



Filiación III  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación III  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las V y VI Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Instituto de Filología San Justino, Madrid,  
19-21 de noviembre de 2007  
y 3-5 de noviembre de 2008

Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Crespo Losada  
Andrés Sáez Gutiérrez  
(editores)

E D I T O R I A L      T R O T T A  
F U N D A C I Ó N      S A N      J U S T I N O

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2011  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Patricio de Navascués Benlloch,  
Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez, 2011

ISBN: 978-84-9879-218-8  
Depósito Legal: S. xxx-2011

Impresión  
Gráficas Varona, S.A.

## CONTENIDO

<i>Presentación: Patricio de Navascués Benlloch</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

Aristas de sustrato en la filiación etrusca: <i>Roberto López Montero</i> . . . . .	17
La filiación en Homero y en Hesíodo: <i>Emilio Crespo</i> . . . . .	37
Filiación divina en la religión griega: el caso del orfismo: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i> . . . . .	49
Eternidad, tiempo y divinidad. Las implicaciones filosófico-teológicas del debate en torno a la generación del mundo en el <i>Timeo</i> : <i>Franco Ferrari</i> . . . . .	59
La filiación en las inscripciones griegas de Asia Menor: <i>María Paz de Hoz</i>	85
Adopción y cristianismo en el imperio romano: <i>Angelo di Berardino</i> . . . .	107

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación divina en el libro de los <i>Jubileos</i> : <i>Jacques van Ruiten</i> . . . . .	129
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

El hijo y los hijos. Filiación y sufrimiento a propósito de Hb 5, 8 y 12, 1-11: <i>César Augusto Franco Martínez</i> . . . . .	155
Jesús υἱός-τέκνον. Proveniencia del Mesías y asociación de funciones mesiánicas en el Apocalipsis de Juan: <i>Luca Arcari</i> . . . . .	183
La filiación divina de Cristo en el judeocristianismo: <i>Daniel Vigne</i> . . . . .	203
La filiación en los gnósticos «setianos». Una aproximación: <i>Fernando Bermejo Rubio</i> . . . . .	223

CONTENIDO

El hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino: <i>Juan José Ayán Calvo</i> .....	257
El camino de la filiación: Jesús, el Hijo, en Justino Mártir: <i>José Granados</i> .....	279
La filiación en Justino Mártir: los cristianos: <i>Giuseppe Visonà</i> .....	315
¿Cómo se integra el tema de la filiación en la obra y en el pensamiento de Justino? [Filiación divina de Cristo y filiación divina de los cristianos en los escritos de Justino Mártir]: <i>Philippe Bobichon</i> .....	337
Filiación por <i>gnome</i> (γνώμη): <i>Patricio de Navascués</i> .....	379
<i>Índice bíblico</i> .....	395
<i>Índice onomástico</i> .....	399

## PRESENTACIÓN

*Patricio de Navascués Benlloch*

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

Se presenta el tercer volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, que recoge las Actas de las Jornadas celebradas en el entonces Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid) en los años 2007 y 2008. Motivos de diversa índole han provocado este retraso a la hora de la publicación. Uno de ellos y no pequeño: la transformación del citado Instituto en Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino.

La nueva Facultad, por supuesto, asumirá este proyecto de indagar acerca de la filiación y todos sus aspectos relacionados en la Antigüedad clásica y cristiana. De hecho, el proyecto iniciado por el Instituto en el año 2003 sigue adelante. Las Jornadas han cumplido con su cita anual de cada mes de noviembre y esperamos poder publicar, el año próximo el siguiente volumen (con las actas de los años 2009 y 2010).

La división de este tercer volumen es la adoptada ya para los dos precedentes: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. En primer lugar, se aborda en este volumen el estudio del concepto de filiación a través de la epigrafía etrusca a cargo de uno de los pocos especialistas en la materia (López Montero). La cultura etrusca, se comporta como tantas otras, pero no deja de tener sus peculiaridades. Conoce la filiación natural y la positiva, utiliza indistintamente los mismos términos ya sea para hombres como para dioses, reconoce, en fin, el significado biológico y también jurídico, tanto del padre como de la madre.

Entramos en ámbito griego de la mano de la literatura de Homero y Hesiodo (Crespo Güemes) analizando la formación de los patronímicos en ambos autores y las circunstancias históricas que les ayudaron a configurarse de ese modo, para pasar después a una exposición de los tipos de filiación en los mitos registrados por ambos poetas. Muy emparentada con esta última se nos brinda la siguiente colaboración acerca del orfismo (Herrero de Jáuregui) extendiendo el estudio del concepto a los ámbitos

de la teología, antropología y cosmología, y deteniéndose de modo especial en el caso de Dioniso, hijo de Zeus, tan relevante en los primeros siglos cristianos de cara al encuentro o confrontación, según los casos, entre fe cristiana y tradición griega.

Como en otras ocasiones, dedicamos también nuestro espacio a la filosofía pagana, tan decisiva a la hora de suministrar categorías a los primeros intentos de reflexión cristiana. Los debates sobre la interpretación de la cosmogénesis del *Timeo* platónico fueron abundantes en los primeros siglos cristianos. En esta ocasión se analizan conceptos clave como ‘eternidad’, ‘tiempo’, ‘tiempo desordenado’ y sus relaciones con lo divino y el cosmos (Ferrari), insustituibles si uno quiere entender el pensamiento relativo a la generación del Verbo entre cristianos. A este mismo período cronológico *grosso modo* se refiere el siguiente estudio acerca de la epigrafía minorasiática (de Hoz), que ofrece interesantes datos que nos permiten conocer de cerca las relaciones entre el lenguaje y los distintos tipos de filiación, el uso figurado del concepto en clave política y referido al emperador o a héroes griegos, el papel preponderante, dentro de lo divino, de la gran diosa madre así como otras implicaciones (afectivas, jurídicas, sociales) asociadas a la filiación.

Por último, en esta sección de cultura pagana se ofrece un estudio acerca de la adopción en los tiempos del Imperio (Di Berardino), de donde se desprenden las serias consecuencias que implicaba para un pagano pasar a ser, por medio del bautismo, hijo de Dios, al tiempo que renunciaba a sus dioses domésticos.

La parte dedicada a la religión de Israel en este volumen cuenta con el análisis del concepto de filiación *divina* en el libro de los Jubileos (van Ruiten), entreteniéndose en los hijos de Israel como «hijos del Dios vivo» y en Jacob como «hijo primogénito de Dios». Dicho escrito, que no da cabida a una comprensión real del término, autoriza, sin embargo, por medio de una interpretación metafórica a presentar la relación entre Dios y su pueblo con unos lazos muy estrechos (consagración, elección, obediencia...) e irrompibles.

Inauguramos esta vez la sección cristiana con el estudio dedicado a la carta a los Hebreos (Franco Martínez), poniendo de relieve algunos aspectos cristológicos, soteriológicos y antropológicos con los que se relaciona el concepto clave de la filiación. El autor se centra en dos pasajes: Hb 5, 8 y 12, 4-11. El sufrimiento, el dolor, juegan un papel perfectivo nada desdeñable que ha de aplicarse según los casos, con unas connotaciones a Cristo y su misión como sacerdote, con otras a los cristianos y su condición de hijos de Dios. A continuación, centramos nuestra mirada en el libro del Apocalipsis (Arcari), en el que se afronta la figura del Mesías y la cuestión de su proveniencia a partir de Israel. La representación de Israel como mujer (importante en la mentalidad hebrea por las funciones asociadas a la filiación materna) y como figura santa y sacerdotal, a un tiempo, podría ponerse en relación con la polémica acerca del linaje

sacerdotal de Jesús, delatada por algunos testimonios de la primera literatura cristiana.

Exploramos también el concepto de filiación en los testimonios primitivos del judeocristianismo (Vigne), los cuales no dudan en enfatizar el momento del bautismo en el Jordán. El panorama que se ofrece, reconstruido con dificultad por el estado fragmentario de las fuentes, es lo suficientemente complejo como para trazar una única conclusión. Aun así, podríamos distinguir entre un intento más antiguo y respetable que no cuestiona el carácter naturalmente divino del Hijo encarnado y ungi-do (nazarenos) y otro más reciente que lo rechaza (ebionismo y formas derivadas). Por otro lado, dentro del vasto cuadro de credos cristianos de los primeros siglos, los gnósticos setianos (Bermejo Rubio) podrían haber configurado su doctrina acerca de la filiación de los hombres espirituales a partir de la experiencia de autoconciencia divina, poniendo así de manifiesto la insuficiencia de las explicaciones de la Gran Iglesia (plasmación, adopción), y rompiendo con postulados básicos de la ortodoxia como el vínculo existente entre filiación y encarnación (anulando la realidad y unicidad de esta última) o filiación y sacrificio.

La figura de san Justino concentra cuatro colaboraciones. Se aborda el dominio cristológico en su momento de la preexistencia anterior a la creación (Ayán Calvo), encontrando notables paralelos con la concepción valentiniana, salva la sobriedad del santo mártir: generación del Hijo provocada por el querer paterno con vistas a los misterios salvíficos de la historia futura de salvación, punto de arranque de la reflexión del santo. Los diversos misterios de la vida de Jesús (Granados) dan luz para percibir más de un título de filiación en el único Jesús (Hijo de Dios, nacido del Padre y nacido virginalmente de María; hijo del hombre, entroncado en la descendencia de los patriarcas gracias al nacimiento de María). La dimensión humana requiere del dinamismo del Espíritu que conducirá a la carne de Jesús a lo largo de una historia de filiación que culmina en el ofrecimiento sacerdotal, por medio del sacrificio, de toda la creación al Padre. En dominio antropológico (Visonà) se pone oportunamente de relieve el valor de las categorías de adopción, linaje, elección con que el Santo se presenta ante paganos y judíos, así como el concepto gozne de ‘semillas del Logos’, capaz de aunar las diversas especies de filiación en torno a Cristo Logos, padre de los hombres. Finalmente a propósito de Justino se ofrece una visión de conjunto (Bobichon) que pone de relieve la intensidad tan alta con que la cuestión acerca de la filiación de Cristo es tratada en el *Diálogo con Trifón*, distinguiéndose así del resto de la obra del propio Justino y de otros Padres apologetas.

Por último, se analiza, a partir de un testimonio del gnóstico Heraclión y en el resto de la primera literatura cristiana (Navascués) la especie de filiación por *gnome* o consejo, según la cual el Hijo, por ser tal, es la expresión personalizada del consejo paterno, al cual se ajusta siempre amorosamente. Poseer este consejo paterno y ajustarse a él de

modo concorde por parte de los hombres que forman la Iglesia, igualados en sus juicios internos, es un signo de la filiación divina a la que están llamados.

De buen gusto concluyo esta presentación agradeciendo la ayuda prestada por la Archidiócesis de Madrid, así como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, de cara a la celebración de estas Jornadas, cuyo fruto podemos tener ahora por escrito. La labor siempre es conjunta. Imprescindible, el trabajo de los otros dos editores: los profesores Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez. El apoyo de los profesores Ayán Calvo y Aroztegui Esnaola sigue siendo una ayuda inestimable para el desarrollo de este proyecto que empezó hace unos cuantos años. Y, por supuesto, es menester reconocer también el entusiasmo y cercanía del claustro de profesores de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, así como la labor incansable de Marta Soto y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría, y de Raquel Oliva, en la preparación de estas actas.

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HTHR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London
JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae, London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrésiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SGO	Merkelbach, R. - Stauber, J., Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Munich, Saur, 1998-2004
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti Biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	Dörner, F. K. - von Strizky, M. B. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae, Wien 1978
TAM V	Keil, J.-Herrmann, P. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae, Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

## ORÍGENES DEL CRISTIANISMO



EL HIJO Y LOS HIJOS  
Filiación y sufrimiento a propósito de Hb 5, 8 y 12, 1-11

César Augusto Franco Martínez

Obispo auxiliar de Madrid

*En memoria de monseñor Eugenio Romero Pose  
(† 25-III-2007) que acogió y vivió la pasión  
de la muerte como verdadero hijo de Dios.*

La denominada carta a los Hebreos es un «discurso de exhortación» (Hb 13, 22), un sermón, sobre el sacerdocio de Cristo cuyo desarrollo se realiza a partir de la más primitiva tradición cristiana sobre la persona y obra de Jesús<sup>1</sup>. Aunque su autor hace alarde de una extraordinaria capacidad creadora al presentar a Jesús con el título de sumo sacerdote de la nueva alianza, extrema no obstante su cuidado para que los destinatarios comprendan que tal reflexión no parte de la nada sino que se mantiene dentro de la confesión de fe en Jesús, el Hijo de Dios, que penetró en los cielos (cf. Hb 4, 14)<sup>2</sup>. Ya en el solemne prólogo con que inicia su escrito, el autor deja claro que la revelación de Dios a lo largo de la historia ha alcanzado su plenitud en los tiempos últimos y definitivos por medio de su Hijo (cf. Hb 1, 1), que ha realizado la «purificación de los pecados» (Hb 1, 3). Con esta fórmula, que evoca la acción sacerdotal de Cristo en el nuevo culto que Él ha instituido, el autor prepara su argumentación para mostrar que el Hijo de Dios es al mismo tiempo el sacerdote defini-

1. A juicio de M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, trad. de J. M. Bernáldez, Salamanca 1978, 118: «casi podríamos considerar toda la carta a los Hebreos como un grandioso desarrollo del tema cristológico planteado ya en el himno que figura en la carta a los Filipenses», que, como es sabido, contiene material tradicional muy primitivo. Según E. Grässer, «Der Hebräerbrief 1938-1963»: *ThRdschau* 30 (1964) 199, en Hebreos se trata de «un nuevo diseño teológico del primitivo kerigma cristiano causado por la acomodación del autor a la situación del lector».

2. Según H. Schlier, en la carta a los Hebreos se habla tres veces de *ὁμολογία* «como de una entidad segura (Hb 3, 1; 4, 14; 10, 23), se piensa probablemente en la confesión de Jesús como Hijo de Dios, como 4, 14 afirma claramente» (H. Schlier, F. Mussner y F. Ricken, *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, (Studi Biblici 75), trad. de R. Bavero, Brescia 1986, 24.

tivo sobre el que versa su tratado (cf. Hb 8, 1). «Hijo» y «sacerdote» son dos títulos que van a la par y que se complementan teológicamente<sup>3</sup>.

Junto a esta denominación de Jesús como Hijo, Hebreos otorga también, con las matizaciones que señalaremos más adelante, el calificativo de *hijos* a los que se benefician de la redención de Cristo. Así aparece en 2, 10, texto fundamental de la cristología sacerdotal de Hebreos, y en 12, 4-11, que constituye uno de los pasajes parenéticos del tratado. No obstante, si el lector pretende buscar en el interior del escrito los motivos de esta calificación, experimenta una gran frustración, porque es mucho más lo que el autor da por conocido en sus lectores que lo que dice expresamente a este respecto. Nada se afirma del proceso por el que se llega a ser hijo de Dios, ni de las condiciones para serlo. Por lo que se refiere a 2, 10, el autor, casi como de pasada, se refiere a los hombres llamándoles hijos; y en 12, 4-11 exhorta a sus destinatarios a vivir como hijos de Dios sin decir cómo han llegado a serlo. Tiene razón, pues, A. Vanhoye al afirmar:

¿En qué sentido los hombres pueden ser llamados hijos de Dios y en qué condiciones? Nuestro autor no da ninguna precisión a este respecto. Es en esto menos explícito que san Pablo, que muestra cómo los cristianos se benefician de la adopción divina gracias a la adhesión a Cristo por la fe (Ga 3, 26-28; 4, 6s.; Rm 8, 14-17; Ef 1, 5), menos explícito también que san Juan, que afirma la necesidad de un nuevo nacimiento (Jn 3, 5; 1 Jn 3, 9; cf. también 1 P 1, 3; St 1, 18)<sup>4</sup>.

Ante esta escasez de datos sobre la vía por la que el hombre llega a la filiación adoptiva, los estudiosos dirigen su atención a la relación que Hebreos establece entre «el Hijo» y «los hijos» en sus dos primeros capítulos para extraer de ella alguna luz sobre el tema<sup>5</sup>. Dicho someramente, en estos capítulos el autor pretende mostrar cómo el Hijo de Dios llega

3. «De hecho —escribe H. Schlier—, *La storia*, 68-69, la carta interpreta el *υἱὸς τοῦ θεοῦ* como el *ἀρχιερεὺς μέγας* (Hb 4, 14; cf. 3, 1; 10, 19ss.) y desvela así a la comunidad 'el horizonte de la realidad de la salvación, que su confesión abraza'. Sobre la relación entre los títulos hijo y sacerdote es imprescindible la monografía de W. R. G. Loader, *Sohn und Hohepriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, (WMANT 53), Neukirchen-Vluyn 1981.

4. A. Vanhoye, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1-2*, (LeDiv 58), Paris 1969, 312. Aunque su estudio se centre en el corpus paulino, es significativo que J. M. Scott, *Adoptions as Sons of God. An exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus* (WUNT, 2. Reihe 48), Tübingen 1992, sólo haga una rápida referencia a Hb 2, 14-15 en la página 260. Más llamativa aún es la nula alusión a Hebreos en el estudio de B. Byrne, «*Sons of God*» - «*Seed of Abraham*»: *A Study of the Idea of the Sonship of God of all Christians against the Jewish Background*, (Analecta Biblica 83), Rome 1979.

5. Un ejemplo de esta aproximación exegética es el artículo de F. Manzi, «La fede degli uomini e la singolare relazione filiale di Gesù con Dio nell'Epistola agli Ebrei»: *Biblica* 81 (2000) 32-62. En la página 61 afirma que «la categoría que para Hebreos expresa de manera más comprensiva la semejanza entre la relación de Jesús con Dios y nuestra relación con Dios es la filiación divina».

a ser hermano de los hombres. No le falta razón a Käsemann al afirmar que «cuando Kögel dio a su tratado de Hb 2, 5ss. el título *Der Sohn und die Söhne* aprovechó muy apropiadamente un motivo que reclama decisiva significación en Hebreos»<sup>6</sup>. Nuestra intención con este trabajo no es hacer un estudio exhaustivo de esta relación entre el Hijo y los hijos, establecida gracias al misterio de la encarnación, pues nos exigiría traspasar los límites exigidos por este congreso. Pretendemos solamente profundizar en un aspecto de dicha relación que ha sido objeto de discusión entre los estudiosos, a saber, el del sufrimiento que comporta la experiencia misma de la filiación, tanto en Cristo como en los cristianos y que aparece tematizado en Hebreos 5, 8 y en 12, 4-11 respectivamente. Con ello buscamos además, desde la perspectiva exegética en la que nos situamos, arrojar luz sobre Hb 5, 8, que constituye una de las *cruces interpretum* más espinosas del Nuevo Testamento.

## I. EL HIJO Y LOS HIJOS

### 1. *Jesús, el Hijo de Dios*

Fiel a su exhortación de fijar los ojos en Jesús, «iniciador y consumidor de la fe» (cf. Hb 12, 2), el autor de Hebreos, ya desde el prólogo, contempla el entero proyecto de Dios, desde la protología a la escatología, «colocando en el centro un hijo que es el Hijo»<sup>7</sup>. Aunque muchos otros nombres «son atribuidos a Jesús en 1, 5-14, en Hb 2 y en el resto del «tratado», como «Señor» (*Kyrios*) en 1, 10; 2, 3 y 13, 20, el tenor de 1, 1-4 permite suponer que «Hijo» sea el nombre único y nuevo y que tal nombre abraza y comprende todos los otros»<sup>8</sup>. Es cierto que esta primera mención del calificativo «Hijo» (1, 2: ἐν υἱῷ) aparece de modo indeterminado, pero el autor se cuida muy bien de arroparle con otras afirmaciones para que no quepa ninguna duda de que ese Hijo del que habla es

6. E. Käsemann, *The wandering People of God. An Investigation to the Hebrews*, trad. de R. A. Harrisville e I. N. Sandberg, Minneapolis 1984, 97. Se refiere al estudio de J. Kögel, *Der Sohn und die Söhne. Eine exegetische Studie zu Hebräer 2, 5-18*, (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 8) 5-6, Gütersloh 1904.

7. C. Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei*, (I libri biblici. Nuovo Testamento 16), Milano 2005, 93. El inciso «después de llevar a cabo la purificación de los pecados» es un magistral apunte del acontecimiento histórico que ha tenido lugar en la muerte de Jesús, que sitúa la historia misma de su persona entre la preexistencia y la exaltación a la derecha del Padre, haciendo que protología y escatología encuentren su punto de unión en los acontecimientos de la vida de Cristo. No hay rescuicio alguno para el gnosticismo.

8. C. Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei*, 111. Dejamos al margen la discusión sobre cuál sea el nombre más excelente que el de los ángeles que ha heredado el hijo del que se habla en 1, 2. Nos interesa subrayar solamente la importancia del título «Hijo» en el prólogo y en Hb 1. «A partir de Hb 1, 2, ‘el Hijo’ (de Dios) —afirma H. Schlier, *La storia*, 24— es el título dominante de Jesús».

Jesús, «el Hijo de Dios»<sup>9</sup>. Él es el heredero de todo, la irradiación de su gloria y la impronta de su sustancia, aquel por el que Dios hizo los siglos y el que lo sustenta todo con su palabra, y quien, después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas llegando a ser mayor que los ángeles (cf. Hb 1, 2-4)<sup>10</sup>.

Esta presentación de Jesús como Hijo de Dios disipa cualquier duda acerca del carácter divino de su persona, que une al mismo tiempo la preexistencia y el ensalzamiento como *Kyrios*, entronizado a la derecha de Dios<sup>11</sup>. Aunque es preciso matizar cuál es el pensamiento del autor sobre cada una de estas afirmaciones, es evidente la maestría con que, en tan pocas palabras, ha sido capaz de presentar ante sus lectores lo que podríamos llamar el ciclo vital de este Hijo que, *preexistente*, a imagen de la sabiduría por la que Dios creó los mundos<sup>12</sup>, intervino en el acto creador; *encarnado*, realizó la purificación de los pecados; y *ensalzado* como *Kyrios*, ha sido *entronizado* a la derecha de Dios. Comparando este prólogo de Hebreos con el himno de Flp 2, 6-11, E. Lohmeyer afirma que «en la carta a los Hebreos la calidad divina del «hijo» queda establecida, en cierto modo, desde el comienzo de ella. Se trata de la misma concepción que la del himno citado por Pablo; sólo que ha sido precisada desde el punto de vista metafísico de la sustancialidad de Cristo»<sup>13</sup>.

Al presentar la supremacía de Cristo sobre los ángeles, el autor busca reforzar la idea de su condición divina en cuanto Hijo exaltado a la derecha de Dios. Dejando a un lado la dificultad de precisar con exactitud el trasfondo doctrinal del contraste que establece el autor entre Cristo y

9. El título completo de «el hijo de Dios» aparece cuatro veces (4, 14; 6, 6; 7, 3; 10, 29). El sustantivo «hijo» sin artículo, siete veces (1, 2, 5; 3, 6; 5, 5, 8; 7, 28). En 1, 8 aparece con artículo, y en 1, 5 y 5, 5, se le añade el posesivo μου. Vanhoye, *Situation*, 312, hace notar que la «filiación de Cristo es objeto de declaraciones solemnes y explicaciones detalladas (1, 2-5; 5, 5). En 4, 14 Jesús es designado como 'el Hijo de Dios' [...] semejante expresión no es jamás aplicada, en la epístola, a otros hombres: para los creyentes, el autor no coloca jamás el artículo delante de hijo, ni añade el complemento 'de Dios'. F. Manzi, «La fede degli uomini», 59, considera que en el título ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ «el indicio gramatical del uso del doble artículo griego deja intuir una visión de la filiación en términos de unicidad y de persona divina».

10. Comentando este pasaje y sus términos fundamentales, F. Manzi, «La fede degli uomini», 60, concluye diciendo: «El Hijo es, por tanto, este que recibe el ser y la forma, del ser y de la forma de Dios mismo».

11. Sobre el uso del salmo 110, 1 en Hb 1, 3 y 13 y las diversas interpretaciones del término «Hijo» desde la perspectiva de dicho salmo, véase M. Gourges, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du psaume 110,1 dans le Nouveau Testament* (EtB), Paris 1978, 89-110.

12. Acerca de la identificación de Jesús con la Sabiduría eterna de Dios, véase Vanhoye, *Situation*, 112-116. Cf. también R. Williamson, «The Incarnation of the Logos in Hebrews»: *ExpT* 95 (1983/84) 4-8, esp. 6-7.

13. E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2, 5-11*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wiss. 18, 4), Heidelberg 1928, 77ss. Citamos siguiendo la traducción dada en Hengel, *El Hijo de Dios*, 118. Según Lohmeyer, la idea de divinidad ha sido liberada de la indeterminación que lleva consigo la fórmula de Flp 2, 6, «ser en figura divina» y ha pasado en Hb 1, 2 a la determinación metafísica propia de «Hijo». Sobre el tema de la filiación divina en Hb 1, 5-14, véase Vanhoye, *Situation*, 119-226.

los ángeles<sup>14</sup>, coincidimos con M. Hengel en que «la carta a los Hebreos argumenta por completo dentro del sentido de la tradición cristiana más antigua, cuando distingue básicamente de los ángeles al hijo preexistente y ensalzado, y lo coloca muy por encima de ellos en su vinculación con el Padre»<sup>15</sup>. Los estudiosos han mostrado la habilidad retórica con la que el autor presenta al mismo Dios dirigiéndose a Cristo como Hijo y llamándole «Dios» (1, 8. 9) y «Señor» (1, 10). A. Vanhoye hace notar que, aunque el autor no dice quién es el sujeto que se esconde detrás del verbo «decir» en las citas del Sal 2, 7 y 2 S 7, 14 recogidas en Hb 1, 5, da a entender que «es Dios mismo quien habla»<sup>16</sup> diciendo a Cristo «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy» y «yo seré para él Padre y él será para mi Hijo». Aunque se discute sobre el momento de esta nominación<sup>17</sup> como Hijo, es evidente que «Cristo no habría podido ser proclamado Hijo de Dios, si no lo hubiera sido siempre»<sup>18</sup>, o, como dice K. Schenck, «Hebreos no conoce un tiempo en que Cristo no sea «un hijo» o incluso en el que no sea apropiado referirse a él como *el* Hijo»<sup>19</sup>.

14. Sobre el trasfondo de esta comparación entre Cristo y los ángeles se han dado diversas interpretaciones: Inferioridad de la ley, transmitida por ángeles, en relación a la nueva dispensación de Cristo; polémica frente a una cristología de tipo angélico; deficiente cristología a causa de una sobrevaloración de los ángeles. También hay quien piensa que en Hb 1-2 no hay polémica sino presentación de Cristo sobre el mundo angélico. Véase sobre este particular, R. C. Gleason, «Angels and the Eschatology of Heb 1-2»: NTS 49 (2003) 90-107, para quien el autor quiere prevenir a los lectores contra una esperanza popular en los ángeles para una liberación nacional y ayuda personal. Por su parte, M. Gouillard, «Hebrews and Ebionites»: NTS 49 (2003) 393-406, apoyado en la descripción de Ireneo de los ebionitas, piensa que Hebreos se dirige contra su doctrina de que un poder angélico poseyó al hombre Jesús desde su bautismo hasta antes de la pasión. Cf. también J. Daryl Charles, «The Angels, Sonship and Birthright in the Letter to the Hebrews»: JETS 33 (1990) 171-178. Para una visión general sobre las diversas hipótesis del trasfondo doctrinal de Hebreos véase la monografía de L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews* (SNTS.MS 65), Cambridge 1990.

15. Hengel, *El Hijo de Dios*, 116.

16. Vanhoye, *Situation*, 126. Sobre el uso del Sal 2 en Hb 1, 5 y 5, 5, G. J. Steyn, «Psalm 2 in Hebrews»: *Neotestamentica* 37 (2003) 262-282, considera que «mientras los evangelios aplicaron el Salmo 2, 7 al Jesús *terreno*, y Hechos al Jesús *resucitado*, Hebreos lo hace en relación al Jesús *exaltado* que está sentado ahora a la derecha de Dios», 278.

17. Véase sobre este aspecto lo que dice Vanhoye, *Situation*, 140-149.

18. Vanhoye, *Situation*, 144. Aclara, no obstante, que la «nominación» no es una simple declaración ineficaz. Jesús, aun siendo Hijo, ha sido transformado en su naturaleza humana, pasando por la muerte y resurrección, de forma que la glorificación puede entenderse como una «regeneración» que pone de manifiesto su «filiación eterna» y su plena dignidad de Hijo (144-145). En opinión de C. Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei*, 112 n. 7, «en Hebreos, la preexistencia del Hijo llega a ser una clave hermenéutica esencial».

19. K. Schenck, «Keeping his Appointment: Creation and Enthronement in Hebrews»: JBL 66 (1997) 91. Schenck se pregunta cuándo comienza realmente la filiación del Hijo y cuál es su naturaleza. Cree que el *focus* del lenguaje de la filiación se centra en la exaltación y sesión de Cristo a la derecha de Dios. En esta entronización como Hijo asume propiamente el nombramiento que Dios le ha asignado. Véase también del mismo autor, «A Celebration of the Enthroned Son: The Catena of Hebrews 1»: JBL 120 (2001) 469-485, donde señala, mediante el estudio del uso de la Escritura como elemento retórico, los contrastes que se derivan de la comparación de las dos alianzas y de los ángeles y el Hijo. Al tratar de la condición divina del Hijo señala los límites del modo como es presentada para no dejarse llevar de posteriores argumentaciones dogmáticas.

Por su parte, Scott D. Mackie defiende que el nombre heredado por Cristo es el de Hijo e insiste en que el drama litúrgico que comienza en 1, 5 con la atribución de los dos textos preeminentes de la filiación monárquica del Antiguo Testamento —Sal 2, 7 y 2 S 7, 14— tiene a Dios como el actor que proclama solemnemente la filiación divina de Jesús. Esta declaración «es el momento preeminente en el drama de la exaltación»<sup>20</sup>. También F. Manzi hace notar en esta dirección que la cita del Sal 45, 8 en Hb 1, 8 atribuye al Hijo el calificativo de «Dios». En el contexto original de este salmo, afirma, «el título divino, estando referido a un rey eterno, es interpretado de modo metafórico. Pero en el momento en que es aplicado a Cristo glorificado, asume una acepción trascendente. Ésta resulta blasfema al interior del rígido monoteísmo hebraico; tanto más que ὁ θεός está pegado al mismo sujeto divino (ἐχρησέν σε ὁ θεός σου, Hb 1, 9c)»<sup>21</sup>.

## 2. Jesús, hermano de los hombres

En Hb 2, 5ss. el autor cambia de perspectiva<sup>22</sup>. Después de haber contemplado al Hijo preexistente y entronizado a la derecha de Dios, ensalzando por encima de los ángeles, lo considera ahora en su condición de anonadamiento como aquel que, por el misterio de la encarnación, «ha sido colocado un poco inferior a los ángeles». En esta ocasión, el Hijo, del que hasta ahora no se ha dicho que sea hombre, recibe el nombre de su encarnación, Jesús, y esta primera mención de su nombre como personaje de la historia no está exenta de arte ni de significado<sup>23</sup>. Debemos decir, sin embargo, que este cambio de perspectiva subraya aún más la

20. Scott D. Mackie, *Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews*, (WUNT, 2. Reihe 223), 218. Este autor interpreta la presentación que se hace en los dos primeros capítulos de Hebreos desde la perspectiva estética de un drama con dos actores: el Padre, que hace afirmaciones solemnes sobre su Hijo, y Cristo que tiene como misión dar a conocer el nombre de Dios a sus hermanos y alabarle en la asamblea (cf. 2, 12-13). Si esto es así, se comprende que la respuesta de la comunidad cristiana no pueda ser otra que la confesión sagrada y pública del Hijo, 223-226. También J. Daryl Charles, «The Angels», 176, opina que «el Hijo es designado como el Señor Dios y Creador de cielo y tierra» y es sorprendente la transferencia a Jesús de los calificativos «de *ho theos* y *kyrios* (v. 8 y 10) de Dios como Creador en el AT».

21. F. Manzi, «La fede degli uomini», 59-60. Véase también el sugerente artículo de G. J. Steyn, «The Vorlage of Psalm 45, 6-7 (44, 7-8) in Hebrews 1, 8-9»: *ThS* 60 (2004) 1085-1103, que termina con esta afirmación: «El autor de Hebreos usa el salmo 45, 6-7 como confirmación de la divinidad de Jesús como Hijo de Dios. Significa que el Hijo es Dios, que el trono del Hijo es eterno [...] su reinado es justo. Su cetro, según el lenguaje de la Escritura, es un símbolo del reinado legítimo» (1101). Cf. también sobre el análisis gramatical de esta cita del salmo 45, Vanhoye, *Situation*, 189-190.

22. Sobre este cambio véase A. Vanhoye, *Situation*, 255-256. Cf. también O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, (KEK 13), Göttingen <sup>12</sup>1966, 136, el cual considera que en 1, 1-14 Cristo es confrontado a los ángeles como «Hijo», y en 2, 5-18 como «hombre». Según C. R. Koester, «Hebrews, Rhetoric and the Future of Humanity»: *CBQ* 64 (2002) 105, en Hb 2, 5-9 tenemos la tesis o *propositio* del discurso (a su importancia en el conjunto dedica las pp. 110-111).

23. Vanhoye, *Situation*, 286, hace notar la forma como el autor introduce el nombre de Jesús. Antes de que aparezca, el autor lo presenta, y es así como hará a lo largo de todo el escrito:

condición divina del Hijo, pues al presentarlo en un estado inferior a los ángeles destaca la dramática paradoja que comporta su participación en el destino de los hombres. En realidad, la descripción que tenemos en Hb 2, 5-18 es una magnífica dramatización de la kénosis de Cristo que, despojado en apariencia de su condición divina, comienza a participar de lo que constituye la máxima fragilidad de la condición humana: ser «sangre y carne» (Hb 2, 14), es decir, estar condenado a la muerte.

Para describir esta «fascinante perspectiva del Jesús humano»<sup>24</sup> de Hebreos, el autor recurre también a textos de la Escritura y, en primer lugar, al Sal 8, que aplica directamente a Jesús en su doble condición de humillado y exaltado en cuanto hombre. Los participios ἠλαττωμένον y ἐστεφανωμένον, en estrecho paralelismo de contraste, permiten ver a Jesús (βλέπομεν Ἰησοῦν) realizando el destino del hombre al que se refiere el salmo y que se ha cumplido en el Hijo, que, por haberse unido a los hombres, aparece un poco inferior a los ángeles. En este contexto, el autor presenta el plan que «convenía» a Dios en relación con los hombres<sup>25</sup>. Este modo tan audaz de referirse a Dios, con el verbo ἔπραξεν, es único en el Nuevo Testamento<sup>26</sup> y supone entrar en las intenciones divinas del plan de salvación.

Al describir este plan aparece por vez primera el calificativo «hijos» (2, 10) para referirse a los hombres, dando pie a un pasaje en el que por tres veces seguidas éstos son llamados también «hermanos» de Jesús (2, 11. 12. 17)<sup>27</sup>. La estructura literaria del pasaje hace evidente que la tesis defendida por el escritor, y que enuncia en los v. 17-18<sup>28</sup>, es que Jesús,

3, 1; 4, 14; 6, 20; 7, 22; 12, 2. 24; 13, 20. Cf. también J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (ICC), Edinburgh 1924, 23.

24. G. J. Steyn, «Jesus Sayings' in Hebrews»: ETL 77 (2001) 432 (véase la bibliografía en la nota 2 sobre este aspecto).

25. Sobre la relación de cristología y antropología en este pasaje, cf. C. P. März, «... nur für kurze Zeit unter die Engel gestellt (Hebr 2, 7). Anthropologie und Christologie in Heb 2, 5-9», en E. Coreth (ed.), *Von Gott reden in säkularer Gesellschaft: Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag* (EThSt 71), Leipzig 1996, 29-42.

26. Los estudiosos llaman la atención sobre el modo de comenzar el versículo con dicho verbo: O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 75, lo considera como un concepto helenístico que recuerda a Mt 3, 15; Ef 5, 3; 1 Tim 2, 20. Por su parte C. Spicq, *Épître aux Hébreux* (EtB), II, Paris 1977, 36, considera que el v. 10 podría titularse «De las conveniencias teológicas de la Pasión».

27. Según Vanhoye, *Situation*, 256, «sabemos que el 'nombre diferente del de los ángeles' es el nombre de *Hijo de Dios*; no sabemos todavía que este nombre es al mismo tiempo el de *Hermano de los hombres*. Pero éste es el tema que el autor se dispone a tratar ahora. El presente párrafo (2, 5-16) evocará de múltiples maneras la humanidad de Cristo y testificará su entera solidaridad con nosotros». Sobre la importancia del calificativo «hermanos» referido a Cristo, véase P. Gray, «Brotherly Love and the High Priest of Hebrews»: JBL 122 (2003) 335-351, donde el autor, sirviéndose de paralelos de la literatura helenística, presenta a Cristo como «hermano mayor» de los hombres, calificativo que a nuestro juicio no se da en todos los pasajes que estudia en Hebreos. Véase también las sugerentes ideas sobre el vocabulario de este pasaje (hijos, hermanos), que ayuda a ver el contraste entre Jesús Hijo de Dios y hermano de los hombres, en Scott D. Mackie, *Eschatology and Exhortation*, 217-223.

28. Sobre este aspecto de la estructura literaria seguimos la opinión de A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Clamecy 1976, 84.

para llegar a ser el sumo sacerdote misericordioso, *tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos* (v. 17). Por ello, dedica los vv. 10-15 a mostrar el camino seguido para llegar a esta plena semejanza y solidaridad.

¿Quiénes son estos *hermanos* de Jesús? El contexto inmediato en el que aparece el término ἀδελφός obliga a referirlo a la expresión πολλοὺς υἱοὺς del verso 10, es decir, a los *muchos hijos* que Dios quiere conducir a la gloria<sup>29</sup>. En el verso 11 se da a los hijos el calificativo de οἱ ἁγιαζόμενοι haciendo notar que tanto ellos como el que los santifica, es decir, Jesús, proceden del mismo. El hecho de que se les llame así da a entender que se trata de cristianos, santificados por su unión con Cristo. De hecho, en Hb 13, 12, se dice que Jesús «ha sufrido para *santificar* (ἵνα ἁγιασῆ) al pueblo»<sup>30</sup>. Conviene notar que la referencia a un mismo origen (ἐξ ἑνὸς πάντες: 2, 11)<sup>31</sup> no coloca a los «hijos» y a Jesús en el mismo nivel, no sólo porque de éste se dice que es ὁ ἁγιαζὼν sino porque, inmediatamente, se afirma de él que «no se avergonzó de llamarlos *hermanos*». Comentando el sentido del verbo «avergonzarse», Hughes hace esta atinada observación:

El hecho histórico de la encarnación ha mostrado que el Hijo, al hacerse hombre, «no se ha avergonzado» de colocarse a sí mismo en el nivel de su humanidad. Su asumir la carne y la sangre es un acto de total identificación con el propósito de nuestra redención eterna. Aunque él tenía sobrados motivos para avergonzarse de nosotros y abandonarnos al juicio que justamente merecemos, compasivamente se abajó a sí mismo en orden a que nosotros con él podamos ser elevados a la gloria (Flp 2, 5ss.; 2 Co 8, 9) [...] ¡Es verdaderamente un motivo de asombro y de júbilo que el amado y único Hijo no se haya avergonzado de llamarnos hermanos!<sup>32</sup>.

29. Con la mayoría de los autores pensamos que el sujeto del participio ἀγαγόντα es Dios: Sobre la dificultad de este participio nos remitimos a nuestro estudio C. A. Franco Martínez, *Jesucristo, su persona y su obra en la carta a los Hebreos* (Studia Semitica Novi Testamenti 1), Madrid 1992, 103-130. Según D. Peterson, *Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews* (SNTS.MS 47), Cambridge 1982, 56, «la descripción de aquellos que se benefician de la perfección de Cristo como ‘muchos hijos’ introduce lo que podría ser llamado el ‘énfasis particular’ de nuestro pasaje».

30. «En cuanto a los ‘santificados’, son evidentemente los fieles de Cristo, en nombre de los cuales se colocan los auditores del sermón. Momentos más tarde escucharán que se les nombra ‘hermanos santos’ (3, 1)»: Vanhoye, *Situation*, 331.

31. Sobre las diversas interpretaciones de la expresión ἐξ ἑνός (si se refiere a Dios, a Adán o a Abrahán), puede consultarse Vanhoye, *Situation*, 331-334, que prefiere ver en ella la referencia a un todo, un conjunto en el que participan Cristo y los hombres. Cf. también H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen 1991, 212ss.

32. Ph. E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids 1977, 106. También Vanhoye, *Situation*, 337, hace notar que la auténtica fraternidad de naturaleza que establece Cristo con los hombres, «se funda sobre una real comunidad de naturaleza, pero que no es constitutiva de la persona misma. Diciendo que Cristo *no se avergonzó*, el autor sugiere esta diferencia». Esta interpretación nos parece más convincente y adecuada al contexto que la de quienes ven en el verbo «avergonzarse» un significado semejante al de Hb 11, 16, Mc 8, 38, Rm 1, 16, como un positivo «confesar», «dar testimonio» (cf. H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, 214).

No hay que olvidar, para entender esta fraternidad de Cristo con los «hijos», y la vergüenza que conlleva solidarizarse con ellos, que éstos son presentados en el v. 14 como τὰ παῖδια κεκοινωνήκεν αἵματος καὶ σαρκός, expresión que denota la condición humana en cuanto abocada a la finitud y a la muerte. Por eso se define a estos «hijos» que Dios da a Cristo<sup>33</sup> como aquellos que, «por el temor a morir vivían toda la vida sometidos a esclavitud» (2, 15). Podemos decir que son hijos que viven en condición de esclavos. De ahí que el hecho de que el Hijo participe en la sangre y la carne para poderles llamar hermanos supone aceptar su misma condición de esclavitud, es decir, vivir también él bajo el temor a morir<sup>34</sup>. Al describir este momento en el que el Hijo aparece unido a «los hijos» que Dios le ha dado el escritor utiliza el aoristo μετέσχευ indicando la acción puntual por la que Cristo «participó» de la condición humana que, evidentemente, no poseía. Por el contrario, de los «hijos» se utiliza el perfecto κεκοινωνήκεν que indica la permanente comunión en la condición propia de la naturaleza humana en estado de esclavitud<sup>35</sup>. Al acierto de este uso del vocabulario que señala al mismo tiempo la solidaridad del Hijo de Dios con los hombres y su absoluta trascendencia al asumir lo «vergonzoso» de la condición humana, se une la afirmación del v. 15 que, retomando el tema de los ángeles, afirma de Cristo que «no socorrió a los ángeles sino a la descendencia de Abrahán». El escritor evoca de nuevo el tema del abajamiento del Hijo en relación a los ángeles, cuya finalidad ha sido la de poder tender una mano a los hijos de Abrahán, es decir, al pueblo de Dios.

En este contexto las citas bíblicas que se ponen en labios de Cristo, como primeras palabras suyas en el escrito, adquieren un gran significado. Del mismo modo que en la primera parte dedicada a la relación del Hijo con su Padre, éste se dirige a él, e indirectamente a los destinatarios del escrito, para declarar solemnemente su filiación divina, en esta segunda parte, el Hijo se dirige al Padre para decir: «Anunciaré tu nombre a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabaré» (2, 12). El paralelismo de este verso muestra la correspondencia *hermanos/asamblea* por una parte, y *anunciar tu nombre/te alabaré* por otra, y revela

33. El término παῖδια viene a ser en este contexto sinónimo de υἱός en 2, 10. Según Vanhoye, *La structure*, 80, «παῖδια corresponde a υἱός». También por el contexto es preferible pensar que se trata de «hijos» de Dios y no de Cristo. Son los hijos que Dios da a Cristo para que los conduzca como ἀρχηγόν (2, 10).

34. E. Käsemann, *The wandering People of God*, 157-158, señala muy bien la relación entre ser «carne y sangre» y el temor a la muerte que esclaviza al hombre toda la vida.

35. Según B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, London<sup>3</sup> 1920, 53, estos verbos representan ideas diferentes: mientras κεκοινωνήκεν «señala la naturaleza común participada siempre por los hombres mientras dure la raza, μετέσχευ expresa el hecho único de la Encarnación como una aceptación voluntaria de la humanidad. Y bajo el aspecto de humillación y transitoriedad (αἷμα καὶ σὰρξ) esto fue pasado (μετέσχευ)». El término δουλεία aparece en Rm 8, 15. 21 y Ga 5, 1. El contexto de los pasajes de Romanos es el de la filiación adoptiva y en Rm 8, 15 δουλεία aparece, como en Hb 2, 15, asociado a φόβος.

la intención del autor: mostrar a Cristo en su misión de dar a conocer a Dios (cf. 1, 2: «nos habló por un Hijo») mediante una estrecha comunión con ellos que es llamada ἐκκλησία<sup>36</sup>. Nada de esto podría haber hecho sin la participación en su destino que parece subrayar la cita de Is 8, 18: «Hemos aquí a mí y a los hijos que me ha dado Dios»<sup>37</sup>. La comunión en un mismo destino es el tema de esta parte en la que se anuncia el argumento del sumo sacerdote fiel y misericordioso que «habiendo sido probado en el sufrimiento es capaz de ayudar a los que se ven probados» (2, 18).

Si después de estas consideraciones sobre los hijos de Dios, hermanos de Jesús, volvemos al pasaje en que el autor de forma implícita invita a mirar a Jesús colocado un poco inferior a los ángeles, comprenderemos la importancia de estos dos versos que constituyen el fundamento teológico, no sólo de este pasaje, sino de la argumentación posterior. Nos referimos a Hb 2, 9-10, que dice así, según nuestra versión: «Al que por un poco ha sido hecho inferior a los ángeles, (le) vemos —Jesús— coronado de gloria y honor a causa de la pasión de su muerte, porque por gracia de Dios gustó la muerte por todos. Convenía, en efecto, a Aquel para quien y por quien (son) todas las cosas, para conducir muchos hijos a la gloria, perfeccionar, mediante padecimientos, al guía de la salvación»<sup>38</sup>.

En el plan de Dios, el anonadamiento de su Hijo que le sitúa por un tiempo por debajo de los ángeles, le ha permitido gustar la muerte por todos los que, en su condición de «sangre y carne», están condenados a morir. La «gloria» con la que el Hijo encarnado ha sido coronado, y que, según el salmo 8, es también destino del hombre, es una meta a la que los hijos pueden aspirar gracias a que el «guía de la salvación» ha sido perfeccionado con padecimientos. La importancia de este v. 10, que, según O. Michel, es «una especie de llave para toda la sección de 2, 5-18»<sup>39</sup>,

36. Comentando este pasaje dice Ph. E. Hughes, *A Commentary*, 108, que «la proclamación de la Buena nueva y de la alabanza de Dios que la acompaña tiene lugar, sin embargo, *en medio de la congregación*, o más literalmente (como en la King James Version) ‘en medio de la Iglesia’ que en la perspectiva del Nuevo Testamento es el nuevo templo que es edificado con aquellas ‘piedras vivas’ que son hermanos con y en Cristo (1 P 2, 5; Ef 2, 19-22)». Citando a Bruce, G. J. Steyn, «‘Jesus Sayings’ in Hebrews», 435, afirma que «el uso de ἐκκλησία en sinónimo paralelismo con ‘hermanos’ en un contexto cristiano indica que aquellos a los que el Hijo de Dios se complace en llamar sus hermanos son los miembros de su Iglesia».

37. Según D. Peterson, *Hebrews and Perfection*, 59, «La cita de Is 8, 18 en el v. 13 parecería confirmar esta conclusión: aquellos a los que Cristo no se avergüenza de llamar sus hermanos (v. 11b-12) son de hecho los ‘hijos’ que Dios le ha dado (v. 13b). Ellos han sido dados por Dios a Cristo de forma que él pueda ‘proclamar el nombre de Dios’ a ellos (v. 12) y conducirlos a la gloria (v. 10). Se muestra así que la encarnación es una condición necesaria para el cumplimiento del plan divino por el argumento del v. 14: puesto que ‘los hijos’ participan en la carne y la sangre también él tuvo que participar de la misma naturaleza».

38. Tanto el valor causal de ὅπως como el sentido final del participio ἀγαγόντα los explicamos como aramaismos en C. A. Franco Martínez, *Jesucristo*, 65-130.

39. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 75. Vanhoye, *Situation*, 306, compara la riqueza teológica de este verso, que contiene términos clave como ἀρχηγός, σωτηρία, πάθημα, τελειῶσαι, δόξα, con «una barca sobrecargada que se abre paso lentamente».

reside en que el destino de Cristo aparece como la obra paradójica de Dios que hace del sufrimiento el camino de la salvación<sup>40</sup>. Como hace notar Vanhoye, el autor ha sabido resaltar magistralmente esta paradoja mediante el contraste de los vocablos (ἀρχηγόν/τελειῶσαι y σωτηρίας/παθημάτων) para mostrar que la salvación no excluye el sufrimiento sino que lo consume<sup>41</sup>. Este destino de Cristo —ser perfeccionado mediante padecimientos— no está separado del destino de los hombres, aunque tampoco puede ponerse en el mismo nivel de sus pruebas y sufrimientos, pues en Cristo los padecimientos que le llevan a la perfección son la causa (αἴτιος: 5, 9), el principio (cf. ἀρχηγός: 2, 10) de la salvación que Dios ofrece a los hombres<sup>42</sup>. De ahí que debamos explicar cuál es la pedagogía de Dios en los sufrimientos que padecen el Hijo y los hijos. Para ello, es preciso acudir al texto de 12, 4-11, donde los cristianos son llamados «hijos».

## II. EL SUFRIMIENTO DEL HIJO Y DE LOS HIJOS

### 1. Hb 12, 4-11 y la supuesta relación con Hb 5, 8

En la estructura literaria que A. Vanhoye ha reconocido en Hebreos, el pasaje 12, 1-13 constituye la segunda sección de la cuarta parte, y está formado por una introducción, que exhorta a los destinatarios a fijar los ojos en Jesús como ejemplo de paciencia al soportar la cruz (v. 1-3), y un desarrollo temático (v. 4-11), con dos divisiones, la primera de las cuales se centra en el tema de la filiación y de la corrección que lleva

40. Según C. Spicq, *Épître aux Hébreux*, II, 36, «el autor responde a la cuestión: ¿Por qué la muerte de Jesús, escándalo para los judíos, necedad para los griegos (1 Co 1, 23), y que parece perjudicar a la superioridad de Cristo sobre los ángeles? En realidad, esta muerte debía tener lugar en la realización de una voluntad providencial». Sobre este aspecto véase K. McCrudden, «Christ's Perfection in Hebrews: Divine Beneficence as an Exegetical Key to Hebrews 2, 10»: *BibRes* 47 (2002) 40-62.

41. Vanhoye, *Situation*, 314.

42. Queremos hacer notar que «gloria» y «salvación» aparecen en claro paralelismo como la meta a la que conduce Dios (εις δόξαν ἀγαγόντα) sirviéndose del guía de la salvación (ἀρχηγόν της σωτηρίας). Esta gloria, a la que hace alusión la cita del salmo 8 en 2, 7, se aplica también a Jesús, en cuanto hombre glorificado (2, 9) y es distinta de la gloria divina de 1, 3, que establece una estrecha relación entre el Hijo y Dios mismo. Según Vanhoye, *Situation*, 313, esta gloria «no conviene a ningún otro. Nada semejante es dicho de otros hijos. El autor, además, no dice aquí 'la gloria de Dios, sino de forma más vaga 'gloria' sin artículo: literalmente 'conducir a gloria'». En la nota 42 de esta página, Vanhoye hace notar que en el plan de la existencia terrena, la relación de Jesús con la gloria es del mismo orden: «Jesús ha pasado por una situación humilde para llegar a una situación gloriosa» (2, 9). «La gloria a la que somos conducidos, dice Vanhoye, es el completo desarrollo de nuestra relación filial con Dios. La frase aquí lo sugiere. Más explícito, san Pablo evoca 'la gloria que debe revelarse' en el momento de la 'revelación de los hijos de Dios' (Rm 8, 18-19) y habla así de 'la libertad de la gloria de los hijos de Dios' (8, 21). Una perspectiva análoga aparece en 1 Jn 3, 1-2». Véase también las consideraciones sobre el tema de la gloria en D. Peterson, *Hebrews and Perfection*, 56-57.

consigo (v. 4-8)<sup>43</sup>. Este magnífico texto exhortativo dice así en la versión de Nácar-Colunga:

<sup>1</sup>Teniendo, pues, nosotros tal nube de testigos que nos envuelve, arrojemos todo el peso del pecado que nos asedia, y por la paciencia corramos al combate que se nos ofrece, <sup>2</sup>puestos los ojos en el autor y consumidor de la fe, Jesús; el cual, en vez del gozo que se le ofrecía, soportó la cruz, sin hacer caso de la ignominia, y está sentado a la diestra del trono de Dios. <sup>3</sup>Traed, pues, a vuestra consideración al que soportó tal contradicción de los pecadores contra sí mismo, para que no decaigáis de ánimo rendidos por la fatiga.

<sup>4</sup>Aún no habéis resistido hasta la sangre en vuestra lucha contra el pecado, <sup>5</sup>y os habéis ya olvidado de la exhortación que a vosotros como a hijos se dirige: «Hijo mío, no desprecies la corrección del Señor y no desmayes reprendido por Él; <sup>6</sup>porque el Señor, a quien ama, le reprende, y azota a todo el que recibe por hijo». <sup>7</sup>Aguantad con vistas a la corrección. Como con hijos se porta Dios con vosotros. ¿Pues qué hijo hay a quien su padre no corrija? <sup>8</sup>Pero, si no os alcanzase la corrección de la cual todos han participado, argumento sería de que erais bastardos y no legítimos. <sup>9</sup>Por otra parte, hemos tenido a nuestros padres carnales, que nos corregían y nosotros les respetábamos; ¿no hemos de someternos mucho más al Padre de los espíritus para alcanzar la vida? <sup>10</sup>En efecto, aquéllos, según bien les parecía, nos corregían para proporcionarnos una felicidad de pocos días; pero éste, mirando a nuestro provecho, nos corrige para hacernos partícipes de su santidad. <sup>11</sup>Ninguna corrección parece por el momento agradable, sino dolorosa; pero al fin ofrece frutos apacibles de justicia a los ejercitados por ella<sup>44</sup>.

Salta a la vista en este texto que el autor, partiendo del ejemplo de Jesús, que soportó la ignominia de la cruz, quiere resaltar el papel positivo de la prueba. Para ello hace un midrás parenético del texto de Pr 3, 11-12<sup>45</sup>:

43. Cf. Vanhoye, *La structure*, 196-203. Nosotros nos centraremos en la primera subdivisión, donde aparece seis veces el término *vióς*, dejando a un lado la segunda (v. 9-11) «que no habla explícitamente de filiación» (196). Según Vanhoye, no se insiste aquí sobre la fe ni sus testigos, sino que el tema de esta segunda sección es la resistencia de los hijos de Dios: por una sola mención de la fe (12, 2), se encuentran cuatro sobre la resistencia (12, 1. 2. 3. 7)» (196). Sobre la estructura de este pasaje puede consultarse también Victor (Sung-Yul), *Faith in Hebrews. Analysis within the Context of Christology, Eschatology, and Ethics*, (SBL 19), New York 2001, 221-235. Este autor insiste en la orientación cristológica y escatológica de la fe en este pasaje (cf. 235).

44. E. Nácar-A. Colunga, *Sagrada Biblia*, (BAC 1), Madrid <sup>37</sup>1985, 1437-1438. En el verso 8, los autores han querido destacar la sobreentendida contraposición *bastardos/legítimos*, pero el texto griego no dice *legítimos*, sino *vióι*. Sobre Hb 12, 1-13 puede consultarse la monografía de N. Clayton Croy, *Endurance in Suffering. Hebrews 12, 1-13 in its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context* (SNTS.MS 98), Cambridge 1998.

45. Cf. W.-L. Lane, *Hebrews 9-13*, (Word Biblical Commentary 47b), Dallas 1991, 406. Según Lane, «tres temas que afectan a la disciplina divina reciben un desarrollo expositivo. La necesidad de la disciplina paterna para la verdadera filiación (v. 7-8), la apropiada respuesta a la disciplina (v. 9) y los beneficios que se acumulan para quienes son disciplinados (v. 10-11)». En contra de la opinión de McCown, para quien el escritor incorporó de alguna fuente judeo-

Lejos de ser un motivo de desaliento, la «corrección» debe estimular la confianza y la dignidad cristiana puesto que no intenta más que reforzar los lazos de filiación con Dios y atestigua, pues, la existencia de tales lazos. El autor señala además (12, 4-8) este segundo aspecto: quien dice corrección, dice filiación. La palabra griega παιδεία se adapta admirablemente a este propósito, pues evoca al niño (παις) y significa *educación* tanto como *corrección*<sup>46</sup>.

En su célebre artículo *Sohnschaft und Leiden*, G. Bornkamm suscitó un debate a propósito de la relación entre filiación y corrección en este pasaje de Hebreos que ha condicionado en cierta medida su interpretación<sup>47</sup>. En su opinión, el problema de la teodicea, que aparece claramente en el texto de Pr 3, 11ss. sobre el que el autor de Hebreos desarrolla su pensamiento de la corrección en el plan divino, no juega ya ningún papel en Hb 12, 1-11, puesto que se sitúa en un lugar completamente distinto, «este nuevo lugar es exclusivamente la cristología»<sup>48</sup>. Su argumentación parte del texto de Hb 5, 8 donde se formula la paradoja del sufrimiento con las más duras palabras (καίπερ ὧν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν). Reconoce que la dignidad de la filiación de Cristo parece contradecir la necesidad de su pasión, pero le corresponde al título de sumo sacerdote que debía alcanzar por el camino de la pasión y de la muerte. Partiendo de este texto, Bornkamm considera que «al mismo tiempo se manifiesta la nueva comprensión cristiana de la filiación de los creyentes, como ya es preparada en Hb 2, 5-18: su filiación vale porque está fundamentada y mediada por el Hijo, por cuya pasión Dios «quería llevar muchos hijos a la gloria» (2, 10)»<sup>49</sup>. Es comprensible, pues, según Bornkamm, que Hb 12, 5ss. destaque con especial énfasis la filiación de los creyentes, entendida no como simple cualidad natural de los hombres (como en la Stoa), ni mera relación con Dios según el modo de una relación terrena paterno-filial (como en la sabiduría judía), sino sencillamente como «la admirable situación de gracia, escatológica, de los creyentes que, a ellos, a los hijos, es mediada por el Hijo»<sup>50</sup>. El contexto de Hb 12, 5ss. confirma, a juicio de Bornkamm, estas consideraciones sobre la filiación y el sufrimiento, puesto que los creyentes son invitados a fijar su mirada en Jesús (12, 2), que es presentado como ejemplo de aceptación del sufrimiento prescrito por Dios:

helenística esta unidad literaria existente sin modificarla, Lane considera «más sabio atribuir el desarrollo del midrás de Pr 3, 11-12 al mismo escritor».

46. Vanhoye, *La structure*, 198.

47. G. Bornkamm, *Sohnschaft und Leiden*. *Hebräer 12, 5-11*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*, (BZNW 26), Berlin <sup>2</sup>1964, 188-198.

48. *Ibid.*, 195.

49. *Ibid.*, 196.

50. *Ibid.*, 198.

[...] es él el que abre un horizonte a la παιδεία divina y con ello ha dado también un nuevo sentido a la filiación de los creyentes. A la vista de Cristo se tenía por ello que decir: «Aunque él era hijo, aprendió por lo que padeció» (Hb 5, 8). A la vista de los creyentes por el contrario, se puede ahora decir aún: porque vosotros sois hijos, sufrís la disciplina de Dios»; y concluye Bornkamm que «con la misma razón que 2, 5-18 [...] también habría que situar Hb 12, 5-11 bajo el lema: el Hijo y los hijos»<sup>51</sup>.

Esta interpretación de Bornkamm ha recibido consistentes críticas, que parten del estudio del vocabulario en Hb 12, 1-11, de la relación entre los contextos de ambos pasajes y de la interpretación cristológica de la «paideia divina» a la luz de Hb 5, 8, texto que nada dice de la filiación de los creyentes, sino que se limita a describir la experiencia de Cristo en su pasión.

O. Michel considera, en primer lugar, que es mejor metodológicamente «respetar la yuxtaposición de la tradición de Jesús en Hb 12, 1-3 y el uso sapiencial de la Escritura en Hb 12, 4-11 donde justamente falta la palabra clave «hijo» en enunciado cristológico»<sup>52</sup>. El texto de Hb 12, 1-3 está construido cristológicamente<sup>53</sup>, pero en él no aparece la palabra «hijo»<sup>54</sup> para referirse a Jesús, lo que hubiera sido una clave hermenéutica para entender 12, 4-11 en perspectiva cristológica<sup>55</sup>. Aunque la persona de Jesús sea presentada por el autor como ejemplo a seguir en las pruebas, no tiene por qué excluirse la interpretación sapiencial de Pr 3, 11-12 como argumento de teodicea fácilmente comprensible si se tiene en cuenta además el trasfondo del sufrimiento educador en la tradición judía<sup>56</sup>. En este sentido resulta muy ponderado el juicio de Loader:

51. *Ibid.*, 198.

52. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 440.

53. Cf. F. Urso, «*Imparò l'obbedienza dalle cose che patì*» (Eb 5, 8). *Il valore educativo della sofferenza in Gesù e nei cristiani nella Lettera agli Ebrei*, (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 119), Roma 2005, 364. Este autor sigue a O. Michel en su crítica a Bornkamm; también W. L. Lane, *Hebrews 9-13*, 1, 419, discrepa de Bornkamm y afirma que «el significado de la filiación de los creyentes explica en parte cómo el autor responde al problema de la teodicea, pero es erróneo que no lo afronta. Hay más de la perspectiva de Pr 3, 11-12 sobre este asunto de lo que Bornkamm está dispuesto a permitir».

54. Así lo constata W. R. G. Loader, *Sohn und Hohepriester*, 138: «La palabra 'hijo' no aparece en 12, 1ss., palabra que probablemente habría que esperar si el autor tuviera la intención de invocar el sufrimiento de Cristo como aclaración para el sufrimiento de los hijos».

55. N. Clayton Croy, *Endurance*, 193, hace notar que la sección de 12, 4-13 «está orientada teo-lógicamente, no cristológicamente. Una mirada hacia atrás al sufrimiento de Cristo puede estar implicada en el v. 4, pero no hay una única referencia explícita a Jesús en los v. 4-13. En la nota 125 de esta página se refiere a Weiss que llama a los v. 4-13 «el argumento racional que funciona como un suplemento al argumento específicamente cristiano de los v. 1-3».

56. Sobre este trasfondo de pensamiento, además de la monografía citada de Clayton Croy, véase también las consideraciones de G. Bornkamm, *Sohnschaft und Leiden*, 188-192, que sitúa el concepto de *paideia* en Hb 12, 5-11 en el contexto de la literatura judía sapiencial del AT. En su opinión Hb 12, 5ss. no va más allá de los LXX y del judaísmo helenístico, y permanece en el marco de la teología judía del sufrimiento del AT (189-190).

[...] dos líneas de argumentación, que afectan al sufrimiento de los cristianos, corren una junto a otra: en primer lugar, es presentada la pasión de Jesús y su fidelidad como ejemplo; en segundo lugar, es acentuado el valor pedagógico del sufrimiento para los cristianos como hijos de Dios. Ambas líneas no son identificadas en el escrito. La explanación de 12, 7ss. no se construye sobre la cristología de Hebreos, sino sobre Pr 3, 11-12 y la analogía de la experiencia humana<sup>57</sup>.

Si nos atenemos al uso del vocabulario y al género literario empleado por el autor, observamos además las notables diferencias entre Hb 5, 8 y 12, 1-11. En 5, 8 no tenemos un texto de género parenético, como es el caso de 12, 1-11, sino que es el final de un desarrollo doctrinal sobre Cristo, sumo sacerdote misericordioso, que comienza en 5, 1-4 con la definición del sumo sacerdote, que se aplica posteriormente a Cristo en 5, 5-8. Discrepamos, por tanto, de F. Laub, que equipara la exhortación a la *ύπομονή* de Hb 12, 2 con el «cristológico y parenético *ύπακοή* de 5, 8ss.»<sup>58</sup>. Por lo que respecta al vocabulario, tampoco existen coincidencias. Ellingworth sostiene que «el vínculo entre Cristo como Hijo y los fieles creyentes como hijos se ha establecido firmemente en los capítulos 1-2, y el tema de la disciplina ha sido aplicado a Cristo en 5, 8, con particular referencia a su muerte. El tema de *παιδεία* no es improvisado, aunque el término no es usado en otro lugar de Hebreos»<sup>59</sup>.

A nuestro juicio esta identificación del significado de *παιδεία* con el contenido de lo afirmado en Hb 5, 8 es inadmisibile. No se debe olvidar que el contexto parenético de 12, 1-11 da a entender que los destinatarios de la carta corren el riesgo de no ser fieles a su vocación cristiana en su lucha contra el pecado, y se les recuerda que «todavía no han resistido hasta la sangre» (12, 4) en ese combate. Esta situación no es equiparable a la de Cristo, del que se afirma en la exhortación de 12, 1-3 que «soportó la cruz, sin hacer caso a la ignominia» y se le presenta como modelo de resistencia para vencer el desaliento (cf. 12, 3). En el contexto inmediato de Hb 5, 8 también se dice de él «que fue probado en todo, como nosotros, excepto en el pecado» (4, 15). La *παιδεία* supone además en quienes la experimentan un cierto grado de inmadurez, de imperfección, que es corregida mediante las pruebas que Dios envía, con el fin de hacer progresar a los que tiene por «hijos»<sup>60</sup>. Quizás sea esta la razón, afirma

57. W. R. G. Loader, *Sohn und Hohepriester*, 139.

58. F. Laub, *Bekennnis und Auslegung. Die paränatische Funktion der Christologie im Hebräerbrief*, (BU 15), Regensburg 1980, 158. En su opinión, «no existe diferencia alguna si el autor motiva con su argumentación a la obediencia y a la paciencia o a permanecer en la confesión» (158-159). Es evidente que en 5, 8 no se motiva a los creyentes a la obediencia; en 5, 9 se les define como *τοις ύπακοούσιν*, pero no hay exhortación, sino desarrollo teológico de la experiencia de Cristo.

59. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 1993, 648.

60. Sobre la expresión *ώς υιοίς* que aparece en 12, 5 y 7, N. Clayton Croy, *Endurance*, 195, afirma que la partícula *ώς* «no debe ser tomada simplemente como un comparativo —diri-

Clayton Croy, por la que el autor de Hebreos evitó utilizar en Hb 5, 8 el término παιδεία de modo que los lectores no sacaran consecuencias indebidas sobre la persona de Cristo<sup>61</sup>.

F. Urso ha señalado, además, que el Antiguo Testamento resulta determinante para el desarrollo del tema del sufrimiento educador en Hb 12, 4-11, pero no para 5, 8. Basándose en el vocabulario, afirma que «entre ambos textos no hay afinidad temática, aunque aparentemente traten una misma realidad: el sufrimiento y su valor en la experiencia humana. La diferencia de vocabulario expresa también la diferencia de pensamiento al distinguir entre Cristo y los cristianos»<sup>62</sup>. En Hb 5, 8, de hecho, la experiencia dolorosa de Jesús se expresa a través del giro ξμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν. Ahora bien, el verbo μανθάνω, que aparece 55 veces en los LXX, «ninguna vez es usado en referencia al tema del sufrimiento educador, no resulta así un verbo para expresar un aprendizaje a través del sufrimiento»<sup>63</sup>; por lo que respecta a πάσχω, de las 21 veces que aparece en los LXX, «sólo una vez en el contexto de 2M 7, 32 (y ni siquiera en el versículo en sí), expresa el concepto de sufrimiento educador»<sup>64</sup>.

La misma combinación de los verbos μανθάνω y πάσχω es desconocida para la versión griega del Antiguo Testamento. El autor de Hebreos no ha inventado la forma literaria μαθ-παθ, de la que tenemos conocimiento por los escritos de Filón. Pudo, pues, haberla tomado prestada sin asumir su contenido, pues «Filón no habla de la educación a través del sufrimiento, cuanto sobre todo del conocimiento por experiencia»; y en cuanto a la asonancia μαθ-παθ «que expresa la experiencia del alma en su camino hacia Dios, hay que decir que tal temática contiene una tonalidad filosófica extraña a la carta a los Hebreos»<sup>65</sup>.

Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, Hb 5, 8 es la única vez donde aparecen unidos ambos verbos y donde ambos tienen el significado de aprender a través de los sufrimientos que se padecen en primera persona. Nos encontramos, por tanto, ante una afirmación sobre Jesús que aprende sufriendo «única en todo el Nuevo Testamento sea en su formulación sea en su contenido temático»<sup>66</sup>. Todo apunta, pues, a que ha sido la absoluta novedad de la experiencia de Cristo lo que llevó al autor de Hebreos a utilizar dicha fórmula. Por otra parte, no hay que olvidar

giéndose como un padre puede dirigirse a un hijo— ni como 'contrario al hecho', como si fueran hijos, sino más bien como predicativo —dirigiéndose a ellos como hijos—. Ésta es también la opinión de G. Bornkamm, *Sohnschaft und Leiden*, 197; E. Grässer, *An die Hebräer (Hebr 10, 19-13, 25)*, (EKK 8/3), Neukirchen-Vluyn 1997, 256; C. R. Koester, *Hebrews*, (AncB 36), New York 2001, 526. Cf. M. Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, (SPIB), Rome 1963 (Reeditio photomecánica 1979), § 179.

61. N. Clayton Croy, *Endurance*, 193, n. 126.

62. F. Urso, «Imparò l'obbedienza dalle cose che patì», 148.

63. *Ibid.*, 148.

64. *Ibid.*, 148. Sobre el sentido del verbo en 4 M véase 168-170.

65. *Ibid.*, 410.

66. *Ibid.*, 410.

que lo sorprendente de la fórmula no es el hecho de que Jesús aprendiera por la vía del padecimiento, que es al fin de cuentas una experiencia profundamente humana, sino que el objeto de su aprendizaje fuera precisamente «la obediencia», pero esta intrincada cuestión queda fuera del objetivo de este trabajo<sup>67</sup>.

También Peterson señala con precisión las diferencias entre el sufrimiento de Cristo y el de los cristianos en Hb 5, 8 y 12, 1-11. Siguiendo a Coste, Peterson reconoce que la cristología de Hebreos no permite interpretar Hb 5, 8 en términos de la noción profana de «corrección educativa»<sup>68</sup>, puesto que nada sugiere en el escrito una imperfección original de Cristo que deba ser superada de modo gradual<sup>69</sup>. «Al final uno tiene que ser golpeado por la ‘irreductible originalidad’ de la experiencia de Cristo: ninguna experiencia humana previa puede explicarla suficientemente»<sup>70</sup>.

Al tratar de esta *irreductible originalidad*, Peterson recuerda que en Hebreos el sufrimiento de Cristo es presentado sobre todo en su papel *redentor*. La perfección que Cristo alcanza διὰ παθημάτων está orientada a su cualificación como «guía de la salvación» de los *muchos hijos* que Dios quiere conducir a la gloria (2, 10). La pasión de Cristo, que es «pasión de muerte: πάθημα τοῦ θανάτου»<sup>71</sup> (2, 9), pertenece a su identificación como sumo sacerdote misericordioso que hará posible la perfección de los creyentes. Por ello, no puede ponerse en un mismo plano el sufrimiento que perfecciona a Cristo como sacerdote del pueblo cristiano y los sufrimientos que los cristianos deben padecer en su experiencia cristiana como «hijos» de Dios. «Ellos, escribe Peterson, son perfeccionados

67. Sobre la dificultad de esta afirmación me he pronunciado en C. A. Franco Martínez, *Jesucristo*, 209-280. En Lc 2, 52 se dice que Jesús «progresaba en sabiduría, edad y gracia ante Dios y los hombres». B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 130, comenta este pasaje diciendo: «en consecuencia, él avanzó verdaderamente ‘aprendiendo’». Hay que tener en cuenta que la misteriosa frase de Hebreos «aprendió por lo que padeció la obediencia» tiene que ver con su oficio sacerdotal mucho más que con un ejemplo de obediencia a los creyentes.

68. Peterson, *Hebrews and Perfection*, 93. Se refiere al estudio de J. Coste, «Notion grecque et notion biblique de la ‘souffrance éducatrice’ (à propos d’Hébreux 5,8)»: RSR 43 (1955) 481-523.

69. Ésta era en realidad la idea del pensamiento griego. J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 67, afirma que «en los autores griegos y en Filón es aplicada casi invariablemente a ‘los irreflexivos o estúpidos y a los infractores claros y deliberados’ [...] a la gente que sólo puede ser enseñada por el sufrimiento». Por su parte, J. Coste, «Notion grecque», 496, dice que un griego cultivado del siglo I d.C., pero ignorante de la revelación bíblica, que leyera por casualidad Hb 5,8, llegaría a la conclusión de que «Cristo, ignorando de antemano la necesidad de la obediencia, ha comprendido esta necesidad a través de sufrimientos, ha aprendido así a someterse al querer de la divinidad y su experiencia ha instruido a sus hermanos».

70. Peterson, *Hebrews and Perfection*, 93.

71. W. Michaelis, «παθήμα»: TDNT 5 (1973) 934, afirma que en la expresión τὸ πάθημα τοῦ θανάτου tenemos una referencia «a los sufrimientos que consisten en la muerte, como se muestra por el γέυσθαι θανάτου que sigue. Puesto que en Hebreos παθεῖν significa ‘morir’... πάθημα τοῦ θανάτου es una tautología usada por el autor para dar especial énfasis a esta primera mención de la muerte de Jesús. El singular πάθημα (sólo aquí en el NT) es una asimilación al singular θάνατος».

por *las verdaderas acciones y realizaciones que perfeccionan a Cristo*, no por cualquier acción de ellos mismos. *Los creyentes son perfeccionados por la perfección de Cristo*. En ningún sitio sugiere nuestro escritor que los cristianos tienen que ser perfeccionados διὰ παθημάτων porque su perfección es *ya realizada por Cristo* (10, 14)<sup>72</sup>. La muerte de Cristo no es contemplada en Hebreos sólo ni fundamentalmente como el máximo gesto de solidaridad con la descendencia de Abrahán, sino que tiene un significado único: es una muerte gustada «por todos», y «por gracia de Dios» (2, 9), de forma que pudo acabar con el poder del diablo sobre la muerte. En realidad se trata de una muerte en la que el Sumo Sacerdote es presentado como Siervo que «lleva los pecados de muchos» (9, 27ss.).

Este carácter único del sufrimiento de Cristo hace impensable que el autor sitúe en paralelo sus sufrimientos con los de los hombres, lo que haría incomprensible en cierta medida sus títulos de ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας (2, 10) ο αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου (5, 9), relacionados ambos con la perfección a través del sufrimiento. En los creyentes, la necesidad de la corrección es presentada en 12, 4-11 como una prueba de que son hijos, y de que Dios los trata como verdaderos hijos, no como bastardos. Esta perspectiva no se puede aplicar a Cristo, del que nunca se dice que sus propios sufrimientos fueran para él la prueba de su filiación<sup>73</sup>. Tampoco se afirma que necesitase sufrir para recibir la paz como fruto de la justicia (cf. Hb 12, 11). Por ello, «cuando analizamos la función del sufrimiento en su experiencia y la nuestra, tal como las presenta el escritor, es claro que no podemos obtener paralelos demasiado estrechos»<sup>74</sup>.

¿En qué medida —se pregunta Peterson— puede decirse entonces que «los sufrimientos de Cristo fueron una expresión de la disciplina de Dios»<sup>75</sup>? Esta pregunta, que presupone de alguna manera que en Hb 5, 8 nos hallamos en un contexto paralelo al de 12, 4-11 (lo que debe ser demostrado), encuentra para Peterson su punto de apoyo en la expresión «aunque era hijo». En su opinión Hb 5, 8, «implica que su aprendizaje de obediencia a través de las cosas que sufrió era algo totalmente inesperado. Como el Hijo preexistente de 1, 1 podría pensarse que no necesitaba tales experiencias, mientras que los creyentes esperarían la disciplina debida *porque ellos eran hijos* (12, 5ss.)»<sup>76</sup>. Esta referencia a la expresión καίπερ ὢν υἱός para subrayar, como ya hiciera Bornkamm, el fundamento cristológico de la *paideia* divina en relación a los hijos, pondría en evidencia que, *aunque* Cristo no necesitase la disciplina del sufrimiento

72. Peterson, *Hebrews and Perfection*, 175. En Hebreos el sustantivo πάθημα se usa para hablar de los sufrimientos que comportan las persecuciones de los cristianos sólo en 10, 32. En 2, 9-10 se usa para referirse a la pasión de Cristo que comporta la muerte.

73. *Ibid.*, 175, dice que «las experiencias que tuvo podían haber servido bien como una prueba de filiación para él, pero nuestro escritor no hace nada de esto».

74. *Ibid.*, 176.

75. *Ibid.*, 175.

76. *Ibid.*, 175-176.

por ser *el Hijo*, también la padeció para ser un «ejemplo para los creyentes cuando él exhibió fe inquebrantable y perfecta sumisión a la voluntad de Dios de cara al sufrimiento»<sup>77</sup>. No es Peterson el único estudioso que se apoya en esta frase concesiva *καίπερ ὧν υἱός* para explicar el sentido del sufrimiento en Cristo como *ejemplar* para los creyentes, o simplemente como indicio de que también él padeció la disciplina de la corrección divina<sup>78</sup>. En nuestra opinión, en esta frase no se trata de presentar a Cristo como ejemplo para otros, pues no estamos ante un pasaje directamente parenético, sino descriptivo de la experiencia única e incommensurable de Cristo a través de la cual llega a la perfección de su sacerdocio (cf. Hb 2, 9). Con esto no queremos negar al texto su capacidad parenética para afianzar a los destinatarios en la adhesión a Cristo que gustó la muerte por todos, pero creemos que ni su énfasis ni la intención del autor reside en la supuesta contraposición que el autor hace entre sus padecimientos y los de los creyentes, que de hecho no se da, sino en lo que realmente experimentó Jesús *καίπερ ὧν υἱός*.

## 2. *καίπερ ὧν υἱός, ἔαunque era hijo?*

Dos cosas sorprenden en el uso que hacen de este texto los exegetas a que nos hemos referido. En primer lugar, la escasa, e incluso nula, alusión a la enorme dificultad de Hb 5, 7-8 donde la frase *καίπερ ὧν υἱός* contribuye decisivamente a su oscuridad; y, en segundo lugar, la presunción de que esta frase de participio con sentido concesivo debe unirse a lo que sigue: «aunque era hijo, aprendió por lo que padeció la obediencia». Sin embargo, si se observa el conjunto de la frase, el participio *ὧν* es el último de una serie de participios que desembocan en la frase compuesta por el verbo finito, que es el principal: *ἔμαθεν*. Como ejemplo de este modo de interpretar Hb 5, 7-8 citamos la versión que ofrecen Nácar-Colunga, que dice:

<sup>77</sup>Habiendo ofrecido (*προσενέγκας*) en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle de la muerte, fue escuchado (*εἰσακουσθεῖς*) por su reverencial temor. <sup>78</sup>Y aunque era Hijo (*καίπερ ὧν υἱός*), aprendió (*ἔμαθεν*) por sus padecimientos la obediencia<sup>79</sup>.

77. *Ibid.*, 176.

78. Así se expresa, por ejemplo, Norman H. Young, «Suffering: A Key to the Epistle to the Hebrews»: ABR 51 (2003) 55: «Su sufrimiento tenía el mismo propósito disciplinar (*καίπερ ὧν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν*, v. 8) que el autor concibe que Dios, como cualquier padre, tiene para sus niños (hijos) (12, 5-11)». De forma parecida se expresa P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 648, al comentar Hb 12, 5ss.: «el tema de disciplina ha sido aplicado a Cristo en 5, 8, con particular referencia a su muerte. El tema de *παίδεια* no está así sin preparación». Cf. también N. Clayton Croy, *Endurance*, 195.

79. E. Nácar y A. Colunga, *Sagrada Biblia*, 1431.

Como puede comprobarse, en esta versión aparece un participio gerundio, «habiendo ofrecido», y un verbo principal «fue escuchado». El texto que resulta parece un calco de la Vulgata: «Qui in diebus carnis suae preces supplicationesque [...] offerens exauditus est pro sua reverentia». Et quidem, cum esset Filius Dei, didicit ex iis, quae passus est, obedienciam». Pero el original griego contiene dos participios (προσενέγκας y εισακουσθείς) y, como observa M. Herranz Marco, «lo que es más importante, los dos participios están unidos por la partícula καί, que ha desaparecido en la Vulgata y en la traducción de Nácar-Colunga. Por otra parte, en ambas traducciones, la coma del original entre el v. 7 y el v. 8 se ha convertido en un punto. Y no es difícil adivinar las razones que han movido a esta puntuación. Así se evita la vinculación del inciso ‘aunque era Hijo’ (καίπερ ὢν υἱός) a lo que precede, con lo cual resultaría la extrañísima afirmación: Cristo ‘fue escuchado por su reverencial temor, aunque era Hijo’»<sup>80</sup>.

Esta arbitraria manipulación del texto griego, lejos de clarificarle, ofrece un sentido inaceptable. Si leemos este texto, como es nuestra opinión y la de muchos exegetas<sup>81</sup>, con el trasfondo de la oración de Jesús en Getsemaní, hay una evidente contradicción entre ambos textos. Jesús no fue escuchado en su petición «pase de mí este cáliz», como da a entender también Hb 5, 8 con su afirmación «aprendió con lo que padeció la obediencia», en clara referencia a su muerte. Por otra parte, si, como hace la Vulgata y Nácar Colunga, establecemos un punto entre el v. 7 y el v. 8, para evitar la afirmación desconcertante de que Jesús fue escuchado aunque era Hijo, «se tiene la impresión de que el v. 7 alude a algo totalmente distinto de lo que se describe en el v. 8: primero se dice que Jesús fue escuchado por el que era poderoso para librarlo de la muerte, y luego se añade que, a pesar de ser Hijo, aprendió la obediencia en los padecimientos, en un padecer que naturalmente incluyó su muerte»<sup>82</sup>.

Para resolver este enigma se ha recurrido a todo tipo de interpretaciones desde la famosa de Harnack, que supone un texto corrompido, hasta las que ven en el participio εισακουσθείς una referencia a que Je-

80. M. Herranz Marco, *Huellas de arameo en los evangelios y en la catequesis cristiana primitiva*, (SSNT 5), Madrid 1997, 277. Seguimos el estudio de este autor que dedica a Hb 5, 7ss. las páginas 277-332. Nos remitimos también a nuestra monografía C. A. Franco Martínez, *Jesucristo, su persona y su obra en la carta a los Hebreos*, 179-276, en la que asumimos la solución presentada por Herranz Marco y la completamos con un estudio de la dificultad que entraña la frase ἔμαθεν ἀφ’ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, que aquí no abordaremos. En ambos estudios se ofrece la bibliografía sobre este difícil pasaje, que puede completarse con las más recientes monografías de F. Urso, «*Imparò l’obbedienza dalle cose che patì*», y C. Zesati Estrada, *Hebreos 5, 7-8. Estudio histórico-exegético*, (Analecta Biblica 113), Roma 1990. Véase también los artículos de J. Swetnam, «The Cruc at Hebrews 5, 7-8»: *Biblica* 81 (2000) 347-361, y «The context of the Cruc at Hebrews 5, 7-8»: *Filología Neotestamentaria* 14 (2001) 101-120.

81. Cf. Franco Martínez, *Jesucristo*, 186-194. Sobre cómo lee este texto de Hebreos san Justino, véase J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, (Analecta Gregoriana 296), 344 y 382-385.

82. Herranz Marco, *Huellas de arameo*, 278.

sús fue escuchado/librado de la muerte (o del temor a morir), en cuanto que no permaneció en ella y fue resucitado; o las que explican el texto actual como el resultado de manipulaciones literarias de un texto primitivo que, al ser retocado, no se ha librado de estas incongruencias. Otros exegetas prefieren interpretar el pasaje sin referirlo a la oración de Getsemaní, evitando así la contradicción con el pasaje evangélico y no falta quien, como J. Swetnam, para justificar que Jesús sí fue escuchado en su oración, interpreta que el objeto de la misma fue precisamente su petición de morir<sup>83</sup>.

Volviendo al centro de nuestro interés, es decir, al lugar que ocupa en el conjunto la frase *καίπερ ὧν υἱός*, Harnack partía del presupuesto, para él inamovible, de que la partícula *καίπερ* se refería siempre a lo que precedía<sup>84</sup>. Interpretando el sustantivo *εὐλαβείας* como «reverencia, piedad», la frase no hacía sentido. ¿Qué quiere decir, en efecto, que Jesús, «habiendo sido escuchado a causa de su reverencia, aunque era Hijo»? De ahí que Harnack recurriera a la atrevida solución de que el texto primitivo decía que Jesús «no fue escuchado» y que, posteriormente por razones dogmáticas esta escandalosa afirmación fue corregida<sup>85</sup>.

J. Jeremias asestó un duro golpe a la certeza de Harnack al aportar al debate sobre *καίπερ* algunos textos en los que esta partícula no ocupa siempre el segundo miembro de la frase, sino que puede introducir también el primero, de forma que dejó sin fundamento la categórica afirmación de Harnack y dio paso a una exégesis de Hb 5, 7-8 en la que *καίπερ* pudiera referirse al verbo principal *ἔμαθεν*. Ahora bien, «el campo se-

83. Nos remitimos a la historia de la interpretación que presentamos en Franco Martínez, *Jesucristo*, 179-198, donde ofrecemos la bibliografía al respecto. Cf. también el resumen más actualizado de J. Swetnam, «The Crux», 347-366.

84. En una comunicación privada a O. Michel, fechada el 28 de Marzo de 1929, se expresaba en estos términos categóricos: «Con más energía que en mi artículo debo afirmar que la construcción (*καίπερ ὧν υἱός*) ha de unirse a lo que precede (es decir, a *εἰσακουσθεῖς*). Estoy dispuesto incluso a establecer un premio para el que aduzca un texto en que *καίπερ* introduce el primer miembro de la frase y no el segundo. En el NT (Hb 7, 5; 12, 17; Flp 3, 4), en los Padres Apostólicos (1 Clem 7, 7; 16, 2; Ign Esmir 3, 3; Mrt Pol 17, 1; Herm Vos III, 2, 9; Sim VIII, 6, 4; 11, 1) y en el apologista Justino (Apol I, 4, 4; 7, 3; 25, 1; 45, 5; Dial 55, 3) se halla siempre como segundo miembro, según lo exige el *καί* en *καίπερ*» (cf. O Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 229, n. 5; texto citado por M. Herranz Marco, *Huellas de arameo*, 280-281). El artículo a que se refiere donde expone su teoría de Hb 5, 7-8 es «Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief», en *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. Der Wissenschaften, phil-hist. Klasse*, 5, Berlin 1929, 62-73 (= *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der alten Kirche*, I, Berlin 1931, 234-252). En la página 71, Harnack ofrece la siguiente traducción del texto: «Cristo, que ofreció oraciones y súplicas al que podía preservarlo de la muerte, y no fue escuchado-librado de la angustia, a pesar de ser Hijo, aprendió mediante sus padecimientos obediencia».

85. Ante el sinsentido que supone decir que *no fue escuchado a causa de su piedad*, Harnack interpreta la expresión *ἀπό τῆς εὐλαβείας* con el significado de no ser escuchado/librado de la angustia. El texto deja claro que lo que pide Jesús es ser librado de la muerte, no de la angustia. En cuanto a la forzada interpretación de *εἰσακουσθεῖς ἀπό τῆς εὐλαβείας* por *ser escuchado/librado de la angustia* véase la exhaustiva explicación de C. Zesati Estrada, *Hebreos 5, 7-8*, 171-241, donde presenta los argumentos de peso a favor de la traducción «escuchado por su reverencia». Cf. también la síntesis de este problema que ofrece Herranz Marco, *Huellas de arameo*, 317-319.

mántico de *καίπερ* y su funcionamiento sintáctico son más complejos de lo que pudiera parecer a la luz de los textos citados por A. von Harnack y J. Jeremias<sup>86</sup>.

J. Jeremias no contó, sin embargo, con la posibilidad de que *καίπερ* pudiera significar algo distinto de «aunque, a pesar de que». M. Herranz Marco ha presentado dos casos claros en la Biblia griega, no citados por Jeremias, en que «tenemos la construcción de Harnack: *καίπερ* unido a lo que precede, pero con una diferencia: en ellos, la conjunción, si se traduce por «aunque», no hace sentido; sí lo hace, en cambio, dándole el valor de «pues», de modo que la oración participial correspondiente expresa el motivo de lo afirmado antes»<sup>87</sup>. Estos casos son:

Después del lapso de tiempo dicho, los escribas dijeron al rey que no se podía hacer el censo de los judíos a causa de su multitud innumerable, pues estaban (*καίπερ ὄντων*) los más todavía a lo largo del país, unos quietos aún en las casas, otros de camino, de modo que resultaba imposible a todos los estrategos de Egipto (3 M 4, 17ss.).

No fueron tan fieros los leones contra David, ni tan abrasador el horno ardiente de Misael, como ardía en ella (= en la madre de los Macabeos) el instinto de maternidad al ver cómo eran torturados sus siete hijos. Pero, con la razón de su piedad, la madre apagó tantos y tan grandes padecimientos. Porque debéis considerar también que, si la mujer hubiese sido débil de espíritu, pues era madre (*καίπερ μητρη οὔσα*) habría llorado por ellos (4 M 16, 3-5).

También en el NT encuentra Herranz Marco un caso en el que la traducción de *καίπερ* por «aunque, a pesar de» da un resultado desconcertante, que desaparece si se traduce por «pues». Se halla en Hb 7, 5, que dice:

Porque los de entre los hijos de Leví que reciben el sacerdocio tienen mandamiento, según la ley, de cobrar el diezmo del pueblo, esto es, de sus hermanos, *pues* habían salido (*καίπερ ἐξεληλυθότας*) de los riñones de Abrahán.

Como observa Herranz Marco no tiene sentido traducir con la mayoría de los comentaristas que los levitas cobraban el diezmo «de sus hermanos, *aunque* habían salido de los riñones de Abrahán». La oración participial introducida por *καίπερ* ofrece, en realidad, el motivo de que los que deben pagar el diezmo a los levitas son hermanos suyos: unos y otros descienden de Abrahán.

Pero es, sobre todo, la semejanza o identidad de construcción y de sentido entre Hb 5, 7s. y 4 M 16, 5 lo que permiten a Herranz Marco

86. Herranz Marco, *Huellas de arameo*, 282, n. 9.

87. *Ibid.*, 320.

hacer dos interesantes observaciones. En primer lugar, en el pasaje de 4 M más importante que la cuestión de si la oración introducida por *καίπερ* va unida a lo que precede o a lo que sigue es el hecho de que la conjunción no admite el significado de «aunque». En ninguno de los dos supuestos el texto daría un sentido diáfano y coherente. El único modo de lograr «un sentido coherente en el conjunto del párrafo es traducir *καίπερ* por «pues» y unir la oración que introduce a lo que precede»<sup>88</sup>. En segundo lugar, en ambos textos se trata de la relación entre madre e hijos, por un lado, y de padre e hijo, por otro. En el caso de Hb 5, 7ss., su enunciado parece estar hecho «sobre un principio de ley natural: un padre escucha las peticiones de su hijo, y un hijo venera, reverencia a su padre»<sup>89</sup>. A la luz de estas observaciones, Herranz Marco traduce así Hb 5, 7-8:

El cual (= Cristo), en los días de su carne, habiendo ofrecido oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte con poderoso clamor y lágrimas, y siendo digno de ser escuchado a causa de su reverencia, pues era hijo, aprendió por lo que padeció la obediencia.

Se habrá observado que en esta versión el participio *εἰσακουσθεῖς* ha sido traducido no por «habiendo sido escuchado», sino por «siendo digno de ser escuchado». Para explicar esta versión, Herranz Marco recurre a la posibilidad de que *εἰσακουσθεῖς* esconda un valor que poseen los participios pasivos en hebreo y arameo, equivalente a nuestros adjetivos terminados en -ble: temible, amable. Como ilustración de este hecho cita el conocido pasaje de la visión de Jacob: «Quam terribilis est locus iste». El original hebreo dice: «Y temió (Jacob) y dijo: ¡Qué terrible (מדה-נורא) es este lugar» (Gn 28, 17)<sup>90</sup>. Este mismo fenómeno encontramos en hebreo rabínico y en todos los dialectos arameos. «Un claro reflejo del valor del participio pasivo hebreo-araméico, explica Herranz Marco, tenemos en el evangelio de san Lucas. El saludo de Isabel a María dice: *εὐλογημένη σύ ἐν γυναιξίν* (1, 42); el cántico de Zacarías comienza con la misma fórmula, pero el participio ha sido sustituido por el adjetivo verbal: *Εὐλογετὸς κύριος ὁ θεός* (1, 68). En uno y otro caso, la versión cristiano palestinese y la Peshitta traducen mediante el participio pasivo de la raíz *קבר*, forma *pael*»<sup>91</sup>.

88. *Ibid.*, 322. No tiene sentido decir que la mujer «aunque era madre habría llorado por sus hijos torturados», pues es natural hacerlo; ni decir «si hubiese sido débil de espíritu, aunque era madre», pues la acción de llorar, «expresada en el verbo principal, es algo natural en una madre que ve morir a sus hijos en medio de atroces tormentos; para no llorar en una ocasión semejante, una madre necesita una excepcional entereza de espíritu».

89. *Ibid.*, 322.

90. Cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma <sup>2</sup>1947, 343; E. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. por A. E. Cowley, Oxford <sup>2</sup>1910 (reimpr., 1957), 356ss.

91. Herranz Marco, *Huellas de arameo*, 318.

Si tenemos en cuenta la fuerte probabilidad, señalada por muchos autores, de que en Hb 5, 7s. el autor haya utilizado material preexistente tradicional muy antiguo, vinculado de algún modo al hebreo o al arameo, o un lenguaje hecho de expresiones bíblicas no extrañaría que este valor del participio pasivo pueda darse en εἰσακουσθεῖς. Para leerlo así, no es preciso suponer tras nuestro texto un original semítico: «el uso de un participio pasivo con valor de adjetivo verbal es perfectamente comprensible y explicable en un autor judeocristiano que escribe directamente en griego»<sup>92</sup>.

Con esta lectura del texto desaparece la enorme dificultad creada por la aparente contradicción entre lo que sabemos por el relato de Getsemaní y lo afirmado en Hb 5, 7ss. El autor de Hebreos no dice que Jesús fuera escuchado en su oración de verse libre de la muerte, sino que era digno de ser escuchado a causa de su piedad, pues era hijo. El texto afirma a continuación que «aprendió por lo que padeció la obediencia», que es una bella circunlocución para decir que murió, dado que los padecimientos de que aquí se trata son los de su muerte<sup>93</sup>. La frase introducida por καίπερ debe entenderse unida gramaticalmente a lo que precede, es decir, a los participios que se orientan hacia el verbo principal —ἐμαθεν del v. 8—; pero al mismo tiempo está unida también a lo que sigue, puesto que a nivel de contenido todo el v. 7, y el primer inciso del v. 8 —καίπερ ὦν υἱός— está orientado hacia la segunda parte de éste, en que se halla el verbo principal<sup>94</sup>. «En cierto modo, matiza Herranz Marco, la adversativa «aunque» está presente también en nuestra traducción: Jesús aprendió en sus padecimientos la obediencia, a pesar de que era digno de ser escuchado por el que podía salvarlo de la muerte a causa de su reverencia, pues era hijo»<sup>95</sup>.

Al llegar a este punto de nuestra argumentación, es fácil comprender que nos movemos en un mundo de ideas muy distinto al de 12, 4-11, como muestra muy bien F. Urso en su estudio<sup>96</sup>. En Hb 5, 7-8, Jesús

92. *Ibid.*, 318. Sobre la cuestión del material tradicional utilizado por el autor véase Franco Martínez, *Jesucristo*, 194-198. Por lo que respecta a la posibilidad de aramaismos en Hebreos nos remitimos al excursus *¿Aramaismos en la carta a los Hebreos? Justificación de un método* en la misma obra, 145-154.

93. Téngase en cuenta que en Hb 5, 7 se define a Dios como τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου, de forma que Jesús pide librarse del morir, que es la condición de los «hijos», que por ser «sangre y carne» caminan hacia la muerte (cf. 2, 14-16). Tanto en Hb 5, 7 como en 2, 14-16 se trata de la muerte física, o de que es la que Jesús ha gustado por todos (2, 9). El verbo ἔπαθεν del v. 8 se refiere a los padecimientos de muerte (τὸ πάθημα τοῦ θανάτου: 2, 9), que conducen a Cristo a la perfección (διὰ παθημάτων τελειῶσαι: 2, 10).

94. Según Herranz Marco, *Huellas de arameo*, 323-324, «hablar de una dualidad de posibilidades entraña aquí una simplificación violenta: καίπερ unido a lo que precede o a lo que sigue no define exactamente la realidad lingüística. En varios casos, tanto los aducidos por J. Jeremias —con valor de ‘aunque’— como de los citados por nosotros, puede hablarse perfectamente de vinculación a lo que precede y a lo que sigue; quizá gramaticalmente la unión sea retrospectiva, pero al nivel del contenido la oración principal de καίπερ está ligada también a lo que sigue».

95. Herranz Marco, *Huellas de arameo*, 324.

96. Urso, *Imparò l'obbedienza dalle cose che patì*, 409-411.

es presentado en el momento más dramático de su condición humana, pidiendo a Dios verse libre de la muerte. Jesús pide por sí mismo, como indica claramente la fórmula  $\sigma\tilde{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\acute{o}\nu$ , no por otros, como pretenden algunos exegetas<sup>97</sup>; suplica no pasar por la muerte, y recurre al único que tiene poder para hacerlo, Dios, su Padre. Ante esta dramática situación el autor escoge muy bien el vocabulario para expresar la solidaridad de Jesús con la multitud de hijos que, por ser sangre y carne, tienen que morir (cf. 2, 10ss.). Y utiliza  $\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$  sin artículo porque quiere resaltar, no tanto su carácter personal de ser *el Hijo* cuanto su naturaleza. El  $\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$  de Hb 5, 8 es un caso en que, como señala Zerwick, la ausencia de artículo ante un nombre concreto indica que quien habla o escribe se refiere más a la naturaleza que a la persona o entidad concreta<sup>98</sup>. Por otra parte, el autor se ha cuidado muy bien de indicar en el contexto inmediato que Jesús es *el Hijo de Dios* (4, 14), al que Dios le ha dicho *hijo mío eres tú* (5, 5) indicando su relación única y personal con él. Ahora, sin embargo, al presentar a Jesús, «en los días de su carne» (5, 7) y sometido a la enorme debilidad de su condición humana, enfatizada además mediante la expresión «con poderosos gritos y lágrimas» (5, 7), el autor se centra en su naturaleza de «hijo» de forma que el lector pueda comprender el contraste que desde el inicio del escrito aparece expresado con claridad: el Hijo de Dios es también hijo, hermano de los hombres, con quien ha compartido la naturaleza y condición humanas.

No se olvide, además, que en Hb 5, 1-10, el autor desarrolla el tema de Jesús como sacerdote misericordioso, enunciado en 2, 17-18, donde trata de mostrar su capacidad de compadecerse de los hombres porque él mismo está envuelto en debilidad y ha sido probado en todo menos en el pecado (4, 15-16). La mejor forma de hacerlo es recurrir al acontecimiento crucial de la vida de Jesús, su pasión y muerte, en la que él mismo se muestra suplicando como un hijo hace con su Padre. En Hb 5, 7-8 se presenta a Jesús, en su condición humana, como un hijo que suplica a su padre:

En un hijo es natural suponer reverencia y piedad hacia su padre, y en un padre la predisposición a escuchar la súplica de un hijo. En el caso de Jesús, al ser Hijo de Dios, el que podía salvarlo de la muerte, la natural reverencia de hijo era motivo suficiente para hacerlo digno de ser escuchado<sup>99</sup>.

Se habría esperado que el principio formulado por san Pedro en Hch 10, 35 se cumpliera en Jesús: «el que lo teme (ὁ φοβούμενος αὐτόν) y hace justicia es aceptable (δεκτός) a él». Un momento antes, en Hch 10,

97. Véase, sobre todo, la posición de T. Boman, resumida en Herranz Marco, *Huellas de arameo*, 295-300.

98. Cf. M. Zerwick, *Biblical Greek*, § 179.

99. Herranz Marco, *Huellas de arameo*, 323,

31, el apóstol había dicho a Cornelio: «Tu oración ha sido escuchada (εἰσηκούσθη)»; en el v. 35 da la razón de que Dios haya escuchado la oración: su *temor de Dios* le ha hecho *aceptable* a Dios<sup>100</sup>. Esto, sin embargo, no se dio en Cristo. Le convenía a Dios «perfeccionar mediante sufrimientos al guía de la salvación» y Jesús alcanzó su sacerdocio, su perfección mediadora, pasando por la muerte (cf. Hb 5, 9-10). Sólo así pudo convertirse en «causa de salvación eterna» (Hb 5, 9). Entender el participio εἰσακουσθεῖς, como si la oración de Jesús hubiera sido escuchada de un modo del que nada se dice en Hb 5, 7-8, es hacer un flaco servicio al interés con que el autor de Hebreos presenta a Cristo, sin ningún rastro de docetismo, en su condición humana plenamente asimilado a los hombres. Al mismo tiempo se priva a los creyentes de verse también ellos reflejados en aquél que gritó y lloró ante la muerte y puede compadecer a los que van a morir.

Al traducir la frase καίπερ ὧν υἱός por «pues era hijo», vinculada estrechamente al participio εἰσακουσθεῖς sin perder, como hemos dicho, su relación con lo que sigue, queda sin argumento el supuesto contraste entre *los hijos* y *el hijo* que defienden los defensores de que también Jesús, «aunque era hijo», debió someterse a la disciplina de la corrección divina. Como afirma Coste, la cristología de Hebreos «no puede dar lugar a la idea de una virtud penetrando lentamente en Cristo en la medida misma de las contrariedades que le esperaban. Todos los textos griegos que hemos tenido ocasión de examinar dejan suponer en efecto en el sujeto un estado de imperfección inicial que no se puede suponer en este del que la preexistencia junto al Padre es tan netamente afirmada. Los atolladeros mismos de la exégesis patrística testimonian la reacción espontánea de una cristología ortodoxa contra todo intento de aplicación al Señor de la noción profana de la corrección educadora»<sup>101</sup>.

En realidad, Hb 5, 7-8 no contempla los padecimientos de Cristo desde la perspectiva de Hb 12, 4-11, que hace referencia al sufrimiento de los cristianos. Se sitúa mejor en el contexto de 2, 5-18<sup>102</sup>, donde el

100. Esta argumentación con el texto de Hechos en relación a Hb 5, 7 se debe a C. Spicq, *Épître aux Hébreux*, II, 115. Comentándola, dice M. Herranz Marco, *Huellas de arameo*, 317: «de paso es oportuno recordar que los verbos griegos εἰσακουεῖν y δέχεσθαι, ‘escuchar’ y ‘acoger, aceptar’, pueden traducir un mismo verbo arameo: קָבַץ».

101. J. Coste, «Notion grecque», 518.

102. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 647, observa con razón que «la relación entre el tema de filiación (se refiere a 12, 5ss.) y 2, 5-18 es complejo. El capítulo 2 es cristológico y soteriológico; Cristo, tomando la naturaleza humana y ofreciéndola a Dios como sumo sacerdote, ‘lleva muchos hijos a la gloria’, haciéndoles así hermanos e hijos de Dios. El presente pasaje presupone su acabamiento y su finalidad es parenética. No hay una referencia directa a la obra de Cristo, y la imaginaria de familia es así más simple, siendo restringida a Dios como Padre disciplinando a sus hijos». Estamos plenamente de acuerdo en la diferencia de ambos pasajes. Creemos, sin embargo, que de 2, 5-18 no se puede deducir, como hace este autor, el camino por el que se llega a ser hijo de Dios. Ya hemos dicho que Hebreos no desarrolla el tema de la filiación, lo da por supuesto. En 2, 10, lo que el autor afirma es que «para llevar muchos hijos a la gloria» Dios perfecciona a Cristo mediante sufrimientos, pero no dice cómo llegan a ser hijos. También

tema de la solidaridad de Cristo con los hombres, sus hermanos, es presentado como presupuesto de su condición sacerdotal. Dicho de otra manera, los padecimientos de Cristo son considerados en Hebreos como parte de la novedad exclusiva de su persona que no tiene parangón con el sufrimiento de los hombres, aunque le haga profundamente cercano a su experiencia de dolor. El Hijo y los hijos están también unidos en el dolor, pero esta comunión no suprime la diferencia que existe entre ambas experiencias que no son de ninguna manera equiparables<sup>103</sup>. Con razón dice J. Coste que la estructura de la perícopa de Hb 5, 5-10 y sus sorprendentes semejanzas con 2, 8-10, 12, 2 y Flp 2, 5-11 «invitan casi a hablar de una «forma» literaria particular: el elogio de las humillaciones de Cristo, presentadas en antítesis con su exaltación final»<sup>104</sup>. Si tenemos en cuenta además que en estos textos late una tradición primitiva muy arcaica de raíz palestinese<sup>105</sup>, el origen de esta *forma literaria* habría ocurrido muy tempranamente en forma de himno o confesión de fe para exaltar el misterio redentor de la kénosis y glorificación de Cristo. La consideración que en la Iglesia primitiva tuvieron, por tanto, los padecimientos de Cristo hay que situarla en un nivel de interpretación teológica que nace de la originalidad del misterio de su persona.

Conviene tener presente además que en Cristo los padecimientos son vía para su perfección como sacerdote y guía de salvación. Se sitúan, por tanto, en el plano de su única misión como «iniciador y consumidor de la fe» (Hb 12, 2). En los hijos, el sufrimiento tiene que ver con su propia maduración de creyentes llamados a participar en la santidad de Dios. En ellos, el sufrimiento pone a prueba la filiación y la perfecciona, cosa que no puede decirse del Hijo. En realidad, lo que diferencia el significado que el sufrimiento tiene en Cristo y en los hombres es que él, por conveniencia divina, ha gustado la muerte por todos, es decir, ha asumido sobre sí, como la víctima del sacrificio, el pecado que conduce a la muerte, para lo cual hubo de participar de la «sangre y carne» de los

E Grässer, *An die Hebräer* (Hebr 10, 19-13, 25), 256, va más allá de lo que permite el texto de 2, 10-11, cuando, al relacionar 12, 1-3 con 2, 5-18, afirma: «el hijo, por cuya pasión Dios ‘quería conducir muchos hijos a la gloria’ (2, 10) y que no se avergüenza de ‘llamarlos sus hermanos’ (2, 11), media y fundamenta la *υιοθεσία* (cf. Rm 8, 23)».

103. Ch. H. Talbert, *Learning through Suffering. The Educational Value of Suffering in the New Testament and in Its Milieu*, Collegeville 1991, 73, señala muy bien la diferencia significativa entre el valor educacional del sufrimiento en los cristianos, que sirve para enderezar su camino, y el de Cristo cuyo «sufrimiento no fue corrección de su equivocada orientación».

104. Coste, «Notion grecque», 521-522.

105. Por lo que se refiere a Hb 2, 9, Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 73-74, reconoce que en la expresión *γεύσεται θανάτου* tenemos una descripción de la muerte de Jesús semejante a la que aparece en la tradición palestinese. En cuanto a 2,10 dice: «En Hebreos nos habla un cristiano helenístico primitivo, que ha aceptado de antemano un patrimonio semítico palestinese. Delata un sólido kerigma cristológico (Flp 2, 5-11 tiene un esquema parecido a Hb 1, 1-3; 2, 11-14; 12, 1-3)» (p. 79). Como confirmación de lo que dice añade una nota sobre la frase *πολλούς υιούς εις δόξαν ἀγαγόντα* en la que insiste en el carácter primitivo y el valor semítico de los términos *υιούς*, *πολλούς* y *δόξαν* (79-80).

hombres; mientras que en los hombres, el sufrimiento es una llamada a fijar la mirada en Cristo, que les hace perfectos, es decir, que les hace ser verdaderamente hijos, no bastardos, si aceptan la corrección divina. Desde esta perspectiva, el sufrimiento es una clave para entender la filiación, es decir, para vivir sabiendo que «tras este caminar terreno de Cristo a través del dolor y la muerte, el hombre, aun conservando su naturaleza de carne y sangre, no está ya sometido a la servidumbre del miedo a la muerte, ha dejado de ser carne y sangre»<sup>106</sup>.

106. M. Herranz Marco, *Huellas de arameo*, 332.