejó de haber sido objeto de burla y escarnecimiento, no sólo por el público en general sino también por miembros de su propia familia.[282] En una fecha posterior fue nuevamente azotado y encarcelado,[283] y luego fue sacado y arrojado a la cisterna llena de barro de la cual fue rescatado por Ebed-melec, el etíope.[284]

37a Jeremías puede haber estado también en la mente de nuestro autor cuando habla de aquellos que fueron apedreados; este fue su destino, de acuerdo con la tradición, a manos de los judíos en Egipto que no podían soportar su protesta en contra de su idolatría continua.[285] Jerusalén misma tenía una reputación, de la cual era testigo el mismo Señor, de matar a los profetas y apedrear a los que le eran

---

278 Gr. *πεῖραν ἔλαβον* (*cf.* *πεῖραν λαβόντες* en el v. 29, p. 327, n. 209).

279 La misma palabra que se utiliza aquí para "vituperios" (*ἐμπαιγμός*) aparece en 2 Mac. 7:7 ("llevaron al segundo [hermano] al suplicio"); el verbo afín *ἐμπαίζω* se usa de manera similar en 2 Mac. 7:10. La palabra utilizada aquí para "azotes" (*μάστιξ*) con su verbo derivativo (*μαστιγόω*) aparece repetidamente en los martirologios de Eleazar y de los siete hermanos tanto en 2 como en 4 Macabeos.

280 Gr. *ἕτεροι*.

281 Jer. 20:2.

282 Jer. 20:7ss.

283 Jer. 37:15.

284 Jer. 38:6ss.

285 Tertuliano, *Antídoto escorpión* 8; Jerónomo, *Contra Joviniano* ii. 37; *Cf.* C. C. Torrey (ed.) *Lives of the Prophets* (Filadelfia, 1946), pp. 21, 35; H. J. Schoeps, "Die jüdischen Prophetenmorde". *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950), pp. 126ss.

enviados;[286] y nuestro autor puede tener en mente, entre otros, el ejemplo justamente mencionado por Jesús: el sumo sacerdote Zacarías, quien fue lapidado a instancias del rey Joás "en el patio de la casa de Jehová" (2 Cr. 24:21).[287]

En cuanto a ser "aserrados", este fue el destino tradicional del profeta Isaías durante el reinado de Manasés. El apócrifo llamado *Ascensión de Isaías* que registra la muerte del profeta,[288] es una obra compuesta, cristiana en su forma completa; pero el registro del martirio de Isaías que incorpora (especialmente partes de los caps. 1:1–3:12; 5:1b–14) es de origen judío y exhibe afinidades con la literatura de Qumrán.[289] Relata la forma en que Isaías, para evitar la maldad reinante en Jerusalén bajo Manasés, dejó la capital para ir a Belén y luego huyó a la zona montañosa. Allí fue tomado y aserrado en dos con una sierra de madera; antes de morir mandó a sus discípulos que escaparan de la persecución yéndose a Fenicia, "porque", dijo, "sólo para mí Dios ha hecho la copa amarga" (cap. 5:13).[290]

Se nos ha dicho que algunos, a través de la fe, "evitaron filo de espada", pero algunos, a través de la fe, fueron "muertos a filo de espada". Elías escapó a la venganza de Jezabel, pero otros profetas del Señor fueron muertos "a espada" en aquella época (1 R. 19:10). Si Jeremías fue librado de Joacim, cuando aquel rey buscaba su vida, su profeta colega Urías no fue tan afortunado; predijo la caída de Judá y

---

[286] Mt. 23:37; Lc. 11:49ss.; 13:33s.; *cf.* Hch. 7:52.

[287] Lc. 11:51 (llamado en Mt. 23:35 "Zacarías hijo de Berequías"; *cf.* Zac. 1:1; Josefo, *Guerra* iv. 335ss.). En el *Protoevangelio de Santiago* 23:1–24:4 está confundido con Zacarías el padre de Juan el Bautista. *Cf.* p. 383, n. 178.

[288] *Cf.* también TB *Yebamoth* 49b; *Sanhedrin* 103b; Justino, *Diálogo con Trifón* 120; Tertuliano, *Sobre la paciencia* 14; Torrey, *op. cit.* pp. 20, 34.

[289] *Cf.* D. Flusser, "The Apocryphal Book of *Ascensio Isaiae* and the Dead Sea Sect", *IEJ* iii (1953), pp. 30ss.

[290] La referencia de nuestro autor no podría ser al único caso en la LXX de πρίζω en Amós 1:3. Sobre el texto aquí ver p. 333, n. 239. Si la escritura itacística de ἐπρίσθησαν como ἐπρήσθησαν se tomara como el aoristo pasivo de πίμπρημι y traducido "fueron quemados" podríamos pensar en el incidente de 2 Mac. 6:11, donde algunos judíos piadosos que se habían reunido en cuevas para guardar el día sábado secretamente fueron entregados a las autoridades seléucidas y "quemados juntos (συνεφλογίσθησαν) sin que quisieran hacer nada en su defensa, por respeto a la santidad del día" (variación concebible del relato del incidente de 1 Mac. 2:29–38, mencionado en la p. 345). Aun si este incidente no está en la mente de nuestro autor, es sin duda verdad que, mientras algunos a través de la fe "apagaron fuegos impetuosos" (v. 34) otros, a través de la fe, soportaron la muerte por el fuego.

de Jerusalén en términos similares a los de Jeremías y cuando huyó a Egipto fue enviado de nuevo y traído delante de Joacim quien "lo mató a espada y echó su cuerpo en los sepulcros del vulgo" (Jer. 26:23). Por fe vivió uno, y por fe murió el otro. Así también en la época apostólica Herodes Agripa I "mató a espada a Jacobo, hermano de Juan" (Hch. 12:2); pero cuando trató de hacerle lo mismo a Pedro, éste se le escapó de las manos.

37b–38 Las siguientes palabras tienen eco en Clemente de Roma cuando exhorta a sus lectores a ser "imitadores de aquellos que 'anduvieron vestidos con pieles de ovejas y cabras' anunciando el advenimiento de Cristo"; se refiere, dice, a los profetas Elías y Eliseo, y también a Ezequiel (1 Clem. 17:1). Elías, sabemos, "tenía vestido de pelo" (2 R. 1:8, RVR);[291] y en la *Ascensión de Isaías*, aquellos que acompañaron a Isaías a su retiro en el desierto "estaban todos vestidos con vestidos de pelo" (cap. 2:10). Pero la descripción completa de aquellos que rudamente vestidos soportaron la destitución, aflicción y maltrato mientras vagaban por lugares desolados y buscaban el refugio de las cuevas, nos recuerda especialmente a los santos judíos que huyeron de la persecución bajo Antíoco Epífanes—"los sabios del pueblo" quienes, en la visión de Daniel, cayeron "a espada y a fuego, en cautividad y despojo" (Dn. 11:33).[292] Así eran los "muchos, preocupados por la justicia y la equidad" quienes, en la narración de I Mac. 2:29–38, "bajaron al desierto para establecerse allí" con sus familias, "porque los males duramente les oprimían". Cuando fueron descubiertos y sitiados en sus escondites se negaron a romper la ley ofreciendo resistencia o dejando sus cuevas en el día sábado, pero murieron "en ... rectitud" cerca de mil personas. "*C'était magnifique, mais ce n'était pas la guerre*", por cierto que estos eran hombres y mujeres "de los cuales el mundo no era digno". Fueron quitados como personas indignas de la sociedad civilizada; la

[291] Este puede haber sido el "manto" que Eliseo heredó (2 R. 2:13s.). Gregorio de Nazianzus habla de él como "la justa herencia de Eliseo, el manto de piel de oveja, acompañado por el espíritu de Elías" (*Panegírico sobre Basilio*, 74). Un "manto peludo" parece haber sido el uniforme reconocido de los profetas (Zac. 12:4); podemos comparar el vestido de Juan el Bautista hecho de pelo de camello (Mr. 1:6). Pero tal vestimenta era llevada voluntariamente por los profetas; nuestro autor aquí está describiendo instancias de privación y de extrema necesidad.

[292] *Cf.* 1 Mac. 2:28; 2 Mac. 5:27; 6:11; 10:6 ("estaban cobijados como fieras en montañas y cavernas", BJ).

verdad es que la sociedad civilizada era indigna de ellos.[293] Podrían muy bien tomar en sus labios el grito del salmista ante Dios:

> "Pero por causa de ti nos matan cada día;
> somos contados como ovejas para el matadero."[294]

La fe en Dios no lleva en sí ninguna garantía de comodidad en este mundo: esta fue sin duda una de las lecciones que nuestro autor deseaba que sus lectores aprendieran. Pero sí lleva consigo "el galardón" en el único mundo que finalmente importa.

(i) Epílogo: La vindicación de la fe viene con Cristo

Cap. 11:39–40

39 Y todos éstos,[295] aunque alcanzaron buen testimonio mediante la fe, no recibieron lo prometido;[296]

40 proveyendo Dios alguna cosa mejor para nosotros, para que no fuesen ellos perfeccionados aparte de nosotros.

39 Desde el justo Abel hasta aquellos cuya fe fue tan noblemente manifestada a las puertas mismas de la venida de Cristo, todos "ganaron su registro por fe"[297] (Moffatt). Algunos de ellos, como se nos dijo en el v. 33, "alcanzaron promesas", pero ninguno de ellos recibió *la* promesa en el sentido de ser testigos de su cumplimiento. Vivieron y murieron con la perspectiva de un cumplimiento que ninguno de ellos experimentó sobre la tierra; sin embargo, tan real fue su cumplimiento para ellos que les dio el poder de avanzar resueltamente en contra de la corriente de su medio y vivir en la tierra

---

[293] Pero, en las palabras de Sabiduría 3:5, "Dios los sometió a prueba y los halló dignos de sí" (BJ).

[294] Sal 44:22 (LXX 43:23); *cf.* Ro. 8:36.

[295] Gr. *καὶ οὗτοι πάντες* (*cf. οὗτοι πάντες* en el v. 13). P^{46} 1739 con el cóptico sahídico omiten *οὗτοι* (así Clemente de Alejandría y Agustín). G. Zuntz expresa el punto de vista de que mientras *οὗτοι* es necesario en el v. 13 después de *ἀπέθανον* es intolerable en el v. 39 después de *καὶ*. Añade que un punto y aparte antes de la cláusula presente "arruina el contexto"; la cláusula continúa de allí en más de las precedentes: "y aunque todos habían ganado su registro debido a su fe ..." (*op. cit.*, p. 34).

[296] Gr. *οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν*. A I con unos pocos *minúsculos* y el cóptico sahídico leen el plural *τὰς ἐπαγγελίας* (según el v. 13).

[297] Gr. *μαρτυρηθέντες*, "habiendo tenido sus nombres en el registro" (*cf.* VP: "fueron aprobados por la fe que tenían").

como ciudadanos de esa comunidad cuyos fundamentos están firmemente echados en el orden invisible y eterno. Su historia está en el cielo, y también en la tierra, para instrucción y aliento de hombres y mujeres de épocas posteriores.

40 Pero ahora la promesa ha sido cumplida; la era del nuevo pacto ha amanecido; el Cristo, cuyo día anhelaban, ha venido y por su ofrenda de sí mismo y su ministerio sumosacerdotal en la presencia de Dios, ha obtenido la perfección para ellos y para nosotros. "Dios, teniéndonos en cuenta a nosotros, había dispuesto[298] algo mejor, para que solamente en unión con nosotros fueran ellos hechos perfectos" (VP). Ellos y nosotros, juntos, ahora disfrutamos el acceso irrestricto a Dios a través de Cristo, como conciudadanos de la Jerusalén celestial. Ese "algo mejor" que Dios había hecho incluye la mejor esperanza, las mejores promesas, el mejor pacto, los mejores sacrificios, la posesión mejor y permanente, y la resurrección mejor[299] que es su herencia y la nuestra.

> "Aun ahora, por fe, unimos nuestras manos
> con aquellos que se han ido antes,
> y saludamos las huestes rociadas de sangre
> sobre la playa eterna."[300]

---

[298] Gr. *τοῦ θεοῦ ... τι προβλεψαμένου*. Utilizado así, *προβλέπω* se traduce mejor "proveer" ("proveyendo Dios alguna cosa mejor para nosotros"). MM comparan su uso en la voz activa en una inscripción sepulcral donde un hombre, sabiendo qué propensos son los herederos de uno al olvido, provee (*προβλέπων*) una tumba para él y su familia (G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta* [Berlín, 1878], 326). *Cf.* J. Moffatt (ICC *ad loc.*): "Dios en su buena providencia reservó el *τελείωσις* mesiánico de Jesucristo hasta que pudiéramos compartirlo."

[299] Caps. 7:19, 22; 8:6; 9:23; 10:34; 11:35. En todos estos (y otros) pasajes el adjetivo comparativo que se usa es *κρείττων* como aquí.

[300] C. Wesley.

5. JESÚS, EL PIONERO Y PERFECCIONADOR DE LA FE

Cap. 12:1–3

1 Por tanto,[1] nosotros también, teniendo en derredor nuestro tan grande nube de testigos, despojémonos de todo peso y del pecado que nos asedia,[2] y corramos con paciencia la carrera que tenemos por delante,

2 puestos los ojos en Jesús, el autor y consumador de la fe, el cual por el gozo puesto delante de él sufrió la cruz,[3] menospreciando el oprobio, y se sentó a la diestra del trono de Dios.

3 Considerad a aquel que sufrió[4] tal contradicción de pecadores contra sí mismo,[5] para que vuestro ánimo no se canse hasta desmayar.[6]

---

[1] Gr. *τοιγαροῦν*. Aunque ninguno de los tres elementos que componen esta palabra puede comenzar una oración griega, la palabra compuesta puede ocupar esa posición en el griego clásico, como también en sus dos apariciones en el NT (*cf.* 1 Ts. 4:8).

[2] Gr. *εὐπερίστατος* (ver p. 353s. con nn. 28, 29). En contra de esto, la lectura de todas las demás autoridades, P^{46} tiene *εὐπερίσπαστος*, para ser entendido aquí en su sentido transitivo "que distrae fácilmente" (*cf.* AG p. 324; F. W. Beare, *JBL* lxiii [1944], pp. 390s.), que, dice G. Zuntz, "se adecúa perfectamente al contexto de Hebreos y hasta lo hace bien de manera única: como *ὄγκος* es propenso a estorbar al atleta cristiano, así el pecado es propenso a desviarlo de su meta. Los significados que se le pueden adjudicar a la lectura rival son tan inferiores a éste que justifican y hasta hacen necesario considerar que la lectura de P^{46} es la original" (*The Text of the Epistles* [Londres, 1953], p. 28). *Cf.* VP "el pecado que nos enreda."

[3] O "sufrió una cruz"; la mayoría de los testigos tienen *σταυρόν* sin artículo aquí (*τόν* se antepone, sin embargo, en P^{13} P^{46} D* con el cóptico sahídico y las versiones armenias).

[4] Gr. *τὸν ... ὑπομεμενηκότα* (P^{13} P^{46} D* omiten *τόν*, siendo el sentido entonces "uno que ha soportado").

[5] Gr. *εἰς ἑαυτόν* (*αὐτόν, αὐτόν*): así A P D^c K L con la mayoría de los MSS tardíos y TR. En la nota marginal de la BJ aparece "contradicción contra ellos mismos" (*cf.* *ἑαυτοῖς* en el cap. 6:6); esta lectura, gr. *εἰς ἑαυτούς* (*αὐτούς, αὐτούς*), tiene atestiguación antigua y de peso, ya que la exhiben P^{13} P^{46} ℵ D* 256 1288 1319 1739 2127 y varias otras versiones. (El aberrante *in uobis* encontrado en *d* puede ignorarse). "El singular es la única lectura imaginable que se adecúa al contexto, aunque no hay evidencia antigua para ello. Parece una conjetura correcta. El plural se establece como la antigua

1 Al investigar a los hombres y mujeres cuya fe fue exhibida tan poderosamente en la era precristiana, nuestro autor ha dicho repetidamente que ellos "alcanzaron testimonio" por virtud de su fe; a todos ellos, como a Abel, Dios mismo dio testimonio. Pero ahora ellos, a su vez, son llamados testigos. Una "nube" de testigos es una buena locución clásica por una "hueste" de testigos.[7] Pero, ¿en qué sentido son testigos? Probablemente no en el sentido de espectadores,[8] observando a sus sucesores mientras ellos, a su vez, corren la carrera en la cual han entrado; sino más bien en el sentido que por su lealtad y perseverancia han dado testimonio de las posibilidades de la vida de fe. No es tanto que ellos nos miren a nosotros sino que nosotros los miramos a ellos, para recibir aliento. Han alcanzado testimonio de la fidelidad de Dios; fueron, en cierto modo, testigos de Cristo antes de su encarnación, porque vivieron en la bondad de aquella promesa que se ha realizado en él. "Los profetas divinamente inspirados", dijo Ignacio, "vivieron de acuerdo a Jesucristo. Precisamente por eso fueron perseguidos, siendo inspirados por su

---

lectura recuperable por el consenso de todos los testimonios antiguos y la mayoría de las versiones. Los intentos de hacerle tener sentido sólo prueban su absurdo. Tendría que ser dejada de lado, entonces, como una instancia más de aquella 'corrupción primitiva' que Westcott y Hort reconocieron en esta epístola" (G. Zuntz, *op. cit.*, p. 120). Westcott encontró en la frase "pecadores contra ellos mismos" un eco de Nm. 16:38 (17:3 en TM y LXX); pero la traducción que hace la LXX de la frase, *τῶν ἁμαρτωλῶν τούτων ἐν ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν*, difícilmente hubiese hecho pensar a nuestro autor en la locución *τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτούς*. Por otro lado la frase *εἰς ἑαυτούς* o *εἰς ἑαυτόν* está colocada aquí en la posición atributiva y por lo tanto debe ser tomada de manera estrecha con *ἀντιλογίαν*. Siendo eso así, *εἰς ἑαυτόν* produce el único sentido tolerable en el contexto, como lo reconoce la BJ. Riggenbach no exagera cuando describe la lectura plural como "atestiguada con mucha fuerza pero absolutamente sin sentido" (*ad loc.* ZK, p. 391).

[6] Gr. *ἐκλυόμενοι* (participio presente medio o pasivo) para el cual P^{13} P^{46} D* 1739 leen el participio perfecto *ἐκλελυμένοι*, que F. W. Beare (*JBL* lxiii [1944], p. 395) y G. Zuntz (*op. cit.* p. 118) se inclinan a preferir.

[7] Gr. *νέφος*, como en Herodoto viii. 109 *νέφος τοσοῦτο ἀνθρώπων* ("tan grande multitud de hombres").

[8] La palabra (gr. *μάρτυς*) puede tener este sentido, que probablemente lleve, *p.ej.* en 1 Ti. 6:12 "habiendo hecho la buena profesión delante de muchos testigos" (*ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων*). En He. 10:28 (*cf.* p. 260, n. 126) ambos sentidos de "testigo" están implícitos: los "dos o tres testigos" testifican lo que han visto u oído personalmente. En 4 Mac. 17:11ss, donde se describen los sufrimientos de los mártires bajo Antíoco en términos agonísticos, el verbo utilizado para los espectadores es *θεωρέω*, no *μαρτυρέω* (en 16:16 el *διαμαρτυρία* es de los mártires mismos).

gracia, a fin de convencer a los desobedientes de que hay un Dios, que se ha manifestado a sí mismo a través de Jesucristo, su Hijo ..." (*Magnesians* 8:2).[9]

Este es uno de los primeros ejemplos del comienzo del cambio semántico por medio del cual la palabra griega ordinaria para "testigo" adquirió su sentido cristiano distintivo de "mártir", un cambio que encontramos tan ampliamente establecido para la época en que llegamos a la *Exhortación al martirio* (*c.* 235 d.C.) de Orígenes, tanto que él utiliza la palabra sin sentir la necesidad de explicar por qué la utiliza, hablando de "uno que por su propia y libre elección elige morir por la causa de la religión" en lugar de salvar su vida renunciando a ella.[10] Otras apariciones neotestamentarias de la palabra que podrían haber alentado este cambio semántico se encuentran en Hch. 22:20, donde Pablo, en oración, habla de "la sangre de Esteban tu testigo" y en Ap. 2:13, donde el Cristo glorificado, dirigiéndose a la iglesia de Pérgamo, menciona que "Antipas mi testigo fiel fue muerto entre vosotros". T. W. Manson, en un artículo importante sobre este asunto,[11] señala que la asociación entre testimonio fiel y martirio se remonta a mucho antes de los días del Nuevo Testamento; ilustra su opinión con una referencia a Neh. 9:26, donde los levitas, en su oración de confesión a Dios, recuerdan cómo en el pueblo de Israel "mataron a tus profetas que protestaban[12] contra ellos para convertirlos a ti". Y por cierto que el testimonio y los sufrimientos de los profetas jugaron un papel prominente en la investigación de nuestro autor acerca de los hombres y mujeres de fe hacia el final del cap. 11.

Allí están entonces y, con su relato para alentarnos, cultivemos a nuestra vez resistencia como la de ellos, mientras corremos "la carrera

---

[9] *Cf.* Ireneo, *Herejías* iv. 35:10: "Debido a que ellos (los profetas) mismos eran miembros de Cristo, fue en tal carácter que cada uno de ellos emitió su profecía. Eran muchos, pero prefiguraban uno; su mensaje se refería a uno."

[10] Orígenes, *Exhortación al martirio*, 5, 22. *Cf. Protoevangelio de Santiago* 23:3 (ver p. 344, n. 287), donde Zacarías, padre de Juan el Bautista, dice "Yo soy un mártir para Dios" (*μάρτυς εἰμὶ τοῦ θεοῦ*).

[11] "Martyrs and Martyrdom", *BJRL* xxxix (1956–57), pp. 463ss. Rastrea la introducción de la idea del sufrimiento en el significado de *μάρτυς* y sus afines, hasta las tradiciones judías acerca de la persecución de los profetas, hombres que fueron "testigos" en el doble sentido de que testificaron lo que veían y oían cuando "estuvieron en el secreto de Jehová" (Jer. 23:18, 22). *Cf.* C. C. Torrey (ed.), *Lives of the Prophets* (Filadelfia, 1946); H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950), pp. 126ss.

[12] Heb. *hē'īdū*, LXX *διεμαρτύραντο*.

que tenemos por delante".[13] Aun a aquellos que han dado la bienvenida a la promesa que anhelaban los santos del Antiguo Testamento, que viven en la era del cumplimiento, y han experimentado "los poderes del siglo venidero" (cap. 6:5), continúa siéndoles "necesaria la paciencia" (cap. 10:36).[14] Cristo ha aparecido en la tierra, en cumplimiento de la promesa de Dios, y "se presentó una vez para siempre por el sacrificio de sí mismo para quitar de en medio el pecado" (cap. 9:26); pero ahora ya no está presente en la tierra en forma visible, porque ha sido exaltado por encima de los cielos. Su pueblo, por lo tanto, mientras aguarda su segunda venida "sin relación con el pecado ... para salvar" (cap. 9:28), aún debe sostenerse, al igual que Moisés, "como viendo al Invisible" (cap. 11:27). Es cierto que tienen mayor incentivo y aliento más completo que cualquiera de sus antecesores que vivieron antes de que Cristo viniera, pero también tienen un concurso en que competir y una carrera que correr. La descripción de la vida santa en términos de una competencia atlética tiene muchísimos paralelos tanto dentro del Nuevo Testamento[15] como fuera de él.[16] Es probable que nuestro autor se haya visto más rápidamente influenciado en este sentido debido a la terminología atlética o agonística por medio de la cual se retratan repetidamente los sufrimientos de los mártires bajo Antíoco Epífanes, en 4 Macabeos—un tratado alejandrino del cual hay varios ecos en el contexto presente de nuestra epístola. Los mártires luchan[17] en una

---

[13] Gr. *τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα*. *Cf.* Herodoto ix. 60 (*ἀγῶνος μεγίστου προκειμένου*); Platón, *Laches* 182a (*ὁ ἀγὼν πρόκειται*); 4 Mac. 15:2 (*δυοὶν προκειμένων*); Filón, *Agricultura* 112 (*προτεθέντα ἀγῶνα*); Epícteto iii. 25 (*ὁ ἀγὼν πρόκειται*), *Testamento de 40 mártires*, 1, etc.

[14] La palabra aquí y allí es *ὑπομονή*. Ver n. 21 más adelante.

[15] *Cf.* Lc. 13:24 (*ἀγωνίζεσθε*); pero especialmente los ejemplos paulinos de este lenguaje (1 Co. 9:24–27; Gá. 2:2; Ef. 6:10ss.; Fil. 1:30; 2:16; Col. 1:29; 2:1; 4:12; 1 Ts. 2:2; 1 Ti. 6:12; 2 Ti. 2:3ss.; 4:7; *cf.* Hch. 20:24). Mientras que nuestro autor utiliza aquí *ἀγών* en el sentido de "carrera" (como lo indica el contexto), Pablo lo utiliza en el sentido más general de "competencia"; cuando quiere decir "carrera" dice *δρόμος* (2 Ti. 4:7; *cf.* Hch. 13:25; 20:24) o *στάδιον* (1 Co. 9:24).

[16] *Cf.* ejemplos citados en la n. 13 anterior y otras en Moffatt y Spicq, *al loc.* Tal lenguaje es común en la martirología cristiana; *cf.* 1 Clem. 5:2ss. (de Pedro y Pablo y otras víctimas de la persecución neroniana); Eusebio, *Hist. Eccl.* v, praef, 4; 1. 19 (de Blandina y otras víctimas de la persecución en el valle del Ródano en 177 d.C.); ver más en G. W. H. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961), s.vv. *ἀγών* y derivados, *ἀθλέω* y derivados.

[17] *ἀγωνίζομαι* (4 Mac. 17:13); Eleazar *προηγωνίζετο*.

contienda[18] en la cual el rey pagano es su antagonista,[19] y la verdadera religión[20] obtiene la victoria por su paciencia;[21] el universo y la totalidad de la raza humana son los espectadores,[22] mientras que la virtud ocupa la presidencia del jurado. El premio con el cual son coronados los mártires es la vida eterna.[23]

Así también, en el concurso cristiano el premio está asegurado para todos aquellos que compiten legalmente[24] y corren con paciencia. "Corred," dice Pablo a los corintios, "de tal manera que lo obtengáis" (1 Co. 9:24); y el consejo de nuestro autor a sus lectores es al mismo efecto.

El atleta debe disciplinarse a sí mismo;[25] debe despojarse de todo peso superfluo,[26] no sólo de objetos pesados alrededor del cuerpo sino también de exceso de peso corporal. Hay muchas cosas que pueden ser perfectamente buenas en sí mismas, pero que estorban a un competidor en la carrera de la fe; son "pesos" que deben ser dejados de lado. Puede muy bien resultar que un estorbo para un concursante en este desafío espiritual no lo sea para otro; cada uno debe aprender por sí mismo cuál es, en su caso, un peso o un impedimento. Pero hay otras cosas que no son perfectamente buenas en sí mismas sino esencialmente malas; ellas constituyen el "pecado que nos asedia". Nuestro autor no se refiere tanto a algún pecado específico en el uso común de la frase, sino al pecado mismo, como algo que inevitablemente estorbará los pies del corredor y lo hará caer antes de que haya dado un paso o dos.[27] Este parece ser el sentido de la lectura común aquí, el adjetivo *euperistatos*. "Algunos, por cierto que fantasiosa-

[18] *ἀγών* (11:20; 13:15; 15:29; 16:16; 17:11).

[19] *ἀντηγωνίζετο* (17:14); *cf.* He. 12:4.

[20] *θεοσέβεια*, que "coronaba sus propios atletas" (17:15).

[21] *ὑπομονή* (17:12), una palabra que aparece 11 veces en 4 Macabeos, mientras que el verbo *ὑπομένω* en un contexto similar aparece 15 veces.

[22] 17:14.

[23] *ἠθλέτει γὰρ τότε ἡ ἀρετὴ . . . δοκιμάζουσα τὸ νῖκος ἀφθαρσίᾳ ἐν ζωῇ πολυχρονίῳ* (17:12).

[24] 2 Ti. 2:5

[25] *Cf.* 1 Co. 9:25ss.

[26] La palabra utilizada aquí es *ὄγκος*, que, aparte de este caso, no aparece en la Biblia griega. Se la utilizaba metafóricamente en griego con el sentido de "orgullo", además de su sentido literal; y en aquel sentido la traduce la versión cóptica sahídica, pero erróneamente; la terminología atlética demanda el sentido de "peso" o "impedimento".

[27] BJ. RVR, VNC "el pecado que nos asedia"; VP "el pecado que nos enreda".

mente, la han traducido 'el pecado que los hombres admiran' puesto que *peristatos* puede sugerir el sentido de ser admirado.[28] Pero esa suposición es totalmente extraña al contexto. La clave más segura para la expresión se presenta en el doble significado de *peristasis* y su verbo afín, que han sido explícitamente advertidos por Epicteto (ii. 6) y Marco Aurelio (ix. 13). Puede indicar la *circumstantia* o lo que rodea a una persona o evento, o puede ser utilizada en una aceptación peyorativa de un estado de asedio, de exigencias y presiones, en un modo parecido a *thlipsis*, 'un acoso', o el *angustiae* latino. Este último sentido domina nuestro *euperistatos*." Así escribe E. K. Simpson,[29] añadiendo que un contexto constrictor "puede obrar para bien o para mal". "La diferencia en el efecto", dice, "es similar al de un cinturón o una cadena, respectivamente. El cinturón sostiene al que lo lleva, la cadena es un impedimento. *Euperistatos* presenta este último espectáculo a modo de advertencia, el cuadro de un pecado que asedia se ha transformado en una palabra familiar y una admonición saludable al atleta cristiano. El pecado *tan propenso a obstaculizar o trabar* sería nuestra versión," concluye.

La alternativa de lectura es *euperispastos*, confirmada por nuestro testigo más antiguo en cuanto al texto de la epístola, y llevaría el sentido de "distrae fácilmente" en este contexto.[30] Cualquier cosa que distrae a un atleta del concurso en el cual está compitiendo rápidamente lo pondrá fuera de carrera.

2 Todo lo que podría estorbarlo o distraer su atención, por lo tanto, debe ser dejado de lado, y el atleta debe poner sus ojos fijos en la meta hacia la cual avanza. En 4 Macabeos 17:9s., el desconocido

---

[28] Del uso del verbo *περιίσταμαι* en el sentido de estar alrededor y mirar boquiabiertos: "*περίστατος* es, desde tiempos clásicos en adelante, sinónimo de *περίβλεπτος* ('notorio', 'famoso'). Consecuentemente, *εὐπερίστατος* (*ον*) es él, o aquello, que está 'rodeado por muchos', ante todo por admiración. Esta es, de hecho, la única noción de nuestro adjetivo para la cual se puede aducir evidencia independiente de Hebreos" (G. Zuntz, *op. cit.* pp. 25s.).

[29] *Words Worth Weighing in the Greek New Testament* (Londres, 1946), pp. 26s. Cita además a Polibio, *θλιβόμενος ὑπὸ τῆς περιστάσεως* (ii. 48), donde "parece estar viendo esta imagen de un obstáculo atascante", y *ἀπερίστατοι ῥαστῶναι* (vi. 44), para el cual se sugiere la traducción "*laissez-faire* sin trabas"; Epicteto (iv. 1. 159), quien describe a Diógenes como *ἀπερίστατος* ("sin impedimento"); Diodoro Siculo, quien "representa un medio asfixiante o sofocante como *συμπνιγὴς περίστασις*" (iii. 51).

[30] Ver p. 348, n. 2. *Cf. ἀπερισπάστως* en 1 Co. 7:35, con el sentido pasivo "sin distracción".

autor alejandrino sugiere como epitafio para los mártires macabeos las siguientes palabras: "Aquí yacen un sacerdote anciano y una mujer anciana y siete hijos, enterrados por la violencia de un tirano que deseaba destruir la política hebrea. Ciertamente vindicaron a nuestra nación, manteniendo sus ojos fijos en Dios[31] y soportando tormentos aun hasta la muerte."[32] En un lenguaje con reminiscencias similares nuestro autor exhorta ahora a sus lectores a mantener fija "nuestra mirada en Jesús,[33] pues de él procede nuestra fe" (VP). Los testigos primitivos proporcionan abundante incentivo; pero en Jesús tenemos a aquel que "por excelencia" es el "testigo fiel" (Ap. 1:5).[34] El es "el autor y consumador de la fe" (RVR). En griego, el artículo definido está antes de "fe"; pero con mayor probabilidad deberíamos reconocer aquí el uso regular griego del artículo antes del sustantivo abstracto,[35] cuando en castellano a veces se omite. Es decir que Jesús es presentado como aquel que ha abierto el sendero de la fe y el mismo que corrió la carrera de la fe hasta su final triunfante. Pero, ¿en qué sentido se lo puede llamar "el que encuentra y marca" o el pionero en el camino de la fe? Podemos entender cómo se lo llama pionero de salvación en el cap. 2:10;[36] aparte de él no hay ningún Salvador. Podemos entender, también, cómo provee un ejemplo e incentivo mejor para su pueblo en la era cristiana, corriendo la carrera de fe mejor que aquellos que lo hicieron antes que él. Pero, cuando consideramos que aquéllos corrieron en efecto antes que él, ¿cómo puede ser llamado él el *autor* de la fe? La respuesta de nuestro autor muy bien podría ser que ellos no fueron realmente antes que él; él fue antes que *ellos* tan realmente como ha ido delante de nosotros. "El Señor, habiendo salvado al pueblo sacándolo de Egipto" (como dice Judas, refiriéndose probablemente a Jesús),[37] que acompañó y alimentó al mismo pueblo en el desierto (como dice Pablo bastante explí-

---

[31] Gr. *εἰς θεὸν ἀφορῶντες.*

[32] Gr. *μέχρι θανάτου. Cf. μέχρις αἵματος* en el v. 4 más adelante (pp. 359s. con nn. 62 64).

[33] Gr. *ἀφορῶντες εἰς Ἰησοῦν. Cf.* cap. 11:26 *ἀποβλέπω* (p. 324, n. 190).

[34] *Cf.* Ap. 3:14, donde Jesús habla en el rol de "el Amén, el testigo fiel y verdadero".

[35] Especialmente donde, como aquí, los sustantivos que gobiernan "fe" en el caso genitivo tienen ellos mismos el artículo: *τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν.*

[36] Para *ἀρχηγός* ver p. 40, n. 50; p. 43, n. 60. En *Los hechos de Tomás* 39, Jesús es el "verdadero e invicto atleta (*ἀθλητής*)".

[37] Judas 5 (ver pp. 64s. con n. 46).

citamente),[38] es quizás visto aquí como quien ha guiado a todo el pueblo de Dios, desde las épocas primitivas, a lo largo del camino de la fe, aunque, desde su encarnación y pasión, su ejemplo personal hace que su liderazgo esté al alcance de su pueblo de un modo que era imposible antes. Más aun, debido a que nuestro autor considera claramente a Jesús como aquel de quien dieron testimonio todos los profetas y mártires, desde Abel, quien "muerto, aún habla", hasta aquellos que ganaron su inclusión en el relato en las vísperas mismas de la encarnación, Jesús podría muy bien ser considerado como aquel que les ha provisto, en cierto grado, del incentivo y coraje que necesitaban al correr su carrera con paciencia, así como ha provisto desde entonces a su pueblo un incentivo y un aliento similares en grado sumo.

Jesús no sólo es el pionero de la fe: en él la fe ha alcanzado su perfección. "Confió en Dios,"[39] dijeron de él cuando estaba en la cruz; la implicación era: "¡ De mucho le sirve su confianza en Dios ahora!" Las palabras, aunque no su implicación, eran mucho más verdaderas de lo que suponían. Toda la vida de Jesús estuvo caracterizada por una fe inquebrantable e incuestionable en su Padre celestial, y nunca lo fue más que cuando en el Getsemaní se encomendó en las manos de su Padre para la muy dura prueba de la cruz con las palabras: "mas no lo que yo quiero, sino lo que tú" (Mr. 14:36). Era fe cabal en Dios, no apoyada en ninguna evidencia visible o tangible, que lo llevó a través del vituperio, la mortificación, la crucifixión y la agonía más amarga del rechazo, la deserción y el abandono. "El Cristo, Rey de Israel, descienda ahora de la cruz para que veamos y creamos," le dijeron.[40] Si hubiera descendido, por algún gesto de poder sobrenatural, nunca habría sido titulado "consumador de la fe" ni habría dejado ningún ejemplo práctico para que otros siguieran.

No: "él sufrió la cruz, menospreciando el oprobio".[41] Morir crucificado era alcanzar las profundidades más terribles de la desgracia; era

[38] 1 Co. 10:3s. (ver p. 64).

[39] Mt. 27:43 (RVR) haciendo eco del Sal. 22:8.

[40] Mr. 15:30, 32.

[41] Gr. *ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας*. Cristo es, por lo tanto, el ejemplo supremo de *ὑπομονή* así como de *πίστις*. Se dice repetidamente, que los mártires bajo Antíoco han "despreciado" sus sufrimientos por amor a la ley de Dios: así los siete hermanos despreciaron sus dolores hasta la misma muerte" (*τῶν μέχρι θανάτου πόνων ὑπερεφρόνησαν*, 4 Mac. 13:1; *cf.* 6:9; 8:28; 14:1, 11; 16:2). *Cf.* p. 354, n. 32; p. 359, n. 63.

un castigo reservado para aquellos que eran considerados menos aptos para vivir entre todos los hombres, un castigo para subhombres. Los ciudadanos romanos habían sido exceptuados de una muerte semejante por medio de un estatuto antiguo; la dignidad del nombre romano estaría mancillada si se lo asociaba con cualquier cosa tan vil como la cruz.[42] Para los esclavos y criminales de baja calaña se la consideraba como un medio adecuado de ejecución y un formidable medio de disuasión para otros. Pero Jesús no consideró esta desgracia algo tan digno de tomarse en cuenta, cuando la cuestión era su obediencia a la voluntad de Dios. Así que perfeccionó la fe al soportar la cruz, y ahora es suyo el lugar de la exaltación suprema. El pionero de la salvación ha sido perfeccionado a través de los sufrimientos,[43] y, por lo tanto, ha ocupado su lugar "a la diestra del trono de Dios".[44] Su exaltación allí, con todo lo que significa para el bienestar de su pueblo y para el triunfo del propósito de Dios para el universo, es "el gozo puesto delante de él", por cuya causa[45] soportó el oprobio y la muerte.

No resulta difícil encontrar una afinidad entre el gozo del cual habla nuestro autor aquí y el gozo al que hace referencia repetida el mismo Jesús en los discursos del cuarto evangelio, en el aposento alto. Allí les dice a sus discípulos su deseo de que su gozo pueda estar en ellos, para que su gozo sea completo (Jn. 15:11; *cf.* 16:20, 21, 22, 24); y en su oración sumosacerdotal pide al Padre que ellos "tengan mi gozo cumplido en sí mismos" (Jn. 17:13). Así que aquí, "el gozo

---

[42] *Cf.* Cicerón, *Pro Rabirio* 5: "Que la misma mención de la cruz sea quitada totalmente no sólo del cuerpo de un ciudadano romano, sino también de su mente, de sus ojos, de sus oídos".

[43] *Cf.* caps. 2:10; 5:8s.

[44] *Cf.* caps. 1:3; 8:1 (p. 164 con n. 2); 10:12. Aquí el tiempo es perfecto (*κεκάθικεν*), indicando que él está aún allí; en las otras tres referencias es aoristo (*ἐκάθισεν*).

[45] La preposición *ἀντί* tiene aquí la misma fuerza que en el v. 16 donde Esaú vendió su primogenitura por (*ἀντί*) una sola porción de comida. La interpretación de acuerdo a la cual Cristo aceptó el sufrimiento y la muerte en lugar de la alegría que de otro modo podría haber sido suya, sea una continuación de su gozo anterior a la encarnación o el gozo sin sufrimiento de su vida encarnada, es mucho menos adecuada en el contexto. Fue para asegurar el gozo puesto delante de él (*τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς*) que corrió la carrera puesta delante de él (*τὸν προκείμενον ... ἀγῶνα*). El "gozo" aquí corresponde a las "glorias" en 1 P. 1:11 ("los sufrimientos de Cristo, y las glorias que vendrían tras ellos"; *cf.* Lc. 24:26).

puesto delante de él" no es algo sólo para él, sino para ser compartido con aquellos por quienes murió como sacrificio y vive como sumo sacerdote.[46] El trono de Dios, al cual ha sido exaltado, es el lugar donde ha ido como precursor de su pueblo.[47] Esa es la meta del camino de la fe; el pionero la ha alcanzado primero, pero otros que triunfen en el mismo concurso la compartirán con él.[48] Nuestro autor se habría encontrado en simpatía perfecta con los términos de la promesa dada a la iglesia de Laodicea en Ap. 3:21: "Al que venciere, le daré que se siente conmigo en mi trono, así como yo he vencido, y me he sentado con mi Padre en su trono."[49]

De gloria coronado está
el Rey y Vencedor
que tuvo un día que llevar
corona de dolor.

No habrá más digno ni alto honor
que el cielo pueda dar,
que el que a Jesús correspondió,
eterno Rey de paz.

El es del cielo gozo y luz,
y aquí en la tierra es de él
la vida de los que en la cruz
le aceptan por la fe.

Con su Señor padecen hoy,
con él han de reinar;
su dicha excelsa es en su amor
confiados descansar.[50]

3 Cristo, por lo tanto, ha llegado a ser el supremo inspirador de fe para su pueblo. Cuando ellos desmayan en el camino y se debilitan en su corazón porque parece no haber final para las pruebas que

---

[45] *Cf.* Jn. 17:24: "Padre, aquellos que me has dado, quiero que donde yo estoy también ellos estén conmigo, para que vean mi gloria ..."

[47] *Cf.* cap. 6:20 (pp. 133s.).

[48] En 4 Mac. 17:18 los mártires bajo Antíoco "ahora están al lado del trono divino y llevan una vida bienaventurada" (*cf.* Ap. 7:9, 15).

[49] *Cf.* Lc. 22:29s.

[50] Thomas Kelly, tr. F. J. Pagura (*Cántico Nuevo*, Nº 139).

tienen que soportar, deben considerarlo[51] a él. El sufrió sin quejas la hostilidad y malevolencia de los hombres pecadores; los receptores de esta epístola no habían sido llamados a soportar nada semejante a los sufrimientos de su Maestro.

La variante en la lectura, que describía a los oponentes al Señor como "pecadores contra ellos mismos",[52] a pesar de toda la evidencia textual no parece tener mucho que ver en este contexto. Los intentos para hacerla plausible—como la observación de que "El, a quien tan a menudo 'contradecimos' es nuestro propio yo"[53]—no parecen ni exitosos ni convincentes.

6. LA DISCIPLINA ES PARA LOS HIJOS

Cap. 12:4–11

4 Porque aún[54] no habéis resistido hasta la sangre, combatiendo contra[55] el pecado;

5 y habéis ya olvidado la exhortación que como a hijos[56] se os dirige, diciendo:

Hijo mío,[57] no menosprecies la disciplina del Señor,
Ni desmayes cuando eres reprendido por él;

6 Porque el Señor al que ama, disciplina,
Y azota a todo el que recibe por hijo.

7 Si soportáis[58] la disciplina, Dios os trata como a hijos; porque ¿qué hijo es aquel a quien el padre no disciplina?

---

[51] Gr. *ἀναλογίσασθε* (la única aparición de este verbo en el NT); lleva tanto la idea de comparación como de tener en cuenta, y por lo tanto va más allá de *κατανοήσατε* del cap. 3:1.

[52] Ver p. 348, n. 5.

[53] W. R. Inge, *Things New and Old* (Londres, 1933), p. 14.

[54] Gr. *οὔπω*. D L y unos pocos minúsculos, con las versiones armenia y cóptica, añaden *γάρ* ("porque").

[55] Gr. *ἀνταγωνιζόμενοι* para el cual P^{13} con 69 y unas pocas autoridades más tienen el verbo simple *ἀγωνιζόμενοι*. El lenguaje agonístico se continúa, aunque lo que está ahora en la visión es la guerra con el pecado más que la carrera a correr.

[56] Las siguientes palabras están citadas de Pr. 3:11s., LXX (texto A)

[57] Gr. *υἱέ μου*. D* 69 81 y algunos otros *minúsculos* con Clemente, Agustín y la versión latina de Orígenes omiten *μου* en armonía con la LXX.

[58] Gr. *εἰς παιδείαν ὑπομένετε*, donde (en lo que hace a la forma) el verbo puede ser presente indicativo o presente imperativo. D lee el aoristo imperativo *ὑπομείνατε* (que

8 Pero si se os deja sin disciplina, de la cual todos han sido participantes, entonces sois bastardos, y no hijos.

9 Por otra parte, tuvimos a nuestros padres terrenales que nos disciplinaban, y los venerábamos. ¿Por qué no obedeceremos mucho mejor[59] al Padre de los espíritus,[60] y viviremos?

10 Y aquéllos, ciertamente por pocos días nos disciplinaban como a ellos les parecía, pero éste para lo que nos es provechoso, para que participemos de su santidad.

11 Es verdad que ninguna disciplina[61] al presente parece ser causa de gozo, sino de tristeza; pero después da fruto apacible de justicia a los que en ella han sido ejercitados.

4 Al soportar la hostilidad de los pecadores Cristo sufrió la muerte.[62] Así también lo hicieron muchos de los héroes de fe que se celebran en el cap. 11. Algunos de ellos son descriptos como que han "resistido hasta los tormentos de muerte por causa de la ley".[63] Los

---

no es ambigüo) y lo convierte en la primera palabra de la oración, porque le adjunta la frase *εἰς παιδείαν* a la cita precedente (a fin de producir el sentido "y castiga a todo hijo que recibe para disciplinar"). Para *εἰς* 35 241 y la mayoría de los *minúsculos* posteriores, con TR, leen *εἰ* ("si"), de allí la RVR: "Si soportáis la disciplina, Dios os trata como a hijos." (La lectura está influenciada probablemente por la siguiente oración condicional en el v. 8).

[59] Gr. *οὐ πολὺ μᾶλλον* ... Después de *πολύ* P^{13} P^{46} D* 1739 añaden *δέ* probablemente para equilibrar el *μέν* precedente. Aunque esta lectura sea "protoalejandrina" este *δέ* es inaceptable (*cf.* G. Zuntz, *op. cit.*, p. 189).

[60] Para *πνευμάτων* ("de los espíritus") el *minúsculo* 440 lee *πνευματικῶν* ("de los seres espirituales"), mientras que 88 y otros pocos leen *πατέρων* (como si el sentido fuera "el Padre de (nuestros) padres").

[61] Gr. *πᾶσα παιδεία* (D* y otras pocas autoridades). Después de *πᾶσα* ℵ* P 33 1739 y varias otras minúsculos añaden *μέν*. P^{13} P^{46} A y la mayoría de los MSS, con las versiones siríacas y la Vulgata latina, la mayoría de los textos cópticos y TR añaden *δέ* que es probablmente la lectura correcta, habiendo surgido *μέν* por anticipación de *μέν* en la frase *πρὸς μὲν τὸ παρόν* ("al presente"). *Cf.* G. Zuntz, *op. cit.* p. 190.

[62] *Cf.* Fil. 2:8, donde se dice que él ha mantenido su obediencia a Dios *μέχρι θανάτου* ("hasta la muerte"); *cf.* otras instancias de esta frase anotada en la lista de la n. 63 más abajo junto con *μέχρις αἵματος* aquí; también *ἄχρι θανάτου*, Ap. 2:10; 12:11.

[63] Dicho de Eleazar en 4 Mac. 6:30, *μέχρι τῶν τοῦ θανάτου βασάνων ἀντέστη ... διὰ τὸν νόμον* (con el cual *cf.* *ἀντικατέστητε*, "habéis resistido", aquí; *cf.* también 4 Mac. 17:14, p. 352 con n. 19 para *ἀνταγωνιζόμενοι*, "combatiendo contra", aquí). *Cf.* *μέχρι θανάτου* en 4 Mac. 13:1 (citado en p. 355 n. 41); 17:10 (citado en p. 354 con n. 32); de

receptores de esta epístola, en los primeros días, habían soportado una persecución severa por su fe, pero todavía no habían sido llamados a sellar su testimonio con su sangre.[64] (Esto, como ya hemos visto, puede darnos algo de ayuda limitada para decidir quiénes eran y en qué época se podría hablar de ellos en estos términos.)[65] Podrían tener que encontrarse aún con pruebas más duras que las que habían enfrentado hasta aquí; pero no era tiempo de estar descorazonados, cuando pensaban en otros que habían permanecido firmes entre sufrimientos mucho peores que los de ellos. En lugar de ello debían darse cuenta que sus luchas presentes eran una señal del amor de su Padre celestial hacia ellos, y los medios por los cuales los estaba entrenando para ser más verdaderamente sus hijos.

5–8 Que recordaran las palabras de sabiduría en Pr. 3:11s., y entonces serían capaces de mirar sus problemas con una perspectiva apropiada. Estas palabras recuerdan al hombre verdaderamente sabio que cuando está atravesando por pruebas duras debe aceptarlas como el método de Dios para entrenar y disciplinarlo, y como señal de que realmente es un hijo amado de Dios.[66] Un padre utilizaría mucho cuidado y paciencia en la educación de un hijo suyo verdadero, a quien espera convertir en un heredero digno; y en ese tiempo un hijo así podría tener que soportar mucha más disciplina rigurosa que un hijo ilegítimo, para quien no se ambicionaba ningún futuro de honor y responsabilidad, y a quien, en buena medida, por lo tanto, podía dejarse que hiciera lo que le agradara.[67]

---

manera similar 4 Mac 5:37; 6:21; 7:8; 16; 13:27; 15:10; 16:1; 17:7; también 2 Mac. 13:14, *γενναίως ἀγωνίσασθαι μέχρι θανάτου περὶ νόμων* ..." ("a combatir heroicamente hasta la muerte por las leyes ...").

[64] La frase *μέχρις αἵματος* se usa para el combate mortal en Heliodoro, *Aeth.* vii. 8. Algunas comentaristas toman la frase de He. 12:4 como refiriéndose, no a dar la vida en martirio sino a comprometerse en un conflicto que implica el riesgo de heridas (*cf.* J. Behm en *TWNT* i [Stuttgart, 1933], s.v. *αἷμα*, p. 173). A la luz del cap. 11:35-38 el martirio mismo parece mucho más probable. Ver también Riggenbach *ad loc.* (ZK, p. 393).

[65] Ver pp. xliii s., 270ss.

[66] En la segunda mitad de Pr. 3:12 la LXX se desvía de TM, que lee: "como el padre al hijo a quien quiere". La desviación es muy ligera: consiste en leer *ūke'āb* ("como el padre") como *weyak'īb* ("y le inflige dolor") o semejante. La LXX puede muy bien representar el sentido original (*cf. Midrash Tehillim* sobre el Sal. 94, en una referencia a Pr. 3:12).

[67] Un paralelo clásico a "entonces sois bastardos, y no hijos" (*ἆρα νόθοι καὶ οὐχ υἱοί ἐστε*) lo proporciona Aristófanes, *Las aves* 1650–2, *νόθος γὰρ εἶ κοὐ γνήσιος ... ὥν γε*

Filón cita este pasaje de Proverbios para lograr el mismo efecto que nuestro autor. "Es una cosa tan beneficiosa un poco de dureza", dice, "que aun en su forma más humillante, la servidumbre, se la reconoce como una gran bendición."[68] Luego argumenta que la servidumbre de Esaú hacia su hermano Jacob, predicha en la bendición de su padre Isaac, fue intencionada para el bien de Esaú, y continúa: "Por esta razón, me parece, uno de los discípulos de Moisés, un hombre cuyo nombre significa 'pacífico',[69] llamado Salomón en nuestro idioma ancestral, dice:

'No desdeñes, hijo mío, la instrucción de Yahvéh,
no te dé fastidio su reprensión,
porque Yahvéh reprende a aquel que ama,
como un padre al hijo querido.'

Así que, la reprensión y la amonestación son consideradas algo tan bueno que por su medio la confesión de Dios llega a ser relación con él; porque ¿qué relación es más estrecha que la de un padre con su hijo, o la de un hijo con su padre?"[70]

Nuestro autor dice que todos los hijos deben ser disciplinados;[71] ya ha dicho que hasta Cristo, aunque era el Hijo, "por lo que padeció aprendió la obediencia" (He. 5:8).[72]

9–10 Nuestros padres terrenales, continúa, nos disciplinaban[73] durante el período limitado de años que precedía a nuestra adultez, y recibían respecto apropiado de parte de nosotros. Aceptamos la disciplina porque era su derecho imponerla y nuestro deber someternos a ella; sabían, o pensaban que sabían, qué era lo mejor para nosotros y nos sujetaban a la disciplina que les gustaba.[74] Si nuestro

---

ξένης γυναικός ("porque eres ilegítimo y no un hijo verdadero, ya que tu madre es una mujer extranjera"), donde, sin embargo, el *νόθος* es el hijo de un matrimonio mixto que no era reconocido como legal en Atenas en el siglo quinto a.C.

[68] Filón, *Estudios preliminares*, 175.

[69] Gr. *εἰρηνικός* (ver. p. 364 con n. 86 sobre el v. 11).

[70] Filón, *ibid.*, 177.

[71] Gr. *παιδείας, ἧς μέτοχοι γεγόνασιν πάντες* (v. 8) haciendo eco de *πάντα υἱόν* en la cita de Proverbios en el v. 6.

[72] Ver pp. 103s. con nn. 65–69.

[73] Literalmente "teníamos los padres de nuestra carne como nuestros disciplinadores o correctores (*παιδευτάς*)"; *παιδευτής* aparece en un único otro lugar del NT, en Ro. 2:20: "instructor de los indoctos".

[74] Gr. *κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς* (v. 10); BJ "según sus luces". El argumento que pasa de

Padre celestial nos impone disciplina a nosotros, ¿no la aceptaremos voluntariamente de su mano? Nuestros padres terrenales algunas veces pueden haber estado equivocados en su estimación de la disciplina que necesitábamos; podemos confiar en que nuestro Padre celestial, en la perfección de su sabiduría y amor, nunca va a imponernos ninguna disciplina que no sea para nuestro bien.[75] Y el bien supremo que tiene en vista para sus hijos es este: que ellos compartan su santidad.[76]

Aquí se habla de santidad positiva de vida; el énfasis es ligeramente diferente al que encontramos antes en la epístola, donde la santificación lograda para los creyentes por el sacrificio de Cristo es esa purificación de la conciencia que los hace aptos para acercarse a Dios en adoración.[77] Ese fue el don inicial de santidad; la santidad mencionada aquí es más bien la meta para la cual Dios está preparando a su pueblo[78]—esa santificación total que será consumada en su manifestación con Cristo en gloria.[79] Pero esta consumación no se obtiene "de repente, en un minuto"; como Pablo y Bernabé dijeron a las iglesias jóvenes del sur de Galacia, "es necesario que a través de muchas tribulaciones entremos en el reino de Dios" (Hch. 14:22).

La designación de Dios como el "Padre de los espíritus"[80] es única. Podemos compararla con la frase "Dios de los espíritus de toda carne" en Nm. 16:22; 27:16, y con la designación frecuente de Dios como "el Señor de los espíritus" en las *Similitudes de Enoc* (1 Enoc 37:2, etc.).[81] Pero en el presente contexto su fuerza es clara: como "nuestros padres según la carne" (BJ) son nuestros padres físicos (o terrenales), así el "Padre de nuestros espíritus" es nuestro

---

los padres terrenales al Padre celestial aparece repetidamente en la enseñanza de Jesús (*cf.* Mt. 7:9ss.; Lc. 11:11ss.); en relación a esto G. K. Chesterton habla de su "uso furioso de un argumento *a fortiori*" (citado por H. J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus* (Londres, 1962), p. 58). *Cf.* p. 2, n. 6; p. 29, n. 4.

[75] *Cf.* I Co. 10:13; con la prueba se da el poder para soportarla.

[76] Gr. ἁγιότης (en el NT también en 2 Co. 1:12); palabras del NT más comunes para estos conceptos son ἁγιασμός (*cf.* v. 14) y ἁγιωσύνη.

[77] *Cf.* caps. 9:13; 10:10, 14, 29.

[78] *Cf.* v. 14 (p. 367).

[79] *Cf.* 1 Ts. 5:23; Ro. 8:18, 21, 30; Col. 3:4.

[80] Gr. τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων.

[81] *Cf.* también 2 Mac. 3:24, "el Soberano de los Espíritus y de toda Potestad" (ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης).

Padre espiritual (o celestial). Resulta injustificable buscar implicaciones metafísicas en la frase.

11 "Ciertamente, ningún castigo es agradable en el momento de recibirlo, sino que duele; pero si uno aprende la lección, obtiene la paz como premio merecido" (VP). El valor pedagógico del sufrimiento encuentra su expresión clásica en la interposición de Eliú en el debate entre Job y sus amigos (Job 32:2–37:24). Eliú no habla la palabra final ni la más grande sobre el sufrimiento en el Antiguo Testamento, pero representa un marcado avance en cuanto a la posición tradicional tomada por los tres amigos de Job. Si un hombre no presta atención a la amonestación de Dios dada a través de visiones nocturnas y similares, entonces:

"También sobre su cama es castigado
Con dolor fuerte en todos sus huesos,
Que le hace que su vida aborrezca el pan,
Y su alma la comida suave.
Su carne desfallece, de manera que no se ve,
Y sus huesos, que antes no se veían, aparecen.
Su alma se acerca al sepulcro,
y su vida a los que causan la muerte.
Si tuviese cerca de él
Algún elocuente mediador muy escogido,
Que anuncie al hombre su deber;
que le diga que Dios tuvo de él misericordia,
que lo libró de descender al sepulcro,
que habló redención;
Su carne será más tierna que la del niño,
volverá a los días de su juventud.
Orará a Dios, y este le amará,
y verá su faz con júbilo;
y restaurará al hombre su justicia.
El mira sobre los hombres; y al que dijere:
Pequé y pervertí lo recto,
y no me ha aprovechado,
Dios redimirá su alma para que no pase al sepulcro,
y su vida se verá en luz" (Job 33:19–28, RVR).

De manera similar, uno de los salmistas podía decir:

"Antes que fuera yo humillado, descarriado andaba;

Mas ahora guardo tu palabra ...
Bueno me es haber sido humillado,
para que aprenda tus estatutos" (Sal. 119:67, 71).[82]

Nuestro Señor pidió a sus discípulos que se regocijaran cuando fueran perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos iba a ser el reino de los cielos (Mt. 5:10-12; *cf.* Lc. 6:22s.). Pablo dice de manera similar a los cristianos de Tesalónica que la persecución que soportaron ellos, aunque constituye una señal del justo juicio de Dios sobre sus perseguidores, es el medio por el cual ellos mismos son preparados para el reino de Dios (2 Ts. 1:4ss.).[83] Así también, cuando cuatro rabíes visitaron al Rabí Eliezer mientras estaba enfermo en cama, tres de ellos lo alabaron por su piedad, pero el Rabí Aquiba lo confortó con la seguridad de que "la disciplina es preciosa"—y apoyó su afirmación en un argumento que incluía una referencia a los Proverbios de Salomón.[84] Una reafirmación moderna de casi el mismo argumento es la que hace el Profesor C. S. Lewis en *El problema del dolor.*[85]

Puede ser que la descripción que hace nuestro autor del "fruto apacible de justicia" no represente más que una coincidencia con la explicación que da Filón sobre el nombre de Salomón que significa "apacible", en la cita mencionada anteriormente.[86] Aun así, resulta una coincidencia interesante en vista de la cita que hace nuestro autor de Pr. 3:11s. El hombre que acepta la disciplina de la mano de Dios como algo diseñado por su Padre celestial para su bien deja de sentirse resentido y rebelde; ha "comportado y ... acallado" su

---

[82] *Cf.* también Lm. 3:19-39. Otros paralelos más, bíblicos y extrabíblicos, son mencionados por Moffatt, ICC, *ad loc.*

[83] *Cf.* 2 P. 2:9a.

[84] TB *Sanhedrin* 101a. Aquiba argumentó de Pr. 25:1 que Ezequías debió seguramente haber enseñado a su joven hijo Manasés los proverbios de Salomón, pero añadía que no era esta instrucción la que lo trajo al arrepentimiento sino su aflicción registrada en 2 Cr. 33:11ss. Un énfasis diferente al de Aquiba se encuentra en las palabras del mártir justo en *Leviticus Rabba* 32 (sobre Lv. 24:10) y *Mekhilta* sobre Ex. 20:6, "estas heridas me han hecho querer por mi Padre celestial" (basado sobre una mala interpretación de Zac. 13:6).

[85] "Dios nos susurra en nuestros placeres, nos habla a nuestra conciencia, pero grita en nuestros dolores; éstos son su megáfono para despertar a un mundo sordo" (C. S. Lewis, *El problema del dolor* [Londres, 1940], p. 81).

[86] *Cf.* p. 361; εἰρηνικός se usa en ambos lugares.

alma,[87] lo que provee un terreno fértil para el cultivo de una vida recta, que responde a la voluntad de Dios.

7. ESTEMOS ENTONCES ACTIVOS

Cap. 12:12–17

12 Por lo cual, levantad las manos caídas y las rodillas paralizadas;[88]

13 y haced[89] sendas derechas para vuestros pies,[90] para que lo cojo no se salga del camino, sino que sea sanado.

14 Seguid la paz[91] con todos, y la santidad, sin la cual nadie verá al Señor.

15 Mirad bien, no sea que alguno deje de alcanzar la gracia de Dios; que brotando alguna raíz de amargura, os estorbe,[92] y por ella muchos[93] sean contaminados;

16 no sea que haya algún fornicario, o profano, como Esaú, que por una sola comida vendió su primogenitura.

---

[87] *Cf.* Sal. 131:2.

[88] *Cf.* Is. 35:3.

[89] El peso de los testimonios griegos primitivos (P^{46} ℵ* P 33 etc.) favorece el imperativo presente *ποιεῖτε*, para el cual A D con la mayoría de los manuscritos posteriores y TR tienen el aoristo *ποιήσατε*. Pr. 4:26 (LXX) tiene el presente imperativo, pero en el singular (*ποίει*). El aoristo *ποιήσατε* puede deberse a asimilación al tiempo de *ἀνορθώσατε* ("levantad") en el v. 12; por otro lado, se podría argumentar que el aoristo es estilísticamente mejor (*cf.* G. Zuntz, *op.cit.*, p. 64).

[90] Pr: 4:26. LXX. Con la inferior lectura *ποιήσατε* la cláusula hace un hexámetro perfecto: *καὶ τροχιάς ὀρθὰς ποιήσατε τοῖς ποσὶν ὑμῶν* (en un estilista tan cuidadoso como nuestro autor esto podría considerarse un argumento en contra de *ποιήσατε*).

[91] *Cf.* Sal. 34:14 (citado en 1 P. 3:11).

[92] Gr. *μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ*; la última palabra parece haber surgido por metátesis de *ἐν χολῇ* ("hiel") en Dt. 29:18 (LXX), *μή τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ῥίζα* (A F añaden *πικρίας*) *ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ*. Ver p. 369 con nn. 105–108.

[93] Gr. *διὰ ταύτης μιανθῶσιν οἱ πολλοί*. Para *διὰ ταύτης* P^{46} A H P 33 al. tienen *δι' αὐτῆς* (como en los caps. 11:4; 12:11). El artículo se omite en P^{46} D P 1739 con la mayoría de los posteriores MSS y TR (de allí RVR "y por ella muchos sean contaminados"). Ver p. 369 con n. 104. G. Zuntz considera *πολλοί* como preferible aquí (*op. cit.*, pp. 53s.).

17 Porque ya sabéis[94] que aun después, deseando heredar la bendición, fue desechado, y no hubo oportunidad para el arrepentimiento, aunque la procuró con lágrimas.

12–13 Volviendo a su figura idiomática del atletismo, nuestro autor pide a sus lectores que levanten sus miembros caídos y prosigan hacia la meta. Algunos de ellos se estaban sintiendo muy desalentados y poco inclinados a hacer el esfuerzo necesario; los otros debían hacer todo lo posible para ayudarlos. La exhortación está expresada en el lenguaje del Antiguo Testamento, sacada en parte de palabras de aliento dirigidas a los judíos exilados que sintieron que la redención y restauración prometidas nunca iban a venir, y en parte, como la exhortación de los vv. 5 y 6, del libro de los Proverbios. La aptitud de la cita de Isaías no necesita ningún énfasis:

"Fortaleced las manos cansadas,
afirmad las rodillas endebles.[95]
Decid a los de corazón apocado:
Esforzaos, no temáis; he aquí que
vuestro Dios viene con retribución ...
Dios mismo vendrá, y os salvará." (Is. 35:3s.)

El contexto de la cita, aunque no las palabras realmente reproducidas, repite la seguridad del cap. 10:37 de que "aún un poquito, y el que ha de venir vendrá, y no se tardará". El significado preciso del verbo hebreo en Pr. 4:26a. es incierto,[96] pero la Septuaginta se utiliza aquí (con el número singular reemplazado por el plural) para urgir a que se preparen los caminos[97] para aquellos que están débiles y espiritual-

[94] Gr. ἴστε, una forma clásica (*cf.* Ef. 5:5; Stgo. 1:19), para la cual NT usualmente tiene el helenista οἴδατε (*cf.* el uso del ἴσασιν clásico y no el helenista οἴδασιν en Hch. 26:4).

[95] La LXX lee ἰσχύσατε χεῖρες ἀνειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα, "Sed fuertes vosotros, manos relajadas y rodillas temblantes"; la cita aquí se aproxima más estrechamente a la construcción hebrea. Para la forma παρειμένας utilizada por nuestro autor en lugar de la ἀνειμέναι de la LXX *cf.* Eclo. 25:23, χεῖρες παρειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα ... ("Manos caídas y rodillas paralizadas, eso es la que no hace feliz a su marido", BJ).

[96] Heb. *pallēs* (RVR "examina"; BJ "tantea"; VP "fíjate").

[97] La palabra griega utilizada aquí para "sendas" (τροχιά) no se encuentra en ningún otro lugar del NT y en la LXX está confinada a Proverbios (y Ez. 27:19 en un sentido diferente). Etimológicamente significa "huella de rueda", pero ese no es su significado en el griego bíblico.

mente cojos, y que podrían quedar impedidos de continuar su progreso si se los hiciera caer e incapacitara mentalmente en forma permanente. El verbo traducido "se salga del camino"[98] en realidad debería ser traducido "no se descoyunte" (BJ), "no se disloque" (VNC) o "no se tuerza más" (VP); lo sugerido por el pasaje siguiente, "sino que sea sanado", es dislocación y no desviación. Las torceduras y similares heridas deben ser vendadas, para que toda la comunidad pueda completar la carrera sin bajas.

14 Ahora se abandona la metáfora atlética y la misma enseñanza está expresada en términos éticos directos.[99] Debe procurarse la paz con todos los hombres. Recordamos la bendición de nuestro Señor sobre los pacificadores, "porque ellos serán llamados hijos de Dios" (Mt. 5:9), y el requerimiento de Pablo a los cristianos de Roma: "Si es posible, en cuanto dependa de vosotros, estad en paz con todos los hombres" (Ro. 12:18).[100] Puede no ser posible, porque sus perseguidores pueden rechazar apoyar una "coexistencia pacífica"; pero ellos mismos deben permanecer apacibles en actitud y conducta y nunca tomar la iniciativa en el surgimiento de un conflicto. Si este era su deber en cuanto a la humanidad en general, cuánto más debía ser su deber tener "paz los unos con los otros" (Mr. 9:50).

"La santidad,[101] sin la cual ninguno verá al Señor", no es, como las mismas palabras lo dejan en claro, una opción extra en la vida cristiana, sino algo que pertenece a su esencia. Es el puro de corazón, y ningún otro, el que verá a Dios (Mt. 5:8). Aquí, como en el v. 10, se quiere significar santidad práctica de vida, la inversa de aquellas cosas en contra de las cuales se advierte en los versículos que siguen. Se nos recuerdan las palabras de Pablo a los tesalonicenses: "pues la voluntad de Dios es vuestra santificación; que os apartéis de fornicación" (1

---

[98] Gr. ἐκτραπῇ, segundo aoristo subjuntivo pasivo de ἐκτρέπω, lit. "salirse" o "desviarse". El sentido de "dislocación" está atestiguado en Hipócrates y otros escritores médicos.

[99] Moffatt (ICC, *ad loc.*) senala un similar hilo de pensamiento en el *Testamento de Simeón* 5:2s.: "Haced vuestros corazones buenos delante del Señor, y vuestros caminos derechos ante los hombres, y encontraréis gracia ante Dios y los hombres. Cuidáos, por lo tanto, de fornicación, porque la fornicación es la madre de todos los males, que nos separa de Dios y nos acerca a Beliar."

[100] Ver también p. 365, n. 91.

[101] Gr. ἁγιασμός, aquí sólo en esta epístola (otras apariciones en el NT son Ro. 6:19, 22; 1 Co. 1:30; 1 Ts. 4:3, 4, 7; 2 Ts. 2:13; 1 Ti. 2:15; 1 P. 1:2). Ver p. 362, n. 76.

Ts. 4:3), porque las cosas que son impuras efectivamente impiden a aquellos que las practican heredar el reino de Dios (1 Co. 6:9s.). Nuestro autor está tan lejos como Pablo de alentar el antinomianismo en sus lectores. Aquellos que son llamados a compartir la santidad de Dios deben ser santos ellos mismos; este es el tema recurrente de la ley de santidad del Pentateuco, que tiene su eco otra vez en el Nuevo Testamento: "Seréis, pues, santos, porque yo soy santo" (Lv. 11:45, etc.; *cf.* 1 P. 1:15s.). Ver al Señor es la bendición más alta y más gloriosa que los mortales pueden disfrutar, pero la visión beatífica está reservada para aquellos que son santos en su corazón y en su vida.[102]

15 Si esa es la santificación a la que se debe aspirar, entonces debe tenerse cuidado de detectar y quitar el brote de cualquier tendencia que le sea hostil. Que estén atentos para que ninguno de ellos deje de alcanzar[103] la gracia de Dios. Si es la gracia de Dios la que coloca los pies del hombre en la entrada del camino de la fe, también es la gracia de Dios la que lo capacita para continuar y completar ese camino. Pablo también encontró necesario pedirles a algunos de sus convertidos que no recibieran "en vano la gracia de Dios" (2 Co. 6:1) y advertirles a otros porque "de la gracia habéis caído" (Gá. 5:4, 7) porque habían comenzado a correr bien, pero se habían encontrado con un obstáculo en una etapa primitiva. La "gracia para el oportuno socorro" (cap. 4:16) está constantemente a disposición del pueblo de Cristo, y Pedro urge a sus lectores a que tengan su esperanza fijada con seguridad "en la gracia que se os traerá cuando Jesucristo sea manifestado" (1 P. 1:13). Sin embargo, si alguno de ellos no alcanza la gracia de Dios, no es porque su gracia sea inaccesible sino porque no está dispuesto a obtenerla, y por lo tanto no ha alcanzado la meta que sólo se puede obtener por su gracia: la visión de Dios de la cual nuestro autor ha hablado recién.

---

[102] *Cf.* Ap. 22:4. Filón considera la visión de Dios como la meta de la vida contemplativa; de allí que, comentando el cambio de nombre de Jacob por el de Israel (que interpreta como "el que ve a Dios", como si su etimología fuera en heb. *'īsh rō'eh 'Ēl*) dice: "La tarea de aquel que ve a Dios es no dejar sin corona la prueba santa, sino llevarse los premios de la victoria. ¿Y qué guirnalda compuesta de flores más hermosas o más adecuadas a su propósito podría tejerse para el alma victoriosa que aquella que le permitirá contemplar al que existe con una visión clara? Glorioso por cierto es el premio ofrecido al alma-atleta, el de ser bendecida con ojos que aprehendan claramente a aquel que es el único digno de contemplarse" (*Cambio de nombres*, 81s.).

[103] Gr. *ὑστερῶν* ("careciendo de").

Si en su medio se manifiesta algún pecado incipiente, debe ser erradicado de una vez; si se lo tolera, es un modo seguro de que escasee la gracia de Dios, porque entonces toda la comunidad[104] estará contaminada. Tal pecado es llamado "alguna raíz de amargura",[105] en un lenguaje tomado de Dt. 29:18, donde Moisés advierte a los israelitas contra cualquier inclinación a caer en las prácticas idolátricas de Canaán, "no sea que haya en medio de vosotros raíz que produzca hiel y ajenjo".[106] Dt. 29:18 con su contexto juega un papel admonitorio similar en la literatura de la comunidad de Qumrán; por ejemplo, en uno de los *Himnos de acción de gracias* se dice de los oponentes de la comunidad: "Una raíz que cría amargura y ajenjo está en sus pensamientos; y en la terquedad de su corazones se descarrian, y preguntan por tí en medio de los ídolos."[107] Pero quizás el mejor comentario acerca de las palabras de nuestro autor aquí es su primera advertencia en el cap. 3:12: "Mirad, hermanos, que no haya en ninguno de vosotros corazón malo de incredulidad para apartarse del Dios vivo."[108]

16 Al decirles que se aseguren de que no hay ningún fornicario entre ellos, el autor puede estar presumiblemente siguiendo el uso del Antiguo Testamento al emplear esta terminología para denotar idolatría o apostasía;[109] pero es más probable que tenga en mente el sentido literal de la palabra. Puede ser que Esaú esté mencionado sólo como un ejemplo de una "persona profana",[110] ya que en el registro del Antiguo Testamento Esaú no es acusado de fornicación, a menos que el significado del término se extienda para cubrir su casamiento

[104] Gr. *οἱ πολλοί* (sobre el texto ver p. 365, n. 93). Podemos comparar el heb. *hārabbim*, "los muchos", utilizado en la literatura de Qumrán para denotar la membresía general de la comunidad; pero de tal comparación no se puede inferir ningún contacto más estrecho. *Cf.* también *τὸ πλῆθος* en Hch. 4:32, etc.; y *οἱ πλείονες* en 2 Co. 2:6.

[105] BJ "ninguna raíz amarga retoñe".

[106] *Cf.* Lm. 3:19 LXX *πικρία καὶ χολή μου μνησθήσεται* ("mi ajenjo y mi hiel serán recordadas"); Hch. 8:23, *εἰς χολὴν πικρίας* ("en la hiel de amargura").

[107] 1QH iv. 14. Las palabras de Dt. 29:19, "Tendré paz, aunque ande en la dureza de mi corazón", están citadas en 1QS ii. 13s. con referencia al violador del pacto de Qumrán; *cf.* p. 173 con n. 48.

[108] *Cf.* p. 67 con n. 60 (la "raíz de maldad" de 4 Esdras mencionado allí es relevante también en el contexto presente).

[109] Jue. 2:17, etc.

[110] Gr. *βέβηλος*, aplicado en la LXX a Sedequías debido a su quebrantamiento del juramento hecho al rey de Babilonia (Ez. 21:25).

con dos hijas de heteos, quienes les hicieron la vida amarga a sus padres (Gn. 26:34s.).[111] La tradición posbíblica, sin embargo, presenta a Esaú como un personaje vicioso. Filón interpreta la afirmación de que "Esaú fue diestro en la caza, hombre del campo" (Gn. 25:27) como que significa "Vicioso, que va detrás de las pasiones, inepto por naturaleza para habitar en la ciudad de la virtud, sino que persigue una vida indisciplinada y grosera completamente sin sentido".[112] En otros lugares dice, con referencia a la descripción de Esaú en Gn. 27:11, que "el 'hombre velludo' es aquel impuro, profano, desenfrenado, lascivo".[113] El Targum palestino de Gn. 25:29 se extiende sobre el regreso de Esaú a su casa exhausto el día en que le vendió a Jacob su primogenitura diciendo que "en aquel día había cometido cinco transgresiones", una de las cuales consistía en adulterio con una joven comprometida. En otros lugares de la literatura rabínica se acumulan acusaciones similares en su contra.[114] La afirmación de que nuestro autor tuviera a Esaú en su mente como un fornicario no es del todo cierta;[115] es cierto, sin embargo, que juzgaba necesario advertir a sus lectores en contra de amparar a tales personas, porque revierte al mismo tema otra vez en el cap. 13:4: "a los fornicarios y a los adúlteros los juzgará Dios".

El incidente que sí recuerda de la carrera de Esaú no ilustra fornicación sino "profanidad", es decir, la falta de cualquier sentido de valores espirituales. En Génesis no se relata nada acerca de él que sea positivamente para su descrédito; es el tipo de hombre que "caza, tira y pesca" cuyas preocupaciones principales son los intereses materiales del momento. Cuando Jacob, por medio de engaño, recibió la ben-

---

[111] En Jub. 25:1 Rebeca se queja de que todas las obras de las dos mujeres cananitas de Esaú "son fornicación y lujuria"; en el v. 8 Jacob le dice que Esaú a menudo lo ha exhortado a casarse con una hermana de sus esposas cananitas, pero él siempre se ha negado, "porque en lo que hace a lujuria y fornicación mi padre Abraham me dio muchos mandamientos" (v. 7).

[112] *Leg. Alleg.* iii. 2.

[113] *Preguntas y respuestas sobre Génesis*, iv. 201.

[114] *Cf. Genesis Rabba* 70 d, 72 a; *Exodus Rabba* 116 a.

[115] Delitzsch (*ad loc.*) dice que si nuestro autor hubiese querido designar a Esaú como *βέβηλος* solamente, y no *πόρνος*, habría escrito *μή τις πόρνος ἢ βέβηλος*. Pero como omite por sobreentendido el subjuntivo del verbo "ser", no podemos estar seguros dónde lo hubiese colocado de haberlo expresado. Westcott (*ad loc.*) está más probablemente en lo cierto al atribuir *βέβηλος* sólo, de las dos palabras, a Esaú. *Cf.* E. Elliot, "Esau", *ExT* xxix (1917–18), pp. 44s.

dición preparada para Esaú, éste cayó en una ira terrible y amenazó la vida de su hermano; pero pronto olvidó su resentimiento, junto con (posiblemente) la causa de él. Comparado con tal deportista, Jacob, de alguna manera, aparece como una pobre figura. Sin embargo, aun en sus momentos menos respetables, Jacob mostró un aprecio de la herencia prometida por Dios a su familia y una determinación a no perder esa herencia; y al final, como hemos visto, triunfó por la fe.[116] Por otro lado, tan poco valoró Esaú la primogenitura, con la cual estaba ligada la herencia, que en un momento de hambre la vendió "por un guisado".[117] "Así menospreció Esaú la primogenitura" es el resumen del incidente en el relato del Antiguo Testamento (Gn. 25:34).

17 Por cierto, se arrepintió de su impulsivo acto más tarde. Nuestro autor ve un nexo estrecho entre su desprecio de la primogenitura en Gn. 25:29–34 y su pérdida de la bendición debida a ella en Gn. 27:1–40. En la misma narración de Génesis puede estar implícito que si Esaú no hubiese vendido su primogenitura Jacob no habría encontrado tan fácil robarle la bendición. Pero, cuando él volvió del campo para recibir la bendición se encontró "desechado",[118] y aunque lloró audible y amargamente[119] no hubo forma de revertir la situación. Su padre no podía y no quería retirar la bendición pronunciada sobre Jacob: "Yo le bendije, y será bendito" (Gn. 27:33). La construcción natural de las palabras no interpreta "arrepentimiento", para el cual Esaú no encontró ninguna oportunidad, como un cambio de mente de parte de Isaac. "Ya no hubo remedio para lo sucedido" (VP). La palabra "la"[120] en la cláusula "aunque la procuró con lágrimas" más probablemente se refiere a la bendición.

---

[116] Cap. 11:20s. (pp. 315s.).

[117] Esta frase proverbial aparece en el *Pilgrimage of Perfection* (1526), en los encabezamientos de Gn. 25 en las Biblias de 1537, 1539 y 1560, y en el último párrafo de la introducción dirigida a los lectores por los traductores de la AV. La terminación *-ετο* en el aoristo *ἀπέδετο*, "vendió" (*ἀπέδοτο* clásico), ilustra la tendencia helenista de la conjugación *ω* a inmiscuirse en la conjugación *μι*.

[118] Gr. *ἀπεδοκιμάσθη*.

[119] Aunque el llanto de Esaú (Gn. 27:38b, TM) está omitido en el texto mejor autenticado de la LXX, su "muy grande y muy amarga exclamación" (v. 34) daría una base adecuada para la afirmación de nuestro autor acerca de sus lágrimas.

[120] Gr. *αὐτήν*, que podría referirse a *μετανοίας* ("arrepentimiento"), como lo toma la BJ ("y no logró un cambio de parecer, aunque lo procuró con lágrimas"), pero más probablemente a *εὐλογίαν* ("bendición"), a la luz de Gn. 27:34, 38. *Cf.* R. T. Watkins,

La aplicación es simple: es un refuerzo de la advertencia dada en una etapa anterior del argumento, de que después de la apostasía no es posible un segundo arrepentimiento. "Temamos, pues, no sea que permaneciendo aún la promesa de entrar en su reposo, alguno de vosotros parezca no haberlo alcanzado" (Cap. 4:1).[121]

8. EL SINAÍ TERRENAL Y LA SIÓN CELESTIAL

Cap. 12:18–24

18 Porque no os habéis acercado al monte[122] que se podía palpar,[123] y que ardía en fuego, a la oscuridad, a las tinieblas y a la tempestad,[124]

"The New English Bible and the Translation of Hebrews xii, 17", *ExT* lxxiii (1961–62), pp. 29s.; sugiere una ligera modificación de esas palabras: "sabéis que, aunque después quiso reclamar la bendición, fue rechazado; aunque rogó por ella hasta las lágrimas, no encontró camino abierto para pensarlo mejor."

[121] Un comentarista de Hebreos, G. H. Lang, fue llevado por esta mención del incidente de Esaú a su característica interpretación de que el "reposo" que puede perderse en los caps. 3:11–4:11, como la "bendición" o "gracia de Dios" de la cual algunos pueden carecer aquí, es el reinado milenial de los santos resucitados con Cristo (*cf.* su *Firstborn Sons: their Rights and Risks* [Londres, 1936], p. 217 *et passim*). Ver p. 76, con n. 21.

[122] Gr. *ὄρει* ("un monte") aparece sólo en manuscritos inferiores (D K L P 69 y la mayoría de los códices posteriores) con la Vulgata Sixto-clementina, harcleana, siríaca y TR; pero debe ser entendida aquí del v. 22 (*Σιὼν ὄρει*). En lo que hace a la construcción, la ausencia de *ὄρει* hace posible la traducción "un fuego palpable y enardecido" (*ψηλαφωμένῳ καὶ κεκαυμένῳ πυρί*), que es la que prefiere Westcott; pero la idea de un fuego que pudiera tocarse es extraña; el contraste es entre la montaña material de Sinaí que por cierto podía tocarse (ya que se le prohibía al pueblo que lo hiciera) y el monte espiritual y celestial de Sión.

[123] Gr. *ψηλαφωμένῳ*. El verbo *ψηλαφάω* no se utiliza en la LXX para traducir el heb. *nāgaʿ* ("tocar") en Ex. 19:12 (donde la LXX utiliza *ἅπτομαι* y *θιγγάνω*); su adjetivo verbal *ψηλαφητός* se utiliza, sin embargo, en Ex. 10:21, para hablar de las 'tinieblas ... que pueden palparse." En la mente de nuestro autor la oscuridad de la novena plaga de Egipto puede haber estado asociada con la "oscuridad" del Sinaí. E. C. Selwyn ("Sobre *ψηλαφωμένῳ* en He. 12:18", *JThS* xii (1911), pp. 133s.) ofrece la enmienda conjetural *πεφεψαλωμένῳ*, "calcinado" (*cf.* Esquilo, *Prometheus Vinctus* 363); se refiere a la descripción de A. P. Stanley de "los vastos montones, como de montañas calcinadas" de "lo que parecía ser ruinas, las escorias, de montañas calcinadas hasta las cenizas" (*Sinai and Palestine* [Londres, 1887], pp. 21, 71) y sugiere que el autor de Hebreos podría haber visitado el sitio del Sinaí. Esta enmienda es innecesaria (y por cierto, improbable), como lo es también la que ofrece G. N. Bennett (*Classical Review* vi

19 al sonido[125] de la trompeta, y a la voz que hablaba, la cual los que la oyeron rogaron que no se les hablase más,[126]

20 porque no podían soportar lo que se ordenaba: Si aun una bestia tocare el monte, será apedreada, o pasada con dardo;[127]

21 y tan terrible era lo que se veía, que Moisés dijo: Estoy espantado[128] y temblando;[129]

22 sino que os habéis acercado al monte de Sión, a la ciudad del Dios vivo, Jerusalén la celestial, a la compañía de muchos millares de ángeles,[130]

23 a la congregación[131] de los primogénitos que están inscritos

---

[1892], p. 263) de *ὕψει νενεφωμένῳ* ("una altura nebulosa") en lugar de *ψηλαφωμένῳ*— una enmienda que, dice, "se ajustaría exactamente a los relatos del Antiguo Testamento, que representan la cima quemada con fuego, mientras que más abajo estaba envuelta en una densa nube". Sobre *ψηλαφάω* aquí ver E. Norden, *Agnostos Theos* (Leipzig, 1912), p. 15.

[124] Gr. *γνόφῳ καὶ ζόφῳ καὶ θυέλλῃ*. En Dt. 4:11 la LXX utiliza las tres palabras *σκότος γνόφος θύελλα* para la oscura nube de tormenta en la cual Dios se ocultaba en el Sinaí (*cf.* Ex. 10:22; 20:21). Puede ser bajo la influencia de este pasaje que varias autoridades aquí leen *σκότει* (P^{46} Ψ) o *σκότῳ* (א^{c}4 1739 con la mayoría de los MSS posteriores y TR) para *ζόρῳ*.

[125] Gr. *ἤχῳ*. La LXX (Ex. 19:16, 19; 20:18) tiene *φωνὴ* (*φωναὶ*) *τῆς σάλπιγγος*, pero el verbo *ἠχέω* aparece en Ex. 19:16, "sonido de bocina resuena (*ἤχει*) muy fuerte". El sustantivo *ἦχος* es probablmente utilizado aquí por nuestro autor en lugar de *φωνή* ya que *φωνή* se utiliza en la frase siguiente para la voz de Dios en el Sinaí (como en la LXX de Ex. 19:5, 13, 16, etc.).

[126] Gr. *παρητήσαντο μὴ προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον*. La partícula negativa *μή* es idiomática, pero no esencial para el sentido; falta en א* P y unos pocos MSS más.

[127] Ex. 19:13. Unos pocos MSS, sequidos por TR, completan la cita añadiendo *ἢ βολίδι κατατοξευθήσεται* ("o pasada con dardo", RVR).

[128] Dt. 9:19, Ver p. 375, n. 140.

[129] Gr. *ἔντρομος* (א D* *ἔκτρομος*).

[130] Gr. *μυριάσιν ἀγγέλων* ("miríadas de ángeles") para el cual D* lee *μυρίων ἁγίων ἀγγέλων* ("diez mil ángeles santos"); *cf.* Dt. 33:2; Judas 14.

[131] Gr. *πανηγύρει*, que probablemente debería ser tomado estrechamente con la cláusula precedente como un dativo circunstancial ("miríadas de ángeles, reunión solemne", BJ). Esta construcción es la preferida de los MSS que indican la puntuación, y por las versiones latina y siríaca. Moffatt deduce de citas en Ambrosio, Agustín, la traducción latina que hace Rufino de Orígenes y de la versión Cóptica Bohaírica, que había una variante que leía *πανηγυριζόντων* (así F. Blass.).

en los cielos,[132] a Dios el Juez de todos, a los espíritus[133] de los justos hechos perfectos,[134]

24 a Jesús el Mediador del nuevo pacto, y a la sangre rociada que habla mejor[135] que la de Abel.[136]

18–19 Nuestro autor revierte al contraste ya señalado en el cap. 2:2–4, entre el acto de dar la ley y la recepción del evangelio. Terribles como fueron las circunstancias en que fue dada la ley en los días de Moisés, más tremendos todavía son los privilegios asociados con el evangelio si son despreciados o rechazados. Aquellos que creen en el evangelio de todo corazón y abrazan con alegría sus privilegios no necesitan temer; se los urge a entrar al santuario celestial con "confianza" por medio de la sangre de Jesús.[137] La severa nota de advertencia es para aquellos que, habiendo comenzado a aproximarse, se volvieron atrás. Se les recuerda que las consecuencias de despreciar el evangelio son aun más terribles que las consecuencias que traía despreciar la ley.

La descripción de los terrores del Sinaí está basada en el relato de Ex. 19:16–19; 20:18–21, con el recuerdo que hace Moisés de la escena cuarenta años más tarde en Dt. 4:11s. La montaña estaba tan cargada de la santidad del Dios que se manifestó a sí mismo allí, que cualquier hombre o bestia que la tocara ciertamente moriría. "Todo el monte Sinaí humeaba, porque Jehová había descendido sobre él en fuego; y el humo subía como el humo de un horno, y todo el monte se estremecía en gran manera. El sonido de la bocina iba aumentando en extremo; Moisés hablaba y Dios le respondía con voz tronante"

---

[132] Gr. *ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς*. El texto bizantino tiene el orden *ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμμένων*, que se advierte, por 0228, data del final del siglo cuarto (G. Zuntz, *op. cit.*, p. 160).

[133] Gr. *πνεύμασι*, para el cual D* y la Vulgata Sixtina leen el singular *πνεύματι*.

[134] Gr. *τετελειωμένων*, para el cual D* e Hilario leen la curiosa variante *τεθεμελιωμένων* ("fundamentado").

[135] Gr. *κρεῖττον*, para el cual P^{46} 33 y otros pocos MSS, seguidos por TR, leen *κρείττονα* ("mejores cosas").

[136] Gr. *παρὰ τὸν Ἄβελ*, "en comparación con Abel", una construcción compendiosa para "en comparación con la de Abel". Pero P^{46} L y algunos otros MSS leen *παρὰ τὸ Ἄβελ* "en comparación con aquella de Abel".

[137] Cap. 10:19ss.

(Ex. 19:18s., RVR).[138] Entonces "Todo el pueblo observaba el estruendo y los relámpagos, y el sonido de la bocina, y el monte que humeaba; y viéndolo el pueblo, temblaron y se pusieron de lejos. Y dijeron a Moisés: Habla tú con nosotros, y nosotros oiremos; pero no hable Dios con nosotros, para que no muramos" (Ex. 20:18s., RVR).

20 Si aun una bestia accidentalmente tocaba o traspasaba el límite en el monte de Dios, contraía así tanta santidad que se hacía altamente peligrosa como para ser tocada; debía ser matada desde una distancia segura, apedreada o, como dice RVR "pasada con dardo".[139]

21 Y no sólo el pueblo estaba aterrorizado: aun Moisés, privilegiado como estaba para entrar en la profunda oscuridad donde estaba Dios, también estaba lleno de reverente temor espiritual ante el *mysterium tremendum et fascinans*. Sus palabras, "Estoy espantado y temblando",[140] no están registradas en las descripciones pentateucas de la teofanía del Sinaí; el paralelo más cercano en el Antiguo Testamento está en Dt. 9:19, donde les recuerda a su pueblo su súplica por ellos después del incidente del becerro de oro: "Porque temí a causa del furor y de la ira con que Jehová estaba enojado contra vosotros para destruiros." Otro paralelo aparece en el discurso de Esteban, donde ante la teofanía de la zarza ardiente "Moisés, temblando, no se atrevía mirar" (Hch. 7:32). Nuestro autor puede haber estado familiarizado con un relato hagádico de la teofanía del Sinaí, que hacía mención explícita del temor y temblor de Moisés también en esta ocasión.

22 Los eventos del éxodo y de las peregrinaciones por el desierto, como hemos visto antes, son tratados en la era apostólica como parábolas de la experiencia cristiana.[141] Pero los cristianos no se han llegado a ninguna montaña sagrada que puede tocarse físicamente sino a la morada celestial de Dios, el eterno y verdadero Monte Sión.

---

[138] Sobre la naturaleza de estos fenómenos *cf.* W. J. Phythian-Adams, *The Call of Israel* (Oxford, 1934), pp. 145ss.

[139] A. H. McNeile explica el mandato de matar la bestia transgresora desde cierta distancia, en que tocarla supondría traspasar la barrera (*The Book of Exodus*, WC [Londres, 1931], p. 112).

[140] Gr. ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος. *Cf.* 1 Mac. 13:2, "al pueblo espantado y medroso" (ἔντρομος καὶ ἔμφοβος).

[141] Ver pp. 63ss.

"Os habéis acercado" puede denotar su conversión al cristianismo; el verbo griego es el mismo del cual se deriva "prosélito",[142] y aunque es un verbo tan común que normalmente no podría extraerse tal implicación de él, la forma particular utilizada en este contexto particular lleva consigo matices de conversión. Filón utiliza este mismo tiempo perfecto del verbo en cuestión cuando, en una meditación sobre la visión de Dios que tuvo Moisés en Ex. 33:13ss., dice que todas las almas afines con Moisés que rechazan fábulas y abrazan la verdad obtienen la aprobación de Dios, haya sido esta su actitud desde el comienzo o hayan sido convertidas subsecuentemente a ella.[143] A estos últimos, continúa, Moisés los llama "'prosélitos' porque 'se han acercado' a una nueva comunidad que ama a Dios".[144] Así que, en virtud de su aceptación del evangelio, los lectores de esta epístola han llegado a ese reino espiritual, algunas de cuyas realidades se detallen en las frases siguientes.

El Monte Sión era el sitio de la fortaleza jebusita que David capturó e hizo su residencia real en el año séptimo de su reinado.[145] Hizo de él el centro religioso de su reino, instalando allí "el arca de Dios, sobre la cual era invocado el nombre de Jehová de los ejércitos, que mora entre los querubines" (2 S. 6:2). Por lo tanto, Sión se transformó en el lugar de morada terrenal de Dios, "ciudad que Jehová eligió de todas las tribus de Israel, para poner allí su nombre" (I R. 14:21). Porque (en palabras de un salmo asafita):

> "Sino que escogió la tribu de Judá,
> el monte de Sión, al cual amó.
> Edificó su santuario a manera de eminencia,
> como la tierra que cimentó para siempre." (Sal. 78:68s., RVR)

Cuando más tarde Salomón construyó su templo sobre el monte al norte de Sión e instaló allí el arca sagrada, el nombre de Sión se extendió para incluir esta área y en la práctica llegó a ser sinónimo de Jerusalén:

---

142 Gr. *προσεληλύθατε, προσήλυτος.*

143 *Leyes especiales*, i. 51.

144 Gr. *τούτους δὲ καλεῖ προσηλύτους ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι κτλ.* El tiempo perfecto aquí, como en nuestro pasaje de Hebreos, es significativo, ya que denota un estado permanente que resulta del evento de la conversión.

145 2 S. 5:6–9.

"Jerusalén, que se ha edificado
como una ciudad que está bien unida entre sí,
Y allá subieron las tribus, las tribus de JAH,
conforme al testimonio dado a Israel,
para alabar el nombre de Jehová" (Sal. 122:3s., RVR)

Así como la Sión terrenal era el punto de encuentro para las tribus del antiguo Israel, así la Sión celestial es el punto de reunión para el nuevo Israel.[146] Su herencia, el lugar de sus solemnidades, es "la ciudad del Dios vivo, Jerusalén la celestial". Si el tabernáculo móvil del desierto fue construido de acuerdo con el modelo del santuario en lo alto, también el templo y la ciudad de Jerusalén eran copias materiales de arquetipos eternos.[147] Tanto en el pensamiento judío como en el cristiano la contrapartida celestial de la Jerusalén terrenal resulta familiar; los rabíes inferían la existencia del arquetipo celestial de las palabras del Sal. 122:3 (citado antes), que ellos traducían: "Jerusalén, construída como la ciudad que es su semejante"[148]; la referencia más antigua que se puede fechar en forma aproximada son las palabras de Pablo en Gá. 4:26: "la Jerusalén de arriba, la cual es madre de todos nosotros".[149] En el *Apocalipsis de Baruc* siriaco, que puede fecharse poco después del 70 d.C., se le dice a Baruc, en vísperas de la destrucción del primer templo, que esa no es la verdadera ciudad de Dios; la verdadera ciudad fue revelada por Dios a Adán antes de su caída, a Abraham cuando Dios pactó con él, y a Moisés al mismo tiempo en que se le mostró el modelo en el monte.[150] En Ap. 21:2, "la

[146] *Cf.* Ap. 14:1, donde el "Monte de Sión" en el cual el Cordero está con los ciento cuarenta y cuatro mil es la Sión celestial, ya que ellos cantan su nueva canción, "delante del trono, y delante de los cuatro seres vivientes, y de los ancianos" (v. 3).

[147] *Cf.* 1 Cr. 28:11–19, donde el plano del templo dado a Salomón por mano de David se aclara "por la mano de Jehová, que me hizo entender todas las obras del diseño" (RVR).

[148] Heb. *ke'īr she-ḥubberāh lāh*, vocalizado como *ke'īr she-ḥabērāh lāh*. *Cf.* Targum y *Midrash Tehillim* sobre el Sal. 122:3.

[149] La manera en que Pablo presenta la figura sugiere que no era una novedad para él ni tampoco, quizás, para sus lectores. *Cf.* p. 300, n. 85.

[150] 2 Baruc 4:2ss. (*cf.* 32:2ss.). De acuerdo con TB *Ḥagigah* 12b, Rabí Meir (*c.* 150 d.C.) dijo que, de los siete cielos, el cuarto se llama *zebūl*, "en el cual están Jerusalén y el templo, y está construido un altar en el cual Miguel el gran príncipe está y ofrece sacrificio, como se dice: 'Yo he edificado casa por morada para ti, sitio en que tú habites para siempre' (1 R. 8:13). ¿Y cómo sabemos que se lo llama cielo (al *zebūl*)? Porque está escrito: 'Mira desde el cielo y contempla desde tu santa y gloriosa morada' (Is. 63:15)."

santa ciudad, la nueva Jerusalén", que ha existido eternamente en el cielo, es vista descendiendo a la tierra, de tal modo que de allí en adelante, estará "el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos" como su Dios de pacto.[151] Esta no es la perspectiva de nuestro autor: la nueva Jerusalén aún no ha descendido a los hombres, pero en el reino espiritual ellos ya tienen acceso a ella. Han llegado a ser conciudadanos de Abraham en esa ciudad bien fundada que él buscó; es la ciudad o comunidad que reúne a toda la familia de la fe, el verdadero lugar de la morada de Dios. Aun ahora esta ciudad no ha sido manifestada completamente; todavía es, en un sentido, la "ciudad ... por venir" (cap. 13:14), pero los privilegios de su ciudadanía ya se disfrutan por medio de la fe. El pueblo de Dios todavía es un pueblo peregrino, escalando los montes hacia Sión, pero por virtud de su promesa segura ya han llegado allí en espíritu. Nuestro autor puede retener el simbolismo de "allí arriba"[152] cuando habla de Dios, pero deja claro que su pueblo no necesita escalar los escalones celestiales para buscarlo, porque él está inmediatamente accesible para cada corazón creyente, haciendo su morada en la comunidad de los fieles.[153]

---

[151] *Cf.* Ap. 3:12; 4 Esdras 7:26; 8:52 (citado anteriormente p. 80); 13:36; 1 Enoc 90:29; *Test. Dan.* 5:12, para la nueva Jerusalén del futuro. Los textos de Qumrán incluyen varios fragmentos de un apocalipsis de la nueva Jerusalén, una obra aramea basada principalmente en Ez. 40–48. Los fragmentos de las Cuevas 1, 2 y 5 han sido publicados (1Q 32, 2Q 24, 5Q 15); ver *Discoveries in the Judaean Desert* i (Oxford, 1955), pp. 134s.; iii, Texte (Oxford, 1962), pp. 84ss.; 184ss.). No puede determinarse en forma satisfactoria exactamente cómo concebía la comunidad de Qumrán la nueva Jerusalén, hasta que se publiquen los fragmentos de las Cuevas 4 y 11. Los fragmentos de la Cueva 2, al menos, parecen describir una ciudad literal con un templo material y sacrificios de animales (como la ciudad purificada y el templo de 1QM ii); pero a todo esto se lo puede haber dado un significado espiritual. *Cf.* M. Baillet, *Discoveries in the Judaean Desert*, iii, Texte, p. 85: "Se debe además recordar que para la secta, el templo es susceptible de ser identificado con la comunidad (*cf.* 1QS viii. 5–9; ix. 5–6) y que es una réplica del cielo: ver *Revue Biblique* lxiii, 1956, p. 394." *Cf.* J. Strugnell, *VT Supplement* vii (Leiden, 1960), p. 320.

[152] J. A. T. Robinson, *Honest to God* (Londres, 1963), pp. 11ss.

[153] *Cf.* cap. 3:6 (pp. 58s.). Debido a que en el AT Dios mora en Sión (Sal. 87:1; Is. 18:7; 31:9; Amós 1:2; Miq. 4:7s.) y "con el quebrantado y humilde de espíritu" (Is. 57:15; *cf.* 66:1s.), la identificación de la morada espiritual de Dios con la comunidad de su pueblo no es inverosímil. Ver además E. Lohse, *TWNT* vii (Stuttgart, 1961), pp. 281ss. (s.v. Σιvα); G. Fohrer y E. Lohse, *ib.*, pp. 291ss. (s.v. Σιων); Seudo-Cipriano, *De montibus Sina et Sion*; Strack-Billerbeck, *Komm. zum NT* iii (Munich, 1926), p. 796; K. L. Schmidt, "Jerusalem als Urbild und Abbild", *Eranos Jahrbuch*, 1950; J. Schreiner, *Sion-*

Ustedes han venido, continúa, "a miríadas de ángeles, reunión solemne"[154] (BJ). Las miríadas de ángeles nos recuerdan los "diez millares de santos" que atendieron a Dios al dar la ley en el Sinaí (Dt. 33:2), o los "millares de millares" que Daniel vio sirviendo a Dios y los "millones de millones" que estaban delante de él (Dn. 7:10).[155] En el *Himno de los Iniciantes* de Qumrán un hombre que se sabe a sí mismo justificado por Dios proclama que Dios ha hecho que él y sus hermanos creyentes "hereden la porción de los Santos; ha unido su asamblea a los hijos del cielo, para ser un concilio de la comunidad, un fundamento del edificio santo, un establecimiento eterno en todo el tiempo que vendrá".[156] Nuestro autor va más allá. Sabe que los ángeles son enviados a ministrar a los herederos de la salvación;[157] cuán exaltada es la posición de los herederos de la salvación puede deducirse del hecho que el Hijo de Dios fue socorrido por los ángeles para participar de carne y sangre con la humanidad.[158] Cuando, por lo tanto, los creyentes llegan a las miríadas de ángeles no es para adorarlos a *ellos*, sino para adorar al Dios, cuyos siervos ellos son.[159]

23 ¿Cómo debemos entender entonces "la congregación de los primogénitos que están inscritos en los cielos"? Una interpretación es que esta es otra manera de designar a los ángeles elegidos, llamados "primogénitos" porque fueron creados antes que los hombres.[160] Así, cuando Hermas preguntó acerca de los seis jóvenes que vio construyendo la torre, la anciana señora le dijo que eran "los santos ángeles de Dios que fueron creados primero", siendo las miríadas de

Jerusalem Jahwes Königssitz (Munich, 1963); T. C. Vriezen. *Jahwe en zijn Stad* (Amsterdam, 1962).

[154] Para la construcción y puntuación p. 373, n. 131.

[155] *Cf.* 1 Enoc 40:1; Ap. 5:11 (ver también cap. 2:2, p. 28 con n. 3).

[156] IQS xi, 8s. *Cf.* 1QSa ii. 8s.; 1QM vii. 6; también J. Strugnell, "The angelic liturgy at Qumran", *VT Supplement* vii (Leiden, 1960), pp. 318ss. Paralelos importantes en el NT son 1 Co. 11:10; Ef. 3:10.

[157] Cap. 1:14 (pp. 25s.).

[158] Cap. 2:16 (pp. 51s.).

[159] *Cf.* Ap. 19:10; 22:9, donde el ángel que interpreta rechaza el homenaje de Juan por ser su consiervo.

[160] Así Spicq, *ad loc.*; compara el Sal. 89:7 (LXX 88:6), donde los ángeles son los *βουλῇ ἁγίων* (heb. *sōd qedōshīm*), y los *Extractos de Teodotus* 37:3s., donde los ángeles más altos son llamados *πρωτόκτιστοι* "creados primero" (citado por E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk* (Göttingen, 1938), p. 28).

los otros hombres a quienes vio llevando piedras para el edificio también "ángeles santos de Dios", pero inferiores en rango a los otros seis.[161] Pero en contra de esta interpretación está la descripción de estos "primogénitos" como los "inscritos en los cielos". La idea de inscripción en el libro celestial regularmente está asociada con los hombres.[162] "Regocijáos de que vuestros nombres están escritos en los cielos", dijo Jesús a sus discípulos (Lc. 10:20); y en Apocalipsis se hace repetida referencia a aquellos cuyos nombres están inscritos en "el libro de la vida del Cordero" (Ap. 21:27, etc.).[163] Entonces, si se dice que los creyentes en Cristo han venido a "la congregación de los primogénitos" en este sentido, la referencia puede ser a aquellos hombres y mujeres que vivieron y "murieron en fe" antes de que Cristo viniera, pero que "aparte de nosotros" no podían obtener la perfección.[164] Si es así, la frase es sinónima de "los espíritus de los justos hechos perfectos" al final de este versículo. Pero más probablemente la referencia es a toda la comunión de los santos, incluyendo a aquellos que, mientras "militan aquí en la tierra", están enrolados como ciudadanos del cielo.[165] A esta comunidad los creyentes han venido—no meramente a presencia de ella (como han venido ante la presencia de innumerables ángeles), sino a su membresía. Todos los del pueblo de Cristo son los "primogénitos" hijos de Dios, a través de su unión con aquél que es el Primogénito por excelencia;[166] su primogenitura no puede ser permutada, como fue la de Esaú.[167]

---

[161] Hermas, *El pastor*, Visión iii. 4. 1.

[162] *Cf.* Westcott y Windisch, *ad loc.*

[163] *Cf.* Hch. 13:48 (*Acts*, NICNT, p. 283, n. 72); Fil. 4:3.

[164] *Cf.* Calvino, *ad loc.*: "La descripción 'primogénito' no se aplica a los hijos de Dios indiscriminadamente, como lo hace algunas veces la Escritura, sino que da esta distinción para honrar en forma particular a los patriarcas y otros hombres prominentes de la iglesia antigua."

[165] *Cf.* Westcott, *ad loc.*: "Los cristianos creyentes en Cristo, tanto vivos como muertos, están unidos en el cuerpo de Cristo." Así en el conflicto escatológico entrevisto por la comunidad de Qumrán "no sólo los ángeles lucharán lado a lado con la 'gente santa' terrenal ([1QM] xii, 7–8), sino también los 'elegidos del pueblo santo', es decir, los anteriores habitantes de la tierra, ahora en el cielo, lucharán lado a lado con los ángeles" (Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* [Oxford, 1962], pp. 241s.)

[166] *Cf.* caps. 1:6 donde Jesús es el πρωτότοκος (frente al plural πρωτότοκοι aquí); 2:13ss.; Ro. 8:29; Col. 1:15, 18; Ap. 1:5.

[167] La primogenitura en el v. 16 es πρωτοτόκια, literalmente "derecho del primogénito".

Además, los lectores han llegado a "Dios el Juez de todos"—o como se traduce más precisamente la frase en algunas versiones inglesas (RSV) a "un juez que es Dios de todos".[168] La designación de Dios como el "Juez de toda la tierra" se remonta a las épocas bíblicas más primitivas (Gn. 18:25). La mención de Dios como juez en este contexto está calculada para enfatizar la solemnidad de la responsabilidad cristiana; hace eco de una referencia anterior a aquel "a quien tenemos que dar cuenta", ante quien nuestro ser más interior permanece abierto (cap. 4:13) y la advertencia del cap. 10:30s., de que, debido a que el juicio de su pueblo es una prerrogativa de Dios, es "terrible cosa" caer en sus manos.[169] Si reconocemos una continuación de la terminología proselitista aquí, podemos recordar las palabras de la bendición de Booz sobre Rut: "tu remuneración sea cumplida de parte de Jehová Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte" (Rt. 2:12)".[170] El Dios vivo ante quien vienen los cristianos es por cierto el refugio y fuerza de su pueblo, pero la intimidad de su unión pactual con él no está exenta de temor ante su pura santidad.

En cuanto a "los espíritus de los justos hechos perfectos,"[171] son seguramente creyentes de los días precristianos, como los mencionados en el cap. 11:40, quienes no podían ser "perfeccionados" hasta que Cristo viniera en la plenitud de los tiempos y "con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los santificados" (caps. 10:14; 11:40). Si el plan divino era que "no fuesen ellos perfeccionados aparte de nosotros", es igualmente cierto que aparte de ellos no podríamos

---

[168] Gr. *κριτῇ θεῷ πάντων*, pero el orden de las palabras puede tener sólo significado estilístico.

[169] La sugerencia de que Dios está designado aquí como el "vindicador" o "vengador" de su pueblo en contra de sus enemigos (así Delitzsch, Riggenbach, *ad loc.*) puede admitirse si también tenemos presente el énfasis recurrente a través de esta epístola de que aun su pueblo (o por cierto, *especialmente* su pueblo) sufrirá su juicio si se rebela contra él o desprecia su mensaje de salvación. Ver también Moffatt, Spicq, *ad loc.*, y *cf.* caps 9:27; 13:4.

[170] Rut no vivió en Israel meramente como una residente extranjera sino como una prosélita religiosa, como testimonian sus palabras a Noemí: "tu Dios (será) mi Dios" (Rut 1:16; el Targum hace que Noemí le diga en detalle todo lo que significa llegar a ser un prosélito).

[171] En 1 Enoc 22:9 (*cf.* 41:8) un lugar de refresco en el dominio de los muertos está reservado para "los espíritus de los justos" (*τὰ πνεύματα τῶν δικαίων*). *Cf.* también Hermas, *El pastor*, Mandato xi. 1. 15, para la frase *πνεύματα δικαίων*, donde, sin embargo, se quiere significar hombres vivos en una congregación cristiana.

ser perfeccionados; al venir a Dios también hemos venido a aquellos que en tiempos primitivos se llegaron a él creyendo "que le hay, y que es galardonador[172] de los que le buscan" (cap. 11:6). Ellos cumplieron la promesa del cap. 10:38, "el justo por la fe vivirá"; y las palabras de Sabiduría 3:1 se han hecho reales para ellos: "las almas de los justos están en las manos de Dios".[173] No puede insistirse en que hay alguna distinción entre "espíritus" aquí y "almas" allá. La falta de referencia de nuestro autor a la resurrección venidera no significa que no tenía ningún lugar en su credo (recordamos sus palabras en el cap. 11:35 acerca de la "mejor resurrección"); pero resulta claro que, para él, las almas de los creyentes no necesitan esperar hasta la resurrección para ser perfeccionadas. Ya son perfeccionadas en el sentido que están con Dios en la Jerusalén celestial.[174]

24 Se han acercado a Dios; se han acercado "a los espíritus de los justos"; y se han acercado a aquel que es el mediador entre Dios y los hombres, "Jesús el Mediador del nuevo pacto". En los días de Moisés sus antepasados habían sido llevados sobre alas de águila y traídos ante Dios mismo[175] en términos del antiguo pacto; aquel antiguo pacto, como ya hemos aprendido, ha sido hecho antiguo por el nuevo, aquel del cual Jesús es el mediador. Aquí se utiliza una palabra diferente para "nuevo" de la que se usa en la frase similar del cap. 9:15, pero la palabra diferente debe ser tomada en cuenta en términos de ritmo y no debido a alguna distinción en su significado.[176] A partir del sacrificio de Jesús mismo, aquellos que vienen a Dios deben ser "los que por él se acercan a Dios" (cap. 7:25).

Acercarse a Dios por medio de él significa tener "libertad para entrar en el Lugar Santísimo por la sangre de Jesucristo" (cap. 10:19); de acuerdo con esto se dice que los creyentes han venido a "la sangre

---

[172] Gr. *μισθαποδότης*, con el cual Spicq correlaciona el *κριτής* de este versículo.

[173] Gr. *δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ*.

[174] Cf. el *Westminster Shorter Catechism*, respuesta a la pregunta 37: "Las almas de los creyentes en su muerte son perfeccionadas en santidad, e inmediatamente pasan a la gloria; y sus cuerpos, estando aún unidos a Cristo, descansan en sus tumbas hasta la resurrección."

[175] *Cf.* Ex. 19:4.

[176] Aquí *διαθήκης νέας* frente a *διαθήκης καινῆς* en el cap. 9:15. La convencional distinción entre *καινός* ("nuevo en carácter") y *νέος* ("nuevo en cuanto a tiempo") no se puede aplicar en todos los casos; *cf.* el *καινὸς ἄνθρωπος* de Ef. 4:24 frente al *νέος ἄνθρωπος* de Col. 3:10 (Moffatt señala que la nueva Jerusalén del *Test. Dan* 5:12 es *νέα*, mientras que en otros lugares es *καινή*).

rociada". Esto puede recordarnos "la aspersión de la sangre" en la época de la primera pascua (cap. 11:28);[177] pero es más probable que nuestro autor esté pensando en el pacto de sangre de Cristo como el antitipo de la sangre rociada en la inauguración del antiguo pacto. Por medio de la sangre del nuevo pacto, simbólicamente aplicada, los corazones de los creyentes son "purificados ... de mala conciencia" (cap. 10:22). La remoción de la mala conciencia remueve también la barrera entre ellos y Dios; el sacrificio de Cristo, por lo tanto, "nos habla mejor que la sangre de Abel" (VP). La sangre de Abel clamó a Dios desde la tierra, protestando contra su asesinato y reclamando venganza;[178] pero la sangre de Cristo trae un mensaje de limpieza, perdón y paz con Dios para todo aquel que pone su fe en él.

9. ¡PRESTAD ATENCIÓN A LA VOZ DE DIOS!

Cap. 12:25–29

25 Mirad[179] que no desechéis al que habla. Porque si no escaparon[180] aquellos que desecharon al que los amonestaba en la tierra,[181] mucho menos nosotros, si desecháremos al que amonesta desde los cielos.

---

[177] "El autor de Hebreos, al escribir estas palabras, ¿sabía de la tradición judía de que la ofrenda de Caín y Abel tuvo lugar el 14 de Nisan, es decir el mismo día en que fue derramada la sangre de Jesús (Targum Jonatán sobre Gn. 4:3)?" (E. Nestle, *ExT* xvii (1905–6), p. 566).

[178] *Cf.* cap. 11:4 (p. 289). En I Enoc 22:6s. Enoc le pregunta a Rafael de quién es el espíritu "cuya voz se adelanta y hace petición al cielo"; Rafael responde: "Este es el espíritu que se fue de Abel, a quien su hermano Caín asesinó; él hace su acusación en contra de él hasta que su simiente sea destruída de la faz de la tierra, y aniquilada de entre la simiente de los hombres." Así, en TB *Sanhedrin* 96b, la sangre de Zacarías el hijo de Joiada (2 Cr. 24:21; cf. p. 344) clamó desde la tierra pidiendo venganza y no se apaciguó hasta que la sangre de muchos judíos fuera derramada por Nebuzaradán, haciendo expiación por su asesinato.

[179] Gr. *βλέπετε* como en el cap. 3:12.

[180] Gr. *εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον* con *οὐκ* en lugar de *μὴ* ya que el énfasis está sobre el hecho de que ellos no escaparon. Para *ἐξέφυγον* (*cf.* cap. 2:3, *ἐκφευξόμεθα*) unas pocas autoridades ℵ^{c} D K L M Ψ etc.) tienen el *ἔφυγον* no compuesto.

[181] Gr. *ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα*, donde *ἐπὶ γῆς*, aunque modifica *χρηματίζοντα* es colocado al comienzo de la frase para el énfasis en contraste con el siguiente *ἀπ' οὐρανῶν*. La tradición manuscrita muestra variaciones en el orden de las palabras.

26 La voz del cual conmovió entonces la tierra, pero ahora ha prometido, diciendo: Aún una vez, y conmoveré[182] no solamente la tierra, sino también el cielo.[183]

27 Y esta frase:[184] Aún una vez, indica la remoción de las cosas movibles,[185] como cosas hechas, para que queden las inconmovibles.

28 Así que, recibiendo nosotros un reino inconmovible, tengamos[186] gratitud,[187] y mediante ella sirvamos[188] a Dios agradándole[189] con temor y reverencia;[190]

29 porque nuestro Dios es fuego consumidor.[191]

---

[182] Gr. *σείσω* (LXX *συσσείσω*, "Yo sacudiré juntos"), para el cual unas pocas autoridades (D K L P etc.) leen el presente *σείω* (probablemente bajo la influencia de la profecía similar en Hag. 2:21).

[183] Hag. 2:6 LXX.

[184] Gr. *τὸ δέ*, introduciendo una frase citada, como en Ef. 4:9.

[185] Gr. *τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν* (ℵ* A C 33 y unas pocas autoridades); *τήν* se omite en P^{46} D* 1739, cuya redacción es la que prefiere G. Zuntz (*op. cit.*, pp. 117s.). L P y la mayoría de los manuscritos tardíos interpretan *τῶν σαλευομένων τὴν μετάθεσιν*.

[186] Gr. *ἔχωμεν* (P^{46c} A D etc., con la peshitta siríaca y las versiones cópticas, 3 MSS de la Vulgata y TR), donde el P^{46*} ℵ P 33 69 y el grueso de los MSS posteriores, con las versiones latina y siríaca harcleana, leen *ἔχομεν* "tenemos". Esta variación entre el indicativo y el subjuntivo es un fenómeno textual común, siendo prácticamente idéntica la pronunciación de las dos formas, y se debe llegar a una decisión principalmente sobre la base del contexto, que incuestionablemente aquí demanda *ἔχωμεν*.

[187] Mejor esta versión y la VP, "Demos gracias por esto"; no así BJ, "mantener la gracia" y VNC, "guardemos la gracia". La primera es la fuerza regular del gr. *χάριν ἔχω* (como el lat. *gratiam habeo*).

[188] Tanto aoristo subjuntivo *λατρεύσωμεν* con P^{46} o, más probablemente, el presente subjuntivo *λατρεύωμεν* con A D L 33, las versiones latina y la TR (el presente indicativo *λατρεύομεν*, en ℵ P y la mayoría de los últimos MSS, es otro ejemplo más del fenómeno común mencionado en la n. 186 más arriba).

[189] Gr. *εὐαρέστως*, "aceptablemente" aquí sólo en el NT.

[190] Gr. *μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους*, con P^{46} ℵ A D* y otros pocos MSS, las versiones de la peshitta siríaca y la armenia. Lecturas diferentes son *μετὰ εὐλαβείας καὶ αἰδοῦς* (M P 1739 etc., con la versión latina y, aparentemente, la harcleana siriaca) y *μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας* (K L con la mayoría de los últimos MSS y TR, de allí RVR "con temor y reverencia"). Para *εὐλάβεια cf.* el cap. 5:7 (p. 102 con n. 61). Esta es la única aparición en el NT de *δέος*, "temor".

[191] Gr. *καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον* de Dt. 4:24, LXX: *ὅτι κύριος ὁ θεός σου πῦρ καταναλίσκον ἐστίν* ("porque el Señor vuestro Dios es un fuego consumidor").

25 En la narración de Exodo no se sugiere que hubiese algo culpable en el pedido del pueblo a Moisés, que Dios no les hablara directamente sino a través de un intermediario. El pedido surgía de su terror ante las circunstancias inspiradoras de pavor de la teofanía. Cuando nuestro autor advierte a sus lectores "no desechéis al que habla" utiliza para *desechar* el mismo verbo del v. 19,[192] donde los del pueblo que habían oído "rogaron que no se les hablase más"—o, como podría traducirse, "se negaron a que se les hablase otra palabra". Pero, cualquiera haya sido la actitud del pueblo cuando Dios habló en el Sinaí, el registro del Pentateuco deja en claro que repetidas veces durante la travesía del desierto ellos dejaron de escuchar los mandamientos de Dios y sufrieron por su desobediencia. Esto está en la base de una solemne advertencia en la primera parte de la epístola (cap. 3:7ss.) y la advertencia se repite aquí. Los israelitas en el desierto no escaparon al juicio cuando se negaron a oir la voz—con seguridad la voz de Dios[193]—que tronaba desde el Sinaí. Pero si fue desde una montaña terrenal que Dios proclamó los estatutos que formaron la base del antiguo pacto, es desde la Sión celestial, desde su trono invisible, que él habla en el evangelio. El argumento "cuánto más" de los cap. 2:2s y 10:29 otra vez se recalca aquí: desobedecer al evangelio acarrea un juicio más cierto y terrible aun que el que acarreaba desobedecer la ley.

26 Cuando Dios habló desde el Sinaí "todo el monte se estremecía en gran manera" (Ex. 19:18). Este terremoto permaneció profundamente enraizado en la memoria nacional, y se celebra en el Salterio y en otros poemas del Antiguo Testamento.

"Oh Dios, cuando tú saliste delante
de tu pueblo,

---

[192] Gr. παραιτέομαι; no se utiliza en la versión griega de la narración de Exodo referida aquí. Windisch (HNT, p. 113) piensa que nuestro autor describe el παραίτησις de los israelitas como malvado.

[193] Gr. τὸν χρηματίζοντα (*cf.* los usos pasivos del mismo verbo en los caps. 8:5; 11:7, donde Dios es el que habla). Moffatt (ICC, *ad loc.*) argumenta que aquel "que los amonestaba en la tierra" es Moisés, ya que en la narrativa pentateuca se dice repetidamente que Dios ha hablado a Israel desde el cielo (Ex. 20:22; Dt. 4:36); él traduce τὸν χρηματίζοντα como "su instructor" (comparando Hch. 7:38, donde Moisés "recibió palabra de vida que darnos"). Pero mientras que la revelación sinaítica fue dada desde el cielo, fue una revelación terrenal comparada con la revelación dada en el evangelio.

Cuando anduviste por el desierto,
La tierra tembló;
También destilaron los cielos ante
la presencia de Dios;
Aquel Sinaí[194] tembló delante de
Dios, del Dios de Israel" (Sal. 68:7s.).[195]

En el Antiguo Testamento también se espera que el terremoto marque el día de la venida del Señor, "cuando se levante para castigar la tierra" (Is. 2:19, 21); y no sólo terremoto sino también temblor de los cielos: "Porque haré estremecer los cielos, y la tierra se moverá de su lugar, en la indignación de Jehová de los ejércitios, y en el día del ardor de su ira" (Is. 13:13). En un lenguaje similar el profeta Hageo emite una profecía de seguridad para Zorobabel el gobernador y Josué, el sumo sacerdote[196] en la dedicación del segundo templo (516 a.C.): "De aquí a poco yo haré temblar los cielos y la tierra, el mar y la tierra seca; y haré temblar a todas las naciones, y vendrá el Deseado de todas las naciones; y llenaré de gloria esta casa, ha dicho Jehová de los ejércitos" (Hag. 2:6s.). En su contexto, estas palabras declaran el propósito de Dios, en el día cuando se levante en vindicación de su causa, para terminar con el dominio gentil, exaltar el trono de David y hacer a Jerusalén y a su templo el centro de adoración y reunión para todas las naciones.[197] Nuestro autor las relaciona con el fin del presente orden mundial; el cuadro es similar al de Apocalipsis, donde la tierra y el cielo huyen del rostro del Juez sentado en el gran trono, para ser reemplazados por un nuevo cielo y una nueva tierra (Ap. 20:11; 21:1).[198]

---

[194] Heb. *zeh sīnai* (*cf.* Jue. 5:5), quizás un título divino: "El de Sinaí". La traducción sería entonces: "en la presencia de Dios, el Dios de Sinaí; en la presencia de Dios, el Dios de Israel". *Cf.* A. Weiser, *Die Psalmen* (Göttingen, 1955), p. 326.

[195] *Cf.* también Jue. 5:4s.; Sal. 77:18; 114:4,7. Nuestro autor puede haber dependido aquí de alguno de estos pasajes poéticos, ya que la LXX de Ex. 19:18 no habla del temblor de la tierra sino del terror del pueblo.

[196] *Cf.* p. 78, n. 28.

[197] *Cf.* la profecía similar en Hag. 2:21s.

[198] *Cf.* Ap. 6:12ss.; 16:18s.; 2 P. 3:10; 1 Enoc 60:1: 2 Baruc 32:1; 59:3. No hay necesidad de suponer que este lenguaje le fue sugerido a nuestro autor por algún terremoto reciente, como el de Antioquía en 115 d.C. (así W. L. Duliére, "Les chérubins du troisième Temple à Antioche", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* xiii [1961], pp. 201ss.).

27–29 Cuando, de acuerdo con la promesa divina, tenga lugar esta revolución cósmica, cuando (en palabras de Dryden)

"la última y temible hora
devorará este espectáculo que se desmorona",

todo el universo material se caerá en pedazos, y las únicas cosas que sobrevivirán serán aquellas indestructibles. A este orden indestructible pertenece el reino que los creyentes en Cristo comparten con él: un reino, porque su gran sumo sacerdote es un sacerdote *real*.[199]

En el debate corriente acerca de si el mundo creado[200] es eterno o no nuestro autor se pone a favor de la tradición hebrea. Ya[201] ha citado con aprobación el pasaje en Sal. 102:25ss. que enfatiza la transitoriedad de todas las cosas creadas:

"Todo ello dejará de existir,
pero tú permaneces firme.
Todo ello se gastará, como la ropa;
¡tú lo cambiarás y quedará cambiado,
como quien se cambia de ropa!" (VP)

Filón trata, un poco torpemente, de mediar entre la doctrina bíblica y la platónica de la eternidad del mundo;[202] pero nuestro autor es

---

[199] El término "reino" puede habérsele ocurrido a nuestro autor porque en la profecía de Hag. 2:21s, compañera de la citada en el v. 26, Dios promete "trastornaré el trono de los reinos" y "destruiré la fuerza de los reinos de las naciones"—aunque en ambas cláusulas la LXX dice "reyes" (*βασιλέων*) y no "reinos" (*βασιλειῶν*). La frase *βασιλείαν παραλαμβάνω* es común para recibir (o acceder a) un reino (*cf.* Dn. 5:31, LXX y Teod.); en Dn. 7:18 (LXX y Teod.) se utiliza para el recibimiento del reino por los santos del Altísimo (y para el sentido podemos comparar Lc. 12:32; 22:29, aunque se utilizan verbos diferentes con *βασιλεία* allí). Como en Dn. 7:27 el reino que reciben los santos es "un reino eterno", asi aquí es inconmovible, *ἀσάλευτος*, un adjetivo utilizado por Filón para describir las leyes de Moisés (*Vida de Moisés*, ii. 14). Por lo tanto, nuestro autor se muestra familiarizado con el vocabulario evangélico primitivo, aunque en su mayor parte comunica la verdad de salvación en un lenguaje nuevo. El participio presente *παραλαμβάνοντες* sugiere que el pueblo de Cristo no ha entrado definitivamente en su herencia real con él, aunque ya es de ellos por la promesa.

[200] "Al decir 'una vez más' se entiende que se quitarán las cosas creadas" (*ὡς πεποιημένων*) (VP).

[201] Cap. 1:10–12 (pp. 21ss.).

[202] El mundo, de acuerdo con Filón, es indestructible, no *per se*, sino por voluntad de su Creador. "El mundo ha venido a ser, y su ser es el comienzo de su disolución, aun si por la providencia de su Hacedor se lo considera inmortal; y hubo un tiempo en que

muy directo. Con anterioridad ha enfatizado la transitoriedad del orden mundial en contraste con la eternidad del Hijo de Dios; ahora la enfatiza nuevamente a fin de contrastarla con la eternidad de ese nuevo orden en el cual el Hijo de Dios ha introducido a su pueblo.

"Seamos agradecidos," dice, "que el reino que recibimos es inamovible; y en ese espíritu de agradecimiento ofrezcamos una adoración aceptable a Dios." Para la gracia de Dios la respuesta apropiada es un corazón agradecido, y las palabras y acciones que fluyen de un corazón agradecido son los sacrificios que agradan a Dios.[203]

Al mismo tiempo, tal adoración sacrificial debe ser ofrecida con un adecuado sentido de la majestad y santidad del Dios con quien tenemos que ver: no sólo agradecimiento, sino también reverencia y temor deben marcar el acercamiento de su pueblo a él; "porque nuestro Dios es fuego consumidor".[204] Aquel que descendió sobre el Monte Sinaí en fuego y habló a su pueblo en medio de ese fuego, aún consume en el calor blanco de su pureza todo lo que es indigno de él.[205] Acerca de Is. 33:14 George Adam Smith escribió:

> "Para Isaías la vida estaba tan penetrada por la justicia activa de Dios, que la describió como inmersa en fuego, inflamada con fuego. La justicia no era una mera doctrina para este profeta: era la cosa más real de la historia; era la presencia que predominaba y explicaba todos los fenómenos. Entenderemos la diferencia entre Isaías y su pueblo si alguna vez hemos visto con nuestros propios ojos una gran conflagración a través de un vidrio coloreado, que nos permitiera ver los materiales sólidos—piedra, madera e hierro—pero nos impidiera ver las llamas y el calor resplandeciente. Ver esto es ver columnas, dinteles y vigas retorcerse y caer, desmoronarse y desaparecer; ¡ pero qué inexplicable parecerá el proceso! Quiten el vidrio y todo será claro. El elemento ígneo llenará todos los intersticios que antes estaban

no lo era" (*Decálogo*, 58). La autenticidad del tratado *La eternidad del mundo*, atribuido a Filón, en el cual el mundo aparece como increado e inherentemente indestructible, es sospechosa.

[203] *Cf.* cap. 13:15s. (pp. 409ss.).

[204] Ver p. 384, n. 191; cf. cap. 10:27, 31 (p. 260, n. 125; p. 267, n. 154).

[205] *Cf.* 1 Co. 3:13–15.

> vacíos para nosotros y atacando el material sólido. El calor se hace visible, resplandeciente, aun cuando no hay llamas. Así había sucedido con los pecadores de Judá en esos cuarenta años... sólo Isaías enfrentaba la vida con una visión abierta, que llenaba para él los intersticios de la experiencia y le daba una explicación terrible a su destino. Era una visión que casi quemaba sus propios ojos. La vida, como él la veía, estaba llena de llamas de la justicia brillante de Dios. Jerusalén estaba llena del *espíritu de juicio, con espíritu de devastación. Y la luz de Israel será por fuego, y su Santo por llama.*[206] ... Así vio la vida Isaías y la transmitió a sus connacionales. Al fin el vidrio también cayó de los ojos de ellos y gritaron, *¿quién entre nosotros habitará con el fuego consumidor? ¿Quién entre nosotros habitará con quemazón eterna?*"[207]

Este es un aspecto del carácter de Dios, según está revelado en la Biblia, al cual se le presta poca atención en el pensamiento de nuestros días; pero si hemos de ser completamente "honestos con Dios", no debemos osar ignorarlo. La reverencia y el temor ante su santidad no son incompatibles con la confianza agradecida y el amor como respuesta a su misericordia.

> ¿Quién puede contemplar la luz que quema?
> ¿quién puede aproximarse a la llama que consume?
> Nadie sino tu sabiduría conoce tu poder;
> nadie sino tu palabra puede pronunciar tu nombre.[208]

---

[206] Is. 4:4; 10:17; *cf.* también Is. 30:33.
[207] G. A. Smith, *The Book of Isaiah* ii (Londres, 1927), pp. 350s.
[208] I. Watts.

VII. EXHORTACION FINAL Y ORACION

Cap. 13:1–21

El argumento de nuestro autor ahora ha sido redondeado, y si su obra hubiese sido sólo una homilía escrita, no habría habido necesidad de nada más. Lo que sigue en el cap. 13 recuerda la variedad habitual de admoniciones prácticas y éticas, y la información personal con que las epístolas del Nuevo Testamento suelen concluir. La razón por la cual este documento debe terminar como una epístola aunque no comienza como tal es un problema general de introducción.[1] Una cosa es cierta: el cap. 13 es una parte integral del texto del documento y no hay razón, en evidencia interna o externa, por la cual debería ser considerado de algún modo una composición separada. De tiempo en tiempo se han insinuado teorías raras, sugiriendo, por ejemplo, que el cap. 13 o parte de él, fue escrito en imitación deliberada del estilo epistolar de Pablo a fin de asegurar la aceptación de toda la obra como epístola paulina,[2] o que fue escrito por Pablo mismo como una "carta de recomendación" para validar la tesis del autor,[3] o que fue un fragmento de una carta paulina accidental y erróneamente adicionado a una obra con la cual realmente no tenía nada que ver.[4] Estas teorías

---

[1] Ver p. xxiii, xlviii s.

[2] *Cf.* W. Wrede, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs* (Göttingen, 1906). Tales argumentos se han basado, *inter alia*, en la presencia de varias palabras paulinas en He. 13 que no aparecen en He. 1–12. C. R. Williams ("A Word-Study of Hebrews XIII", *JBL* xxx [1911], pp. 129ss.), cuenta 25 palabras como esas, pero señala que el capítulo también contiene varias palabras que no son paulinas o que están usadas de modo diferente al que les da Pablo. *Cf.* también C. Spicq, "L'autenticité du chapitre xiii de l'Épître aux Hébreux", *Coniectanea Neotestamentica* xi (1948), pp. 226ss.

[3] *Cf.* G. A. Simcox, "Heb. xiii; 2 Tim. iv", *ExT* x (1898–99), pp. 430ss. F. J. Badcock sugirió que los vv. 23–25 eran la postdata de Pablo a una carta que era esencialmente la obra de Bernabé (*The Pauline Epistle and the Epistle to the Hebrews in their Historical Setting* (Londres, 1939), pp. 199s); *cf.* p. xxxviii, n. 62.

[4] E. D. Jones ("The Authorship of Hebrews xiii", *ExT* xlvi (1934–35, pp. 562ss.) argumenta que este capítulo era el final de la 'carta severa' de Pablo a los corintios. Señala que un destino corintio y la autoría paulina de He. 13:23–25 fueron defendidos por T. W. L1. Davies (*Pauline Readjustments* (Londres, 1927)) quien, sin embargo, continuó argumentando que, ya que esta sección es parte integrante del resto de la epístola, toda la epístola fue escrita por Pablo a los Corintios y es, de hecho, la "carta" anterior mencionada en 1 Co. 5:9. Una réplica al argumento de E. D. Jones hecha por

no pueden adquirir una categoría más alta que la de curiosidades de crítica literaria. La reversión, en los vv. 10–16, al tema principal de la epístola es evidencia suficiente, si se necesitara tal evidencia, que el cap. 13 forma una unidad con los capítulos anteriores.

1. MANDAMIENTOS ÉTICOS

Cap. 13:1–6

1 Permanezca el amor fraternal.

2 No os olvidéis de la hospitalidad, porque por ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles.[5]

3 Acordaos de los presos, como si estuvierais presos juntamente con ellos; y de los maltratados, como que también vosotros mismos estáis en el cuerpo.

4 Honroso sea en todos el matrimonio, y el lecho sin mancilla;[6] pero a los fornicarios y a los adúlteros los juzgará Dios.

5 Sean vuestras costumbres sin avaricia, contentos[7] con lo que tenéis ahora; porque él dijo: No te desampararé, ni te dejaré;[8]

R. V. G. Tasker ("The Integrity of the Epistle to the Hebrews", *ExT* xlvii [1934–36], pp. 136ss.) es una buena defensa de la integración del cap. 13 con el resto de la epístola.

[5] Gr. *ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους*, una frase idiomática clásica excelente.

[6] Ya que se da por sobrentendido, el verbo (*cf.* la traducción literal de Rheims, "Matrimonio honroso en todos y la cama sin mancilla") puede entenderse como indicativo, en cuyo caso tendríamos una defensa del matrimonio santo en contraste con una insistencia en la superioridad del celibato; o como imperativo, en cuyo caso tenemos una admonición a salvaguardar la santidad del matrimonio contra los enredos adúlteros y similares. Esta última es la construcción más probable, tanto debido a la cláusula siguiente ("a los fornicarios y a los adúlteros los juzgará Dios") como también porque la construcción paralela al comienzo del v. 5 (*ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος*) implica el modo imperativo, "que vuestro modo de vida esté libre de avaricia" (el indicativo, "vuestro modo de vida está libre de avaricia", sería inapropiado).

[7] Gr. *ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν*, probablemente un uso imperativo del participio, común en tales listas de advertencias éticas (*cf. Ephesians-Colossians*, NICNT (Grand Rapids, 1957), p. 280, n. 99, sobre Col. 3:13; y ver D. Daube, "Appended Note; Participle and Imperative in I Peter", en E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (Londres, 1946), pp. 467ss.; N. Turner, *A Grammar of NT Greek* (ed. J. H. Moulton), iii

6 de manera que podemos decir confiadamente:[9]
El Señor es mi ayudador; no temeré
Lo que me pueda hacer el hombre.[10]

Como Pablo y los otros escritores de las epístolas del Nuevo Testamento, nuestro autor es consciente de las implicancias éticas de la doctrina cristiana. No sistematiza sus mandamientos éticos como algunos de ellos lo hacen[11] (probablemente sus lectores ya habían recibido buena base en la catequesis primera de la *didaqué* cristiana), pero los insta a cultivar ciertas virtudes cristianas que presumiblemente sabía que era deseable enfatizar en su situación actual: amor fraternal, hospitalidad, ayuda a los necesitados, castidad y contentamiento.

(Edimburgo, 1963), p. 343, con bibliografía en n. 1). Para el plural ἀρκούμενοι P^{46} y 1739 (con M=0121) leen el singular ἀρκούμενος (una lectura presente también en manuscritos usados por Agustín), probablemente por conformidad mecánica con τρόπος (el plural es una elegante "construcción de sentido"). Ver G. Zuntz, *The Text of the Epistles* (Londres, 1953), p. 42. E. K. Simpson ("Vettius Valens and the NT," *EQ* ii (1930), pp. 389ss.) señala (p. 392) un ejemplo de la frase en el *Anthologiarum Libri* de Vettius Valens (ed. W. Kroll), 220.25: ἀρκοῦνται τοῖς παροῦσιν, y sugiere que la construcción en este pasaje, que él considera anacolútica, se debe al hecho que la expresión era proverbial (lo que se confirma por su aparición en otros lugares).

[8] Jos. 1:5, donde hay un eco de Dt. 31:6, 8. El griego (οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω) no corresponde exactamente a ningún texto sobreviviente de la LXX, pero precisamente la misma forma de la cita aparece en Filón (*Confusión de lenguas*, 166). P. Katz, refiriéndose también a Filón, *De los sueños*, i. 3, 179–181, concluye que Filón y nuestro autor citan una lectura variante de la LXX de Gn. 28:15, expandida de Dt. 31:6, 8 (*Biblica*, xxxiii [1952], pp. 523ss.).

[9] Gr. ὥστε θαρροῦντας ἡμᾶς λέγειν. P^{46} Ψ 1739 omiten ἡμᾶς ("este difícilmente sea algo más que un desliz del escriba", dice G. Zuntz, *op. cit.*, p. 42.).

[10] Sal. 118:6. Antes de "no temeré" (οὐ φοβηθήσομαι), P^{46} A D con la mayoría de los últimos MSS y TR insertan "y" (καί).

[11] *Cf. Ephesians-Colossians*, NICNT, pp. 264ss. O Michel, sin embargo, ve evidencia de arreglo tópico en las mandamientos de los vv. 1–6; discierne cuatro pares: (i) amor fraternal y hospitalidad (vv. 1, 2); (ii) cuidado de presos y otros en problemas (v. 3); (iii) honra del matrimonio y evitar el comportamiento no casto (v. 4); (iv) evitar la codicia y cultivo del contentamiento (vv. 5, 6), y concluye que este capítulo no es meramente una postdata sino una sección que tiene una distintiva contribución que hacer a la estructura total de la epístola. Sugiere que los futuros comentaristas sobre Hebreos deberían prestar más atención a la forma artística de la epístola de lo que generalmente se le ha prestado en el pasado (*Der Brief an die Hebräer*, MK [Göttingen, 1949], pp. 328s.).

1 "El amor fraternal" era una virtud altamente estimado en la antigüedad. El antologista bizantino Stobaeus reúne un número de citas de antiguos escritores bajo el título: "Que el amor fraternal y una disposición apropiada hacia los hermanos es algo excelente y es necesario." En el área bíblica el pasaje clásico es el Sal. 133:1: "¡Mirad cuán bueno y cuán delicioso es habitar los hermanos juntos en armonía!" La palabra utilizada aquí (*philadelphia*) aparece en los escritos paulinos y en ambas epístolas de Pedro; y la gracia del amor fraternal misma, cualesquiera sean los términos utilizados, se inculca en todo el Nuevo Testamento. "Pero acerca del amor fraternal,"[12] escribe Pablo a los tesalonicenses, "no tenéis necesidad de que os escriba, porque vosotros mismos habéis aprendido de Dios que os améis unos a otros; y también lo hacéis así ..." (1 Ts. 4:9s.). Tal amor fraternal no es un mero sentimiento; puede ser algo muy costoso, como lo enfatiza Juan: "En esto hemos conocido el amor, en que él puso su vida por nosotros; también nosotros debemos poner nuestras vidas por los hermanos. Pero el que tiene bienes de este mundo y ve a su hermano tener necesidad, y cierra contra él su corazón, ¿cómo mora el amor de Dios en él?" (I Jn. 3:16s.). Si un debilitamiento de la fe y resolución entre los receptores de esta carta llevó a un debilitamiento de los lazos que los unían a sus hermanos cristianos, esto añadiría urgencia al ruego de que el amor fraternal debía *permanecer* ("no dejen", VP) entre ellos. En los versículos siguientes se unen algunas formas específicas de amor fraternal.

2 Los extranjeros, y especialmente los extranjeros hermanos en Cristo, debían ser objeto de hospitalidad. Entre los judíos y gentiles por igual, la hospitalidad tenía un alto valor como virtud; era, por cierto, una obligación religiosa. Entre los griegos, los extraños estaban bajo la protección especial de Zeus, en su rol como Zeus Xenios, "Zeus, patrono de los extranjeros". En algunas ocasiones, ciertamente, se creía que Zeus o algunos de los otros dioses habían asumido el aspecto de un caminante y traído gran bendición a aquellos que lo trataban con hospitalidad, no dándose cuenta a quién estaban hospedando.[13] Entre los judíos, Abraham era considerado un modelo de

[12] Gr. φιλαδελφία, como aquí.

[13] Como en la historia de Filemón y Baucis (*cf. Acts*, NICNT (Grand Rapids, 1954), pp. 291s.

hospitalidad así como por sus otras virtudes;[14] un verdadero hijo de Abraham debía ser hospitalario también. En el Nuevo Testamento la hospitalidad era de incumbencia de todos los cristianos,[15] y los líderes cristianos en particular debían ser "hospedádores" (1 Ti. 3:2; Tito 1:8). Los cristianos que viajaban de un lugar a otro por sus negocios estarían especialmente contentos de recibir hospitalidad de sus hermanos en la fe. A través del Imperio Romano las posadas eran lugares de dudosa reputación, como el lector de Petronio y Apuleo se puede dar cuenta bien, y proveían compañía poco adecuada para los cristianos.

La oportunidad de recibir alojamiento y comida gratuita podía tentar a algunos personajes inescrupulosos a disfrazarse como cristianos. Viene a la mente Proteo Peregrino, en la sátira de Luciano;[16] y la necesidad de alguna regla práctica para detectar a los impostores está implícita en la *Didaqué*: "Que cada apóstol que venga a ustedes sea recibido como el Señor, pero no debe quedarse más que un día o dos si es absolutamente necesario; si se queda tres días, es un profeta falso. Y cuando un apóstol los deja, que no lleve nada sino un pedazo de pan, hasta que llegue al próximo alojamiento nocturno; si pide dinero es un profeta falso."[17] Algunos cristianos que habían sido decepcionados por tales impostores podían mostrar reticencia en ofrecer hospitalidad demasiado rápido la próxima vez que se la pidieran, pero aquí se los alienta con la nota de que algunos que habían dado hospitalidad a extranjeros itinerantes encontraron que, sin saberlo, "hospedaron ángeles". Aquellos dados a la hospitalidad encuentran que tales experiencias felices sobrepasan en mucho a las desagradables.

Sin duda, la referencia es principalmente a la experiencia de Abraham cuando hospedó a "tres hombres" tan amigablemente en su tienda de Mamre,[18] y descubrió que uno de ellos no era otro que

[14] De acuerdo con Resh Laqish (TB *Sota* 10*a*) el tamarisco que Abraham plantó en Beerseba (Gn. 21:33) era para refrescar a los viajeros cansados. Algunos rabinos ampliaron la historia diciendo que plantó todo un huerto, otros que erigió una posada. Se añade que invocó allí el nombre de "Jehová el Dios eterno" (*'El'Ôlam*), a fin de que todos los que pasaban por ese lugar pudieran nombrar su nombre.

[15] *Cf.* Mt. 25:35s.; Ro. 12:13; 1 P. 4:9, etc.

[16] Luciano, *La muerte de Peregrino*, 11ss.

[17] *Didaqué* 11:4–6.

[18] Gn. 18:1ss. En la boda del hijo de Rabban Gamaliel II, el padre del novio sirvió vino a los invitados, algunos de los cuales pensaron que era impropio ser servidos por

Yahveh,[19] quien prometió a Abraham y Sara que tendrían un hijo al año siguiente. Cuando Yahveh se quedó para hablar con Abraham, sus dos compañeros angelicales siguieron hasta Sodoma y fueron hospedados en la casa de Lot, a quien liberaron de la catástrofe que sobrevendría a la ciudad al día siguiente.[20] Los incidentes de Gedeón,[21] Manoa[22] y Tobías[23] en época posterior, también pueden haber estado en la mente de nuestro autor. No está alentando necesariamente a sus lectores a que esperen que aquellos a quienes hospedan sean seres sobrenaturales viajando de incógnito; les está asegurando que algunos de sus visitantes probarán ser verdaderos mensajeros de Dios para ellos, trayéndoles una bendición más grande que la que reciben.

3 La comunidad a la cual se dirige esta epístola ya había mostrado, en días anteriores, una simpatía práctica con los amigos en prisión.[24] Aquí se los urge a continuar recordando este deber cristiano. Sin duda, Luciano da un relato bastante acertado de la práctica cristiana en este sentido cuando describe cómo Peregrino Proteo, durante su período de asociación con los cristianos, fue tomado prisionero: los cristianos "no dejaron piedra sin mover en su afán de procurar su liberación. Cuando esto resultó imposible, se preocuparon por sus necesidades en todos los otros asuntos con solicitud incansable y devoción. Desde las horas tempranas del alba las ancianas ('viudas' se las llama[25]) y huérfanos podían ser vistos esperando a las puertas de la prisión; mientras que los oficiales de la iglesia, por medio de sobornos a los carceleros, podían pasar la noche con él dentro de la prisión. Se le traían comidas y continuaban con sus fórmulas sagrados."[26] Este cuadro, aunque es satírico en su intención, puede

un erudito tan distinguido. Recordaron, sin embargo, que Abraham, un hombre más grande que Gamaliel, había servido a otros. "¡Ah!" dijo alguien, "pero estos eran ángeles ministradores". "Sí", fue la respuesta, "pero Abraham no lo sabía: a él le parecían árabes" (TB *Qiddushin* 32*b*). *Cf.* Josefo, *Ant.* i. 196 ("pensó que eran extranjeros"); Filón, *Abraham*, 107ss.

[19] Debe entenderse, sin duda, como el "ángel del Señor" (*mal'akh Yahweh*), el agente ejecutivo o personificación de la relación de gracia de Dios con su pueblo.

[20] Gn. 19:1ss.

[21] Jue. 6:11ss.

[22] Jue. 13:3ss.

[23] Tobías 3:17; 5:4ss.

[24] *Cf.* cap. 10:32ss. (pp. 273s.).

[25] *Cf.* 1 Ti. 5:3ss.

[26] *La muerte de Peregrino*, 12. Luciano probablemente modela su relato sobre el

duplicarse muchas veces con otros relatos que muestran la preocupación de los cristianos por aquellos que estaban en prisión o sufriendo de otro modo por su fe, ignorando los riesgos personales envueltos.[27]

Al decir "Acordaos de los presos, como si estuvierais presos juntamente con ellos", nuestro autor no necesita dar a entender que sus lectores han sufrido, ellos mismos, encarcelamiento (esto puede ser verdad acerca de algunos, pero no de todos); no necesitamos ver en sus palabras nada más que una aplicación específica del principio paulino de que "si un miembro padece, todos los miembros se duelen con él" (1 Co. 12:26).[28] La capacidad de ponerse en el lugar del otro y ejercer una simpatía imaginativa es parte de la verdadera caridad. Esta misma simpatía imaginativa debería extenderse a todos los que eran maltratados;[29] aquellos que están "en el cuerpo" están en posición de imaginar cómo se sentirían si se les aplicara el mismo maltrato. La frase "en el cuerpo" no debe ser interpretada como "en el cuerpo de Cristo" (como miembros)".[30]

4 El mandamiento de honrar la unión matrimonial y abstenerse del pecado sexual también puede colocarse bajo el título general del amor fraternal; la castidad no es opuesta a la caridad,[31] sino que es parte de ella. Aquí no hay exaltación alguna del celibato como algo inherentemente superior al matrimonio; la unión matrimonial ha sido ordenada divinamente y su recinto sagrado no debe contaminarse con la intrusión de un tercero, de cualquier sexo. La fornicación y el adulterio no son sinónimos en el Nuevo Testamento: el adulterio[32] implica infidelidad por cualquiera de las partes al voto matrimonial, mientras que la palabra traducida "fornicación"[33] cubre una amplia

comportamiento de los cristianos en varios lugares donde Ignacio interrumpió su viaje (*c.* 115 d.C.) en su camino de Antioquía de Siria al anfiteatro de Roma.

[27] Ver p. 273 con n. 185.

[28] *La Epistola a Diogneto* (6:7) habla de los cristianos como "confinados en el mundo como en una prisión" como el alma está prisionera en el cuerpo, pero difícilmente sea ese el pensamiento aquí; el prefijo *συν-* en *συνδεδεμένοι* implica alguna forma de compartir la suerte de aquellos que estaban realmente en prisión.

[29] Gr. *κακουχούμενοι*, como en el cap. 11:37. *Cf.* también p. 322, n. 179.

[30] Esta "interpretación ... – por más hermoso que sea el pensamiento es inadmisible" (B. F. Westcott, *ad loc.*).

[31] Frente a G. M. Carstairs, *This Island Now* (Londres, 1963), p. 50.

[32] Gr. *μοιχεία*.

[33] Gr. *πορνεία* (*cf.* cap. 12:16, pp. 369s.). Sobre toda la cuestión ver O. A. Piper, *The Biblical View of Sex and Marriage* (Nueva York, 1960).

variedad de irregularidades sexuales, incluyendo uniones dentro de lazos prohibidos por la ley.[34] Nuestro autor está de acuerdo con otros escritores del Nuevo Testamento de que aquellos que son culpables de tales prácticas reciben juicio de Dios. "Nadie os engañe con palabras vanas," dice Pablo; "porque por estas cosas viene la ira de Dios sobre los hijos de desobediencia"[35] (Ef. 5:6).

5–6 Cuando Pablo habla así, incluye entre "estas cosas" la falta de castidad y la avaricia. La avaricia, por cierto, en su connotación neotestamentaria puede referirse al deseo sexual ilícito así como al amor al dinero.[36] Por lo tanto, resultaba una transición natural de pensamiento para que nuestro autor pasara de este mandamiento acerca de la castidad a su ruego a los lectores de que no vivieran para el dinero. Aquí también está en línea con la enseñanza constante del Nuevo Testamento. Nuestro Señor advirtió a sus oyentes que no podían servir a Dios y a Mamón,[37] y que "la vida del hombre no consiste en la abundancia de los bienes que posee" (Lc. 12:15). Olvidamos esta advertencia todas las veces que preguntamos cuánto vale un hombre, cuando realmente queremos decir cuánto posee. El adjetivo que nuestro autor utiliza aquí, significando "libre del amor al dinero",[38] aparece sólo en otro lugar del Nuevo Testamento, donde se establece que un "obispo" o líder de una iglesia cristiana debe ser "desprendido

[34] *Cf. Acts*, NICNT, p. 315 con n. 51.

[35] *Cf.* Col. 3:5s.; 1 Co. 6:9s.; 1 Ts. 4:3 6.

[36] *Cf.* 1 Ts. 4:6, "que ninguno agravie (πλεονεκτεῖν) ... en nada a su hermano"—*sc.* acerca de concebir un deseo pecaminoso y cometer una transgresión en contra del círculo familiar de otro hombre, por relaciones ilícitas con uno de sus miembros femeninos.

[37] Mt. 6:24; Lc. 16:13. Cf. Dante, *Purgatorio* xix 70ss., donde el avaro (incluyendo al Papa Adrián V) claman, "Abatida hasta el polvo está mi alma" (Sal. 119:25) como el hombre de Bunyan con el rastrillo para estiércol. *Cf.* también Milton (*El paraíso perdido* i. 679ss.):

> "Mamón, el menor espíritu erecto que cayó
> del cielo; porque, cuando en el cielo, sus miradas y pensamientos
> siempre estaban dirigidos hacia abajo, admirando más
> las riquezas del pavimento del cielo, de oro batido,
> que todo lo divino o santo disfrutado
> en beatífica visión."

(La referencia de Milton al "pavimento" del cielo le puede haber sido sugerida por la Vulgata del Sal. 119:25, citada en Latín por Dante, *loc. cit*, línea 73: *adhaesit pauimento anima mea.*)

[38] Gr. ἀφιλάργυρος.

del dinero" (1 Ti. 3:3, BJ); "porque raíz de todos los males es el amor al dinero,[39] el cual codiciando algunos, se extraviaron de la fe, y fueron traspasados de muchos dolores" (1 Ti. 6:10, RVR).

El dolor principal que traspasa el corazón del que ama el dinero es la ansiedad que lo corroe. El avaro nunca puede ser un hombre feliz, pero lo opuesto a la avaricia es el contentamiento. Aquí también hay una estrecha afinidad entre este pasaje y 1 Timoteo: "Pero gran ganancia es la piedad acompañada de contentamiento;[40] porque nada hemos traído a este mundo, y sin duda nada podremos sacar. Así que, teniendo sustento y abrigo, estemos contentos con esto." (1 Ti. 6:6–8). Bajo ambos documentos subyace la enseñanza de nuestro Señor: "No os afanéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, o qué beberemos, o qué vestiremos? Porque los gentiles buscan todas estas cosas; pero vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas. Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas" (Mt. 6:31–33). "Estén contentos con lo que tienen," dice nuestro autor. Pero el contentamiento liberador del que habla no es una imprevisión irresponsable; surge de una confianza inteligente en Dios y en una aceptación de sus promesas. Si a cada uno de sus hijos Dios les da la seguridad "Nunca te dejaré ni te abandonaré" (VP), su respuesta razonable puede muy bien ser la del salmista: "Jehová está conmigo; no temeré lo que me pueda hacer el hombre." (Sal. 118:6).

2. EJEMPLOS A SEGUIR

Cap. 13:7–8

7 Acordaos de vuestros pastores, que os hablaron la palabra de Dios; considerad cuál haya sido el resultado de su conducta, e imitad su fe.

8 Jesucristo es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos.

7 En este capítulo se menciona tres veces a los guías o líderes.[41]

---

[39] Gr. *φιλαργυρία*.

[40] Gr. *αὐτάρκεια*. *Cf.* Fil. 4:11, "he aprendido a contentarme (*αὐταρκής*) cualquiera que sea mi situación."

[41] Gr. *οἱ ἡγούμενοι*. Aquí el participio presente puede tener fuerza imperfecta.

En el v.17 se les dice a los lectores que deben obedecerlos; en el v. 24 se les pide que transmitan los saludos del autor para ellos; aquí se los exhorta a recordarlos. En los vv. 17 y 24 la referencia clara es a los líderes que aún están vivos y activos; aquí la referencia más bien parece ser a aquellos que los guiaron en días anteriores, pero que ahora han completado su servicio; el curso completo de sus vidas, desde el comienzo hasta el final, ahora está extendido ante sus discípulos y seguidores, para revisión e imitación. Por precepto y ejemplo mostraron el camino correcto a seguir; muertos, aún hablan, y el relato de su fe aún está vivo en la memoria de aquellos que los conocieron. En el cap. 11, la fe de los hombres y mujeres de generaciones anteriores se presenta para ser emulada, pero hay algo en el recuerdo vívido de una vida que hemos visto, que no puede ser trasmitido por un relato que ha venido hasta nosotros sólo por leer o escuchar. Aquellos que plantaron esta comunidad de cristianos y la sostuvieron por el ministerio de la palabra de Dios[42] y el ejemplo de una vida de fe habían corrido la carrera sin vacilar hasta el fin; lo que ellos habían hecho también podían hacerlo sus seguidores. No es necesario suponer que habían sufrido el martirio,[43] pero, como los héroes del cap. 11 "murieron en fe".

8 Sin embargo, murieron. Vivían en la memoria de aquellos que los habían conocido, pero ya no estaban a disposición para ser consultados o para ser guías en sabiduría, como habían estado una vez. Jesucristo, por contraste, siempre estaba disponible, inmutable de año en año, "el mismo ayer, y hoy, y por los siglos". En el cap. 1:12 las palabras del Sal. 102:27 se le aplican a él: "Pues tú eres el mismo, y tus años no acabarán". Vimos que estas palabras en su contexto original estaban dirigidas al Dios de Israel; pero esta no es la única instancia en la cual encontramos una transición tan espontánea de referencia del Padre al Hijo. "Yo mismo," dice Dios a su pueblo en

---

[42] Las mismas personas son probablemente las referidas en el cap. 2:3, donde el evangelio o la salvación "fue confirmada por los que la oyeron". "El aoristo ἐλάλησαν ("hablaron") ¿no se ... refiere en el v. 7 a la proclamación *original* de la palabra de Dios a los oyentes?" (R. V. G. Tasker, *ExT* xlvii (1935–36), p. 138).

[43] Así Tasker, *loc. cit.* ("cuyos líderes ya han sufrido el martirio"); Moffatt, *ad loc.*, ("Ellos habían puesto sus vidas como mártires"). Moffatt compara "el fin de sus vidas (ἔκβασις)" con Sabiduría 2:17, donde los malos dicen del hombre justo, a quien se proponen perseguir y matar: "examinemos lo que pasará en su tránsito (τὰ ἐν ἐκβάσει αὐτοῦ)" (BJ).

Is. 48:12; "yo el primero, yo también el postrero",[44] lenguaje que en el Nuevo Testamento se toma y se aplica a Jesús sin ningún sentido de incongruencia.[45] *Ayer* Jesús ofreció "ruegos y súplicas con gran clamor y lágrimas al que le podía librar de la muerte" (cap. 5:7); *hoy* representa a su pueblo ante la presencia de Dios, un sumo sacerdote capaz de simpatizar con ellos en su debilidad, porque "fue tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado" (cap. 4:15); *por los siglos* vive, este mismo Jesús "para interceder por ellos" (cap. 7:25a). Su ayuda, su gracia, su poder, su guía, están a disposición de su pueblo en forma permanente; ¿por qué iban a descorazonarse entonces? Otros sirven a su generación por la voluntad de Dios y pasan; "mas éste, por cuanto permanece para siempre, tiene un sacerdocio inmutable" (cap. 7:24). No necesita ser reemplazado, y nada puede añadirse a su obra perfecta.

3. LOS VERDADEROS SACRIFICIOS CRISTIANOS

Cap. 13:9–16

9 No os dejéis llevar[46] de doctrinas diversas y extrañas; porque buena cosa es afirmar el corazón con la gracia, no con viandas, que nunca aprovecharon a los que se han ocupado de ellas.[47]

10 Tenemos un altar, del cual no tienen derecho de comer[48] los que sirven al tabernáculo.

---

[44] *Cf.* Is. 41:4; 44:6.

[45] *Cf.* Ap. 1:17 (también 2:8; 22:13), donde el Cristo glorificado dice "yo soy el primero y el último". Una casi coincidencia puramente verbal aparece en el *Libro de los muertos* egipcio, ed. E. A. W. Budge (Londres, 1913), i, p. 177, donde el muerto que ha sido asimilado a Osiris dice, "Yo soy ayer, hoy y mañana" (*'nk sf dw' bk'*).

[46] Gr. *μὴ παραφέρεσθε*. Para *παραφέρεσθε* ("ser llevado") K L etc. con las versiones cóptica y TR leen *περιφέρεσθε* ("ser llevado de un lado para otro"), quizás bajo la influencia de Ef. 4:14 ("llevados por doquiera de todo viento de doctrina").

[47] Literalmente "ellos que caminaron"—gr. *οἱ περιπατοῦντες* (P^{46} ℵ* A D*) para el cual ℵ^{c} K L con la mayoría de los MSS y TR leen *οἱ περιπατήσαντες*.

[48] Gr. *ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν*. D* M (y Juan de Damasco) omiten *ἐξουσίαν*. La omisión es un desliz del escriba, pero como sucede, las palabras que quedan dan un razonablemente buen sentido: "del cual no pueden comer" (para *ἔχω* con el infinitivo *cf.* cap. 6:13). Ver G. Zuntz, *op. cit.*, p. 140, n. 3.

11 Porque los cuerpos de aquellos animales cuya sangre a causa
del pecado[49] es introducida en el santuario por el sumo
sacerdote, son quemados fuera del campamento.

12 Por lo cual también Jesús, para santificar al pueblo mediante
su propia sangre, padeció fuera de la puerta.[50]

13 Salgamos, pues, a él, fuera del campamento,[51] llevando su
vituperio;

14 porque no tenemos aquí ciudad permanente, sino que bus-
camos la por venir.

15 Así que,[52] ofrezcamos siempre a Dios, por medio de él,
sacrificio de alabanza, es decir, fruto de labios[53] que con-
fiesan su nombre.

16 Y de hacer bien y de la ayuda mutua no os olvidéis; porque
de tales sacrificios se agrada Dios.

9 El recordatorio de que "Jesucristo es el mismo" une lo que precede con lo que sigue. Porque "Jesucristo es el mismo," dice nuestro autor, "no se dejen ustedes llevar por enseñanzas diferentes y extrañas.[54] Es mejor que nuestros corazones se fortalezcan en el amor de Dios que en seguir reglas sobre los alimentos; pues esas reglas nunca han sido de provecho" (VP). El lenguaje sugiere aquí algo más que una recaída en el judaísmo ortodoxo; nos recuerda la apelación de Pablo a los cristianos colosenses a no dejar que nadie los juzgara en cuestiones de comida o bebida, porque cosas como esas desaparecían en el mismo acto de ser utilizadas; las reglas y prohibiciones

---

[49] Gr. *περὶ ἁμαρτίας* (*cf.* p. 237, n. 42, sobre el cap. 10:6).

[50] Gr. *ἔξω τῆς πύλης*. Para *πύλης* P^{46} P leen *παρεμβολῆς* ("campamento") bajo la influencia del v. 13; 436 y la Peshitta siríaca leen *πόλεως*, "ciudad" (una lectura posiblemente dada así a entender por Tertuliano, *Réplica a los judíos*, 14: "Uno de los machos cabríos, envuelto en escarlata, en medio de maldiciones y escupidas generales, y tironeos y punzadas, era expulsado por el pueblo a la perdición fuera de la ciudad [*extra ciuitatem*]").

[51] Gr. *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* de Lv. 16:27, LXX.

[52] Gr. *οὖν*, omitida (por haplografía, de acuerdo con Zuntz, *op. cit.* p. 192) por P^{46} ℵ* D* P Ψ y la Peshitta.

[53] De Os. 14:2, LXX; *cf.* p. 410, n. 90.

[54] Gr. *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις*.

respecto a tales cosas evanescentes no proveían ninguna ayuda ni defensa espiritual.[55] "La vianda no nos hace más aceptos ante Dios," dice Pablo en otra parte; "ni porque comamos, seremos más, ni porque no comamos, seremos menos" (1 Co. 8:8). Nuestro autor se refiere a lo mismo. Es por gracia divina,[56] y no por reglas acerca de la comida, que el corazón—es decir, la vida espiritual—se nutre; las reglas acerca de la comida, impuestas por autoridad exógena, nunca han ayudado a la gente a mantener una relación más estrecha con Dios. (El ayuno voluntario, en el espíritu de la instrucción dada por nuestro Señor en Mt. 6:16ss., es una cuestión bastante diferente; pero ese no es el tema aquí.) La enseñanza extraña, que ponía tal insistencia en la comida, probablemente era alguna forma de gnosis sincretista, quizás con afinidades esenias o cuasi-esenias.[57] Esta clase de cosa estaba tan extendida en la época que la vaga alusión que se hace aquí (vaga para los lectores modernos, no para los originales, que probablemente entendían perfectamente la alusión) no provee ninguna clave para resolver el destino de la epístola. Sabemos que era cosa corriente en Asia Menor; pero aun a los cristianos romanos[58] Pablo juzgó necesario señalarles que "el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo"[59] (Ro. 14:17). Al poner tales cuestiones sin importancia en un lugar de importancia religiosa central disminuiría la soberanía de Jesucristo, el mismo ayer, hoy y por los siglos.

Debido a que la palabra traducida "viandas" es la misma aquí que la que se utiliza en el cap. 9:10,[60] donde "comidas y bebidas, de

[55] Col. 2:16, 21ss.; *cf. Ephesians-Colossians*, NICNT, pp. 243ss.

[56] Gr. χάρις. En vista de la fuerza de esta palabra en el cap. 12:28, puede ser permisible incluir aquí la idea de gratitud—gratitud en respuesta a la gracia de Dios.

[57] *Cf.* el bosquejo de la herejía de Colosas en *Ephesians-Colossians*, NICNT, pp. 165ss. T. W. Manson, debido a la similitud entre esa herejía y las "doctrinas diversas y extrañas" implicadas aquí, sugirió tentativamente que esta epístola podría haber estado dirigida a cristianos en el valle de Lico, cuando la herejía estaba en un estado menos desarrollado del que había alcanzado en la época en que Pablo escribió Colosenses (*Studies in the Gospels and Epistles* [Manchester, 1962], pp. 242ss.).

[58] *Cf.* la evidencia de que el judaísmo romano (la matriz del cristianismo romano) tenía afinidades no conformistas (pp. xxix, 116s.).

[59] *Cf.* 1 Ti. 4:3ss.

[60] Gr. βρώματα. Aunque estos son los únicos dos lugares donde aparece la palabra en esta epístola, está usada en el singular (βρῶμα) o plural repetidamente en el NT en el sentido más general de comida(s); *cf.* Mt. 14:15; Mr. 7:19; Lc. 3:11; 9:13; Jn. 4:34; Ro. 14:15, 20; 1 Co. 3:2; 6:13; 8:8, 13; 10:3; 1 Ti. 4:3.

diversas abluciones" se registran entre las "ordenanzas acerca de la carne, impuestas hasta el tiempo de reformar las cosas", es posible que se esté haciendo una referencia a las comidas sacrificiales de algún tipo. En cualquier caso, las regulaciones de comida de todas clases, sean positivas o negativas, están catalogadas por nuestro autor entre aquellas ordenanzas externas que la cristiandad ha considerado nulas y vanas.

10–11 De hecho, todo el principio de adscribir valor religioso a la comida material era discordante con la esencia del cristianismo. El sacrificio de Cristo era el antitipo del sacrificio ofrecido en el gran día de la expiación, y la carne de los animales sacrificados durante aquel ritual no se comía; sus cuerpos eran quemados completamente[61] "fuera del campamento" (Lv. 16:27). Había otros sacrificios por los pecados con los cuales no se hacía esto; cuando la sangre no era presentada ante Dios en el lugar santísimo, la carne era consumida por los sacerdotes en el santuario.[62] Pero debido a que la sangre del becerro que hacía expiación por Aarón y su familia, y del macho cabrío que hacía expiación por el pueblo, se llevaba dentro del lugar santísimo en el día de expiación, sus cuerpos eran incinerados. En otras palabras "los que sirven al tabernáculo"[63] no tienen permiso para comer del altar que, típicamente, representa el sacrificio de Cristo. Pero el sacrificio de Cristo es mejor, no sólo porque el antitipo espiritual es superior al tipo material, sino también porque aquellos que entran al santuario celestial "por la sangre de Jesucristo" (cap. 10:19) saben que el único que llegó a ser su sacrificio perfecto está permanentemente disponible como fuente de su alimento y

---

[61] Así también con las ofrendas por el pecado de Ex 29:14; Lv. 4:12; 8:17; 9:11.

[62] *Cf.* Lv. 10:16ss.

[63] No sólo los sacerdotes, sino todos los que participaban en el culto del "tabernáculo". El σκηνή aquí es seguramente el tabernáculo en el desierto o, por extensión, todas las fases del santuario terrenal que aquel tabernáculo constituyó en los días del desierto. Windisch y Moffatt (*ad loc.*) toman *οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες* como significando los adoradores bajo el nuevo orden, en cuyo caso el σκηνή debe ser el tabernáculo celestial: "tenemos un altar", nuestro autor diría entonces, "pero no es un altar del cual podemos sacar comida material; es un altar que figura el santuario celestial que es el lugar exacto de nuestra adoración". Pero la referencia a la ofrenda levítica por el pecado, que sigue inmediatamente, hace casi seguro que el σκηνή es el tabernáculo material. J. M. Creed tenía disposición a seguir a Windisch y Moffatt aquí ("Hebrews xiii. 10", *ExT* 1 (1938–39), pp. 13ss.); pero ver J. P. Wilson ("The Interpretation of Hebrews xiii. 10", *ibid.*, pp. 380s.).

refresco espiritual, a medida que se alimentan de él en sus corazones, por fe.[64]

La palabra "altar" se utiliza por metonimia con "sacrificio", "como cuando, por ejemplo, decimos que un hombre tiene buena *mesa*, significando buena *comida*".[65] Nuestro autor, quien insiste en toda su epístola en que los cristianos tienen algo mejor que un santuario terrenal y sacrificos de animales, por cierto no sugiere que tienen un altar material. Algunos comentaristas han pensado que con el "tenemos" en la frase "tenemos un altar" quiere significar "nosotros hebreos tenemos" y no "nosotros cristianos".[66] En ese caso la referencia sería simplemente al sacrificio levítico prescripto para el día de la expiación, como si hubiese deseado decir: "Hay un sacrificio prescripto en el ritual levítico que aquellos que ministran en el tabernáculo no tienen derecho a comer." Pero "tenemos" aquí, seguramente, tiene la misma fuerza que el "tenemos" del cap. 8:1, "tenemos tal sumo sacerdote".[67]

Los cristianos no tenían nada del aparato visible que en aquellos días se asociaba habitualmente con la religión y la adoración: ningún edificio sagrado, ningún altar, ningún sacerdote oficiante. Sus vecinos paganos pensaban que no tenían ningún Dios, y los llamaban ateos;

---

[64] "Nuestra gran ofrenda por el pecado, consumada en un sentido fuera de las puertas, se nos da como nuestro alimento. El cristiano, por lo tanto, que puede participar de Cristo, ofrecido por sus pecados, es admitido a un privilegio desconocido bajo el antiguo pacto" (B. F. Westcott, *ad loc.*). "En realidad la única comida que importa es la comida espiritual del sacrificio ofrecido sobre aquel altar al cual, mientras ellos permanecen en el estado mosaico, no tienen acceso" (C. F. D. Moule, *JThS* NS i (1950), p. 38, en el curso de un artículo "Sanctuary and Sacrifice in the Church of the New Testament", pp. 29ss.).

[65] R. Anderson, *The Buddha of Christendom* (Londres, 1899), p. 302. Es poco probable que nuestro autor se refiera al propiciatorio celestial, un punto de vista propuesto por A. S. Peake (Cent. B., *ad loc.*) y aprobado por J. P. Wilson (*loc.* cit.), porque el propiciatorio nunca es llamado un θυσιαστήριον. En el antitipo espiritual por cierto que ambos, el altar y el propiciatorio, pueden ser utilizados por metonimia para hablar del sacrificio de Cristo, pero esto no es lo mismo que decir que aquí se señale específicamente el propiciatorio.

[66] R. Anderson, *op. cit.*, pp. 301ss.; *The Hebrews Epistle* (Londres, 1911), pp. 119ss.; W. H. Spencer, "Hebrews xiii. 10", *ExT* 1 (1938–39), p. 284. Este último apela a A. C. Downer, *The Principle of Interpretation of the Epistle to the Hebrews* (Londres, 1928).

[67] *Cf.* C. F. D. Moule, *loc. cit.*, p. 37. En este artículo se interpreta He. 13:10 como parte de la apologética cristiana contestando al cargo de que los cristianos no tenían ni sacerdocio ni altar, ni tampoco sacrificio ni santuario.

sus vecinos judíos también podían criticarlos por no tener medios visibles de apoyo espiritual. Así el Arzobispo Laud, cuando llegó a Escocia para atender al Rey Carlos I en 1633, encontró a sus ignorantes pobladores sin "ninguna religión que yo pudiera ver, lo que me afligió en gran manera".[68] La manera en que Ireneo expone la naturaleza de los verdaderos sacrificios cristianos sugiere que conocía gente que decía: "Vosotros cristianos no tenéis una religión verdadera, porque no tenéis sacrificios".[69] Si en el primer siglo hubo gente que dijo "Vosotros cristianos no tenéis altar," nuestro autor responde "*Tenemos* un altar, y un altar mejor que el de los judíos bajo el orden levítico." El altar cristiano era el sacrificio de Cristo, cuyos beneficios estaban eternamente accesibles para ellos. La comida material, aunque se la llamara sagrada, perecía con el uso;[70] en este orden nuevo y espiritual en el que habían sido introducidos por la fe, Cristo estaba perpetuamente disponible, "el mismo ayer, y hoy, y por los siglos".

¿Qué conexión existe entre este pasaje y la Eucaristía? No hay ninguna conexión directa. Resulta notable cómo nuestro autor evita mencionar la Eucaristía cuando tiene toda la oportunidad de hacerlo; por ejemplo, habría resultado fácil derivar algún significado eucarístico del pan y del vino que Melquisedec trajo a Abraham, cuando salió a recibirle después "de la derrota de los reyes" (cap. 7:1); pero ni siquiera menciona el pan y el vino (cf. p. 137 con n. 10). Su omisión, dejando de lado el discernimiento de algún significado cristiano en ellos, difícilmente pueda ser accidental. Si tuviéramos algún conocimiento independiente de la comunidad a la cual estaba dirigida la epístola, podría darnos alguna clave acerca de la omisión de referencias ecuarísticas en su argumento. Por cierto, se ha sospechado que trataban la Eucaristía como una comida sagrada[71] más bien al estilo

---

[68] Citado por T. Carlyle, *Cromwell's Letters and Speeches*, introducción.

[69] Ireneo, *Herejías* iv. 17s.

[70] *Cf.* Col. 2:20ss., con *Ephesians-Colossians*, NICNT, pp. 252ss.

[71] *Cf.* O. Holtzmann, "Der Hebräerbrief und das Abendmahl", *ZNW* x (1909), pp. 251ss.; J. Moffatt, ICC, *ad loc.*, para la opinión de que nuestro autor se está comprometiendo en una polémica en contra de un "sacramentarianismo" emergente que interpretaba la Eucaristía como un "comer" el cuerpo de Cristo. "Cuando θυσιαστήριον se identifica con la mesa del Señor, se hace posible oír ... una protesta temprana en contra del enfoque realista sacramental de la cena del Señor que procuraba basar su eficacia en concepciones de comunión populares entre los misterios paganos" (J. Moffatt, *Introduction to the Literature of the NT* [Edimburgo, 1918], pp. 454s.). Pero no es hasta una fecha mucho más tardía que encontramos que se habla de la mesa del

esenio o al modo de Qumrán,[72] y no comprendian que "el cuerpo de Cristo se da, se toma y se come en la Cena, sólo de una manera celestial y espiritual", y que "el medio por el cual se recibe y se come el cuerpo de Cristo en la Cena es la fe".[73] Pero esta sospecha no puede ser nada más que una inferencia tentativa a partir del tenor general de la epístola.

Lo más que puede decirse es que nuestro autor puede estar señalando la verdad de la experiencia cristiana que está atestiguada de manera independiente en la eucaristía: que Cristo es tanto el sacrificio como el sustento de su pueblo, y que, como sacrificio y como sustento, debe ser apropiado por medio de la fe.[74]

12 El hecho que los cuerpos de los animales sacrificados en el día de la expiación fuesen quemados fuera del campamento sugiere un paralelo con el hecho que Jesús fue crucificado fuera de las puertas de la ciudad de Jerusalén.[75] El paralelo puede parecer inexacto, ya que los animales de los sacrificios eran degollados dentro del campamento; nuestro autor, sin embargo, puede tener también en mente el hecho de que la vaca alazana, que era un tipo de sacrificio, era degollada fuera del campamento.[76] Jesús murió[77] a fin de "santificar al pueblo"—traerlos a Dios como adoradores purificados en su conciencia—por medio de su sangre, en sacrificio voluntario de su vida.[78] Y la consecuencia práctica de su muerte "fuera de la puerta" resulta clara en la exhortación que sigue.

Señor como de un altar—una vez dudosamente en Ireneo (*Herejías* iv. 18. 6), una o dos veces en Tertuliano (*Sobre la oración*, 19; *Exhortación a la castidad*, 10) y luego regularmente, de Cipriano en adelante. *Cf.* la "Additional Note ... on the History of the Word θυσιαστήριον," de Westcott en su *Hebrews*, pp. 455ss.; J. B. Lightfoot, *Philippians* (Londres, 1913), p. 265, n. 2.

[72] *Cf.* K. G. Kuhn, "The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran", *The Scrolls and the NT*, ed. K. Stendahl (Londres, 1958), pp. 65ss.; M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Londres, 1961), pp. 102ss.

[73] Los Treinta y Nueve Artículos, Artículo XXVIII.

[74] *Cf.* Jn. 6:48ss., con el principio interpretativo en el vv. 63s. Aparte de los registros de la institución, es de notar que la Eucaristía se menciona con poca frecuencia en el NT, mucho menos frecuentemente que el bautismo.

[75] *Cf.* Jn. 19:20, "el lugar donde Jesús fue crucificado estaba cerca de la ciudad", pero, por lo tanto, fuera de ella.

[76] Nm. 19:3 (*cf.* pp. 206s., con n. 88).

[77] Gr. ἔπαθεν, "sufrió". *Cf.* (para el uso absoluto de este verbo con referencia a la muerte de Cristo), Lc. 22:15; 24:46; Hch. 1:3; 17:3; 1 P. 2:21; y también el cap. 9:26 anterior.

[78] *Cf.* cap. 10:10, 14 y (especialmente) 29.

13 "Vayamos, pues, con Jesús, fuera del campamento, y suframos la misma deshonra que él sufrió" (VP). Jesús fue llevado fuera de Jerusalén para ser crucificado y esto se considera como una señal de rechazo por parte de todo lo que Jerusalén representaba. El hecho de que sus demandas mesiánicas fueran rechazadas por los líderes del pueblo era, de por sí, un estigma; ser echado y crucificado añadía a ese estigma. Pero, como Moisés en su época, "consideró de más valor sufrir la deshonra del escogido de Dios que gozar de la riqueza de Egipto" (cap. 11:26, VP), así que ahora venía el llamado al pueblo de Cristo para que considerara esa misma deshonra como mayor riqueza que cualquier otra cosa que podía esperar obtener con una negativa a quemar sus naves y comprometerse sin reservas con él. Nuestro autor puede haber recordado una ocasión en el Antiguo Testamento cuando, de acuerdo con la versión de la Septuaginta que conocía, Dios fue rechazado en el campamento de Israel y manifestó su presencia afuera. Porque, después del incidente del becerro de oro, "tomó Moisés la Tienda y la plantó para él a cierta distancia fuera del campamento; la llamó Tienda del Encuentro. De modo que todo el que tenía que consultar a Yahveh salía hacia la Tienda del Encuentro, que estaba fuera del campamento" (BJ).[79] Ahora, en la persona de Jesús, Dios había sido rechazado otra vez en el campamento; su presencia, por lo tanto, debía disfrutarse fuera del campamento, donde estaba Jesús, y cada uno que lo buscara debía ir y aproximarse a él a través de Jesús. En este contexto, el "campamento" es la comunidad y las ordenanzas establecidas del judaísmo. Abandonarlas, con todas sus asociaciones sacras heredadas desde la remota antigüedad, era algo difícil pero necesario. Habían estado acostumbrados a pensar que el "campamento" y todo lo que estaba dentro del campamento era sagrado, mientras que todo lo que estaba fuera de él era profano e impuro.[80] ¿Debían dejar sus precintos sagrados y aventurarse sobre

[79] Ex. 33:7, LXX. Filón (*Gigantes*, 53s.) interpreta esto en forma característica para que signifique el abandono "de todas las cosas creadas y del velo y envolturas más interiores de la mera opinión" a fin de llegar a Dios con la mente sin impedimentos; Moisés, en otras palabras, "colocó su juicio donde no podía ser desviado", fuera de todo el despliegue de cosas físicas, y sólo entonces comenzó a adorar a Dios correctamente.

[80] Los cuerpos de Nadab y Abiú fueron llevados fuera del campamento después de haber sido quemados como resultado de ofrecer "fuego extraño" (Lv. 10:4s.); el que blasfemaba era lapidado fuera del campamento (Lv. 24:14, 23); Miriam tuvo que pasar los siete días de su lepra "fuera del campamento" (Nm. 12:14s.). El macho cabrío (aunque la frase precisa no se utiliza en conexión con él) era llevado fuera del

terreno profano?[81] Sí, porque en Jesús los viejos valores habían sido invertidos. Lo que antes era sagrado ahora era profano, porque Jesús había sido expulsado; lo que antes era profano, ahora era sagrado, porque Jesús estaba allí. "Salgamos, pues, fuera del campamento" puede ser una exhortación dura; "salgamos, pues, a él" no debería ser duro para ningún cristiano: ¿a quién otro podían ir? Es cierto que estar asociado con él significaba sobrellevar el estigma que él llevó; significaba tomar la cruz y seguirlo; significaba dejar el refugio de una *religio licita*[82] por una comunidad que invitaba la atención hostil de la ley imperial; pero si, como Moisés, tenían "puesta la mirada en el galardón" verían que el estigma llevaba consigo la gloria eterna.[83] Allí, "fuera del campamento", estaba Jesús, llamándolos a seguirle. Dentro se sentían seguros; sabían dónde estaban en medio de sus instalaciones familiares; estaban psicológicamente aislados del mundo exterior. Pero Jesús reclamaba el mundo exterior para sí mismo. Otros judeo-cristianos, helenistas como ellos, habían tomado la iniciativa en la evangelización del mundo gentil. El futuro se extendía no dentro del "campamento" sino con la misión gentil;[84] debían cambiar la seguridad imaginada de sus antiguas asociaciones por la nueva aventura a la cual Jesús estaba guiando a su pueblo. Una y otra vez en la historia del pueblo de Dios ha venido un llamado similar cuando debe hacerse un avance nuevo hacia lo desconocido y lo no familiar, para ocupar nuevos territorios bajo el liderazgo de Jesús. No hay nada estático en él o en su causa; estarse quieto es quedar detrás de él.

"Las nuevas ocasiones enseñan nuevos deberes;
el tiempo hace que lo bueno de antes sea rústico;

---

campamento tan lejos como fuera posible, cargado con los pecados del pueblo (Lv. 16:20–22; ver p. 196).

[81] Este aspecto de la exhortación ha sido bien destacado por H. Koester, "Outside the Camp: Hebrews 13:9–14", *HThR* 1v (1962), pp. 299ss. Señala, *inter alia*, que mientras que al hombre que quemaba los restos de los animales sacrificados el día de la expiación se le permitía regresar al campamento después del concienzudo lavado de su cuerpo y sus ropas (Lv. 16:28), a los destinatorios de la epístola se les ordena mantenerse fuera del campamento.

[82] *Cf.* S. L. Guterman, *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome* (Londres, 1951), pp. 103ss.

[83] *Cf.* cap. 11:26 (pp. 324, con n. 188).

[84] *Cf.* W. Manson, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951), p. 151.

deben avanzar firmes y hacia adelante
los que quieran seguir a la verdad."[85]

14 Más aun, las antiguas seguridades a las cuales se aferraban sus corazones, eran en sí mismas inseguras; el antiguo orden estaba a punto de fenecer. Al responder al llamado de salir, serían ganadores; estarían dejando una "ciudad" que estaba destinada a pasar, eligiendo "la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios"[86] (cap. 11:10). La ciudad eterna, por el momento, aún debía venir; pero por fe, aquellos que se acercaron a Cristo ya estaban enrolados en su registro de ciudadanos. Toda institución terrenal pertenece a "las cosas movibles" (cap. 12:27); en ninguna de ellas el espíritu del hombre puede encontrar descanso permanente. "La ciudad de Dios permanece."

15 ¿Se les dijo que no tenían ningún sacrificio y ningún altar? Pero por supuesto que aún tenían sacrificios que ofrecer, aun cuando ya no quedara ningún sacrificio por el pecado. El sacrificio de agradecimiento una vez había sido acompañado por un sacrificio animal en el templo: era una forma de ofrenda de paz, de acuerdo con Lv. 7:12.[87] Los sacrificios de animales habían sido hecho obsoletos por siempre por el sacrificio de Cristo, pero el sacrificio de acción de gracias aún podía ser ofrecido a Dios, y por cierto debía serle ofrecido por todos los que apreciaban el perfecto sacrificio de Cristo.[88] Ya no en relación con los sacrificios animales, sino a través de Jesús, el sacrificio de alabanza era aceptable ante Dios. La disociación de este sacrificio de los sacrificios de animales ya había sido anticipado en un salmo asafita:

"Si yo tuviese hambre, no te lo diría a ti;
Porque mío es el mundo y su plenitud.

---

[85] J. R. Lowell.

[86] *Cf.* p. 300, n. 85; pp. 377s., nn. 148–151.

[87] Con *ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως*, aquí, *cf.* Lv. 7:2, LXX: *ἐὰν μὲν περὶ αἰνέσεως προσφέρῃ αὐτήν, καὶ προσοίσει ἐπὶ τῆς θυσίας τῆς αἰνέσεως ἄρτους ἐκ σεμιδάλεως ...* ("Si la ofrece [la ofrenda de paz] en alabanza, entonces traerá para el sacrificio de alabanza panes de flor de harina ..."). (Lv. 7:2, LXX, corresponde a Lv. 7:12, TM, etc.). El argumento de nuestro autor prácticamente equivale a decir que, para los cristianos, su ofrenda por el pecado es también su ofrenda de paz—algo que era imposible bajo el orden antiguo.

[88] *Cf.* 1 P. 2:9, donde los cristianos como "real sacerdocio" (*cf.* Ex. 19:6), anuncian "las virtudes" de su Dios Salvador (*cf.* Is. 43:21).

¿He de comer yo carne de toros,
o de beber sangre de machos cabríos?
Sacrifica a Dios alabanza,
y paga tus votos al Altísimo;
e invócame en el día de la angustia;
te libraré, y tú me honrarás."[89]

El sacrificio de alabanza es ampliado en su descripción como "fruto de labios que confiesan su nombre" en lenguaje tomado de la versión septuaginta de Os. 14:2. En el texto masorético de ese pasaje el sacrificio de alabanza es un sustituto de los sacrificios de animales; así la BJ traduce: "en vez de novillos te ofreceremos nuestros labios"[90] (Os. 14:3b). En este espíritu la *Regla de la Comunidad* de Qumrán declara que cuando las prescripciones de la comunidad se llevan a cabo en Israel, "para obtener favor para la tierra, aparte de la carne de las ofrendas quemadas y de la grosura del sacrificio, entonces la oblación de labios de acuerdo con el justo juicio será como un dulce sabor de justicia, y la perfección de los caminos propios como una ofrenda aceptable de libre voluntad".[91] En Qumrán, sin embargo, esto no implicaba un repudio total a los sacrificios de animales como principio. En forma similar, mientras Filón provee paralelos a esta insistencia sobre el valor sacrificial del agradecimiento y las obras piadosas y sostiene que el sacrificio sólo es aceptable si es la expresión de una verdadera devoción de corazón, no insinúa que el ritual sacrificial en sí mismo puede dejarse de cumplir.[92] El tratamiento que

---

[89] Sal. 50:12–15 (LXX 49:12–15). *Cf.* Sal. 141:2 (LXX 140:2), para el valor sacrificial de la oración y la adoración de corazón.

[90] TM *pārīm sephāthēnū*; LXX καρπὸν χειλέων ἡμῶν (de donde nuestro autor derivó καρπὸν χειλέων aquí) implica una división diferente de las palabras hebreas, *viz. perī missephāthēnū*, "fruto de nuestros labios". (En la TM y LXX este versículo aparece como Os. 14:3.) Un punto en disputa es cual es la interpretación que debería considerarse como representativa de lo que quiso decir el profeta (RVR, BJ y VNC, "fruto de labios" siguen a la LXX), pero el "bueyes" de TM es apropiado al contexto sacrificial.

[91] 1QS ix 4s.; ver también p. 180 y la referencia a 4Q *Florilegium* 12 (p. 222, n. 153). *Cf.* 1QH i. 28: "Tú has determinado el fruto de los labios aun antes de que fuesen." *Cf.* M. Mansoor, "Thanksgiving Hymns and Massoretic Text", *Revue de Qumran* iii (1961–62), No. 11, pp. 391s.

[92] *Cf.* Filón, *La Siembra*, 126ss. (sobre la primacía de la alabanza); *Leyes*

hace nuestro autor del ritual sacrificial como anticuado se debe a su comprensión de la finalidad y perpetua eficacia del sacrificio de Cristo.[93]

16 Al sacrificio de alabanza se añade el sacrificio de una acción amable y de amor.[94] "No se olviden ustedes de hacer el bien y de compartir con otros lo que tienen; porque estos son los sacrificios que agradan a Dios" (VP). Aquí tenemos el ritual apropiado del cristianismo. Santiago expresa lo mismo cuando dice: "La religión pura y sin mancha delante de Dios el Padre es ésta: ayudar a los huérfanos y a las viudas en sus aflicciones, y no mancharse con la maldad del mundo"[95] (Stgo. 1. 27, VP). En la misma línea está también la afirmación de Pedro de que aquellos que vienen a Cristo, la piedra angular, son ellos mismos "piedras vivas, ... edificados como casa espiritual[96] y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo" (1 P. 2:5), como también está el ruego que Pablo hace a los cristianos de Roma para que presenten sus cuerpos "en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro culto racional" (Ro. 12:1). El cristianismo es sacrificial en toda su extensión; está fundado sobre el único autosacrificio de Cristo, y la ofrenda de la alabanza y las posesiones de su pueblo, de su servicio y sus vidas, es asumida en la perfección de su sacrificio aceptable, y es aceptada en él.

---

especiales, i. 267ss. (donde expone la significación espiritual de la ceremonia de la vaca alazana); *Migración de Abraham* 89ss. (donde critica el punto de vista de que la observación literal de las leyes ceremoniales puede ser abandonada si sus lecciones espirituales se aprenden y pratican). *Cf.* p. 199, n. 63.

[93] Sobre el "sacrificio de alabanza" A. Snell dice: "Si alguien quiere encontrar aquí una referencia a nuestra Eucaristía, puede estar en lo correcto al hacerlo" (*New and Living Way* [Londres, 1959], p. 161). Contrariamente, J. A. Bengel dice aquí en su modo suscinto: "*Nil de missa*" (*Gnomon, ad loc.*). El sacrificio de alabanza siempre acompaña a la Eucaristía, pero no está restringido a ella.

[94] *Cf.* Filón, *La huída y el hallazgo*, 18s., para la cualidad sacrificial de "las virtudes y los modos de acción que están de acuerdo con ellos" (a modo de exégesis notable de Ex. 8:26, "sacrificaremos a Jehová nuestro Dios la abominación de los egipcios").

[95] *Cf.* Hermas, *El pastor*, Similitud i. 8ss., donde la verdadera riqueza que se exhorta a los creyentes adquirir consiste en "almas afligidas"; es decir, deberían "ir en ayuda de las viudas y los huérfanos".

[96] Para este concepto de una casa o familia vivente, *cf.* He. 3:6 (pp. 58ss).

4. SUMISIÓN A LOS LÍDERES

Cap. 13:17

17 Obedeced a vuestros pastores,[97] y sujetaos[98] a ellos; porque ellos velan por vuestras almas, como quienes han de dar cuenta;[99] para que lo hagan con alegría, y no quejándose, porque esto no os es provechoso.[100]

17 Los líderes de quienes se hace referencia aquí son probablemente sucesores de aquellos cuya memoria se los exhorta a recordar en el v. 7. Evidentemente nuestro autor tiene tanta confianza en los líderes actuales como en sus predecesores. Quizás eran líderes en la iglesia más amplia de la ciudad, de cuya comunión y jurisdicción el grupo a quien se dirigía la carta se había visto tentado de separarse. De cualquier modo, los líderes llevaban una pesada responsabilidad: debían rendir cuentas del bienestar espiritual de aquellos puestos bajo su cuidado. No es extraño que perdieran sueño[101] por su responsabilidad, porque el "velar" podría muy bien implicar esto así como la vigilancia general—si alguno de su rebaño estaba en peligro de quedarse fuera de su control. Los lectores son invitados a cooperar con sus líderes, para hacer su tarea responsable más fácil para ellos, de manera que pudieran realizarla alegremente y no con tristeza.[102] La idea está en la misma línea que la exhortación de Pablo a los cristianos de Filipos a fin de que lleven tal calidad de vida en este mundo "para que en el día de Cristo yo pueda gloriarme de que no he corrido en vano, ni en vano he trabajado"[103] (Fil. 2:16).

---

[97] Su *ἡγούμενοι*, como en los vv. 7, 24: "líderes".

[98] Gr. *ὑπείκω*, sólo aquí en el NT; en la LXX sólo en 4 Mac. 6:35.

[99] Gr. *ὡς λόγον ἀποδώσοντες*. D* lee *ὡς λόγον ἀποδώσονται περὶ ὑμῶν* ("porque rendirán cuentas en cuanto a vosotros"). *Cf.* p. 84, n. 58.

[100] Gr. *ἀλυσιτελής*, una palabra clásica, que no se encuentra en ningún otro lado de la Biblia griega.

[101] Gr. *ἀγρυπνέω*.

[102] Gr. *στενάζοντες*, "quejándose". Moffatt (*ad loc.*), cita las líneas del Sir Edward Dennys:

"Oh dãnos corazones para amar como tú,
como tú, oh Señor, para llorar
mucho más por los pecados de los otros
que por todos los males que nos pueden enviar."

[103] *Cf.* 1 Ts. 2:19s.

Siempre iba a haber una tendencia entre las iglesias de que los visitantes que venían trayendo doctrinas nuevas y esotéricas fueran considerados mucho más atractivos e interesantes como personalidades que los líderes locales algo monótonos, que nunca enseñaban nada nuevo, sino que se contentaban con la línea conservadora de la tradición apostólica. Sin embargo, eran esos líderes locales, y no los portadores de enseñanza extraña, quienes tenían una verdadera preocupación por el bienestar de la iglesia y un sentido de su responsabilidad ante Dios en este aspecto. Si el cumplimiento de su responsabilidad y la consideración final de su trabajo se constituían en una carga para ellos, las desventajas resultantes caerían sobre aquellos que eran guiados tanto como sobre los líderes.

5. PEDIDO DE ORACIÓN

Cap. 13:18–19

18 Orad[104] por nosotros; pues confiamos[105] en que tenemos buena conciencia, deseando conducirnos bien en todo.

19 Y más[106] os ruego que lo hagáis así, para que yo os sea restituido más pronto.

18 Los términos del pedido de nuestro autor para que oren por él[107] pueden sugerir que él mismo ocupaba, o había ocupado, alguna posición de responsabilidad en relación con sus lectores. Pero cuál era esta posición entra en el terreno de la hipótesis. La buena conciencia[108] que menciona es probablemente el fruto de un sentido del deber cumplido, una responsabilidad bien llevada a cabo. Como Pablo, él podía decir:

"Nuestra conciencia nos dice que nos hemos portado limpia y

---

[104] D y Crisóstomo leen un *καὶ* ("también") intruso, como si dijera: "Orad por ellos y orad por nosotros (por mí) también".

[105] Gr. *πειθόμεθα*, cambiado al singular *πείθομαι* ("confío") en unos pocos *minúsculos* (256, etc.) y al perfecto *πεποίθαμεν* en ℵ^{c} C^{c} D Ψ *et al.*

[106] Gr. *περισσοτέρως*, como en el cap. 2:1.

[107] Que el plural es puramente literario (*cf.* caps. 5:11; 6:9, 11) lo indica la transición inmediata al singular en el v. 19. Pero ver p. xli con n. 82.

[108] *Cf.* p. 199, n. 62 (sobre el cap. 9:9).

sinceramente en este mundo, y especialmente entre ustedes. Esto no se debe a nuestra propia sabiduría, sino que Dios, en su bondad, nos ha ayudado a vivir así .... En nada damos mal ejemplo a nadie, para que nuestro trabajo no caiga en descrédito" (2 Co. 1:12; 6:3, VP).

19 El había esperado poder renovar su asociación personal anterior con ellos, pero hasta ese momento no había podido hacerlo; sin embargo, espera que muy pronto se abra el camino para una reunión, y los invita a redoblar sus oraciones por él hasta el fin. Es difícil asegurar cuánto es lo que debe leerse entre las líneas de esta petición. ¿Sospecha el autor un cierto espíritu de resentimiento hacia él por alguna u otra razón, quizás porque ha estado alejado tanto tiempo? ¿Hay un elemento de apología personal en su pedido de oración y en su protesta de comportamiento consciente y honrado? ¿Y cuál era la naturaleza de la restricción que le impedía ir a verlos más pronto? Algunos han pensado en un encarcelamiento; pero en ese caso podría haberlo dicho explícitamente, y la referencia a la liberación de Timoteo en el v. 23 sugiere que él mismo no está bajo custodia.

6. ORACIÓN Y DOXOLOGÍA

Cap. 13:20–21

20 Y el Dios de paz que resucitó de los muertos a nuestro Señor Jesucristo,[109] el gran pastor de las ovejas, por la sangre del pacto eterno,

21 os haga aptos en toda obra buena[110] para que hagáis su voluntad, haciendo[111] él en vosotros[112] lo que es agradable

---

[109] D* Ψ33 etc., con algunas autoridades latinas y la Peshitta siríaca, añaden "Cristo" (una expansión occidental característica).

[110] Gr. *ἐν παντὶ ἀγαθῷ*, al cual C con la mayoría de los últimos MSS, la Peshitta siríaca y TR, añaden *ἔργῳ* (*cf.* RVR "en toda obra buena") en tanto que A añade *ἔργῳ καὶ λόγῳ* (probablemente bajo la influencia de 2 Ts. 2:17, "en toda obra buena y palabra").

[111] Gr. *ποιῶν*, al cual se le prefija el ininteligible *αὐτῷ* por ℵ*A C 33 etc., *αὐτό* por P^{46} y *αὐτός* por 1912 (*cf.* d, *ipso faciente*). Hort argumentó que *αὐτός* era la lectura original, siendo *αὐτῷ* una corrupción de ella; es mucho más probable que tengamos que ver con una ditografía del precedente *αὐτοῦ* (en *τὸ θέλημα αὐτοῦ*, "su voluntad"). *Cf.* G. Zuntz, *op.* cit. p. 62.

[112] Gr. *ἐν ἡμῖν*, atestiguado por P^{46} ℵ D K M y la mayoría de los MSS, con la Peshitta; A y algunos otros MSS con las versiones latina y TR, leen *ἐν ὑμῖν* ("en vosotros").

delante de él por Jesucristo; al cual sea la gloria por los siglos de los siglos.[113] Amén.

20, 21 Esta oración tiene la estructura general de una *collecta oratio*,[114] u oración congregacional en tercera persona, que consiste en *(a)* la invocación (Y el Dios de paz), *(b)* una cláusula adjetiva que coloca la base sobre la cual se apoya la siguiente petición ("que resucitó de los muertos a nuestro Señor Jesucristo, el gran pastor de las ovejas, por la sangre del pacto eterno"), *(c)* la petición principal ("os haga aptos en toda obra buena para que hagáis su voluntad"), *(d)* una petición subsidiaria ("haciendo él en vosotros lo que es agradable delante de él"), *(e)* un ruego por el mérito mediatorio de Cristo ("por Jesucristo"), *(f)* una doxología ("al cual sea la gloria por los siglos de los siglos"), y *(g)* el "Amén".

El hecho que Dios sea invocado como "el Dios de paz"[115] puede sugerir que la comunidad estaba problematizada por la desunión que requería ser sanada si en ella se iba a buscar agradar a Dios. Es cierto que en el Antiguo Testamento "paz" tiene el sentido más completo de bienestar y salvación, pero el sentido griego de la palabra vendría más fácilmente a la mente de nuestro autor que su sentido hebreo.

Este es el único lugar en la epístola donde se le da el título de "pastor" a Jesús; pero es un título que incluye también los otros roles que se le asignan aquí. Por cierto, Markus Barth llega a decir, en un estudio acerca del uso que hace nuestro autor del Antiguo Testamento, que para él "la exégesis es el medio para ayudar a la gente necesitada, diciéndole lo que la Biblia dice acerca de su pastor Jesucristo".[116] La forma del título deriva de la versión Septuaginta de Is. 63:11: "¿Dónde está el que los sacó de la mar, el pastor de su rebaño?" (BJ). Las palabras en su contexto original se refieren a Moisés—o, si se lee el plural, "pastores", a Moisés y Aarón, en el

[113] Gr. *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*. P^{46} D H y algunas otras autoridades omiten *τῶν αἰώνων*, y esta lectura más corta puede ser original ya que la tendencia siempre era expandir tales doxologías (*cf.* Zuntz, *op. cit.*, pp. 120ss.).

[114] Una forma de oración característica de la iglesia occidental, del latin *collecta oratio* ("una oración reunidos").

[115] Cf. Ro. 15:33; 16:20; 1 Ts. 5:23.

[116] *Current Issues in NT Interpretation*, ed. W. Klassen y G. F. Snyder (Nueva York, 1962), p. 58.

sentido del Sal. 77:20, "Condujiste a tu pueblo como ovejas por mano de Moisés y de Aarón". Aquí se aplican a Jesús como el segundo Moisés, que fue traído, no del mar sino del dominio de la muerte.[117] (En la tipología de Exodo del Nuevo Testamento el Mar Rojo que Israel cruzó en su salida de Egipto es una señal de la muerte y resurrección de Cristo, en las cuales su pueblo es bautizado.)

Esta es la única referencia a la resurrección de nuestro Señor que encontramos en esta epístola; en otros lugares el énfasis está en su exaltación a la diestra de Dios, en armonía con la exégesis del Sal. 110:1, 4, y la exposición del sumo sacerdocio de Jesús.[118]

Jesús fue levantado de la muerte "por la sangre del pacto eterno" (RVR); es decir, que su resurrección es la demostración de que el sacrificio que hizo de sí mismo ha sido aceptado por Dios y el nuevo pacto ha sido establecido sobre la base de ese sacrificio. La frase "la sangre del pacto eterno" hace eco al cap. 9:20, donde Moisés habla de "la sangre del pacto" confirmado por Dios con Israel sobre la base de la ley.[119] Pero ahora ha sido ofrecido un sacrificio mejor, y el nuevo pacto, por lo tanto, ha sido ratificado y es superior al antiguo en este aspecto entre otros, por el hecho de que dura para siempre. (También puede haber un eco aquí de Zac. 9:11, donde Dios promete a Sión que liberará sus cautivos de la cisterna sin agua "por la sangre de tu pacto"; si es así, no es más que un eco verbal, pero uno puede pensar en el rol del pastor de ovejas en los capítulos siguientes, Zac. 11:4ss.; 13:7.)

La oración, entonces, es para que el pueblo a quien se dirige la epístola pueda estar equipado[120] espiritualmente para toda forma de buenas obras, y por lo tanto cumplir la voluntad de Dios, mientras él

---

[117] Para otras aplicaciones neotestamentarias de *ποιμήν* a Jesús *cf.* Mr. 14:27 (cita de Zc. 13:7); Jn. 10:11, 14, 16 (haciendo eco de Ez. 34, donde Yahveh habla de "mi siervo David"; es decir, el Mesías que había de venir, como el verdadero pastor de su propio pueblo Israel); 1 P. 2:25; 5:4 (*ἀρχιποιμήν*). El ideal del pastor-rey se remonta a los comienzos de la literatura griega, y aparece más temprano aun en la literatura de otros pueblos del oriente cercano. Filón describe a Dios como el Pastor supremo (*cf.* Sal. 23:1), que confía su rebaño, el universo, al cuidado pastoral del Logos, su Hijo primogéntio (*Agricultura*, 51; *Cambio de nombres*, 115s.).

[118] Ver pp. lvii, 51s.

[119] *Cf.* p. 211, n. 109. La preposición *ἐν* aquí es instrumental, utilizada casi en el mismo sentido que *διά* en el cap. 9:12 (ver pp. 203s.)

[120] Gr. *καταρτίζω*, "poner en una condición apropiada" o "hacer completo".

opera en ellos "así el querer como el hacer, por su buena voluntad", como lo diría Pablo (Fil. 2:13).

La cláusula adjetiva con la cual concluye esta oración ("al cual sea la gloria por los siglos de los siglos") probablemente deba tomarse como una adscripción de la gloria a Dios, el sujeto de la oración (como lo sugiere la puntuación de la RVR), en lugar de referirlo a "Jesucristo" como su antecedente inmediato. Nuestro autor ya ha dejado claro en el v. 15 que es a través de Cristo que se le da gloria a Dios.

VIII. POSDATA

Cap. 13:22–25

1. NOTAS PERSONALES

Cap. 13:22–23

22 Os ruego, hermanos, que soportéis[121] la palabra de exhortación, pues os he escrito brevemente.

23 Sabed[122] que está en libertad nuestro[123] hermano Timoteo, con el cual, si viniere pronto, iré a veros.

22 "La palabra de exhortación"[124] se refiere a toda la epístola precedente. En Hch. 13:15, donde los dirigentes de la sinagoga de Antioquía de Pisidia enviaron un mensaje a Pablo y Bernabé invitándolos a darles "alguna palabra de exhortación" que pudieran tener para la congregación, la frase, claramente, denota una homilía; por lo tanto, es una descripción adecuada para esta epístola, que es una homilía en forma escrita, con algunas notas personales añadidas al final. Pero, ¿podría un documento de esta extensión ser apropiadamente descripto como breve?[125] Podría ser una carta larga, pero no una homilía larga; se puede leer en voz alta en una hora. En un punto, el escritor ha dicho "tenemos mucho que decir" (cap. 5:11); pero en otro punto indica que podría haber dicho mucho más (cap. 9:5b). Aun si la consideramos una carta, no es tan larga como Romanos y 1 Corintios. No hay necesidad de suponer que "la palabra de exhortación" podría ser confinada a las advertencias de la conclusión del cap. 13:1–19; son tan breves que ningún escritor pensaría

---

[121] Gr. *ἀνέχεσθε* (imperativo) para el cual D*Ψ33 y unas pocas autoridades más leen *ἀνέχεσθαι* (infinitvo, dependiente de *παρακαλῶ* "os ruego").

[122] Gr. *γινώσκετε*, en forma indicativa o imperativa; el imperativo es el que requiere el sentido aquí.

[123] Gr. *ἡμῶν* ("nuestro") está omitido en K P con la mayoría de los últimos MSS y TR, pero aun así se entiende (*cf.* "nuestro" en RVR).

[124] Gr. *λόγος παρακλήσεως*. Ver p. xlviii.

[125] Gr. *διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν*, "Os he enviado una carta (*ἐπιστέλλω* siendo el verbo correspondiente al sustantivo *ἐπιστολή*, 'epístola,' 'carta') por medio de unas pocas (palabras)".

que es necesario decirles a sus lectores que tenían que soportarlas[126] (el añadido de la frase "brevemente" deja en claro que es la extensión de la exhortación y no su contenido lo que nuestro autor piensa que sus lectores pueden llegar a encontrar agotadora).

23 Timoteo es, casi con certeza, el amigo de Pablo de ese mismo nombre. No tenemos ningún otro relato de su encarcelamiento. (Apenas es posible argumentar que "en libertad" no significa "liberado de la prisión" sino "enviado en alguna comisión";[127] pero es poco probable que el verbo, utilizado absolutamente como lo es aquí, tenga este último significado.) El lugar de su encarcelamiento estaba a cierta distancia de la residencia del autor en aquel momento, sin embargo más cerca del autor que de sus lectores, ya que él tiene noticias de la liberación de Timoteo antes que sus lectores, y si Timoteo se une a él donde está pueden viajar juntos a visitarlos. Timoteo estaba con Pablo cuando se escribieron Filipenses, Colosenses y Filemón; es decir que (en cuanto a los dos últimas epístolas al menos), estaba con él en Roma. 1 Tim. 1:3 puede indicar una residencia tardía de Timoteo en Efeso, desde la cual Pablo lo manda llamar (a Roma presumiblemente) en 2 Tim. 4:9ss. Roma o Efeso satisfarían las condiciones actuales, pero no agotan las posibilidades.[128]

---

[126] G. A. Simcox, sin embargo, distingue la "palabra de exhortación" (caps. 1–12) de las "pocas palabras" (cap 13:1–19); ver p. 390, n. 3. R. Anderson de manera similar relaciona "pocas palabras" con el cap. 13, escrito como carta que se adjunta al tratado (*The Hebrews Epistle* [Londres, 1911], p. 12). Pero la identificación de la "palabra de exhortación" con las pocas "palabras" está implícita en la estructura de esta oración. "El escritor seguramente quiere decir ... que se ha refrenado de desarrollar su gran tema en extensión excesiva, ya que está escribiendo una 'palabra de exhortación' y no simplemente un tratado académico" (R. V. G. Tasker, *ExT* xlvii (1935–36), p. 138).

[127] El verbo es ἀπολελυμένον (participio perfecto pasivo de ἀπολύω). Se lo utiliza, *p.ej.*, en Hch. 13:3 en relación al acto de la iglesia de Antioquía de "despedir" a Pablo y Bernabé para un ministerio apostólico mas extendido. E. D. Jones (*ExT* xlvi [1934–35], p. 566) argumenta que el significado aquí es que Timoteo ya ha salido del lugar a donde está el autor para ir a Corinto vía Macedonia (a la luz de su teoría mencionada en p. 390, n. 4); pero "debe confesarse que el significado más obvio de la palabra es 'puesto en libertad', y que la oración se refiere a un encarcelamiento desconocido por lo demás, de Timoteo". (R. V. G. Tasker, *loc. cit.*).

[128] Los comentaristas han hecho varias sugerencias en consonancia con sus puntos de vista generales acerca de la procedencia y destino de la epístola. Así A. Nairne arriesga "la suposición de que tanto el autor como Timoteo podrían haber sido llevados a Italia por el peligro de su maestro S. Pablo–que S. Pablo ha perecido en la persecución de Nerón, que Timoteo ha sido puesto en la cárcel y que la libertad, tanto de Timoteo

2. SALUDOS FINALES Y BENDICIÓN

Cap. 13:24–25

24 Saludad a todos[129] vuestros pastores, y a todos los santos.
Los de Italia os saludan.

25 La gracia sea con todos vosotros.[130] Amén.[131]

24 Ya han sido exhortados a obedecer a sus líderes; ahora se les pide que transmitan los saludos del escritor para ellos, y a todos los creyentes, es decir, a miembros de otras iglesias caseras, además de la propia, en la amplia comunidad de la ciudad a la cual pertenecían.

"Los de Italia" que envían sus saludos son probablemente "los que vienen de Italia".[132] En ese caso, nuestro autor está escribiendo fuera de Italia a una comunidad en Italia, y enviando saludos a su hogar de un grupo de amigos italianos que están con él en ese momento. Pero

---

como del autor, ahora está asegurada" (*The Epistle of Priesthood* [Edimburgo, 1913], p. 432). W. F. Howard de manera similar sugiere que Timoteo, habiendo sido llamado a Roma por Pablo, (2 Ti 4:9ss.), quedó comprometido por su asociación con el apóstol y encarcelado, pero ahora estaba en libertad otra vez. Luego continúa argumentando que la comunidad destinataria debe haber estado fuera de Italia, donde Timoteo era bien conocido y donde "sería una ayuda eficaz en la lucha por hacer volver nuevamente a los indecisos a la lealtad cristiana antes de que fuera echada la suerte fatal. Efeso parece el lugar más probable" ("The Epistle to the Hebrews", *Interpretation* v (1951), pp. 80ss.). También con anterioridad J. V. Bartlet (ver p. xxxiii, n. '40); contrariamente, J. A. Robertson pensó que lo más probable era que "la carta fuera escrita desde Efeso, ya que Timoteo se menciona como un colega" (*The Hidden Romance of the New Testament* [Londres, 1920], p. 180). Pero todo lo que podemos inferir de esta referencia a un encarcelamiento de Timoteo, del cual no tenemos ninguna otra información, es que probablemente los lectores y, ciertamente "el escritor estaba en alguna relación con el círculo paulino de misión mundial" (W. Manson, *The Epistle to the Hebrews* [Londres, 1951], p. 169).

[129] P^{46} omite "todos" (πάντας).

[130] Para "con todos vosotros" (μετὰ πάντων ὑμῶν) D* lee "con todos los santos". (μετὰ πάντων τῶν ἁγίων).

[131] El "amén" está ausente de P^{46} ℵ* I 33 y las versiones sahídica y armenia; es probablemente una adición litúrgica. En manuscritos tardíos aparecen al final de la epístola varias anotaciones de escribas: "Escrito a los hebreos de Italia por Timoteo", una obvia inferencia de los vv. 23s., se encuentra en K 460, etc., y TR; H P *et al.* tienen "Escrita desde Italia"; A tiene "Escrita desde Roma"; 1911 tiene "Escrita desde Atenas".

[132] Gr. *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*, literalmente "ellos desde Italia".

el uso contemporáneo no excluye la posibilidad de que se refiera a la gente *en* Italia[133]—"aquellos que están en Italia envían sus saludos con los míos desde Italia", según lo sugiere A. Nairne.[134] En lo que hace a la traducción, lo mejor es traducir el griego ambiguo con una frase ambigua en castellano; así la VP dice: "Los de Italia les mandan saludos".

25 La bendición es idéntica a la de Tito 3:15.[135] El "amén" final resulta textualmente dudoso.

Los cristianos son tales por virtud de ciertos actos de Dios que tuvieron lugar en un tiempo definido en el pasado, pero esos actos de Dios han liberado una fuerza dinámica que nunca permitirá a los cristianos carecer, en ningún punto, de ese reposo divino que, en esta vida, es siempre la meta por alcanzar y nunca un estado al que se ha arribado. La fe concedida a los santos una vez y para siempre no es algo que pueda captarse y domesticarse; continuamente guía a los santos hacia adelante, a nuevas aventuras en la causa de Cristo, cuando Dios los llama de nuevo. La fe firme de Abraham en un Dios inmutable lo hizo apto para continuar ante el llamado de Dios, sin saber a dónde iba a ser guiado. Permanecer en el punto hasta el cual nos ha guiado algún maestro reverenciado del pasado, a partir de un sentimiento equivocado de lealtad hacia él; continuar siguiendo un modelo cierto de actividad o actitud religiosa sólo porque fue suficientemente bueno para nuestros padres y abuelos: estas y otras son tentaciones que hacen que el mensaje de Hebreos sea necesario y saludable para que nuestros oídos lo escuchen. Cada nuevo movimiento del Espíritu de Dios tiende a perpetuarse en una forma invariable en la generación próxima, y lo que hemos escuchado con nuestros oídos, lo que nuestros padres nos dijeron, se transforma en una tradición tenaz que usurpa la lealtad que sólo debemos otorgar a

---

[133] Moffatt (ICC *ad loc.*) cita de *Oxyrhynchus Papyri* i (Londres, 1898), 81, ll. 5s. *τῶν ἀπ' Ὀξυρύγχων* en un contexto donde debe significar "los habitantes de Oxyrhynchus". *Cf.* también A. Deissmann, "Die griechische Titelatur des Triumvirn Marcus Antonius", *Hermes* xxxiii (1898), p. 344; *Light from the Ancient East* (tr. ingl. Londres, 1927), pp. 173, 200s.

[134] *Op. cit.*, p. 433.

[135] En las epístolas del NT "gracia" (*χάρις*) sea al comienzo o al final de una carta tiende a reemplazar la palabra griega de sonido similar para "regocijo", 'saludo' o 'adiós' (*χαῖρε, χαίρετε, χαίρειν*), usada regularmente en tales fórmulas.

la palabra viva y activa de Dios. A medida que el cristiano examina el mundo de hoy, ve mucha tierra esperando ser poseída en el nombre de Cristo, pero tomar posesión de ella requiere esa medida generosa de fe que mira hacia adelante, a la cual esta epístola exhorta tan ardientemente a los lectores. Aquellos primeros lectores estaban viviendo en una época en que el orden antiguo y reverenciado se estaba rompiendo. Su adhesión a las venerables tradiciones no les iba a beneficiar nada en esta situación; sólo la adhesión al Cristo inmutable y triunfante podría llevarlos hacia adelante y capacitarlos para enfrentar un nuevo orden con confianza y poder. Así, en un día en que todas las cosas que pueden ser sacudidas son sacudidas delante de nuestros ojos y aun debajo de nuestros pies, agradezcamos por nuestra parte, por el reino inconmovible que hemos heredado, que permanece para siempre, aun cuando todas las demás cosas sobre las cuales los hombres depositan sus esperanzas desaparezcan y no dejen rastro alguno.

INDICE DE TEMAS PRINCIPALES

Aarón, orden de, 146ss., 151s., 154, 160, 166s., 169, 180, 182, 203s., 219, 225, 241s.
Abluciones (lavamientos, bautismos), xxixs., 113s., 116s., 119, 200
Abrogación del culto, 238
Acceso a Dios, 151, 198s., 247ss., 252
Aceite, 219
Adoración, 180, 247ss., 388
Adulterio, 396s.
Advertencia, 27s., 61ss., 106ss., 270ss., 374s., 385
Agua para impureza, 205ss., 218ss., 253ss.
Alabanza, 410
Alegoría; interpretación alegórica, li, 155, 159, 250, 289, 298, 301, 303, 311
Alma y espíritu, 80, 83
Altar, 148s., 218s., 404ss., 409
Altar de incienso, 184, 187ss., 195, 218
Amén, 420
Amor, 128, 256, 393
Amor fraternal, 391ss.
Anáfora, 283, 306
Ancla, 133
Angeles, 8ss., 15ss., 25ss., 52, 327, 330, 373, 379ss., 394s.
Animales, sacrificio de, 233ss., 244s., 404ss., 409s.
Anticristo, 120
Antiguo Testamento, xxv, xxvii, xxxi, xxxvii, xlviiiss., 11ss., 34, 45ss., 52, 61, 118, 135ss., 237ss., 310
Año Nuevo, xlix
Apocalíptica, 294
Apostasía, xx, xxvi, 67, 119ss., 127, 254, 260ss., 322
Apóstol, 56s.
Arquetipo, 170, 377s.
Argumento de silencio, 138
Arca del Pacto, 184, 187s., 190ss., 218, 337, 376
Arca de Noé, 294s.
Arrepentimiento, 113ss., 119, 124s., 174, 264s., 291, 294
Atadura de Isaac, 312
Atleta, 325, 350ss., 366
Autor, xxxviss., 273, 277, 302, 332
Avaricia, 397s.
Ayuno, 402
Azazel, 196

Bautismo, 63, 104, 111, 113, 116ss., 121s., 124s., 253s., 263ss., 295, 329
Bebida, 200s.
Becerro de oro, 375, 407
Bendición, 142s., 307, 316, 361, 371
Bendición final, 421
Biblia samaritana, 189
Blasfemia, 24

Calendario cristiano, 342
Campamento, 407ss.
Candelabro, 184, 186, 189, 227
Canonicidad, xxxixs., xlvss.
Canon Muratorio, xxxiii, xlvii
Caos, 329
Carácter literario de Epístola, xxiii, xlviiss.
Caridad, 128, 396
Carne, 250ss.
Carrera de la fe, 348ss., 366, 368
Carroza-trono, 194
Carta de recomendación, 390
Casa de Dios, lix, 55s., 57ss., 180, 203, 221s.
Catequesis, 113, 392
Cenizas, 205s., 250, 253
Cielos, 84ss., 378s.
Circuncisión, xxvis., 78, 82s., 299

Ciudadanía celestial, 308ss.
Ciudad de Dios, 79ss., 300ss., 306, 308, 310, 324, 378, 408s.
Ciudad de refugio, 155
Comida, 108s., 112s., 169, 200s., 229, 395, 401s.
Comunión, 68, 256
Comunión con Dios, 207ss.
Comunión de los santos, 380s.
Concepción, 304
Conciencia, xxi, lv, 114, 151s., 195, 199s., 201, 207s., 210, 221s., 231s., 246, 253s., 383, 406, 413
Confesión, 247, 255, 274
Confianza, 60, 247, 255s., 274s.
Conocimiento de Dios, 175, 177, 179
Consagración, 44s., 406
Contaminación, 205ss., 208ss., 233
Convicción, 282
Copa, 100s., 104
Copia, copias, 140, 168s., 170, 201
Corazón nuevo, 176s., 233, 252ss.
Cordero, 208, 218, 315
Cortina, 187, 249
Creación, 2, 4s., 22, 43, 74s., 78, 283s., 300s., 328s., 387
Cristología, liiiss., 4ss., 415ss.
Cruz, crucifixión, 45, 49, 125s., 162, 204, 208s., 223, 355s., 407
Cuarenta años, xlv, 66, 183
Cuerpo paulino, xxiv, xxxiv, xlvss.

Desierto, lii, 63ss., 74ss., 105, 168, 179, 185, 229, 308, 324, 335, 375, 377
Desobediencia, 70, 76, 103, 173s., 385
Destinatarios, xxiiiss., xliii, 107s., 147, 270, 360
Destino, xxxiss., xliii, 270, 419
Destrucción de Jerusalén, xliv, 259s.
Diablo, 50
Día de Expiación, 87, 92, 160s., 188, 190, 193s., 196s., 199s., 202s., 206s., 219, 224, 226s., 230ss., 242, 327, 403s., 406
Diathēkē, 213ss.
Diatriba, 283
Diez mandamientos, 181
Diezmos, 135, 140ss.
Diluvio, 294ss.
Dinero, 397
Dios vivo, 266
Disciplina, 352, 360s.
Dispersión, 309
"Dos Caminos", 114s., 127

Egipto, 321ss.
Ejemplo, 128s., 280ss., 348ss., 399ss.
Elementos, 108
Encarnación, 39, 41, 49ss., 53s., 120, 159, 237s., 239s., 323, 349, 355s.
Enseñanzas falsas, 401ss., 413
Entronización de Cristo, 8s., 13s., 20s., 24, 37ss., 166, 241ss., 356
Epitafio, 354
Escatología, lix, 26, 227, 256ss., 290s.
Esenios, xxviii, xxix, 168, 402, 406
Esperanza, 60, 129s., 133s., 151, 247, 252s., 255s., 279, 281, 299
Espíritu de Dios, 30, 118, 121ss., 173, 180, 195, 197, 201, 208, 232s., 255, 260ss., 281, 335, 421
Espíritus, 380, 381
Estilo, xxxvis., xlis., xlix, 2, 5, 283, 334, 381, 391
Estoicismo, 102, 108, 283
Eternidad del mundo, 387
Etica, 390
Eucaristía, 122, 137, 224, 239s., 405s., 411
Evangelio, liiss., 29, 31, 68, 152, 223, 255, 374, 385
Exaltación de Cristo, 8, 133, 356, 416 (ver Entronización de Cristo)
Exégesis, lii, 11, 45, 137ss., 141, 243
Exhortación, xlviii, 418
Exilio, 329, 366
Exodo, 63s., 182s., 318ss., 323, 325ss., 335, 375s.
Expiación, 41ss., 161, 196s., 203s., 211s., 219, 231, 234, 237, 239, 254, 261, 403 (ver Día de Expiación)
Expulsión de judíos, 271

Familia santa, 149
Fariseos, 118, 233
Fe, xxi, 67, 71, 74, 86, 113, 115s., 119, 124, 126s., 129ss., 252s., 256, 269, 274, 275s., 277ss., 280ss., 324ss., 349,

354, 368, 382, 399, 421
Fecha de la epístola, xliiiss.
Fiador, 152ss., 170
Fiesta de los tabernáculos, 202
Fiestas, 169
Filonismo, li, lviii, 81
Final de los tiempos, 224s., 260
Finalidad del cristianismo, liii
Fornicación, 367, 369ss., 396s.
Fuego, 127, 188, 220, 267, 338, 374, 388s.

Galardón, 269, 318, 324, 346
Genealogía, 139
Gentiles, xxv, 181
Getsemaní, 99ss.
Gozo, 348, 356s.
Gracia, 295, 388, 402, 421
Gratitud, 388
Guerra, 339
Guerra santa, 142

Hebreos, xxiv, 299, 309
Helenistas, xxiv, xxviiis., xxxi, xlii
Herencia, 212, 281s., 302, 310, 371
Hermenéutica, lii
Hijo de David, 148
Hijo de Dios, 4ss., 8s., 16, 23s., 26s., 34, 48, 51s., 58s., 103ss., 140, 154, 163, 182, 235ss., 261s., 283s., 388, 399ss.
Hijo del Hombre, 17, 24, 31ss., 118, 157, 162, 259, 290, 292, 295
Hijos, 358ss.
Himnos, 5
Hisopo, 205, 211, 218
Hombre celestial, 36
Homilía, xlix, 390, 418
Hospitalidad, 332, 392, 393ss.

Idealismo, lviis., 169, 229s.
Iglesia, 119, 182, 258, 378s.
Iglesia casera, xli, 258
Iluminación, 121s., 270
Imagen, 6s., 228ss.
Imposición de manos, 113s., 118
Incensario, 187ss.
Incienso, 196, 219, 222
Incredulidad, 70, 329
Inmortalidad, 150s., 154ss., 301s., 340s.
Integridad de la epístola, 391
Intercesión, liv, lv, 53, 57, 156s., 163, 242s., 265

Jerusalén celestial, 301, 347, 373, 376ss., 382
Judaísmo, 67, 407
Judaísmo no conformista, xxix, xxxv, 114, 117
Judaísmo rabínico, 118, 141, 192
Judíos en Roma, 271s.
Jueces de Israel, 334ss.
Juez divino, 374, 381s.
Juicio, 113, 118s., 221, 225ss., 260s., 266ss., 275, 292, 295, 381, 385, 397
Jurar, juramento, 129, 131ss., 152ss., 158ss., 163
Justicia, 130, 138, 177, 215, 266, 275ss., 288s., 291ss., 297s., 317, 345, 364
Justificación, 109s., 148, 208, 278, 312ss.

Lavamiento (ver Abluciones), 116ss., 200s., 231, 253s.
Leccionario, xlix, 192, 218
Leones, 338
Lepra, 218
Levitas, 142ss.
Ley, 27ss., 114s., 145ss., 147ss., 149ss., 162s., 169, 175s., 179s., 182s., 192, 198, 201, 211, 213s., 228ss., 238s., 245, 260, 261, 263, 266, 288, 374
Ley romana, xxx
Libro del Pacto, 211, 217ss.
Líderes, 398ss., 412ss.
Limpieza, 116ss., 201, 207s., 228, 230s., 245, 253ss., 383
Linaje levítico, 95, 148s.
Liturgia, 4s.
Lobos, 5s., 81s., 137, 139, 145, 155, 158, 159, 416
Lugar santísimo, 133, 184ss., 195ss., 203s., 226s., 246ss., 252s., 403s.
Lugar santo, 180, 184ss., 195ss.

Macabeos, 161, 340ss.
Macho cabrío, 196s., 218
Madurez, 108

Maestro de justicia, 278
Maná, 184, 190ss.
Mar Rojo, 327ss.
Martirio, xliii, 161s., 289, 312s., 341ss., 350ss., 399
Matrimonio, 391, 396ss.
Mediador, mediación, 28, 146, 152ss., 170s., 210s., 212s., 216, 243s., 250, 374, 382ss.
Memoria de pecados, 178s., 231ss., 245
Memorizar, 175
Menorah, 184, 186
Mesa de pan de la proposición, 184, 186, 189, 196
Mesías, 12, 19ss., 24, 66, 94s., 148, 163, 241s., 277s., 323
Midrash, xxv, xlviii, xlix
Milenio, 75s., 372
Misión a los gentiles, xxxvi, xlii, 408
Misterios, 121
Modelo, 165, 168
Morada de Dios, 168s., 170, 176s., 221s., 248s.
Muerte, 50s., 79, 105, 143s., 154s., 225, 359s.
Muerte de Cristo, 37ss., 211ss., 224s., 244, 249s., 275, 355s., 359s.,
Muros de Jericó, 330s.

Nombre de Dios, 178

Obediencia, 44, 102ss., 158, 173, 177, 236, 237s., 295, 298, 314s., 319s., 324, 356
Oblación, 7, 204, 226
Obras muertas, xxvi, 114s., 209s.
Obras poderosas, 30s., 123
Ofrenda de paz, 237, 409
Ofrenda por el pecado, 158s., 160ss., 166, 219, 236ss., 288, 401, 403ss., 406
Oídos, 235s.
Oración, liv, 94, 99ss., 142, 157, 158ss., 178, 356, 413ss.,
Oración sumosacerdotal, 157
Oráculos, 1, 24, 34, 46, 48, 132, 146, 172, 174
Orden levítico, 169
Oscuridad, 375

Paciencia, 88ss., 129, 130s., 269, 275, 279, 280
Pactos (antiguo y nuevo), xxi, xliv, xlix, lv, lix, 78, 119, 153s., 162, 165ss., 170s., 184ss., 191, 197s., 201, 204, 210s., 212ss., 223, 232, 239s., 245s., 261ss., 266, 299, 336s., 347, 374, 382s., 416
Paganismo, paganos, 119, 147
Palabra de Dios, 81ss., 283
Pan de la proposición, 186, 196
Pan y vino, 136s., 405s.
Parusía, 227, 258ss., 275s.
Pascua, 63, 181, 218, 319, 326s.
Pasión, 43, 98
Pastor, 414ss.
Patria de creyentes, 306ss.
Patriarcas, 132, 295ss., 324
Paz, 328, 367, 383
Pecado, 53, 144, 158, 161s., 196, 209, 223ss., 231, 234, 260ss., 322, 348, 352ss., 369
Pecado de ignorancia, 91, 195
Pecado inadvertido, 90s., 125, 261s.
Pecado posbautismal, 124s., 263ss.
Pecado voluntario, 28, 91, 125s., 260ss.
Penitencia, 265
Pentateuco, 1, 148
Pentecostés, xlix
Perdón de pecados, 126, 175, 178s., 180, 231, 232, 261ss., 282s.
Peregrino, xxivs., 298ss., 307ss., 378
Perfección, 43ss., 105s., 146s., 152, 163, 178, 199, 207, 210, 228ss., 239, 245, 291, 356, 380, 382
Persecución, xxx, xliii, 258ss., 268ss., 341ss., 360, 364
Perseverancia, 68, 81, 119s., 126, 128s., 268ss., 326
Pionero, 43, 354, 356s.
Platonismo, lviis., 160s., 229, 387s.
Postrer Adán, 4, 17, 35
Precursor, 43, 133s., 357
Primicias, 288
Primogénito, 327, 371, 373, 379s.
Primogenitura, 370s., 380
Principalidades y poderes, 33
Prisión, 273s., 419s.
Procedencia de la epístola, 419

Profeta(s), 8, 56s., 190, 292, 334ss., 349s., 394
Promesa, 2, 129, 130ss., 143, 148, 176, 179, 212, 255, 275, 280
Propiciación, 41s., 53, 87, 156
Propiciatorio, 87, 185, 188s., 193s., 196, 219
Prosélito, xxvi, 117, 376, 381
Providencia, 2, 6s.
Prueba, 120, 159, 313, 317
Psicología, 83
Purificación, 7, 116ss., 161, 199, 200ss., 207s., 211, 219s., 230s., 240, 244s., 247, 253s., 383, 406

Querubines, 185, 193s.
Qumrán (Comunidad, literatura, etc.), xxviii, li, lii, 14, 16, 33, 66, 95, 97, 116s., 146, 162, 167s., 173, 179s., 195, 199s., 222, 233, 254, 263, 265, 278, 290, 344, 378, 379, 406, 410s.

Razón, 137, 139
Recompensa, 274s., 293, 309, 324
Redención, 7, 38, 204s., 211s., 283, 324, 332, 340s.
Reforma bajo Josías, 174ss.
Reino, 387s., 422
Religio licita, xxx, 408
Religión, 182, 404, 411
Remisión, 211s., 288
Reposo, lii, 62, 66ss., 71s., 73ss., 78ss., 166, 301, 309
Rescate, 162, 204
Resurrección, lvii, 51, 79s., 101, 111, 113s., 118s., 150s., 159, 311, 315, 340ss., 347, 382, 416
Revelación, 2ss., 108, 290, 293s., 321
Rey divino, 326
Rey-sacerdote, liii, 94s., 135ss., 139, 157, 202
Risa, 302ss.
Ritual levítico, xxv, 88ss., 160ss., 194ss., 229ss., 240ss., 403ss.
Rudimentos, 107ss., 113ss.

Sábado, 73s., 75s., 78s., 344, 345
Sabiduría, 5, 291, 294, 317, 319, 360
Sacerdocio, xxvii, xxxii, xlvi, xlviii, liiiss., lix, 7s., 13, 24, 36, 44, 53, 55, 56ss., 78, 84ss., 88ss., 119, 132, 133ss., 135ss., 139, 141ss., 145ss., 164ss., 180, 191, 195s., 199s., 219, 223, 225, 229, 240, 241ss., 332
Sacrificios, xxxi, xliv, lvss., 89, 91s., 114, 118, 137, 142, 151, 158ss., 160, 165ss., 180, 182, 193, 196s., 199, 203ss., 207ss., 211s., 217s., 220, 221ss., 228, 229ss., 233ss., 239s., 240ss., 260, 262ss., 285ss., 314, 347, 351, 357, 377, 382, 388, 404ss.,
Sadoc, 90, 96ss., 146
Salterio, lii, 11ss., 45s., 64s., 94s., 235ss.
Saludos, 420s.
Salvación, 26s., 29s., 34, 51, 105s., 127ss., 158, 204, 225, 227, 264, 328, 353, 379
Sanedrín, 24
Sangre sacrificial, 162, 180s., 190, 193, 195ss., 201, 203, 205s., 207, 212, 217s., 219s., 224, 228, 233s., 235, 237, 239, 248, 252s., 261s., 288s., 374, 382s., 406, 416
Santidad, 362, 367ss.
Santificación, lvi, 44s., 51, 205, 239s., 244s., 261s., 362, 367, 368
Santos del Antiguo Testamento, 52, 282ss., 302ss., 349ss., 381ss.
Santuario, lvii, lviii, 133, 140, 143, 164ss., 184ss., 220, 221ss., 241s., 376
Santuario celestial, 202ss.
Satanás, 50
Segunda venida, xxi, 15, 26, 227, 258s.
Seguridad, 281
Sembrador, parábola de, 60, 120
Señales y maravillas, 30s., 48, 123s.
Señor de días, 292
Seol, 342
Septuaginta, xxxi, xxxvii, xlii, xlix, 16, 20, 22, 31, 34, 46, 74, 172, 187s., 190s., 235, 237, 276, 284, 286s., 289ss., 292, 317, 320, 360, 366, 410
Shekhinah, 193
Siervo del Señor, lvii, 13, 48, 82, 104s., 157, 161s., 181, 208s., 226, 236
Siglo venidero, 260
Simpatía, simpatizar, 86, 88ss., 98s., 396, 400
Sinagoga, xlix, 5, 192, 234, 257s., 418

Sión celestial, 373, 375ss.
Sombra, 165, 168s., 201s., 228ss.
Sufrimiento, xliii, 36ss., 363
Sumo sacerdote, sumo sacerdocio, liiis., lvii, 7, 44, 53s., 55s., 84ss., 88ss., 130s., 155ss., 164ss., 196ss., 201ss., 207, 223s., 229, 243, 247s., 252, 255, 265, 301, 347, 386, 387, 400
Sustancia, 6s., 281

Tabernáculo, xxxiis., xliv, lviii, lix, 61, 133, 164ss., 168s., 184ss., 197ss., 211, 219, 223, 229, 251, 377, 403
Tabla de la Ley, 184, 191s.
Taheb, 190
Templo, xxxii, xxxiii, xlivs., 14, 65, 90, 143, 155, 168s., 180, 182s., 185, 189, 191, 194s., 198, 199, 202, 229s., 233, 248, 376s., 386s.
Tentación, 53, 65, 77, 85ss., 98ss., 158s., 248, 264
Teofanía, 375, 385
Terremoto, 331, 386
Testamento, 210, 213ss.
Testamentos de los doce patriarcas, 97, 146, 148s.
Testigos, 348ss., 354ss.
Testimonios, 78, 97, 101, 265, 278
Texto masorético, 61s., 69, 96, 172, 190s., 206, 261, 307, 349, 410
Tipología, li, lii, 63s., 78, 138ss., 251, 329
Título de la Epístola, xxiiiss.
Tortura, 333ss., 340ss.
Tradición samaritana, 190s., 206
Trono de Dios, 7s., 20, 24s., 85, 87, 197, 202s., 357, 386

Unigénito, 311s., 314

Vaca alazana, xlix, 116, 205ss., 218, 253s., 406
Vara de Aarón, 184, 191s.
Velo, 133, 184, 187ss., 198ss., 226, 246ss., 250, 251ss.
Vestido de pelo, 345
Víctima, 214
Viudas, 395

Zarza ardiente, 326, 375