

# LA PENITENCIA Y EL PERDON DE LOS PECADOS EN LA EPISTOLA A LOS HEBREOS

CLAUDIO BASEVI

## Introducción

Los dos temas principales que se entrecruzan en la Epístola a los Hebreos, como se sabe, son el del sacerdocio de Cristo, principalmente por su superioridad respecto al sacerdocio del Antiguo Testamento<sup>1</sup>, y la exhortación dirigida a los destinatarios a mantener firme su fidelidad<sup>2</sup>. Los estudios modernos han puesto de relieve, por otra parte, importantes elementos que confirman estas opiniones tradicionales<sup>3</sup>. Una vez superados los problemas apologéticos se va reconociendo la afinidad entre el enfoque general de Hebr y el resto del

---

1. Santo Tomás centra con precisión el tema en el cual todos los comentaristas se encuentran de acuerdo: al hablar del *opus excellens Christi* manifiesta que esa obra se refiere a la creación, a la iluminación de las criaturas racionales y a la justificación, porque Cristo supera a los ángeles, que no pueden crear, a los profetas, que no pueden iluminar, y a los sacerdotes de la antigua Ley, que no podían justificar y «por esto estas palabras demuestran con claridad la excelencia de Cristo, que es el tema propio de esta epístola a los Hebreos, que se distingue de las demás» (*Super Ep. ad Hebr. prol.*, en *Super Eps. S. Pauli*, II, ed R. CAI, Taurini-Romae, Marietti 1953, n. 3, p. 335).

2. Ya San Juan Crisóstomo (*In Ep. ad Haeb. praef.*) puso de relieve la importancia de las exhortaciones a la perseverancia en la fe, citando Hebr 10,37 y 12,12-13: «Eran judíos, y habían aprendido ellos mismos de sus padres que era necesario esperar a diario tanto los bienes como los males, y que así era la vida; pero entonces la situación era hostil: los bienes los tenían en esperanza y para después de la muerte, los males en cambio los tenían cerca; y puesto que estaban sufriendo muchos era de prever que varios se volverían pusilánimes. De esto se preocupa mucho (...). Por esto sobre todo en esta epístola trata con gran frecuencia de la fe». Después del gran antioqueno, los intérpretes modernos han vuelto a subrayar el fin práctico de la epístola.

Por otro lado el mismo autor la define como *λόγος παρακλήσεως* (Hebr 13,22).

3. Citamos los comentarios que hemos utilizado: J. BONSIRVEN, *Saint Paul. Épître aux Hébreux*, Paris<sup>5</sup> (Beauchesne «Verbum Salutis» n. 12) 1943 «l'ensemble a une portée plutôt parénétiq: l'auteur est comme obsédé par la préoccupation de reconforter ses destinataires et il y revient le plus souvent possible (...) Néanmoins, ici comme dans tout le Nouveau Testament, les signes morales se fondent sur des considérations doctrinales...» (p. 3); A. MÉDIEBIELLE, *Épître aux Hébreux en La Sainte Bible* dir. por L. PIROT-CLAMER, Paris<sup>3</sup> (Letouzey et Ané) 1951, tomo XII; C. SPICQ

*Corpus paulinum*, así que se vuelve a considerar positivamente la inspiración paulina de la epístola y también su autenticidad, siempre que se dé al término de autenticidad una suficiente amplitud<sup>4</sup>. Se ha puesto en evidencia, en estos últimos años, que el esquema de Hebr resulta de una sorprendente solidez y perfectamente equilibrado, en el sentido que las distintas partes del texto se ordenan armónica y simétricamente alrededor de la idea central —la salvación en el Sacrificio de Cristo sacerdote— y se proyectan dinámicamente en sentido escatológico, describiendo la vida cristiana como una vida fiel<sup>5</sup>.

*L'Épître aux Hébreux*, Paris<sup>3</sup> (Gabalda, «Etudes Bibliques») 2 vols. 1952-53; TEODORICO da Castel S. Pietro, *L'Epistola agli Ebrei en La Sacra Bibbia* dir. por S. GAROFALO, Torino-Roma (Marietti) 1952: «...teoria e pratica qui si abbinano e si compenetrano armonicamente: la dottrina è trattata sempre in funzione della vita religiosa concreta, che l'A. non perde mai di vista» (p. 1).

4. Spicq, que ha sido el que más detenidamente ha estudiado Hebr, formuló en 1952 un juicio, muy matizado, que sigue siendo sustancialmente válido (cfr. su *L'Épître aux Hébreux*, I, p. 166-168 y el entero cap. 7, pp. 197-219): el autor literario directo no puede ser Pablo mismo, sí puede serlo un discípulo suyo. Los estudios más recientes han permitido reconocer que Hebr presenta una fuerte y bien definida estructura literaria, hasta el punto que más que carta, o epístola, se la pueda definir como un pequeño tratado sistemático de teología (cfr. L. DOUSSAT, *Synopse structurelle de l'Épître aux Hébreux. Approche d'Analyse structurelle*, Paris, Cerf, 1981, p. 159). Si las opiniones de Cambier (en *Introduction a la Bible* dir. por A. ROBERT y A. FEUILLET, II, Tournai, Desclée, 1959) y sobre todo las de Wikenhauser y Schmid (*Introducción al Nuevo Testamento*, tr. de C. Ruiz Garrido, Barcelona, 3.ª ed., Herder, 1978) aparecen demasiado influenciadas por la valoración de la «teología» de Hebr, hasta el punto de que los últimos dos autores consideran que el redactor de la epístola no pudo ser sino un cristiano de la 2.ª ó 3.ª generación (!), más equilibradas son, en cambio, las ideas de S. ZEDDA, *La lettera agli Ebrei en Il Messaggio della Salvezza*, vol. VII, Torino-Leumann, Elle-Di-Ci 1976, p. 714 s.; de E. OSTY en *La Bible*, Paris, Seuil, 1973, p. 2492 s.; de L. TURRADO, en *Biblia Comentada*, vol. VI: *Hechos y San Pablo*, Madrid, Ed. Católica, 1965, p. 728 s. El juicio más preciso nos parece el de Osty que se reconduce a las famosas frases de Orígenes (citadas por EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VI, 25,13-14) y confirma, en sustancia, la respuesta de la PCB de 24-VI-1914: «...il n'y a rien qui ne soit conforme à l'ensemble de la pensée paulinienne telle que nous la connaissons d'après ses autres épîtres; l'insistance sur certains points particuliers et rendue nécessaire par les circonstances. Mais la langue, le style, la manière d'introduire les citations bibliques, l'allure académique et quelque peu recherchée de l'ensemble décèlent une autre main que celle de Paul».

5. Los ensayos iniciales, en este sentido, se remontan a L. VAGANAY, *Le plan de l'Épître aux Hébreux en Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, pp. 269-277; Vaganay descubrió el recurso literario de los «mots-crochets» que le llevó a fijar en cinco el número de las partes de la epístola. Su estudio ha sido ampliado con mucha más minuciosidad por A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Paris, Desclée, 1963), que recurrió a cinco «índices complementarios»: el anuncio de un tema, las palabras puente, el género literario, los términos característicos y la inclusión (vid. p. 37). Los estudios de Vanhoye apoyaron, en sustancia, la división propuesta por Vaganay, cfr. el resumen *Structure littéraire et thèmes théologiques de l'Épître aux Hébreux en Studiorum Paulinorum Congressus*, vol. 2, Romae 1963, pp. 175-181. Más recientemente L. Lussaut ha proseguido en la línea marcada por Vanhoye (vid. *op. cit.* en nota anterior). Los resultados globales por lo que se refiere a las grandes líneas literarias son los mismos: todos los estudiosos concuerdan en la unidad de autor, en la existencia de un plan perfectamente organizado y en una finura literaria muy aguda.

Nos parece, por lo tanto, sumamente interesante acudir a este. Parece claro, en este sentido, que Hebr está impregnada de una fuerte carga parenética que constituye una especie de cañamazo sobre el cual se articulan las demás reflexiones <sup>6</sup>.

texto inspirado —sin separarlo, por supuesto, del resto de la Revelación— para sacar de ello algunas indicaciones sobre el perdón de los pecados y la penitencia. Al hacerlo dejaremos de lado todas las cuestiones introductorias relativas a la Epístola, particularmente complejas, como bien se sabe, remitiendo al lector a la bibliografía especializada <sup>7</sup>. Nos serviremos, sin embargo, como punto de referencia y de partida, de la Respuesta de la PCB, que mantiene sustancialmente su validez <sup>8</sup>.

Es importante, antes de empezar nuestras consideraciones acerca del texto inspirado, tener presente que no parece posible distinguir, en Hebr, la penitencia como virtud de la Penitencia como sacramento <sup>9</sup>. Nosotros la consideraremos en el primer sentido, es decir como aquella disposición de ánimo que nos permite alcanzar el perdón de los pecados. Sin embargo, sí se puede decir que la economía sacramental no está ausente de la Epístola sino que subyace en ella, aunque el hagiógrafo no se detiene en la descripción de los ritos cristianos a los cuales alude muy de paso <sup>10</sup>. En este sentido hay —por un lógico

6. Todos los estudios literarios concuerdan en poner de relieve que el centro de gravitación de cada sección de la epístola es siempre la figura del Redentor en cuanto Pontífice *misericordioso y fiel*.

7. Además de los comentarios especializados, ya citados arriba, se puede señalar C. SPICQ, *Paul. Épître aux Hébreux* en DBS, VII, 266-279; con una extensa bibliografía; y L. PIROT, *Hébreux (L'Épître aux)* en DBS III, 1409-40 que ofrece un excelente estudio sobre el tema de la autenticidad.

8. Denz.-Sch., 3591-3593. En sustancia, en las tres respuestas, la PCB afirma: 1.º: que, en base a los datos de la tradición, la Epístola debe ser considerada con seguridad (*certo recensere*) no sólo canónica —lo que es de fe definida— sino paulina; 2.º: que los argumentos internos no tienen fuerza suficiente para negar su origen paulino y, en cambio, hay varios elementos que lo apoyan; 3.º: que, al hablar de origen paulino (Paulus Apostolus... huius epistolae auctor) no es necesario pensar que San Pablo fuera su redactor literario. Nos parece que la crítica no ha podido avanzar mucho más allá de estos tres puntos. Valen todavía las palabras de Orígenes: «Si tengo que dar mi opinión, diría que las ideas (τὰ νοήματα) son del Apóstol, pero que la lengua y la disposición de los conceptos son de alguien que tenía muy presente las enseñanzas apostólicas» (cfr. nota 4).

9. Hay que tener en cuenta que, en la óptica de los primeros cristianos, el arrepentimiento y la conversión son disposiciones necesarias para salvarse, y apuntan, por tanto, de modo preferente a la virtud correspondiente; pero, al mismo tiempo, incluyen de modo implícito la puesta en práctica de unos actos que, como se ve por las palabras de Jesús (Mt 18,18; Joh 20,19-23), manifiestan la existencia de un nuevo orden sacramental. Cfr. A. D'ALES, *Penitence* en DAFIC, III, 1755-1784.

10. P. ej. en Hebr 4,16 el προσερχώμεθα alude a un orden sacrificial, como se dirá más adelante; asimismo Hebr 6,1-2 supone una catequesis básica relativa a la conversión y penitencia de las obras muertas y a la fe en Dios, a la doctrina sobre

efecto de perspectiva— cierta superposición entre el Bautismo y la Penitencia<sup>11</sup>. La distinción entre los dos sacramentos así como su estrecha conexión será uno de los temas más importantes de esta comunicación.

Asimismo queremos decir enseguida que nuestro intento, que es consciente de ser muy modesto y parcial, no quiere plantear ningún tema controvertido, ni defender la interpretación tradicional de aquellos textos, que en su momento fueron utilizados por los rigoristas contra la doctrina del perdón de todos los pecados<sup>12</sup>. Queremos más bien esbozar una doctrina positiva sobre la penitencia que permita atisbar toda la inmensa riqueza que este Sacramento de la misericordia divina posee<sup>13</sup>. No omitiremos, de todos modos, algún comentario sobre los tres textos controvertidos (Hebr 6,4-6; 10,26-29; 12,15-17), pero lo haremos al final, una vez que hayamos descrito, aunque sea a grandes rasgos, la doctrina general.

### *El poder del Sacrificio de Cristo*

El tema que más destaca en Hebr es, como ya se ha dicho, el Sacerdocio de Cristo. San Pablo pone de relieve que este sacerdocio arranca de la doble naturaleza del Redentor, la divina y la humana.

---

las abluciones, la imposición de manos, la resurrección de los muertos y el juicio eterno. Lo mismo en Hebr 6,4-5; 9,14; 10,19-22; 12,24; pero tal vez los textos más claros son Hebr 10,25 (donde se exhorta a no dejar las «reuniones»: ἐπισυναγωγὴν); 13,10 (ἔχομεν θυσιαστήριον) y 13,5 (por medio de El ofrezcamos siempre a Dios un sacrificio de alabanza —θυσίαν ἀνέσεως— es decir el fruto de labios que confiesan su nombre).

11. Así, p. ej., E. AMANN, *Pénitence-Sacrament. I. Pénitence primitive* en DTC, XII, 752-757, afirma que «Il est plus difficile de retrouver dans le Noveau Testament l'exercice de ce pouvoir (el de perdonar) quand il s'agit de fautes commises après le baptême. A la vérité, ces fautes devaient être relativement rares; les premières adhésions au christianisme représentent fréquemment des conversions au sens plein du mot, détachant d'une manière définitive de la vie ancienne pour introduire en une existence tout nouvelle».

12. A. D'ALES en el *art. cit.* del DAFC recuerda la utilización por parte de los rigoristas de algunos textos de Hebr, los que indicamos en el cuerpo del trabajo: Hebr 6,4-8; 10,26-27; 12,16-17 según los cita D'Ales. En concreto TERTULIANO en *De pudicitia*, 20 (PL 2,10) y S. CIPRIANO, *Ep. X ad Antonianum*, 22 (PL 3,811) utilizaron el texto de Hebreos. Novaciano mismo y los montanistas en general prefirieron apoyarse en Mt 12,31-32 y 1 Joh 5,16. Cfr. J. B. COLON, *Paul (saint)* en DTC, XI, 2488-2490, E. AMANN en DTC XII, 755; C. SPICQ, *op. cit.*, excursus IV: *L'impossible pénitence*, vol. II, pp. 167-178.

13. Nos parece que, más que detenerse en el aspecto apologético o jurídico de la Penitencia, al estudiar la Sagrada Escritura conviene ponerse en la perspectiva de la conversión y de la reconciliación, de la vuelta a Dios. Por otro lado el segundo tema no excluye el primero, sino que lo fundamenta.

Cristo es, con una expresión llena de sentido, «el Hijo», que respecto al Padre es «resplandor de la gloria e impronta de su sustancia» (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) y, al mismo tiempo según el texto de Ps 8,6 (lo hiciste poco inferior a los ángeles), es un poco inferior a los ángeles por su encarnación (cfr. Hebr 2,7-9), es hermano de los hombres (Hebr 2,11) en todo (Hebr 2,17: κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι), y vivió «los días de su carne» (Hebr 5,7). Precisamente en la encarnación del Hijo de Dios estriba su oficio sacerdotal: Cristo es sacerdote porque es Dios encarnado: «por esto fue necesario que se asemejara en todo a los hermanos, para llegar a ser misericordioso y Sumo Sacerdote en lo que se refiere a Dios, para expiar (εἰς τὸ ἱλάσκεισθαι) <sup>14</sup> por los pecados del pueblo» (Hebr 2,17). Así mismo se repite en otro lugar que «gustó la muerte en favor de todos» (ὑπὲρ παντός) aquel a quien Dios Padre sometió todo (Hebr 2,8.9). Y en la expresión tal vez más contundente se dice: «Y a pesar de ser hijo [de Dios], aprendió que es la obediencia por lo que padeció <sup>15</sup>, y llegado a la perfección (τελειωθεῖς) se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, proclamado por Dios Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec» (Hebr 5,9-10). Con lo cual es manifiesta la inseparable unidad entre la Encarnación, la remisión de los pecados y el Sacerdocio de Cristo.

Esta idea central aparece repetidas veces a lo largo de Hebr <sup>16</sup> y se expresa, en particular, mediante unos apelativos variados y sumamente sugestivos que se dan a Cristo. Cristo, en efecto, no sólo es, en la más pura línea paulina, el Hijo, el heredero de todas las cosas, el resplandor de la gloria del Padre, el «carácter» de su sustancia, el primogénito (πρωτότοκον), el «hombre» por antonomasia, el que está sentado a la derecha del Padre, coronado de honor y de gloria,

14. El concepto de ἱλασμός, cuyo correspondiente hebreo examinaremos más adelante, se encuentra en Lc 18,13 (la oración del publicano) y sobre todo en 1 Ioh 2,2 y 4,10: «él es ἱλασμός por nuestros pecados»; «envió a su hijo como ἱλασμόν por nuestros pecados». Tiene este término una gran fuerza evocadora, precisamente porque subraya la misión sacrificial de Cristo, el Cordero de Dios, según aquello de Rom 3,25 (al cual Dios Padre puso como propiciatorio, ἱλαστήριον), en línea con los antiguos sacrificios y realizador de la λύτρωσις (redemptio): cfr. Mt 20,28; 1 Petr 1,18; Lc 1,68; Act 7,35 y Hebr 9,12.

15. Es importante señalar este aspecto, típicamente paulino, de los padecimientos de Cristo: Phil 2,9; Col 2, 14-15; Gal 2,14; 2 Cor 5,21; etc. Por otro lado Spicq señala agudamente el paralelo entre τελειόω y el grito del Señor en la Cruz (Ioh 19,30): τετέλεσται. También tiene amplios ecos joánicos el tema de la obediencia de Cristo: Ioh 5,19,30; 8,29.55; 12,49 s.; etc.

16. Cristo es propiamente ἀρχιερέυς (Hebr 2,17; y otras nueve veces, vid. C. SPICQ, vol. II, p. 120), y el tema de su sacerdocio ocupa por entero el cap. 7 (7,1-3. 16-17. 20-21. 23.24-28) y aparece también en 9,11.14.25-28 y 10,5-14.

sino que —con expresiones encendidas— es Sumo Sacerdote misericordioso y fiel (2,17), apóstol y Sumo Sacerdote de nuestra confesión (3,1), gran Sumo Sacerdote (4,14), ejemplo de piedad filial (5,7), hijo perfecto (5,3) para siempre (7,28), causa de salvación eterna (5,9), mediador o fiador (ἔγγυος) de una alianza mejor (7,22; μεσίτης 8,6; 9,15; 12,24), separado de los pecadores y levantado más arriba de los cielos, santo, inocente, inmaculado (7,26), ministro del Santuario y del Tabernáculo verdadero (8,2), iniciador y perfeccionador (ἀρχηγός και τελειωτής) de la fe (12,2) y gran pastor de las ovejas (13,20).

En el transfondo de Hebr late, como varios estudiosos han puesto de relieve<sup>17</sup>, la «teología del éxodo» o de la peregrinación, sea que esto se entienda como camino escatológico sea como proximidad de la redención. Tal esquema conceptual justifica, p. ej., la comparación entre Cristo y Moisés (Cfr. Hebr 3), porque Cristo nos abre el camino hacia el verdadero descanso en la tierra prometida<sup>18</sup>. Pero no es menos cierto que también otro paralelismo hace de soporte a la exposición doctrinal. Es el paralelismo entre el día de la expiación (el *yôm kippur*), más en general, entre el sacrificio de expiación por el pecado y el sacrificio de la Cruz que ejemplifica las relaciones entre las dos alianzas<sup>19</sup>.

En primer lugar, ya desde el punto de vista simplemente lexical vale la pena notar que la concatenación de ideas se expresa a través de unas palabras claves, varias veces repetidas<sup>20</sup>, que oponen la tem-

17. Cfr. T. BALLARINI, *Il peccato nell'Epistola agli Ebrei* en *La Scuola Cattolica* 116 (1978) 358-371, donde el autor cita las ideas de E. KÄSEMANN, O. MICHEL, C. SPICQ, y otros.

18. T. BALLARINI, *art. cit.*, p. 359, n. 8 enumera los elementos lexicales que apoyan la idea del pueblo en marcha. Por otro lado, A. VANHOYE, *Structure littéraire en thèmes théologiques...*, puso en evidencia el marco escatológico de toda la epístola. El mismo autor en *Longue marche ou accès tout proche? Le contexte biblique de Hébreux 3,7-4,11* en *Biblica* 49 (1968) 9-26 ha matizado algo sus anteriores ideas, y ha señalado que la exégesis del Ps 94 (95) 7-11 hace referencia más al rechazo de entrar en Canaán (Nm 14) que al episodio del agua de Massa-Meriba (Ex 17,1-7; Nm 20,1-13). Se trataría, por tanto, de un ejemplo muy vivo y muy adherente al caso de los judíos que, estando muy cerca de la salvación, no quieren dar el último paso.

19. Así, p. ej., J. BONSIRVEN en su comentario, p. 17: «Théologie sacerdotale: ainsi peut-on définir la doctrine qu'expose l'épître aux Hébreux».

20. La oposición se da entre la temporalidad de la situación humana y, más en concreto, del pecador que vive en σήμερον, en el hoy (Hebr 3,7; 3,13.15; 4,7), que no puede permanecer por la ley de la muerte (7,23; 9,27) y Dios. La situación humana implica la multiplicidad (πολλάκις: 8,25; πλείονες: 7,23) y la repetición constante de las acciones litúrgicas (κατ' ἑνιαυτόν: *per singulos annos*, Hebr 9,7.25; 10.1.3; καθ' ἡμέραν: *quotidie* 7,27; 10,11) y se opone a la vida eterna de Dios (su «descanso» — la κατὰπαυσις o *sabbathismus*) y de Cristo, que vive siempre (πάντοτε ζῶν:

poralidad y contingencia del hombre con la eternidad de Dios y que subrayan la «novedad» de la Alianza<sup>21</sup>. Pero lo que más interesa es el aspecto conceptual, y en este sentido las referencias al doble orden sacerdotal son muy frecuentes. Vale la pena seguirlas con un poco de detalle. La primera alusión la encontramos en Hebr 2,17: Cristo es «Sumo Sacerdote fiel en lo relativo a Dios, para expiar —*ἰλάσκεσθαι*<sup>22</sup>— los pecados del pueblo»; en 4,16: «acerquémonos<sup>23</sup> (...) confiadamente al trono de la gracia, a fin de alcanzar misericordia y encontrar gracia que nos ayude en el momento oportuno». Más extensos son los textos en que se desarrolla de modo explícito la comparación: 5,1-3 comparado con 5,5-10 (comparación apoyada en Ps

7,25; μαρτυρούμενος ὅτι ζῆ: 7,8), cuyo sacerdocio y sacrificio son «por los siglos» (εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος de Ps 45,7 en Hebr 1,7; y el Ps 110,4 en Hebr 5,6; 7,17.21; 6,20; 7,24.28; 13,8 etc.) y de una vez para siempre (Hebr 9,28; ἐφάπαξ: Hebr 7,27; 9,12; 10,10; εἰς τὸ παντελές: Hebr 7,25; πάντοτε: Hebr 7,25).

21. La novedad se refiere a la Alianza que Dios establece por medio del sacrificio de Cristo. La Alianza con Moisés, que es el término de comparación junto con la promesa hecha de Abrahám, es definida como primera (πρότερον como adv.: 4,6; προαγοῦσα en 7,18; παλαιῶν en 8,13; πρώτη: 8,7.13; 9,1.2.6.8.15.18; 10,9) en oposición a la nueva o segunda (ἕτερον ἱερέα: 7.11.15; δεύτερα ἐπαγγελία: 8,7; 10,9; νέα: 12,24; καινὴ διαθήκη: 8,8 cita de Ier 31,31-34; 9,15; 12,24; αἰωνίος: 13,20) que recibe al mismo tiempo una serie de adjetivos que subrayan su excelencia (κρείσσον: 5,9 en plural y referido al conjunto de los bienes de la salvación; κρείττοσ/ἔλαττος: 7,7; ζωῆς ἀκαταλύτων en oposición a ἐντολῆς σαρκίνης: 7,16; κρείττον: cfr. también 7,18-19; 7,22; 8,6; 9,23; 11,40; 12,24) y su perfección (τελειοῦν: 2,10; 5,9; 7,28; 10,14; 12,23; τελειότερος: 9,11). Por eso se explica la frecuencia con la cual se alude a la «confianza» (παρρησία: 3,6; 4,10; 10,19.35; ἔλπίς: 3,6; 6,11 en ambos casos «hasta el fin»; 6,18; 7,19; 10,23; μακροθυμία: 6,12).

22. El verbo *ἰλάσκεσθαι* tiene la misma raíz de *ἰλαστήριον* (el nombre de la tapa de oro que cubría el arca), *ἰλασμός* (aplacamiento de una divinidad que se vuelve benigna, y de *ἴλεως* (propicio, favorable). En los LXX *ἰλασμός* aparece asociado una vez a *προσφέρειν* (ofrecer) (Ez 44,27) para indicar el sacrificio expiatorio; dos veces traduce *kippurim* y otras dos veces *se libah*. El término *ἰλαστήριον* corresponde en los LXX veinte veces a *kapporeth* (cfr. Ex 25, 17.18; Lev 16,11 ss.) y cinco veces a *azarah* (en Ez 43: es el nombre del zócalo del altar donde se ofrecía el sacrificio). En general se nota la correspondencia entre los términos de raíz *ἰλασ* con el *kaphar* hebreo, sin excluir la otra raíz, *salah*, que es propiamente la acción divina de perdonar. L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico nell'Antico Testamento*, Roma, P.I.B., 1956, ha puesto de relieve que el sentido de *kipper* es «cumplir el rito expiatorio, expiar» (p. 209). En la expresión de Hebr 2,17 el verbo está pues cargado de un sentido bien preciso: Cristo vino para hacer el *kippur*, es decir, el sacrificio expiatorio (Cfr. 1 Ioh 2,2; 4,10; Rom 3,25; Hebr 9,5). Cfr. también S. LYONNET y L. SABOURIN, *Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic study*, Rome, Bibl. Inst. Press. 1970.

23. Ya se ha dicho que *προσέρχομαι* tiene también un sentido litúrgico. Es frecuente su uso (nueve veces) referido al tabernáculo, al altar de los inciensos, en unión con *προσφέρειν*, o, más en general, a la presencia de Dios.

2,7 y 110,4)<sup>24</sup>; 7,23 en relación con 7,24-28<sup>25</sup>; 8,3-5 opuesto a 8,7<sup>26</sup>; 9,1-10 y 13 opuesto a 9,11-12 y 14<sup>27</sup>; 9,25 opuesto a 9,26; 10,1-4 comparado con 10,5-10 (con las citas de Ps 39(40), 7 ss.<sup>28</sup>;

24. Cfr. J. VAN DER PLOEG, *L'Exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux*, en *Rev. Bib.* 54 (1947) 187-228. San Pablo utiliza sus citas del Antiguo Testamento con absoluta libertad pero, al mismo tiempo, en coherencia con el sentido profundo del texto. Estaríamos en presencia de lo que se ha llamado el *sensus plenior* de un texto. Sin embargo, como en el caso de los dos Salmos citados, la *eternidad* de Cristo o del Mesías parece desprenderse directamente del texto original. Los estudios recientes sobre el *deras* tienden a identificar el modo de citar de San Pablo con una de las múltiples reglas del *deras*: cfr. A. DíEZ-MAC HO, *Deras y exégesis del Nuevo Testamento en Sefarad* (1975) 37-89.

25. El texto opone la mortalidad de los sacerdotes del Antiguo Testamento a la inmortalidad de Cristo y a la perpetuidad de su sacerdocio. Vale la pena subrayar el tema del ἀπαράβατον del sacerdocio de Cristo que es, como dice la palabra, «no-transmisible» y por tanto inalienable, inmutable. Cfr. W. E. BROOK, *The perpetuity of Christ's sacrifice in the Epistle to the Hebrews*, en *Journ. of Bibl. Lit.* 89 (1970) 205-214.

26. «<sup>3</sup> Pues todo Sumo Sacerdote está constituido para ofrecer sacrificios y víctimas y es necesario, por tanto, que también él tenga algo que ofrecer. <sup>4</sup> Si estuviera, pues, en la tierra, no sería siquiera sacerdote, ya que existen unos que ofrecen dones según la Ley; <sup>5</sup> y éstos prestan un servicio que es copia y sombra de lo celestial, en base al oráculo que recibió Moisés (...) <sup>6</sup> Pero ahora él ha obtenido un oficio tanto más excelente por cuanto es mediador de una alianza más valiosa, ya que ha sido establecida sobre promesas mejores». El texto supone un entrecruzarse de paralelismos antitéticos apoyados, colateralmente, en la orden dada a Moisés (Ex 25,40). Lo que aquí interesa es la palabra τύπον, unida a los conceptos de Alianza (que propiamente es la del Sinaí —Ex 24,6ss— recordada en Hebr 9,20) y de promesa (ἐπαγγελία —dirigida a Abrahám—).

27. Hebr 9,1-10 es la amplia descripción del Tabernáculo del desierto, siguiendo la falla de Ex 25 y 26. A esto se opone: «Cristo que ha venido como Sumo Sacerdote de los bienes futuros, por medio de una tienda más grande y perfecta, no hecha por mano de hombre, es decir, que no pertenece a esta creación, y no por medio de la sangre de machos cabríos y becerros (es la alusión a Lev 16), sino por su propia sangre, entra de una vez para siempre en el Santuario habiendo conseguido una redención eterna». El v. 13 vuelve a insistir en el tema de la inutilidad del sacrificio de machos cabríos y toros, añadiendo también el rito de la aspersion con la ceniza de una vaca (cfr. Num 19). El rito de la vaca servía para purificar algunas impurezas legales, y, más en concreto se utilizaba para preparar *mê-ha iddah* o agua lustral (literalmente, agua de la impureza): con *mê-haniddah* (que también se llamaba *mê-hatta't*) se purificaban las impurezas contraídas por contacto con los cadáveres (Num 19, 9.13.17.20.21; 31,23) y la empleaban los levitas en la ceremonia de su consagración (Num 8,7) (cfr. L. MORALDI, *Èspiazione sacrificale...* p. 151-154). Algunos elementos parecidos entre el sacrificio del *yôm kippur* y el rito de la vaca roja han provocado su cita en forma de resumen. Cfr. también Hebr 9,19 relativo a Ex 24,6-8.

28. Nótese que aquí se enumeran, a través del Ps 39 (40), 7-8 cuatro tipos de sacrificios: *zebbah* (sacrificios con sangre = θυσία); *minbah* (προσφορά u ofrenda incruenta); *'olab* (holocausto) y *bata'h* (sacrificio expiatorio, περί ἁμαρτίας). El sacrificio del Mesías, ya entrevisto por el judaísmo alejandrino que tradujo σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι en lugar de «me abriste los oídos» del TM, es superior a todos los sacrificios antiguos. Nótese que en el TM lo que más agrada a Dios es la obediencia del Mesías, el cumplir con la voluntad de Dios. San Pablo puede ahora especificar más, a la luz del episodio del Huerto de los olivos (Mt 26,39.42 y paralelos): la voluntad del Padre es el ofrecimiento del cuerpo de Cristo (προσφοράς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπάπαξι).

10,11 comparado con 10,12-14.19<sup>29</sup>; y 13,11 opuesto a 13,12<sup>30</sup>. A estos ocho textos habría que añadir el sacrificio ofrecido por Moisés al establecer la primera alianza y las purificaciones rituales (9,18-22 opuesto a 9,23-24)<sup>31</sup> y otra alusión a la sangre de Cristo (12,24)<sup>32</sup>. Un total de doce textos entre citas y alusiones, con sus correspondientes referencias al Antiguo Testamento. La idea central que se desarrolla es que los antiguos sacrificios, tanto el de Moisés (Cfr. Ex 24,5-8), como el sacrificio de expiación (*hatta't*; Cfr. Lev 4), como el sacrificio del *yóm kippur* (Cfr. Lev 16) eran ineficaces para borrar de verdad el pecado: lo que conseguían era tan solo «purificar» (*καθαρίζεται*; Hebr 9,22-23) —se entiende legalmente— para una santificación relativa a la purificación carnal<sup>33</sup>. Frente a la simple purificación o legal está el Sacrificio de Cristo que elimina el pecado (*ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας*; Hebr 10,5; *περιελεῖν ἁμαρτίας*; 10,11; cfr. 10,18 *ἄφεσις*), produce una santificación (2,11; 10,10.14.29; 13,12) y sobre todo lleva a perfección (*τελειοῦν*) y hace conseguir una salvación eterna (*αἰώνιαν λύτρωσιν*; 3,12; cfr. 9,15; 5,9; 13,20).

Resumiendo se puede decir que San Pablo presenta el Sacrificio de Cristo —que es el conjunto del misterio pascual: muerte, resurrección y glorificación— como verdaderamente eficaz para perdonar los pecados. Esto supone, en el caso concreto del enfoque de Hebr, la situación de pecado del pueblo judío: en efecto, la promesa del descanso no se ha cumplido con la entrada en la tierra prometida bajo Josué (Cfr. Hebr 4,8), ni con la obediencia a la invitación de David (4,7). Los judíos se han mantenido con un corazón duro, como cuando la rebelión (*παραπικρασμός*; Hebr 3,8) en el día de la tentación en el desierto; «no pudieron entrar a causa de su incredulidad» (*δὲ ἀπιστίαν*; 3,19). Por esto los sacrificios y ofrendas por los pecados (*Θυσίαι καὶ προσφοραί*) no sirven (cfr. la expresión irónica de Hebr 10,11) para borrar los pecados. Al mismo tiempo, de modo colateral, se afirma que la necesidad de la redención es universal:

Porque así como los hijos participan de la sangre y de la car-

29. Con un pequeño giro, el Apóstol pasa de la consideración del *yóm kippur* al holocausto diario (cfr. Num 28,3-8) y, en general, a todos los sacrificios que se ofrecían por el pecado o como reparación (Lev 4,5).

30. Es un nuevo recuerdo del *yóm kippur*.

31. Con una referencia a Ex 24,3-8, según una tradición rabínica particular relativa a la aspersion con hisopo y lana escarlata.

32. «a Jesús Mediador de la Nueva Alianza y a la sangre de la aspersion, que habla mejor que la de Abel».

33. Hebr 9,13: *ἀγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*, con la referencia, que ya hemos comentado al rito de la vaca roja y al empleo del agua *haniddah*.

ne, también él (Cristo) participó de ellas, para destruir con la muerte al que tenía el poder de la muerte; es decir, al diablo, y liberar así a todos los que con el miedo de la muerte estaban toda su vida sujetos a esclavitud (Hebr 2,14-15).

En este texto el doble paralelismo antagónico (muerte-esclavitud; liberar-vida: θάνατος, ζή; δουλεία, ἀπαλλάσσω) recuerda de modo irresistible varios pasajes de Rom y Gal (Rom 6,18-20; 8,2,21; Gal 4,1-3) y también 1 Cor 7,21-23. No sólo, sino que en ello late la conciencia de la universalidad de la muerte como consecuencia de la universalidad del pecado (Cfr. Rom 5,12.14.17.18-21; 1 Cor 15,21-22).

### *La necesidad de la penitencia*

Si, como acabamos de exponer, la salvación, es decir la remisión de los pecados, la vida, la libertad, la podemos encontrar sólo en el Sacrificio de Cristo, ¿cómo puede cada hombre apropiarse de esta salvación? La contestación a esta pregunta se encuentra en la exégesis del Ps 95, en la utilización del texto de Jer 31,31-34 y, una vez más, en las consideraciones de las ceremonias del *yôm kippur*.

El texto del Salmo 95 es citado para señalar que hay una nueva ocasión —hoy: σήμερον— para escuchar las palabras de Dios (3,7; 3,14-15; 12,25). Luego, el primer requisito es la fe en Cristo como Verbo divino, como cumbre de la Revelación y, al mismo tiempo, Salvador universal (1,2; 2,1-4; 2,9; 2,17; etc.). Esta fe, que es la capacidad de saber escuchar (ἀκουσθεῖσιν: 2,1; λόγος τῆς ἀκοῆς: 4,2 (es, a la vez, ὁμολογία, es decir manifestación externa a través de una vida coherente (3,1; 4,14; 10,23; 13,15). Así que, junto a la fe inicial, hace falta la fidelidad, que recibe el nombre de «confianza y orgullo gozoso de la esperanza» (3,6: παρρησία καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος; cfr. 4,16), «segura confianza» (3,14: ὑπόστασις), «esperanza» (ἐλπίς), «obediencia» (ὑπακοή). Por todo esto se entiende que la fe, la esperanza y la firme seguridad formen como un solo bloque en la célebre definición de Hebr 11,1: «la fe es la certeza de las cosas que se esperan (πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις)».

Esta fe, precisamente porque se prolonga en una vida coherente, lleva necesariamente a una conducta que está maravillosamente resumida en las líneas finales de la Epístola (Hebr 13,1-10. 15-16). Pero aquí nos interesa detenernos en dos aspectos que provienen de la

fe y se implican mutuamente: la lucha contra el pecado y los sacramentos.

No sólo están en el pecado los judíos y todos los hombres que no tienen fe, sino que también la situación de los fieles está llena de peligros. Así, p. ej., dice el Apóstol en 4,15: «No tenemos un Sumo Sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades<sup>34</sup>, sino probado en todo como nosotros, excepto en el pecado (χωρίς ἁμαρτίας)» y, más adelante, en 12,1-4:

Por tanto, también nosotros, que estamos rodeados de una nube tan grande de testigos, abandonemos todo lastre (ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα) y el pecado que nos solicita (τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν = el pecado que nos rodea por todos los lados), y corramos con paciencia la carrera que se nos propone: fijos los ojos en Jesús, iniciador y consumidor de la fe, el cual, despreciando la ignominia, soportó la cruz en lugar del gozo que se le ofrecía, y está sentado a la diestra del trono de Dios. Pensad en aquel que tanta contradicción soportó de parte de los pecados, para que no desfallezcáis por la debilidad de vuestras almas. No habéis resistido todavía hasta la sangre al combatir contra el pecado (οὐπω μέχρις αἵματος ἀντικτῆσθητε πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι).

En este texto muy considerable, volvemos a encontrar exhortaciones muy parecidas a otras del mismo Pablo; bastaría recordar el tema de la vida cristiana como δρόμος «carrera» (Cfr. Gal 5,7; 1 Cor 9,24-27; 2 Tim 4,7-8) y la *theologia crucis* con su ritmo de ignominia y exaltación (Cfr. Phil 2,6-8; 2 Cor 8,9; 1 Cor 1,22-25.30-31) apoyada en la afirmación de Ps 110,1. Pero lo más significativo nos parecen ser las dos rápidas descripciones de la vida cristiana como lucha (ἀνταγωνιζόμενοι): el pecado nos rodea por todos los lados y nos acecha<sup>35</sup>; contra él es necesario luchar<sup>36</sup>. Luego la fidelidad a Cristo lleva consigo la lucha, el peligro de desfallecer, la necesidad de parti-

34. Ἄσθενεῖαις; cfr. 5,2; 7,28 y Rom 8,26; 1 Cor 2,3; 15,43; 2 Cor 12,9 donde la palabra indica la situación del hombre redimido pero sujeto a las consecuencias del pecado.

35. Cfr. Rom 7,17.20 y, como un paralelo lejano, Gal 4,7; es inevitable también el recuerdo de *περίκειται ἀσθενεῖαν* de Hebr 5,2.

36. Ἀγών, ἀγωνίζω, tan frecuente en San Pablo: cfr. 1 Thes 2,2; Phil 1,30; Col 1,29; 2,1; 1 Cor 9,25; y en las Pastorales con explícita relación con la fe y la fidelidad: 1 Tim 6,12; 2 Tim 4,7; etc.

cipar en sus sufrimientos, en su ignominia<sup>37</sup>, para llegar a la gloria<sup>38</sup>.

Junto con esta consideración de la presencia del pecado, por lo menos como tentación y como peligro, está la presencia de los instrumentos de salvación: Cristo mismo, en primer lugar, pero también de unos sacramentos propiamente dichos. En este sentido, nos parece decisivo el texto de Hebr 10,22: «acerquémonos<sup>39</sup> con un corazón sincero y una fe plena, después de limpiar nuestros corazones de una mala conciencia (ἑβραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς) y lavar nuestro cuerpo con agua pura (λελουσμένοι το σῶμα ὕδατι καθαρῷ)»<sup>40</sup>. Es evidente la alusión, muy transparente, al Bautismo como sacramento<sup>41</sup>. En apoyo de la afirmación de la existencia de los sacramentos también se pueden citar los participios de Hebr 6,4-5: «iluminados, que gustaron el don celestial, llegaron a recibir el Espíritu Santo, experimentaron la bondad de la palabra divina y el poder del siglo futuro». Aunque estos tres verbos (φωτίζω, γεύομαι, μετέχω) admitan una interpretación metafórica en sentido intelectual y espiritual, como si se refiriesen al conocimiento de la doctrina y a la experiencia de la bondad de Dios<sup>42</sup>, es también muy probable su uso «técnico»: la iluminación indicaría la catequesis que preparaba inmediatamente al Bautismo y que, por sinécdoque, terminó por identificarse con la recepción del sacramento; el «gustar», con sus antecedentes relativos al maná (Cfr. Sap 16,21; Ioh 6,31-32) o al comer materialmente<sup>43</sup>, evoca espontáneamente la Eucaristía.

37. Αἰσχύνη: cfr. Hebr 13,13: ὀνειδισμὸς αὐτοῦ, palabras en que, a través de la *Septuaginta*, es evidente el recuerdo de Ps 68 (69), 7.8.10.11.20.21.

38. Cfr. Rom 8,17; Gal 2,19-20; 6,14-16; Phil 3,10; 1 Petr 4,13; etc.

39. Προσερχώμεθα, que ya hemos encontrado en Hebr 4,16; 7,25; 10,1; cfr. notas 10 y 23. Su sentido litúrgico viene de la LXX donde suele corresponder a *qarabb*, verbo muy frecuente y muy utilizado en Lev.

40. Los dos verbos (ἑβραντίζω = hacer aspersión; λούω = lavar todo el cuerpo) también poseen una connotación ritual, que viene de LXX. Ραντίζω aparece en Ps 51 (50) 7 donde traduce *batà* en piel: λούω innumerables veces, siempre asociado a ὕδατι en Ex 2,5; 29,4; 40,12; Lev caps. 8, 11, 14, 15, 16, 17, 22; Núm; etc. Los dos verbos indican claramente que se trata de un rito concreto de purificación que utiliza agua «pura», mientras que el Antiguo Testamento hablaba simplemente de agua.

41. El Apóstol evita el empleo de la palabra βάπτισμα o βαπτισμός para que el Sacramento no se confunda con el bautismo de penitencia de Juan o con las abluciones rituales. En este sentido haya tal vez que interpretar el Βαπτισμός de Hebr 6,2 y 9,10.

42. Cfr. Ps 33 (34),9; 1 Petr 2,3; el tema está asociado a otro típicamente paulino de los νήπιοι y de los υἱοί: cfr. 1 Cor 3,1-2; Gal 4,3-4. En cuanto a φωτίζω la correspondencia exacta con el Bautismo no se da antes de San Justino (*Apol.* 61,1.65; PG 6,421.428); pero varios textos del Nuevo Testamento (Ioh 1,9; 9,39-41; Lc 11,36; Mt 6,22 s; 1 Cor 4,5; Eph 1,18; 3,9; etc.) lo refieren a la conversión y a la purificación del cristiano. Hacerse cristiano es pasar de las tinieblas a la luz.

43. Según la *Septuaginta* el verbo γεύω corresponde al hebreo *ma'am*; cfr. 1 Sam

En definitiva, la vida cristiana, orientada al seguimiento de Cristo, conductor, pastor, iniciador y consumidor de la fe, exige el rechazo del pecado, la lucha para no ser vencido, si es preciso hasta la sangre, junto con la fidelidad a la doctrina y el uso de los sacramentos.

En este contexto se entienden las dos vibrantes exhortaciones de Hebr 12,12-13 y 13,13-14 que nos parecen poseer un tono indudablemente «penitencial», en el sentido de una *μετάνοια*, de una conversión:

«Levantad, por tanto, las manos caídas y las rodillas flojas, y dad pasos rectos (τροχιὰς ὀρθὰς ποιεῖτε) con vuestros pies, para que lo cojo no se descoyunte sino que se cure» (12,12-13).

Los «pasos rectos» que aquí San Pablo cita, en base a la *Septuaginta* de Prov 4,26, y con una referencia inmediata a Is 35,3 y Eccli 25,23 —textos a los que nos parece poder añadir Is 40,3—, se oponen a la tortuosidad de quien vacila en su fe y duda. Asimismo la metáfora de los débiles y desanimados recuerda importantes textos proféticos<sup>44</sup>. Es de notar, en particular, que San Pablo considera que sus lectores ya son, de alguna forma, «cojos», es decir, que tienen imperfecciones (las *ἀσθενεῖαι* de Hebr 4,15; 5,2; 7,28) y que, si se mantienen fieles a Cristo pueden recibir la curación de su cojera, como ya Jesús había hecho a lo largo de su predicación.

La segunda invitación a la penitencia, en el sentido de una *aversio a peccatis*, la encontramos en Hebr 13,13-14, como se ha dicho. Al recordar el Sacrificio de Cristo<sup>45</sup>, que fue inmolado *ἕως τῆς πύλης*, el

14,24.29.43; 2 Sam 3,35; etc., donde aparece utilizado para indicar un alimento reconfortante.

44. En general la descripción de los bienes mesiánicos en forma de Exodo en Is 35,3-8 y sus paralelos del «canto de consolación»: Is 40,29-31; 43; 16-21; 61,1-3; y los textos de la predicación del mismo Jesús: Mt 11,5; Lc 7,22.

45. El paralelismo no es perfecto, porque las víctimas por el pecado que se inmolaban el día del *yôm kippur* eran sacrificadas delante del tabernáculo y sólo sus pieles, sus carnes y sus excrementos, se quemaban fuera del campamento (Lev 16,27). Pero lo que interesa al Apóstol no es tanto el rito exacto del *yôm kippur*, sino la idea centrada en el «fuera» —el éxodo—, es decir, en la expulsión o alejamiento de toda impureza o pecado. Es importante también captar la nueva perspectiva en que se sitúa San Pablo que es antitética a la del Antiguo Testamento. Allí lo que quedaba purificado era el campamento y todo el pecado recaía sobre el chivo para Azazel y, en cierta medida, en los restos de las víctimas que se quemaban fuera (cfr. Lev 16,26.28). En la situación actual se ha dado un giro. Cristo ha sido «hecho maldición» y ha expiado por los pecados de todos: cfr. Gal 3,13; Rom 3,24-25; 8,3; 2 Cor 5,21; Col 2,14; Eph 2,14-16. Luego la purificación ya no está en el campamento —el antiguo pueblo judío— ni en la ciudad antigua sino «fuera», allí donde está Cristo.

Apóstol exhorta:

Salgamos (ἐξερχώμεθα) por tanto hacia El (πρὸς αὐτόν) fuera del campamento, cargados con su oprobio (ὄνειδισμόν); porque no tenemos aquí ciudad permanente, sino que vamos en busca de la venidera (μένουσαν-μέλλουσαν).

Es, en definitiva, una invitación a cargar con la Cruz (el ὄνειδισμόν que hay que llevar) y seguir a Cristo, para abandonar toda forma de pecado, representado por la ciudad μένουσα, terrenal.

Nos parece claro, en base a estos textos, que el Apóstol, después de haber señalado la eficacia infinita del Sacrificio expiatorio de Cristo, perfila la vida cristiana como una vida de «éxodo» y de «purificación-expiación». La conversión es, en este sentido, la celebración, a la vez, de una Pascua y de un *yôm kippur* cristiano.

### *Renovación de la penitencia*

Es evidente, por lo que se ha dicho, que —según Hebr— todo hombre es pecador, que los judíos también necesitaban de un Redentor, y que los mismos cristianos siguen siendo, en cierta medida, enfermos y cojos, aunque puedan ser curados. Por otro lado el Sacrificio de Cristo es infinitamente eficaz para borrar, eliminar los pecados. Luego es necesaria la conversión. Parece, sin embargo, que aquí se trata sólo de la conversión, o penitencia, necesaria para el Bautismo o, más en general, para la primera justificación. Nada se diría de la penitencia necesaria para recuperar la gracia perdida con un pecado cometido después de la conversión. Hasta se encuentran textos —como se sabe— que parecen negar su posibilidad. Pero antes de examinarlos queremos estudiar un pasaje que puede tener gran importancia en orden a superar las eventuales dificultades.

«Jesús ha sido hecho mediador de una alianza mejor (κρείττονος διαθήκης). Y si aquellos eran constituidos sacerdotes en gran número, porque la muerte les impedía permanecer, éste, al contrario, como permanece para siempre (διὰ τὸ μένειν αὐτόν εἰς τὸν αἰῶνα) posee un sacerdocio perpetuo (ἀπαράβατον). Por esto puede también salvar perfectamente (σώζειν εἰς τὸ παντελές) a los que se acercan a Dios a través de él ya que vive siempre para interceder por vosotros» (Hebr 7,22-25).

El enfoque que San Pablo sigue para exponer el misterio de la Redención en este texto es lo que podríamos llamar «objetivo», es decir, considerado desde la eficacia del Sacrificio redentor. A Cristo «le vemos coronado de gloria y honor a causa de la muerte padecida, a fin de que, por gracia de Dios, gustase la muerte en beneficio de todos» (Hebr 2,9). Esto significa que la Redención objetiva es universal, ya que sirve *para todos* (ὑπὲρ παντός, con un singular que tiene sentido distributivo, para cada uno). Pero no sólo es universal en cuanto a los sujetos a que se aplica, que son todos los hombres por ser criaturas de Dios y por tanto, potencialmente, hermanos de Cristo (Hebr 2,10-15.17). Es universal también en cuanto a su eficacia y a su duración. En cuanto a la eficacia, porque Cristo, a diferencia de los sacrificios antiguos, ha llevado a cabo «la purificación de los pecados» (1,3; 9,26), es el autor de la salvación de todos los hombres (2,10; 5,9), es el que reúne a todos los hombres como hijos de Dios Padre y hermanos suyos (2,12; 9,15), es el que «destruye con la muerte al que tenía el poder de la muerte» (2,14) y concede la verdadera libertad (2,15), es el que «expía», es decir, ofrece el verdadero ἱλασμός, el *battat* definitivo (2,17; 9,14). Por esto, en una de las partes parenéticas, el Apóstol concluye:

«Teniendo semejante Sumo Sacerdote que ha penetrado los cielos —Jesús, el Hijo de Dios— mantengamos firme nuestra confesión de fe. Porque no tenemos un Sumo Sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades, sino probado en todo como nosotros, excepto en el pecado» (Hebr 4,14-15).

La redención (el ἱλασμός) de Cristo es, finalmente, eficaz de modo eterno, porque no es un sacrificio diario, es un sacrificio εἰς τὸν αἰῶνα como su sacerdocio<sup>46</sup>: (Cristo) «no tiene necesidad de ofrecer todos los días (...) porque esto lo hizo de una vez para siempre cuando se ofreció a sí mismo» (7,27). Es de sobra conocido, en efecto, que la revelación del sacerdocio celestial y eterno de Cristo es uno de los temas medulares de Hebr<sup>47</sup>. La eternidad del sacrificio de Cristo nos asegura una eterna posibilidad de justificación y de santificación: «Y por su voluntad somos santificados para siempre (ἡγιασμένοι ἔσμεν... ἐφ'άπαξ) mediante el ofrecimiento del cuerpo de Cristo» (10,10; cfr.

46. Hebr 5,5.6; 6,20; 7,3.16.17.21.24.27; etc.

47. Vid., p. ej., Hebr 7,26; 8,1-2; 9,11-12; 9,24; 10,19-20; etc.

10,14: «con una sola oblación hizo perfectos para siempre —τετελειώκεν εἰς τὸ διηκεῖς— a los que son santificados). Si ahora unimos esta afirmación de la eternidad del Sacrificio de Cristo y de su eficacia universal con la otra relativa a una situación de lucha y de combate por parte del justificado que encuentra dificultades externas (10,32-34) y advierte también, en su interior, las ἀσθενείας (4,15; 5,2; 7,28), la «cojera» espiritual (12,13), el tumor y lastre (βύκρον) del pecado que nos rodea (12,1), la tentación de la ὑποστολή (10,39) y de la ἀπιστία (3,12), quedará muy claro que si el Bautismo nos santifica (ἀγιαζώ) para siempre, es sin embargo, necesario volver con frecuencia, de una forma que no se especifica, al Sacrificio redentor de Cristo, para purificarse y fortalecerse:

«Acerquémonos (como quien ofrece un sacrificio), por tanto, confiadamente al trono de la gracia (en el cual está sentado Cristo), a fin de alcanzar misericordia (λάβωμεν ἔλεος) y encontrar gracia (χάριν εὐρωμεν) que nos ayude en el momento oportuno» (Hebr 4,16; cfr. 9,14; 10,22-25.35; 12,1-3).

El Apóstol está hablando a unos bautizados; luego no se refiere al Bautismo cuando los exhorta a acercarse para ofrecer un sacrificio o, mejor dicho, a unirse al ofrecimiento del Sacrificio eterno de Cristo. Está diciendo, en cambio, que hace falta, si se puede decir así, una «revitalización», una «actualización» de lo que se nos ha concedido ya en el Bautismo. En otros términos, la lucha contra el pecado que siempre nos rodea exige que recurramos una y otra vez, por la fe, la oración y la penitencia en general (virtud y sacramento), al Sacrificio redentor de Cristo, puesto que Cristo «vive siempre para interceder por nosotros» (7,25); así lograremos la salvación (σωτηρία 1,14; 2,3.10; etc.) y la perfección (τελειώσις: Hebr 7,11) o santificación (ἀγιασμός: 12,14)<sup>48</sup>.

48. Así como los términos σωτηρία, σωτήρ, σώζειν son de uso muy frecuente en todo el Nuevo Testamento (véanse p. ej., las fórmulas cristológicas de Mt 1,21; Act 4,12; 13,23; Ioh 4,42; 2 Cor 2,15; Eph 5,23; 1 Tim 1,15; 2 Tim 1,10; 2,10; Tit 1,4; 2,13; 3,16; 2 Petr 1,1.11; etc.) y se refieren, en la mayoría de los casos a Cristo, en base a su mismo nombre cuya raíz es ἰσ'; el término τελειώω o τελειώσις encuentra eco más bien en la terminología del llamado *Corpus Ioanneum* como sinónimo de perfección (1 Ioh 2,5; 4,12.17.18), o de cumplimiento (Ioh 4,34; 5,36; 17,4; 19,28); particularmente densa de sentido es la expresión de Ioh 17,23: ἵνα ᾧσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν. Por esto se puede considerar que la salvación es «llevar a perfección» y «santificar».

*Los textos sobre la penitencia imposible*

Si desde el punto de vista de la Redención objetiva, es decir, del Sacrificio de Cristo, no hay pecados que no puedan ser perdonados, parece, en cambio, que la aplicación subjetiva de este perdón admite algunas excepciones. Tres textos clásicos y muy utilizados por los rigoristas parecen afirmarlo: Hebr 6,4-6; 10,26-29; 12,15-17. No nos vamos a detener en la refutación de la interpretación rigorista, que ya algunos Padres atribuyeron a Novaciano<sup>49</sup> y que se encuentra en las obras montanistas de Tertuliano<sup>50</sup>, más bien queremos descubrir algunos aspectos interesantes de estos tres textos, siguiendo el trabajo ya excelentemente realizado por otros autores<sup>51</sup>.

a) Hebr 6,4-6: «Porque es imposible (ἀδύνατον) que los que de una vez para siempre (ἀπαξ) fueron iluminados, que gustaron también el don celestial, que llegaron a recibir el Espíritu Santo y experimentaron la bondad de la palabra divina y el poder del siglo futuro, y que no obstante cayeron (παραπεσόντας), vuelvan de nuevo a la penitencia (πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν), ya que crucifican de nuevo por sí mismos (ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς) al Hijo de Dios y lo escarnecen».

La traducción que hemos dado ofrece ya algunas pistas de solución, aunque sean, como es lógico, sólo opiniones. En primer lugar, entendemos que πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν constituye un solo bloque lógico<sup>52</sup>. De no hacerlo así el verbo ἀνακαινίζω (en forma activa) quedaría sin una especificación clara; aun en el supuesto que la oración sea de tipo impersonal (es imposible renovar a los que han

49. P. ej. FILASTRO DE BRESCIA, en *De haeres.*, 89; PL 12,1201-1202; S. JERÓNIMO, *Adv. Iovinianum*, II, 3; PL 23, 298 s.

50. En TERTULIANO, *De pudicitia*, 20; contra él escribieron S. ATANASIO *Ep. IV ad Serapionem*, 13; PG 26,655-656; S. EPIFANIO, *Haer. LIX*, 2; PG 41,1020; S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Hebr. Hom.* ad loc.: PG 63; S. AMBROSIO, *De poenit.* II, 2; PL 16, 497-499 entre otros.

51. Sobre todo vale la pena citar el comentario de C. SPICQ una vez más, y su importante *Excursus IV - L'impossible pénitence*, VI, 4-6, pp. 167-178 del vol. II.

52. P. PROULX y L. ALONSO SCHÖKEL, *Heb. 6,4-6: eis metanoian anastaurountas* en *Bibl.* 56 (1975) 193-199 son de opinión contraria. Según estos autores se impone la unión de *metanoian* con *anastaurountas*. Pero el punto débil de su argumentación es la hipótesis de la falta de semitismos en el texto. Pensamos, en cambio, que *eis metanoian* expresa un *le'subh*, con sentido también instrumental, como se explicará en el texto.

caído...) y que los cinco participios<sup>53</sup> sean el complemento objeto de ἀνακαινίζω (considerado transitivo), el sentido del verbo quedaría incompleto puesto que, en el griego no bíblico, su sentido es «re-hacer; restaurar, hacer algo por primera vez, estrenar». No hay evidencia de un sentido espiritual. Pensamos que su verdadero significado hay que buscarlo en la terminología de los LXX y que su equivalente hebreo es el pi'el o el hitpa'el de *badhaš* (2 Chr 15,8; Ps 102 (103),5; Ps 103(104),30; Thr 5,21; 1 Mac 6,9). El aspecto intensivo del verbo *hiddeš* está expresado por la reduplicación ἀνα-καινίζω (*re-novare; rursum novum facere*) apoyada en un adverbio de semantismo afín (πάλιν). Además tanto la preposición ἀνά como el adverbio πάλιν suponen un movimiento (los verbos en -ίζω por otro lado son verbos derivados de formas nominales con sentido de acción). En definitiva, ἀνακαινίζω corresponde a un «mover de nuevo para renovar». Nos parece que su sentido se complementa muy bien con el εἰς μετάνοιαν que, además, puede tener un sentido modal o instrumental, si se lo considera como un semitismo. Su correlato no puede ser *nibam* que el Antiguo Testamento atribuye a Dios<sup>54</sup>, sino *šubh*<sup>55</sup>, con lo cual el sentido del sintagma es: «(es imposible) moverlos de nuevo al arrepentimiento», o, si se supone que «los que han caído» son el sujeto de la oración de infinitivo «se muevan (vuelvan) de nuevo a la penitencia», en el sentido de que se hagan nuevos mediante la penitencia. De todos modos, el elemento teológicamente interesante es la conexión

53. El esquema sintáctico es el siguiente:

φωτισθέντας  
γευσασμένους  
γενηθέντας  
γευσασμένους  
παραπεσόντας — πάλιν ἀνακαινίζειν — ἀνασταυροῦντας  
παραδειγματίζοντας

Es evidente el ritmo de los primeros cuatro participios, con la alternancia de las terminaciones —έντας y —μένους (ritmo dactílico —ύ y anapéstico υυ—), hasta recaer en el παραπεσόντας, que es una cláusula de tipo —υυ υ-υ, que interpretamos como un moloso resuelto: —υ/υυ— de gran fuerza rítmica.

54. En el Antiguo Testamento la μετάνοια corresponde en primer lugar a Dios que se compadece (Cfr. 1 Sam 15,29; Am 7,3.6; Ion 3,9.10), y en segundo lugar a los hombres que se alejan de sus pecados (Ioel 2,13.14; Ion 4,2; Zac 8,14; Ier 4,28; 8,6; 18,9.10). La raíz *nabam* indica tener una pena, un dolor. La formal nif'al corresponde a compadecerse.

55. Los LXX tradujeron el verbo hebreo *šubh* (literalmente = volverse) por ἐπιστρέφω, que es su calco literal. Pero el concepto de «conversión» fue penetrando poco a poco, a través de Filón y la literatura rabínica e intertestamentaria, en μετανοέω y μετάνοια. Así que ya en el griego de los evangelistas (especialmente Lc) μετάνοια adquiere un sentido complejo de dolor, arrepentimiento (sinónimo de λύπη, cfr. Lc 17,3 y 2Cor 7,9s), y de conversión (Act 3,19; 26,20). En definitiva se establece la equivalencia μετάνοια = tšubâ. Cfr. J. BEHM, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, cols. 1144-1172.

entre la renovación radical interior (la *καινή κτίσις* cfr. 2 Cor 5,17; Eph 4,24; 2,5), la penitencia y el Sacrificio de Cristo en la Cruz. Se sabe que el *ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς* ha sido interpretado tanto en sentido hipotético (es imposible... porque deberían crucificar de nuevo...) como causal (es imposible... porque están crucificando de nuevo...). Ambas interpretaciones son posibles, pero por el contexto general nos inclinamos por la segunda también porque los dos participios están en presente, lo que indica que los que han caído están crucificando y escarneciendo a Cristo.

De todos modos, aparte de las dificultades de traducción, parece claro que el sentido es el de una imposibilidad subjetiva de arrepentimiento porque el apóstata (que es el que ha caído) se cierra a sí mismo el paso hacia Dios<sup>56</sup>. Es imposible ciertamente volver a repetir el sacrificio de Cristo, pero sobre todo es imposible que el que peca y se mantiene en el pecado vuelva a recibir sus frutos. Sin embargo, y precisamente por la irrepetibilidad del Sacrificio de Cristo, queda claro que la penitencia (virtud) alcanza su fruto gracias a la Cruz. Con lo cual es evidente que, desde el punto de vista de Dios, no hay pecado que no pueda ser perdonado. Lo que es imposible, como han visto muchos Padres, es vivir una penitencia y un perdón como en el Bautismo, pero queda claro que la misericordia divina no tiene límites<sup>57</sup>. Más aún, se dice implícitamente que todo acto verdadero de arrepentimiento nos conecta con los frutos de la Pasión del Señor y por tanto, en cierta medida, con la primera conversión que es el Bautismo<sup>58</sup>.

56. Cfr. en este sentido Hebr 2,2-3: «porque si la palabra anunciada por medio de ángeles alcanzó tal solidez que toda prevaricación y desobediencia recibió justa retribución, ¿cómo escaparemos nosotros del castigo, si descuidamos tan gran salvación?».

57. La idea general de los Padres es que el texto se refiere a la imposibilidad de recibir el Bautismo. Así, p. ej., San Juan Crisóstomo: «Renovar, dice, a penitencia: es decir con la penitencia. ¿Qué, pues? ¿Se elimina la penitencia? No la penitencia —;de ninguna manera! (μη γένοιτο)— sino la renovación por el lavado (διὰ λουτροῦ). No ha dicho, en efecto, que es imposible ser renovados a penitencia, sin añadir más. Sino que, después de haber dicho 'Es imposible', añadió 'volviendo a crucificar'. 'Ser renovados', es decir hacerse nuevos: porque el hacer nuevos es exclusivo sólo del lavado» (cap. VI, *Hom.* 9,3).

58. Así Santo Tomás (cap. VI, lect. 1): «Cum ergo peccas haptizatus, quantum in te est, das occasionem, ut iterum Christus crucifigatur et sic contumelia fit Christo, in cuius sanguine te lotum maculas. Apoc. 1,5: Dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo». Ya San Jerónimo había señalado que el texto de Hebr era más bien optimista: «Ita locutus sum, inquit Apostolus, ut vos a peccatis retraherem, et desperationis metu faciam cautiore» y recuerda las palabras de confianza de Hebr 6,9-10 y de Iac 1,12 (*Adv. Iovinianum* II, 3; PL 23,299).

b) Hebr 10,26-29: Porque si pecamos voluntariamente (*ἐκουσίως*) después de haber recibido el conocimiento de la verdad, no queda ya ningún sacrificio por los pecados, sino la tremenda espera del juicio y el ardor del fuego que va a devorar a los rebeldes. Si alguien transgredía la Ley de Moisés, con el testimonio de dos o tres, se le condenaba a muerte sin remisión (*χωρίς οἰκτιρμῶν* = sin tener compasión), ¿cuánto más grave castigo pensáis que merecerá el que haya pisoteado al Hijo de Dios y tenido como impura la sangre de la alianza en la cual fue santificado, y haya ultrajado el Espíritu de la gracia?

El texto se explica con relativa facilidad si se tienen en cuenta las tres referencias bíblicas que encierra. En primer lugar, está presente de modo explícito la prescripción de Dt 17,6 relativa a un hombre o mujer culpable de idolatría. Luego hay que tener en cuenta la distinción que se manifiesta a través del *ἐκουσίως* (*voluntarie*), como opuesto a *ἀκουσίως*): el texto trata de un pecado con desprecio formal de Dios: es el pecado *bezadôn* (con insolencia) de Dt 17,12 opuesto al pecado *bišgagah* (por inadvertencia de Lev 4 y 4,15. Por último la mención del ultraje infligido al Espíritu de la gracia (*τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνουβρίσας*) recuerda la expresión de Nuestro Señor relativa a los pecados contra el Espíritu Santo (Mt 12,31-32 y paralelos). Así que, en definitiva, Hebr 10,26-29 habla de la situación de un pecador culpable de idolatría e impenitente que, como tal, se cierra en su voluntario rechazo de Dios. Más allá de esta aclaración, vemos que la oferta de salvación por parte de Dios a los que pecan «por inadvertencia» (los *ἀγνοοῦντες* y *πλανώμενοι* de Hebr 5,2) es un *kippur* en el cual entran tres elementos: el Hijo de Dios, el derramamiento de su sangre como sangre de la alianza, la santificación del Espíritu Santo.

c) Hebr 12,15-17: Vigila para que a nadie falte la gracia de Dios; para que ninguna raíz amarga (*τις ῥίζα πικρίας*) brote y estorbe, y llegue a contagiar a muchos; para que no surja ningún fornicario o impío como Esaú, que vendió su propia primogenitura por una comida. Sabéis bien que más tarde quiso heredar la bendición pero fue rechazado y no obtuvo ocasión de penitencia a pesar de buscarla con lágrimas.

En este pasaje podemos distinguir dos partes. En la primera se desarrolla una comparación apoyada en Dt 29,18 (ó 17) según los LXX (familia del código Alejandrino): *μή τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω*

φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ, pero cuyos conceptos fundamentales son «la raíz» y la «amargura»<sup>59</sup>.

Estos términos indican un pecado contagioso, un escándalo peligroso como el veneno. Hay que vigilar para que esto no se produzca. La segunda parte del texto recuerda el ejemplo de Esaú πόρνος, es decir «fornicario», probablemente también en el sentido bíblico de idólatra, e «impío» (βέβηλος) por el desprecio de la primogenitura. Late, en esta segunda parte, la presentación de Esaú como ejemplo de pecador pertinaz, enemigo del pueblo elegido y rechazado por Dios<sup>60</sup>. La referencia bíblica en este sentido se centra en el episodio de la venta de la primogenitura (Cfr. Gen 25,29-34) y de la inútil petición a Isaac (Cfr. Gen 27,30-40), pero supone también la unión de Esaú con las mujeres hititas<sup>61</sup>.

De todos modos Esaú es presentado como un pecador impenitente; por eso, no encontró lugar (τόπος) u ocasión de penitencia<sup>62</sup>. Tanto si la μετάνοια se refiere a Esaú, que es lo que sugiere la argumentación lógica, como si se refiere a un eventual cambio de parecer de Isaac, que concordaría mejor con la estructura sintáctica<sup>63</sup>, el hecho es que el primogénito fue rechazado definitivamente. El texto no plantea ningún problema cara a la irremisibilidad de los pecados pues-

59. La raíz indica por sinécdoque toda la planta y, en base a una conocida metáfora, equivale a un hombre o a un grupo de hombres: cfr. 1Mac 1,10 donde Antíoco Epífanes es llamado δίζα ἀμαρτωλός; cfr. también Is 11,1.10; Ps 80 (79),9; Is 53,2; etcétera. Πικρία: indica la amargura, pero también la asperidad, lo desagradable y, por metáfora, una conducta áspera, y es sinónimo al mismo tiempo de lo amargo (χολή = hiel) y lo venenoso (ὄζ ἀσπίδων— Ps 9,7 según LXX, citado en Rom 3,14; cfr. Eph 4,3). En lenguaje del profetismo y de los libros sapienciales (sobre todo Job) se habla de una πικρία ψυχῆς como equivalente a aflicción, dolor y de καρπός πικρίας como opuesto a δικαιοσύνης: cfr. Am 6,13 (LXX) y Os 10,4. Por otro lado es evidente la cercanía semántica entre πικρία y πικρασιός de Ps 95 (94),8.

60. El tema se había hecho muy común en la tradición rabínica. Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II. in. loc., nota 16.

61. Gen 26,34-35; nótese que Gen 26,35 dice de las esposas de Esaú que fueron causa de irritación —ἐριζοῦσαι— para Isaac y Rebeca, empleando el mismo término *marah* de περιπικρασιός; asimismo en Gen 27,34 el grito de Esaú es πικρά σφόδρα; tal vez estos términos hayan sugerido la idea de la raíz amarga.

62. C. SPICQ, *op. cit.*, prefiere entenderlo en sentido activo: Esaú no logró, no tuvo la posibilidad de hacer que Isaac cambiara de opinión. Pero los Padres lo entendieron más directamente. «Aún llorando, no encontró la ocasión de penitencia. ¿Cómo es eso? Porque no se arrepintió como era necesario; porque ésto es la penitencia: no se arrepintió como debía» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, cap. XII, Hom. 31,3). «Et sic poenituit Esau, non quia venderat primogenita sed quia perdiderat. Unde non dolebat de peccato venditionis, sed de damno perditionis» (S. TOMAS, cap. XII, lect. 3).

63. Τόπος μετανοίας se presenta en efecto como una metáfora, reforzada por el εὔρεν, y que depende también de ἐκσητήσας. Esaú, pues, «buscó» y no «encontró» el τόπον (el lugar o, en dialéctica, el argumento) de la penitencia (genitivo posesivo): en el contexto de Gen., Esaú nunca intentó arrepentirse, sino que intentó cambiar la opinión de Isaac (Cfr. Gen 27,34.36.38).

to que Esaú no se arrepintió de su pecado, sino sencillamente de haber perdido la bendición (Cfr. Gen 27, 41-42.46). Por otro lado no se dice que Esaú no pudiera arrepentirse, en general, o que, habiéndose arrepentido no pudiera encontrar el perdón, sino que su endurecimiento fue definitivo y las consecuencias del pecado irremediables. Las lágrimas de Esaú (Cfr. Gen 27,38) no son de contricción sino de dolor humano y de desesperación.

La comparación indirecta que ofrece este texto proyecta mucha luz sobre la penitencia verdadera. El Apóstol sabe que entre sus lectores serpea el desánimo y la tentación de volver al culto aparatoso del templo (Cfr. Hebr 10,24-25); los pone sobre aviso de que esto sería una fornicación y una impiedad, como la de Esaú. Y manifiesta también el peligro de que cunda el mal ejemplo de alguien que tal vez ya se ha dejado vencer (Cfr. Hebr 13,9-10). En este sentido la verdadera *μετάνοια* es una vida fiel, que imite el ejemplo de los jefes de la comunidad (Cfr. Hebr 13,7). Así —podemos completar nosotros— si hay alguna «debilidad» o tentación a prueba, se debe buscar la fortaleza en la fe (Cfr. Hebr 12,1.12-13), conservar la gracia y ofrecer a Dios un culto grato, con reverencia y temor (Cfr. Hebr 12,28).

### Conclusión

El recorrido que hemos llevado a cabo en la Epístola ha puesto de relieve el enfoque particular de este libro inspirado. No se trata tanto de una invitación a la conversión del pecado —tema tan querido al Apóstol— como de una exhortación a la perseverancia, de modo parecido a lo que se dice en 1 Petr y 1 Ioh<sup>64</sup>. Pero esta exhortación a la perseverancia en la fe se apoya en la conciencia de que los seguidores de Cristo han abandonado de una vez para siempre el pecado y de que, en su lucha y sus contradicciones, tienen siempre consigo la fuerza infinita del Sacrificio redentor<sup>65</sup>. La penitencia aparece, en esta perspectiva, como una necesidad constante para vencer contra las *ἀσθένειαι* y que consiste en una unión estrecha con el sacrificio expiatorio de Cristo. Es, por lo tanto, la prolongación de la primera conversión que nos llevó al Bautismo y que, en términos metafóricos, nos sacó de la tierra de aflicción para hacernos entrar en

64. Cfr. 1 Petr 1,13-16; 1,18; 2,21-25; 3,15-17; 5,8-10; 1 Ioh 2,3.6.15-17; etc.

65. Las partes parenéticas de Hebr, en efecto, se apoyan siempre en la eficacia del Sacrificio de Cristo: cfr. Hebr 2,18; 3,14; 4,14; 5,8-9; etc.

la tierra prometida. Es, al mismo tiempo, una disposición permanente de ánimo que se abre hacia perspectivas escatológicas: el cristiano debe constantemente salir del campamento del mundo y del pecado y unirse al oprobio de Cristo porque «no tenemos aquí ciudad permanente, sino que vamos en busca de la venidera» (Cfr. Hebr 13.14).

En definitiva, nos parece que el pensamiento paulino así como se expresa en Hebr se articula apoyándose en dos pilares. Por un lado en la eternidad de Cristo Sacerdote, fundamento de nuestra fe y nuestra esperanza: «Jesucristo es el mismo ayer y hoy, y por todos los siglos» (Hebr 13,8). Por otro lado en la invitación, siempre renovada, a no endurecer el corazón para poder entrar en el descanso divino: «Mirad, hermanos, que no haya en alguno de vosotros un corazón malvado y sin fe que le haga apostatar del Dios vivo; exhortaos más bien entre vosotros todos los días, mientras perdura aquel 'hoy' para que no se endurezca ninguno con la seducción del pecado» (Hebr 3,12-13).

