

# Los sacrificios en la Carta a los Hebreos 10,1-18 <sup>1</sup>

## INTRODUCCION

Para todo cristiano la muerte-resurrección de Jesús tiene un significado, tanto a nivel personal como comunitario. De entre todos los escritos del NT, será Heb quien trate de una forma más extensa este tema. Pero nuestro autor tiene como característica que se aproxima a este evento desde la perspectiva del sacrificio, siendo este el pivote de su pensamiento teológico. Lo estudia a la luz de los sacrificios de la antigua alianza, por tanto situándose en la línea del AT, pero con una clarividencia y profundidad, que estos son sólo el punto de partida para llegar a una nueva dimensión y realidad del sacrificio de Cristo. Por eso he querido estudiar en este trabajo cómo Heb entendió y transmitió a sus lectores o auditorio la muerte-resurrección y la eficacia de esta ofrenda de Cristo.

Para ello he escogido Heb 10,1-18, donde el autor, continuando con la temática ampliamente expuesta en el capítulo 9, nos presenta mediante el método de antítesis la contraposición entre los ritos antiguos y aquel de Cristo, para pasar a afirmar la eficacia absoluta y única de la ofrenda de Cristo.

El autor se sirvió de las reglas de la retórica para exponer su pensamiento teológico, construyendo así un sermón progresivo, dinámico y bien estructurado. Por lo que nuestra primera tarea será delimitar el texto, ver cómo es

---

1. El presente artículo fue el trabajo de Tesina presentado en Roma en Mayo de 1993 para la obtención de la Licencia en Sagrada Escritura en el Instituto Pontificio Bíblico. El relator del trabajo fue el P. Albert Vanhoye. A él debo el método y los consejos que me dio para llevar adelante este pequeño trabajo. Tal vez, alguno eche en falta en este artículo, alguna otra perspectiva de tratar el tema de los sacrificios, como puede ser la antropológica de R. Girard (la cual es sugerente y bien pudiera ser otro capítulo dentro de esta tesina), pero no creo que el autor de la carta a los Hebreos tuviera presente a la hora de escribir su escrito la dimensión de la violencia, por lo que he decidido prescindir de ella.

un texto que está inserto en el conjunto armonioso de la obra, estudiando las relaciones internas que lo unen a las perícopas anteriores y posteriores, dado que la parte se entiende mejor dentro del conjunto, pero a la vez teniendo presente que es una sección en sí misma.

Delimitada la sección, se debe estudiar el texto que nos ha llegado, es decir, los problemas textuales, pues a veces influyen en las interpretaciones teológicas. El siguiente paso es examinar la organización interna de dicha sección, en la cual se observará tanto una unidad estructural y armónica, como un desarrollo coherente de su pensamiento teológico que hace resaltar sus puntos doctrinales principales.

No podemos olvidar que nuestra obra es fruto de su tiempo, no es ahistórica, por lo que el concepto de sacrificio ha sufrido una evolución con el pasar del tiempo y las culturas, así ocurrió en el mundo griego, romano y bíblico. El autor, hijo de su cultura, parte de una concepción del sacrificio propia del AT, para demostrar que esos ritos eran simple prefiguración de lo que debía ser el verdadero sacrificio de Cristo.

Si eran prefiguración, eso quiere decir que no eran perfectos y por tanto merecedores de crítica. Esta crítica ya la tenemos presente dentro del AT con los profetas, quienes no aceptaban la teología mecanicista y externa de los sacrificios rituales. Pero será en el NT y especialmente nuestra obra, donde se ponga en tela de juicio la validez y la conveniencia de dichos sacrificios rituales, llegando a una crítica mordaz de todo el sistema sacrificial inoperante.

Frente a una multitud de sacrificios ineficaces, Heb nos propone el sacrificio de Cristo, que contiene los elementos de las ofrendas antiguas, pero a la vez es una superación, dado que obtiene como resultado una eficacia permanente para todos los creyentes, por eso es único y verdadero.

Como premisa a este trabajo, tengo que decir que es un tema ampliamente estudiado por los exégetas, como se puede ver por la abundante bibliografía específica al respecto, por lo que poco nuevo se puede decir sobre un tema tan investigado. En cuanto trabajo de tesina, no he buscado descubrir nada nuevo, sino ver cómo ha sido tratado el tema, de manera que me pudiera servir para profundizar en un tema tan interesante como es la presentación de la muerte y resurrección de Jesucristo a una comunidad cristiana que estaba anclada o influenciada por unas tradiciones rituales propias del AT.

## 1.- DELIMITACION DE LA PERICOPA

### 1.1 SITUACION DE LA PERICOPA EN EL CONTEXTO AMPLIO

Para ver la conexión y la situación de Heb 10,1-18 con el resto de la carta, hay que exponer primero la estructura literaria de dicha epístola. Con esto, no pretendo hacer un estudio de todas las teorías que han aparecido sobre la estructura literaria, sino que desarrollaré aquella que me permite mostrar mejor la función de nuestro pasaje en el conjunto global de la carta a los Hebreos. Hay que individuar y presentar la composición de toda la obra, pues cada elemento tiene su sentido exacto solamente cuando es colocado en su lugar dentro del conjunto. Un error de estructura literaria tiene repercusiones a la hora de la interpretación de la obra, y más cuando se trata de una obra tan bien estructurada como es la estudiamos aquí.

Algún autor, como Santo Tomás, ya dividió la carta a los Heb en dos partes:

- |                |                     |
|----------------|---------------------|
| a) 1,1-10,18   | dogmática-didáctica |
| b) 10,19-13,21 | ética-parenética    |

Con esta estructura se pierde la visión de unidad de conjunto de la carta, pues separa la fe y la conducta de la vida, pero la carta a los Heb expresa una unión entre los dos aspectos del mensaje cristiano. El autor no espera hasta el cap. 10 para presentar e invitar a los oyentes a vivir como cristianos. Ya en 2,1-4; 3,7-4,6; 5,11-6,20 tenemos textos que son parenéticos. Del mismo modo, en la sección moral tenemos otros textos doctrinales. Se puede decir que la obra tiene una alternancia entre partes doctrinales y exhortativas que nos impide aceptar una estructura como la presentada por Santo Tomás.

Otra estructuración divide la carta en tres partes <sup>2</sup>:

- |                |                                   |
|----------------|-----------------------------------|
| a) 1,1-4,13    | palabra de Dios                   |
| b) 4,14-10,18  | el sacerdocio de Cristo           |
| c) 10,19-13,25 | invitación a vivir cristianamente |

Esta separación de temas entre palabra de Dios y sacerdocio de Cristo no es tan clara por lo que esta estructura ha sido abandonada.

Pero las teorías que más éxito han tenido son las que proponen como base de composición las reglas de la retórica antigua para entender el conjunto de la obra. Los primeros que usaron este sistema fueron F.Thien <sup>3</sup>,

2. Entre los autores que apoyan esta teoría están Feine, A.Lemonayer, O.Michel, O.Kuss.

3. Thien, F., Analyse de l'épître aux Hébreux, *RB* 11 (1902) p. 74-86.

L.Vaganay<sup>4</sup>. Pero serán A.Vanhoye<sup>5</sup>, y después su seguidor Dussaut<sup>6</sup> quienes la lleven a su punto más desarrollado.

Para descubrir el análisis literario, Vanhoye estudia los procedimientos de composición o los indicios que pueden ayudar a determinar la estructura. Enumera los dos principales: “Los anuncios de sujeto... que definen las grandes líneas de la estructura, dando los títulos a las secciones e indicando su agrupamiento en otras partes mayores. Las palabras enganche (“mots-crochets”) juegan un papel más modesto; marcan el paso de un desarrollo a otro”<sup>7</sup>. A estos grandes indicios literarios, hay que añadir otros que confirman y precisan la estructura. Vanhoye cita y explica los siguientes indicios: “las inclusiones, las variaciones de vocabulario, la alternancia de género, las disposiciones simétricas”<sup>8</sup>.

Gracias a estos indicios, A.Vanhoye nos presenta esta estructura<sup>9</sup>:

EXORDE: L'intervention divine dans l'histoire humaine **He 1,1-4**

1° PARTIE: SITUATION DU CHRIST **1,5-2-18**

(comparaison avec les anges)

A. Intronisation du Fils de Dieu (1,5-14)

- *Exhortation à reconnaître son autorité* (2,1-4)

B. Solidarité avec les hommes acquise  
par la Passion glorifiante (2,5-18)

2° PARTIE: PRÉSENTATION DU CHRIST NOTRE GRAND PRÊTRE  
**3,1-5,10**

---

4. Vaganay, L., Le plan de l'épître aux Hébreux, en *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, p. 269-277. Es interesante el método literario que sigue: estudia las palabras, cómo están dispuestas y cómo se corresponden. Se da cuenta de ciertas repeticiones que parecen jugar un papel dentro de la organización del texto. Las repeticiones verbales le permiten establecer 5 secciones: 1,5-2-18; 3,1-5,10 (subdividido en 3,1-4,16; 5,1-10); 5,11-10,39 (subdividido en 7,1-28; 8,1-9,28; 10,1-39); 11,1-12,13 (subdividido en 11,1-12,2; 12,3-13); 12,14-13,21.

5. Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Studia Neotestamentica. Studia 1, Paris-Brugs 1963.

6. Dussaut, L., *Synopse structurelle de l'Épître aux Hébreux. Approche d'analyse structurelle*, Paris 1981.

7. Vanhoye, A., Les indices de la structure littéraire de l'Épître aux Hébreux, *StEv* II (1964) p. 499.

8. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 499-500.

9. Vanhoye, A., Discussions sur la structure de l'Épître aux Hébreux, *Bib* 55 (1974) p. 377-378. Una estructura mucho más ampliada y explicada la encontramos en su libro, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 53-58. El esquema que presento es un poco diferente y cambia los enunciados de los títulos para una mejor comprensión.

- A. Jésus, grand prêtre digne de foi en tant que Fils de Dieu (3,1-6)  
(comparaison avec Moïse)
  - *Mise en garde contre le manque de foi et appel à réaliser la vocation céleste (3,7-4,14)*  
(comparaison des compagnons du Christ avec ceux de Moïse et de Josué)
- B. Jésus, grand prêtre qui compatit avec les hommes et s'accomplit par sa Passion (4,15-5,10)  
(comparaison avec Aaron)

### 3° PARTIE: TRAITS SPÉCIFIQUES DU SACERDOCE DU CHRIST 5,11-10,39

- *Appel à l'attention et à la générosité (5,11-6,20)*  
(comparaison avec Abraham)
- A. Le sacerdoce glorieux du Fils de Dieu (7,1-28)  
(relation avec Melchisédech, contraste avec Aaron)
- X. **Synthèse centrale:** l'accomplissement du sacerdoce grâce au sacrifice personnel par lequel le Christ médiateur s'élève jusqu'à Dieu (8,1-9,28)  
(comparaisons avec les sacrifices anciens)
- B. Efficacité du sacrifice du Christ contre les péchés des hommes (10,1-18)  
(contraste avec l'impuissance du culte ancien)
- **Jonction exposé-parénèse:** *Appel à s'approcher de Dieu par le Christ (10,19-29)*  
(comparaison avec la loi de Moïse)

### 4° PARTIE: ADHÉSION AU CHRIST PAR LA FOI PERSÉVÉRANTE 11,1-12,13

- A. Exemples de foi en Dieu, donnés par les anciens (11,1-40)  
(rapprochements avec le mystère du Christ)
- B. *Appel à tenir bon parmi les hommes, comme Jésus, et à accepter l'éducation divine par la souffrance (12,1-13)*  
(comparaison avec l'éducation humaine)

### 5° PARTIE: ORIENTATIONS DE VIE CHRÉTIENNE 12,14-13,18

*(comparaison avec la condition religieuse sous l'Ancien Testament)*

- A. *Relation à garder avec les réalités célestes (12,14-29)*  
 - *Directives concrètes (13,1-6)*  
 B. *Solidarité dans l'Église, centrée sur la Passion du Christ (13,7-18)*

CONCLUSION: Que Dieu agisse en vous par Jésus-Christ **13,20-21**

La presentación de esta estructura nos ayudará a la hora de estudiar la estructura retórica de Heb 10,1-18.

Otro autor que ha estudiado la estructura es J.Swetnam, quien tomando como base la estructura de Vanhoye, la critica<sup>10</sup> y la reforma<sup>11</sup> basándose en la convergencia de ciertos factores dentro de un modelo inteligible, lo cual no puede ser resultado del azar, sino resultado de un diseño específico. Tales factores<sup>12</sup> indican la relación de las distintas partes de un escrito con el todo y, consecuentemente, la influencia del significado del todo en las distintas partes.

Ante las críticas a A.Vanhoye, éste ha respondido y aclarado las objeciones que le planteaba Swetnam. Al mismo tiempo hace un juicio crítico sobre el esquema de Swetnam: “El esquema general de J.S. se basa como, éste de Gyllenberg, en la distinción de géneros (exposición y exhortación). Este esquema presenta una alternancia regular. Es una bella construcción, pero el problema es que no responde al texto... He constatado que J.S. no respeta su propio criterio, especialmente en el desarrollo de 5,1-10. No se puede presentar 4,14-6,20 como una única sección que sea parenética y exhortativa a la esperanza”<sup>13</sup>.

No obstante el éxito de la estructura retórica, algún autor continúa con la división temática, como es el caso de C. Spicq<sup>14</sup>.

10. Para ver la crítica que hace a A.Vanhoye, Cfr. Swetnam, J., Form and Content in Hebrews 1-6, *Bib* 53 (1972) p. 368-385; Form and Content in Hebrews 7-13, *Bib* 55 (1974) p. 333-348.

11. Se puede ver un esquema comparativo entre la tesis de Vanhoye y la de Swetnam en Swetnam, J., Form and Content in Hebrews 7-13, *Bib* 55 (1974), p. 344-345.

12. Swetnam, J., *Op. Cit.*, p. 344-345 enumera los factores que según él son determinantes a la hora de proponer una estructura.

13. Vanhoye, A., Discussions sur la structure de l'Épître aux Hébreux, *Bib* 55 (1974) p. 376.

14. Ya C.Spicy en su gran comentario *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1952-1953, presentaba una división temática. Posteriormente en una reedición resumida de la misma obra del año 1977 continúa con la misma división por los motivos que expone comentando el esquema de A.Vanhoye: “Esta presentación es de hecho posible; pero manteniéndose a nivel literario, no pone de manifiesto suficientemente ni el contenido doctrinal ni la importancia de la parenesis,

Como vemos, la cuestión de la estructura no es una cosa fácil, pero en este trabajo seguiremos la estructura de A.Vanhoye en cuanto que muestra mejor las conexiones internas de la carta. Una vez vistos los esquemas más importantes al respecto, me dedicaré a estudiar las relaciones que presenta nuestro texto de Heb 10,1-18 con el resto de la obra en su conjunto.

### 1.1.1 *Relación con el exordio (1,1-4)*

En el exordio, normalmente se encuentra el contenido principal de toda la obra, que después se desarrolla en las distintas secciones. Así podemos ver que en Heb 1,3 tenemos una referencia a nuestro texto (en especial a Heb 10,12). Si comparamos las frases, vemos que tienen una construcción semejante: participio - verbo personal. La expresión participial menciona el pecado y describe la acción expiatoria de Cristo, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν. Posteriormente describe la exaltación de Cristo ἐκάθισεν ἐν δεξιῇ.

Estos temas se encuentran también en otros lugares de la carta, así ἐκάθισεν ἐν δεξιῇ (8,1) y ἐν δεξιῇ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν (12,2) y la purificación de los pecados la tenemos en 9,14.26.28, pero no son semejantes como en el exordio y en 10,12.

A pesar de las afinidades, hay que notar las diferencias existentes entre 1,3 y 10,12. En el exordio el autor habla de modo menos explícito con la expresión vaga καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν sin indicar el modo de llevar a cabo esta purificación. Nuestro texto nos indica que esta purificación se hace mediante el sacrificio de Cristo, oponiéndolo a los sacrificios del AT. También vemos una progresión existente entre el texto del exordio, donde cita a la derecha τῆς μεγάλωσύνης y nuestro texto 10,12, donde explicita que este altísimo es τοῦ θεοῦ.

### 1.1.2 *Relación con la primera parte (1,5-2,18)*

En esta sección, el autor define el nombre de Cristo. En cuanto a las relaciones con 10,1-18 vemos que hace uso del Ps 110 tanto en Heb 1,13

---

que aparecen mejor presentados distinguiendo cuatro temas, demostrando así la superioridad del Cristianismo sobre la antigua Alianza” p. 34. El esquema que propone es el siguiente:

- a) Prólogo: 1,1-4
- b) 1º tema: 1,5-2,18 El Hijo de Dios encarnado es rey del universo
- c) 2º tema: 3,1-5,10 Jesús, Sumo Sacerdote fiel y compasivo
- d) 3º tema: 5,11-10,18 El auténtico sacerdocio de Jesucristo
- e) 4º tema: 10,19-12,29 La fe perseverante
- f) Un Apéndice o Post-scriptum: 13,1-19

como en 10,13 para mostrar la exaltación de Cristo. Una conexión más estrecha la encontramos en 2,17-18 que preanuncia la temática de la 2ª parte. En 2,17-18 se habla de la remisión de los pecados (ἁμαρτίας), la cual es muy frecuente en nuestro pasaje (10,2.3.4.11.12.17.18). Pero la diferencia se revela en el hecho de que en 2,17-18 no se habla para nada del sacrificio como medio para la remisión de los pecados.

Otras diferencias de contenido son claras: no se opone Cristo a la ley mosaica (como hace 10,1), sino que lo confronta con los ángeles (2,2) en cuanto que son mediadores de la ley. Al igual que en el exordio, no se encuentra un lenguaje sacrificial en toda esta sección.

### *1.1.3 Relación con la segunda parte (3,1-5,10)*

En la primera subdivisión (3,1-4,14) tenemos una interpelación a los oyentes, por lo que es un género parenético. La temática que desarrolla es el sacerdocio fiel, en el que destaca Jesús como el gran sacerdote misericordioso (4,14 ss). La autoridad de Cristo glorificado viene descrita como la autoridad del nuevo Moisés (3,1-6). En la segunda subdivisión (4,15-5,10) retoma el tema del pontífice misericordioso.

En nuestro texto se expresa la oposición entre la ley (10,1) y la Nueva disposición (10,16-18), entre los sacrificios de la ley y la oblación de Cristo (10,4-10), entre el ministerio de los sacerdotes antiguos y la posición gloriosa de Cristo exaltado (10,11-14).

No se observan relaciones verbales entre nuestra sección (10,1-18) y la primera subdivisión (3,1-4,14). El tema de la autoridad de Cristo no es evocado en 10,1-18. El tema de la exaltación, que se puede ver en 10,12-13, evoca a los textos de 3,1-6 y 4,14, aunque no es una relación verbal sino conceptual.

Una relación verbal la tenemos presente en la segunda subdivisión (4,15-5,10), en la cual se da la definición de pontífice mostrando su función de ofrecer sacrificios por los pecados (5,1.3), y nuestro texto. Expresiones semajantes aparecen en 10,11-12 y 5,1: en 5,1 (προσφέρη... θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν) y 10,11 (προσφέρων θυσίας... ἁμαρτίας) donde se expresa la generalidad de sacrificios en contraposición con la singularidad de Cristo 10,12 (οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσένεγκας θυσίαν).

### 1.1.4 Relación con la tercera parte (5,11-10,39)

Si nos fijamos en el esquema general de A. Vanhoye<sup>15</sup>, la sección homóloga de nuestro texto se encuentra en esta tercera parte (7,1-28), por lo que hay grandes semejanzas entre ambas secciones. En este apartado no tocaré el contexto inmediato, que será estudiado más adelante.

Pero comencemos con la exhortación preliminar. El tema predominante de los dos segmentos iniciales (5,11-6,3 y 10,1-3) es el de la perfección, expresada en sus versículos centrales y constituyen una simetría paralela: τελείων (5,14) y τελειῶσαι (10,1). En los dos casos muestra una deficiencia (ya sea de parte de los cristianos, ya sea de los sacrificios judíos). Esta deficiencia caracteriza una temporalidad ineficaz expresada con estos términos διὰ τὸν χρόνον (5,12) y κατ' ἐνιαυτόν (10,1.3).

Con un paso abrupto Ἀδύνατον γάρ comienzan los dos segmentos centrales 6,4-12 y 10,4-10. En los dos casos se hace referencia al pecado παραπεσόντας (6,6) y ἁμαρτίας (10,4). Estos segmentos oponen dos situaciones: una situación negativa (cristianos apóstatas y sacrificios judíos) que Dios rechaza y una positiva (cristianos fieles y el sacrificio de Cristo).

El tema de la santificación está presente en ambos textos: ἁγίου (6,4), ἡγιασμένοι (10,10) y ἁγιαζομένους (10,14).

Los segmentos 6,13-20 y 10,15-18 se abren mediante una promesa y una atestación divina: promesa de una posteridad a Abraham y anuncio de la instauración de la Alianza. En la conclusión de las dos secciones nos encontramos con el uso del adverbio ὅπου (6,20; 10,18) dentro de un mismo contexto.

Entre la sección homóloga 7,1-28 y 10,1-18 tenemos una simetría concéntrica<sup>16</sup>. Si 7,1-28 se caracteriza por la oposición de sacerdotes, levíticos y Cristo, 10,1-18 se caracteriza por la oposición de ofrendas y sacrificios (levíticos y Cristo).

La simetría de los segmentos iniciales 7,1-10 y final 10,15-18 es muy débil. Existe una pura similitud de contrastes entre los sacerdotes y la alianza. Tenemos una mención temporal μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν (7,3) y μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας (10,16). El tema del testimonio también está presente en ambas secciones: μαρτυρούμενος (7,8) referente a la vida de Melquisedec, y μαρτυρεῖ (10,15) refiriéndose a la instauración de la nueva Alianza. Encontramos el uso de verbos con el mismo prefijo e indican un cierto cambio: ἀνίστασθαι (7,11) ἀνίσταται (7,15), ἀνατέταλκεν (7,14) y ἀναίρεῖ...

15. Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, p. 59.

16. Cfr. Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 112-115.

ἵνα στήσῃ (10,9). Estos cambios se explican por la impotencia de la institución del sacerdocio y por la eficacia del nuevo sacerdote. La impotencia se menciona primeramente mediante una frase interrogativa εἰ... τελείωσις (7,11) y luego mediante una declarativa οὐδὲν γὰρ ἔτελείωσεν (7,19) por lo que se cancela el mandamiento anterior (7,18). Esta impotencia se dice también de los sacrificios en 10,4.5.6.8.11.

Existe una correspondencia entre ὁ κύριος ἡμῶν (7,14) y Ἰησοῦ Χριστοῦ (10,10). En 7,26-28 y 10,2-3 tenemos elementos simétricos, donde hay un contraste con la ley como término común, ὁ νόμος (7,28 y 10,1). Lo mismo sucede con el término ἁμαρτία, que lo encontramos en 7,26-27 y 10,2-3. Un tercer contraste lo marca una doble mención de la actividad sacrificial: “perdonar” y “ofrecer” sacrificios:

7,27 καθ' ἡμέραν... θυσίας ἀναφέρειν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας  
10,1-2 κατ' ἐνιαυτὸν... αὐταῖς θυσίας... προσφέρουσιν... οὐκ ἄν  
ἐπαύσαντο προσφερόμεναι... ἅπαξ κεκαθαρισμένους;

A la multiplicidad permanente de sacrificios de la ley se opone la singularidad o unicidad: “una vez por todas, ἐφάπαξ” (7,27) de la ofrenda de Jesús y en el otro versículo “una vez, ἅπαξ” (10,2) de la purificación de los fieles. Es este ἐφάπαξ de Jesús que realiza el ἅπαξ de los fieles.

Digamos para finalizar, que tanto 7,1-28 como 10,1-18 tienen como armadura el tema central del cumplimiento. Este tema hace de inclusión entre 7,28 (τετελειωμένον) y su concéntrico 10,1 (τετελειῶσαι). A éste se une la temporalidad ya vista y la evocación de la impotencia de la carne en el AT (7,16) a la que se opone la purificación eficaz mediante el cuerpo de Cristo (10,10).

### *1.1.5 Relación con la cuarta parte (11,1-12,13)*

Aquí nos encontramos con temas como la fe y la paciencia. La relación con nuestro pasaje aparece presente al inicio de la exhortación (10,1-3), del mismo modo que existe una relación entre 10,12-13 y 12,2-3. El tema de la exaltación celeste aparece tanto en 10,12 ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, como en 12,2 ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ κεκάθικεν. Aunque hay que notar que tienen una perspectiva distinta. En 10,12 tenemos un género doctrinal y un vocabulario cultural relacionado con la oblación por los pecados, mientras que en 12,2-3 el género es exhortativo, donde Cristo es mostrado como un ejemplo a imitar. No se dice nada de los pecados sino de la oposición entre Cristo y los pecadores.

### 1.1.6 *Relación con la quinta parte (12,14-13,18)*

El tema viene preparado o introducido en los versículos 12,10-13, donde se habla de una recta orientación de la actividad según la vocación cristiana. La relación entre esta parte y nuestro texto no es clara ni directa. Se podría ver una relación entre la comparación de las sombras del AT y las cosas del NT en 12,18-24 y en 10,1. También encontramos alguna alusión al sacrificio de Jesús Ἰησοῦς ... ἔπαθεν (13,11-12). En la conclusión 13,21 repite la expresión ποιῆσαι τὸ θέλημα, la cual también se encuentra en 10,7.9.

## 1.2 DELIMITACION RESPECTO AL CONTEXTO INMEDIATO ANTERIOR

Aceptando la teoría estructural del P.Vanhoye<sup>17</sup>, vemos que Heb 10,1 constituye el inicio de una sección nueva que se extiende hasta 10,18. Pero esta sección no está desligada de las anteriores ni de las posteriores, como ya hemos visto, sino que tiene un puesto específico dentro de un plan general. Aquí nos detendremos a ver cómo se relaciona nuestro texto con su contexto inmediato precedente.

La frase 10,1 constituye el inicio de nuestra perícopa, pero no por ello es el inicio absoluto de esta parte. La conexión se puede ver en distintos indicios:

\* La conjunción γάρ expresa un nexo lógico con lo precedente.

\* La expresión κατ' ἐνιαυτόν hace referencia a 9,25 (κατ' ἐνιαυτόν) y a 9,7 (τοῦ ἐνιαυτοῦ). La palabra θυσία se encuentra también varias veces en el capítulo anterior: 9,26; 9,23; 9,9; 8,3. Lo mismo sucede con el verbo προσφέρω, 9,28; 9,25; 9,14; 9,9; 9,7. La expresión οὐδέποτε δύναται... τελειῶσαι se relaciona con la expresión de 9,9: μὴ δυνάμεναι... τελειῶσαι. Σκίαν (10,1) es un recuerdo de 8,5. En cuanto a la ley ὁ νόμος (10,1) es ya mencionada en 9,19; 9,22; 8,4. Por lo que se refiere a los bienes futuros τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (10,1), ya aparecían en 9,11 relacionados con Cristo, ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν.

Todas estas indicaciones nos muestran que las primeras palabras de la sección 3ª se relacionan con la precedente, pero al mismo tiempo se debe admitir una división-separación que hace que nuestro texto sea una unidad

---

17. Esto que digo aquí, se puede ver ampliado en el libro de Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 162-172. Otros autores han seguido la misma línea que A.Vanhoye, aunque con modificaciones, como veremos posteriormente.

en sí misma. Esta división se ve con el cambio de sujeto: mientras la sección precedente 9,24-28 tenía como sujeto  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ , en 10,1 encontramos un nuevo sujeto,  $\delta\ \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ .

La conexión lógica, que la conjunción  $\gamma\acute{\alpha\rho}$  expresa, no es inmediata sino general, es decir, no es una conexión estricta entre 9,28 y 10,1 sino que relaciona toda la exposición anterior con lo que se va a exponer en 10,1-18.

La ruptura está confirmada incluso por la temática: en 9,28 tenemos la parusía gloriosa de Cristo, mientras que en 10,5 nos habla de la encarnación ( $\epsilon\iota\sigma\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$ ).

Si estudiamos la sección 2ª (8,1-9,28) desde el punto de vista estructural, vemos que la sección 2ª acaba en 9,28: la disposición simétrica sería:

8,1-6  
8,7-13  
9,1-10  
9,11-14  
9,14-23  
9,24-28

y las inclusiones internas (8,3 y 9,9; 9,11 y 9,28) nos hacen ver a Heb 9,28 como el final de una sección en sí misma, lo cual confirma la ruptura con lo que viene a continuación (10,1).

A nivel de vocabulario, aunque se ven términos semejantes, hay a la vez diferencias sensibles<sup>18</sup>. En la sección 2ª se habla frecuentemente del santuario ( $\tau\acute{\alpha}\ \\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\alpha$ , 6 veces), del tabernáculo ( $\sigma\kappa\eta\nu\eta\acute{\iota}$ , 8 veces) y del ingreso en el santuario (9,6-7.8; 9,12.24.25). Por el contrario, en la sección 3ª nunca viene mencionado ni el santuario, ni el tabernáculo, ni el ingreso en el santuario. Otras diferencias de vocabulario: la palabra sangre ( $\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha$ ) viene nombrada 11 veces en la segunda sección, mientras que en la nuestra solamente una vez. En la 2ª raramente viene mencionado el pecado (4 veces), por el contrario es nombrado 9 veces en nuestra sección que es mucho más pequeña. Para designar a los sacrificios en la 3ª sección usa un término,  $\pi\rho\omicron\sigma\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$ , que no viene usado en el resto de la carta.

Estos son los indicios que nos muestran una cierta ruptura con la parte precedente, pero veamos ahora la relación de 10,1-18 con su contexto inmediato posterior.

---

18. En la diferencia de vocabulario se basa Vanhoye para criticar la posición de Spicq, Kuss y Michel, para quienes esta sección sería una recapitulación de la precedente. Si fuera una recapitulación, la sección 3ª tendría que continuar con la temática de la sección precedente, como es el tema del ingreso en el santuario. Cfr. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 162, n.1.

### 1.3 DELIMITACION CON RESPECTO AL CONTEXTO POSTERIOR

El verso 10,18 marca el fin de la exposición central. A partir de 10,19 el autor se dirige directamente a los lectores para exhortarles. Hay un cambio de genero literario claro. Esta ruptura se observa en el modo de usar los verbos. En la parte expositiva (10,1-18) utiliza el indicativo y la 3ª persona (exceptuando las citas). Mientras que a partir de 10,19 utilizará el imperativo o subjuntivo, 1ª o 2ª persona plural, características éstas del modo exhortativo parenético.

A pesar de las diferencias entre 10,1-18 y 10,19-39, se pueden encontrar ciertas semejanzas, incluso en la densidad verbal (259 y 291 palabras respectivamente)<sup>19</sup>. Desde un análisis estructural se pueden ver ciertas afinidades.

a) Los segmentos inicial (10,1-3) y final (10,32-39) presentan dos fuertes marcas concéntricas. La reciprocidad de movimientos entre los que se acercan a Dios en el AT προσερχομένους (10,1) y los que vienen hacia los cristianos en los tiempos de la iglesia, ὁ ἐρχόμενος (10,37). Esta reciprocidad es mencionada dentro de un contexto de anámnesis (ἀνάμνησις 10,3 negativa; ἀναμνησθήσθε 10,32 positiva). Esta anámnesis es temporal: ἔτι συνείδησιν (10,2) referida a los pecados; ἔτι... μικρόν (10,37) a cerca de la paciencia que los cristianos tienen que tener cuando soportan sufrimientos. En los dos segmentos encontramos mencionados los bienes escatológicos τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (10,1) y κρείττονα ὑπαρξιν (10,34).

b) Dentro de los segmentos centrales de las dos secciones (10,4-14 y 10,26-31), encontramos también correspondencias. El cambio de la Alianza lleva al rechazo de la ley desde una perspectiva peyorativa en 10,8.9 “cosas todas ofrecidas conforme a la ley... Abroga lo primero para establecer lo segundo”, o desde una perspectiva apreciativa por ella en 10,28.

La santificación es realizada por la ofrenda de Cristo, “y en virtud de esta voluntad, ἡγιασμένοι merced a la oblación del σώματος de Jesucristo” (10,10), mientras que el cristiano pecador desprecia “el hijo de Dios... y τὸ αἷμα de la Alianza... en la cual ἡγῆσάμενος” (10,29). Se señalan los dos polos eucarísticos del cuerpo y la sangre.

Dos aspectos escatológicos son opuestos en los textos 10,12-13 y 10,26-27, el de Cristo salvador y el del cristiano pecador:

“μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ... θυσίαν ... τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος .. οἱ ἐχθροί”

19. Para un desarrollo más amplio de la densidad verbal ver Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 96-97.

“περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία ... ἐκδοχὴ ... τοὺς ὑπεραν-  
τίους”

En cuanto a la perícopa inicial, sólo ofrece una correspondencia con la perícopa final: una misma introducción de una citación:

εἶπον. ἰδοὺ ἤκω	10,7
τὸν εἰπόντα.	10,30

El segmento final (10,15-18) e inicial (10,19-25) no ofrecen ninguna marca concéntrica fuerte, aunque tienen un contexto y un vocabulario cercano. Los cristianos son personalmente inmersos ἡμῖν (10,15) y ἡμῖν (10,20), pues según 10,19-25, los cristianos se deben guiar por el espíritu de la Nueva Alianza y en 10,15 es el Espíritu, el que les da testimonio de la eficacia del sacrificio de Cristo. También tenemos la repetición de la palabra corazón (καρδίᾳ) en 10,16 y 10,22.

## 2.- CRÍTICA TEXTUAL

En este capítulo intentaré analizar las dificultades y variantes a nivel textual. Como vemos es un texto largo, por lo que tendremos muchas variantes. No obstante, me centraré en las más importantes, y dejaré de lado aquellas que, o bien porque aparecen en pocos manuscritos o por su carencia de importancia, no merece la pena analizarlas. Para ello, seguiré versículo por versículo.

### VERSICULO 1

οὐκ αὐτήν	<i>text</i>
οὐκ αὐτῶν	1908 sy <sup>p</sup>
οὐ κατά	69
καί	P <sup>46</sup>

¿Cómo explicar dichas variantes? αὐτῶν sería un error del escriba al cambiar el acusativo femenino αὐτήν por un genitivo plural y así adaptarlo a ἀγαθῶν. Κατά se explica por un error del copista y sólo aparece en un manuscrito. La variante de καί, es un texto difícil y que sigue siendo controvertido. Para algunos autores, P<sup>46</sup> presentaría la lectura original y en lugar

de tener una frase disyuntiva, tendríamos una frase coordinada. Entre los autores que apoyan la originalidad de P<sup>46</sup> tenemos a Herman Charles Hoskier<sup>20</sup>. Otro autor que también apoya dicho manuscrito es R. Cantalamessa: “La lección de Heb 10,1 dada por P<sup>46</sup> no es un simple error del copista como se ha creído. De hecho, la tradición indirecta más antigua desde Melitón de Sardes hasta Metodio de Olimpo apoya esta lectura en contra de la lectura recibida, cuyos primeros testimonios datan del siglo IV con los códices Vaticano y Sinaítico”<sup>21</sup>. Para apoyar su postura, Cantalamessa hace un estudio semántico de los términos σκία y εἰκὼν. Por ser un texto único, no se puede apoyar en paralelismos internos directos por lo que estudia el vocabulario de Filón y Platón, cuya influencia en Hebreos es innegable<sup>22</sup>. Posteriormente estudia los textos de Heb 9,11; 9,23-24; 11,1 que son el contexto inmediato y que ofrecen elementos que coinciden con Heb 10,1 y sugieren una interpretación del pasaje que concuerda perfectamente con la lectura de P<sup>46</sup>. La traducción que nos presenta sería: “La ley, poseyendo solamente una sombra de los bienes futuros y una imagen de las realidades...”<sup>23</sup>.

Frente a estos autores, tenemos la gran mayoría que aceptan el texto receptus, como es el caso de Metzger, quien califica al texto más común con “A”.

θυσίαις ἄς            *text*  
 θυσίαις αὐτῶν    X P (365 pc) b

La variante intenta aclarar el texto, pero no se retiene importante, dado que está poco apoyada por los manuscritos.

ἄς προσ- P<sup>46c</sup> X C D<sup>2</sup> Ψ M lat  
 αἴς προσ- D\* H L 5.88.257.263.442.489.547.623.927.1873 z  
 - προσ- P<sup>46\*</sup> A 33.2495 pc

20. Hoskier, H.Ch., *A Commentary on the various reading in the text of the Epistle to the Hebrews in the Chester-Beatty Papyrus P46 (circa 200 a.D)*, London 1938, p.30: “Así escribe P46 sustituyendo καὶ τήν por οὐκ αὐτήν τήν, pero me parece óptima la elección y una lectura más primitiva que la usual. Esta significa: “Una sombra... y la semejanza de...” en lugar de: “Una sombra... y no la verdadera imagen de...”, pues en Heb 8,5 tenemos una cosa similar”.

21. Cantalamessa, R., *Il papiro Chester Beatty III (P46) e la traduzione indiretta di Hb 10,1*, *Aeg* 45 (1965) p. 214. De la misma opinión es Sen, F., *Se recupera la verdadera lectura de un texto muy citado, cuyo sentido cambia substancialmente (Heb 10,1)*, *CB* 23 (1967) p. 165-168.

22. Cantalamessa, R., *Op. Cit.*, p. 214: “La lectura común que contrapone σκία y εἰκὼν como sombra y realidad, no solo no ofrece una explicación plausible del texto, sino que es contradicha por las fuentes (Platón y Filón), a los cuales el autor manifiestamente se inspira en la terminología”.

23. Cantalamessa, R., *Op. Cit.*, p. 212.

Con αἷς tenemos un dativo plural que se puede explicar por atracción del relativo (Cfr. Jn 17,12) pero la frase no cambia. P<sup>46</sup> omite el relativo. La omisión se explicaría por la sintaxis difícil de la frase<sup>24</sup>.

δύναται P<sup>46</sup> D<sup>\*.2</sup> H K L<sup>S</sup> Ψ 326.365.629.630.1739.1881 pm f r  
 δύνανται X A C D<sup>1</sup> P 33.81.104.614.1241.2492 pm a b z\* vg<sup>mg</sup> sy

Tanto el plural como el singular se encuentran en buenos manuscritos por lo que se podría dudar a simple vista. Pero la crítica interna está a favor de δύναται, en singular, pues el sujeto es νόμος, singular. El plural se explicaría por confusión del escriba quien falsamente pensó que el verbo δύναται llevaba el mismo sujeto que el verbo προσφέρουσιν<sup>25</sup>. Pero es la ley y la ofrenda, no el sacerdote quienes hacen efectivo en Heb la consagración.

#### VERSICULO 2

οὐκ ἄν text  
 κἄν P<sup>46</sup> (365) pc  
 ἄν H<sup>\*</sup> 614.630.1739.1881.2495 al

La sustitución de ἄν por κἄν evita la dureza e intensidad de la pregunta y significa “incluso”<sup>26</sup>. “La supresión de οὐκ en P<sup>46</sup> H<sup>\*</sup> 206 263 429 614 630 1245 1518 1739 1758 1852 1881 2495 f vg<sup>cl</sup> sy<sup>p h</sup> ar Prim trasformó una pregunta secundaria en una declaración, pero no de manera absurda”<sup>27</sup>. Según

24. Vanhoye, A., *Lectioes in Hebr. 10,1-39. De Efficacia Oblationis Christi et de vita Christiana. Ad usum auditorum*, Romae 1972, p. 6: “El escriba no percibió que después de νόμος no había venido el verbo y por lo tanto no percibió la necesidad del relativo”. Otro autor que nos presenta una conjetura poco plausible es Attridge, H.W., *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphia 1989, p. 267: “Si la lectura original fuera αἷς, la omisión accidental podría ser bien entendida después de θυσίας... Una corrección alternativa de la omisión con el nominativo αἷ también explicaría el plural δύνανται... Aunque tal variante no se encuentra en los MS griegos, parece que está apoyada por la version siria Harklean y la armena”.

25. Attridge, H.W., *Op. Cit.*, p. 267: “El singular podría ser un intento de corrección de la mala sintaxis, aunque es más probable que el plural sea una corrupción mecánica influida por el plural precedente προσφέρουσιν”.

26. Blass, F.-Debrunner, A., *A Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, Cambridge - Chicago 1961, p. 374: “κἄν contiene en sí misma el significado de ‘y si’ (puramente condicional) y ‘si solo, incluso si’. También se ha convertido en una partícula = ‘al menos, (incluso) si solo’ así tenemos en Heb 10,2 P<sup>46</sup> (S A C D correctamente οὐκ ἄν)”.

27. Braun, H., *An die Hebräer*, HNT 14, Tübingen 1984, p. 290.

A. Vahnoye las variantes se explican por no distinguir bien la interrogación retórica<sup>28</sup>.

κεκαθαρισμένους	P <sup>46</sup> X D H K P33.38.69.101.326.383.442.462 467.1313.1834.1845.1912.2127
κεκαθερισμένους	A C
κεκαθαρμένους	L 104 Koine Chr Thret Dam Thphyl Ps Oec.

Es aceptado el participio helenístico del texto receptus, mientras que la variante κεκαθερισμένους se explica por un error del escriba; κεκαθαρμένους es una forma clásica. Estas variantes no tienen mucha importancia.

### VERSICULO 3

ἐνλαυτ+γίνεταί D\* 330.440.823 d e f vg arm

Es un añadido posterior y secundario. El añadido tiene la función de dotar de un verbo a una frase nominal, pero se entiende perfectamente como frase nominal.

### VERSICULO 4

ταύρων καὶ τράγων A C D Ψ M latt sy bo  
τράγων καὶ ταύρων P<sup>46</sup> X 326.1881 pc sa; Aug

Se explica esta variante de cambio de orden de las palabras por influjo de Heb 9,13.

ἀφαιρεῖν text  
ἀφελεῖν L 205.209.442  
ἀφερεῖν Ψ H 460

Las variantes son equivocación del escriba. Ἀφελεῖν es el infinitivo aoristo y puede que se haya equivocado al escribir λ en lugar de ρ, y la apa-

---

28. Vahnoye, A., *Op. Cit.*, p. 42: “La variación se explica por el hecho de que no se percibe bien la pregunta retórica, dado que no tiene ningún signo propio. Y si no se percibe, la argumentación no cuadra. Porque se espera la afirmación “hubieran cesado” y sin embargo se encuentra la negación “no hubieran cesado”. De ahí las correcciones”.

rición de ε en vez de αι pudiera ser un itacismo (Cfr. 3,13). La explicación del itacismo valdría también para la última variante.

### VERSICULO 5

σῶμα *text*  
ὠτα sy<sup>h mg</sup>

La explicación que nos da Braun de este cambio es: “Menos probable es la equivocación de un primitivo ὠτ(ί)α en σῶμα durante la historia del texto de la LXX, pues ὠτ(ί)α es usado solo en las traducciones latinas y siriacas de la LXX y de la Hexapla, pero en ninguno de los antiguos manuscritos de la LXX. ὠτ(ί)α suena en Heb sy<sup>h mg</sup> a “oídos”<sup>29</sup>.

### VERSICULO 6

ὄλοκαυτώματα X A C Ψ M r vg<sup>cl</sup> sy sa<sup>mss</sup> bo  
ὄλοκαύτωμα P<sup>46</sup> D 1881 vg<sup>ms</sup> sa<sup>mss</sup>

La tradición principal de la LXX tiene, como en el texto hebreo, el singular, el cual aparece como lectura secundaria en P<sup>46</sup> D 1881...<sup>30</sup> Pero también podría haber sido influencia de la LXX Sal 50,18 aunque esta influencia Braun no la cree así, sino que aboga por otro texto de la LXX de influencia egipcia<sup>31</sup>.

εὐδόκησας P<sup>46</sup> X D<sup>2</sup> K L al pler Chr Thret Dam  
ἐζήκησας 1836.623\*  
ηὐδόκησας A C D\* 38.69.81.104.181.218.241.255.256.263.326.  
440.442.547.623.1611.1827.1834.2005

En la LXX primitivamente se encontraba ἦτησας. Según Braun, el escriba de Heb habría usado el mismo texto de la LXX de influencia egipcia.

29. Braun, H., *Op. Cit.*, p. 294.

30. Reflejan una disposición correccional referente a la exactitud de la citación escrituraria. Así Cadwallader, A.H., *The Correction of the text of the Hebrews toward the LXX, NT 34* (1992) p. 281: “Efectivamente, suprimió lo que generalmetne ha sido visto como una confluación (con el Sal 50(51),18). Esta confluación es probable que no provenga de la mano de Heb”.

31. Braun, H., *Op. Cit.*, p. 295: “El plural original de Heb ha sido difícilmente construido por el mismo Heb a imitación de la LXX Sal 50,18, sino que ha sido tomado de un antiguo texto egipcio de la LXX”.

Ἐξήτησας<sup>32</sup> vendría como consecuencia de un error de lectura de la palabra ἥτησας en algún manuscrito de la LXX. En cambio, ηὐδόκησας se explicaría como influencia del aumento ático.

### VERSICULO 7

γέγραπται *text*  
 γέγραπται γὰρ περὶ P<sup>46</sup> D<sup>\*.2</sup>

La variante es una corrección gramatical para suprimir el asínдетon. Introduce γὰρ en analogía con la forma común de introducir una citación. Un uso frecuente de este fenómeno lo tenemos en Pablo.

θήλημά σου *text*  
 θέλημά σου ἠβουλήθης ἂν I

La lectura justa se encuentra en la LXX, mientras que la corrección de I es errónea pues en la LXX se encuentra ἠβουλήθης.

### VERSICULO 8

θυσίαν κ. προσφοράν X<sup>2</sup> D<sup>\*</sup> I Ψ M sy<sup>h</sup> sa<sup>mss</sup>  
 θυσίαις κ. προσφοράς X<sup>\*</sup> A C D<sup>\*</sup> P 33.1881.2464.2495 pc

El acusativo plural ha sido adaptado al texto del salmo en la LXX y a Heb 10,5, donde aparece el acusativo singular<sup>33</sup>. Sería una corrección posterior para hacer concordar la misma citación.

κατὰ νόμον P<sup>46</sup> X A C P Ψ 33.81.104.326.1175.1739.1881.2464. 2495 pc  
 κατὰ τὸν νόμον D M

El texto de las versiones está apoyado por los grandes códices por lo que sería la lectura original, mientras que con la inserción del artículo se ha

32. Cadwallader, A.H., *Op. Cit.*, p. 281 da la misma explicación que en el variante anterior, sería una supresión de una confluencia.

33. Cadwallader, A.H., *Op. Cit.*, p. 285: "Es en esta categoría de correcciones en relación con una citación previamente dada donde se revela más claramente la ofensa que Heb ha debido causar cuando las palabras de la interpretación diferían de la palabras de la citación que ya había sido hecha. Muy probablemente no es atribuible a Heb mismo sino a un ciudadano copista. Sin embargo, el rigor de dicha actitud no está presente en todos los manuscritos"

intentado mejorar el estilo gramatical. La falta de artículo con los nombres abstractos es un hecho bien constatado en las gramáticas (Cfr. B1-Deb 258.2).

### VERSICULO 9

πολιῆσαι P<sup>46</sup> X\* A C P K\_ 33.326.1175.1881.2464.2469 *al*  
 πολιῆσαι ὁ θεός X<sup>2</sup> M lat sy<sup>p.h\*\*</sup> bo<sup>ms</sup>

En la mayoría de los manuscritos no aparece ὁ θεός, pero algunos manuscritos como el Sinaítico corregido y otros minúsculos intentan corregir la omisión conforme al v. 7. La inclusión de ὁ θεός sería secundaria<sup>34</sup>.

### VERSICULO 10

ἐσμὲν διὰ P<sup>46 79</sup> vid X A C D \* P Ψ 33.81.104.365.629.630.  
 1739.1881.2464.2495 *al latt co*  
 ἐσμέν οἱ διὰ D<sup>1</sup> M  
 ἐμέν ἡμεῖς διὰ 323 *pc*

La introducción de οἱ se debe a una equivocación a causa de la diptografía: ἡγλασμένοι ἐσμένοι. La explicitación del pronombre es totalmente secundaria pues ya se sobreentiende por el verbo.

αἵματος D\*  
 σώματος *text*

El cambio de “cuerpo” por “sangre” es motivado por una lectura cultural<sup>35</sup> o por influjo de 13,12; pero es una corrección secundaria dado que el salmo habla de cuerpo y no de sangre. Para Attridge podría ser probablemente una influencia del lenguaje del v. 4 y el énfasis del cap. 9 sobre la sangre<sup>36</sup>.

34. Braun, H., *Op. Cit.*, p. 298: “El carácter secundario de la inclusión se descubre mediante la variación en la forma del texto y en el lugar de la inclusión...”. Este autor añade cuatro variantes que ha encontrado.

35. Cfr. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 57.

36. Attridge, H.W., *Op. Cit.*, p. 268.

## VERSICULO 11

ἱερεύς P<sup>13</sup> P<sup>46.79</sup> vid X D Ψ M bo  
 ἀρχιερεύς A C P 104.365.614.630.1175.2464 al sy<sup>p.h\*\*</sup> sa

La lectura de ἀρχιερ. tiene buenos testimonios. La explicación de la variante se debería a un deseo de exaltar más a Cristo por un motivo teológico<sup>37</sup>. También podría ser posible atribuir la aparición de dicha variante a un influjo de los versículos 5,1 y 8,3 donde aparece la misma palabra.

ἀμαρτίας text  
 ἀμαρτίαν P<sup>13</sup>

El singular está bien testificado y podría ser debido a la influencia del uso paulino (Cfr. Rom 5,12-21). Heb normalmente utiliza el plural, pues se trata de la pluralidad de pecados (Cfr. 10,2.3.4), por lo que se ha preferir el *textus receptus*.

## VERSICULO 12

οὐτός P<sup>13</sup> 46 79 vid X A C D\* P Ψ 33.81.256.263.436.462.489.927  
 1739.1834.1837.1873.1881.1908.1947.2127.2143.2495 pc latt sy co  
 αὐτός D<sup>2</sup> K L 104 326 M

Οὐτός, demostrativo, se encuentra en los mejores manuscritos, por lo que se ha de considerar secundaria la corrección αὐτός. Según Vanhoye, sería una corrección por reverencia<sup>38</sup>.

ἐν δεξιῇ P<sup>46</sup> C D K L P M vg  
 ἐν δεξιῶν A 104 Athan  
 ἐν δεξίᾳ X\*

Ἐν δεξιῇ es una lectura que está apoyada por los grandes manuscritos. Es una citación libre según la LXX Ps 109,1 y que se encuentra en Heb 1,3. Un copista posterior ha intentado corregir el texto y adaptarlo tanto a la

37. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 66: "La corrección ἀρχιερεύς se entiende por un deseo de honrar a Cristo mediante una comparación superior".

38. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 66: "La corrección se entiende porque αὐτός, en cuanto pronombre personal, parece más conveniente por reverencia a Cristo que οὐτός, demostrativo".

LXX como a la citación de Heb 1,13<sup>39</sup>. La tercera corrección ha sido una mezcla de las dos variantes anteriores (armonización).

### VERSICULO 13

αὐτοῦ *text*  
— P<sup>13</sup>

P<sup>13</sup> omite αὐτοῦ por error o despiste del copista.

### VERSICULO 14

μιᾷ γὰρ προσφορᾷ *text*  
[μία γὰρ προσφορά Bengel c. 33.630.1881.2495 pc]

La variante<sup>40</sup> es un nominativo, como sujeto; vale la pena tenerla en consideración en vista del sujeto de τετελείωκεν (Cfr. 7,19; 9,9; 10,1). Pero el dativo instrumental es mejor: desde 10,11 se trata no del sacrificio sino del oferente.

ἀγιαζομένους *text*  
ἀνασωζομένους P<sup>46</sup>

P<sup>46</sup> cambia el verbo, el cual no se encuentra en el NT, mientras que es frecuente en la LXX (26x). Para Herman Charles, el término ἀνασωζομένους sería la lectura original que tal vez habría sido perdida en la mayoría de los manuscritos, pues según él, sería el autor y no el escriba quien estaría más familiarizado con el lenguaje de la LXX<sup>41</sup>. Otros autores, por el contrario, apoyan la lectura del texto recibido. Así Attridge opina que la variante de P<sup>46</sup> “es ciertamente un simple error visual... Aquí ΑΓΙΑΖΟΜΕΝΟΥΣ fue

39. Cfr. Cadwallader, A.H., *Op. Cit.*, p. 281.

40. Según Attridge, W.H., *Op. Cit.*, p. 278, esta variante fue probablemente “un error mecánico, causado por la negligencia de la iota subscripta y facilitada por la falta de un sujeto explícito en el versículo”.

41. Hoskier, H.Ch., *Op. Cit.*, p. 29: “¿Quién es más probable que haya escrito ἀνασωζομένους, el pobre diligente escriba o el autor con su gran cultura? Para el autor, estaría reproduciendo el lenguaje de la LXX con el que estaría familiarizado, pero el escriba difícilmente habría contraído la palabra a ἀγιαζομένους, aunque los revisores pudieran haberlo hecho basándose en ἡγιασμένοι del versículo 10, mientras que el autor no se habría preocupado de tales ‘consistencias’ sino que estaría diligentemente desarrollando su tema y trabajando en él para llegar a su culmen”.

mal leído ANAZOMENΟΥΤΣ y después corregido ANAZΩΜΕΝΟΥΤΣ”<sup>42</sup>. El textus receptus coloca los verbos ἀγιάζειν y τελειοῦν cerca como en 2,11. Según Vanhoye: “Se quitaría la discordia aparente entre 10,10 (ἡγιασμένοι) y 10,14; el verbo concuerda y es congruente con la temática de la sección”<sup>43</sup>.

#### VERSICULO 15

εἰρηκέναι P<sup>13.46</sup> X A C D P XΨ 33.81.104.326.365.1739.1881  
2464.2495 *al co latt*  
προειρέναι M

La variante intenta obtener una índole profética del texto citado, e intenta resaltar más la diferencia entre el Hijo y el Espíritu Santo.

#### VERSICULO 16

αὕτη *text*  
αὕτη δέ P<sup>46</sup> D<sup>\*.2</sup> lat

La partícula adversativa nos sugiere una oposición de la nueva a la antigua alianza, a la vez que nos muestra que no tenemos una citación íntegra y completa sino sólo una parte de ella.

τὴν διάνοιαν P<sup>13.46</sup> X A C D\* I P 33.81.1739.1881.2464 *pc z* vg<sup>st</sup>  
τῶν διανοίῶν D<sup>1</sup> Ψ M *it* vg<sup>cl</sup> sy<sup>(p)</sup>; Ambr

El textus receptus está apoyado por los mejores manuscritos. La variante intenta hacer una corrección gramatical<sup>44</sup> o una influencia del plural de la frase precedente. En la misma citación de Heb 8,10, tenemos ἐπιγράψω ἐπί + genitivo (aunque existen variantes en acusativo).

#### VERSICULO 17

--- καί *text*  
ἕστερον λέγει καί 104.323.945.1739.1881 *al* vg<sup>ms</sup> sy<sup>hmg</sup> sa  
τότε εἴρηκεν καί 2495 *pc* sy<sup>h</sup>

42. Attridge, H.W., *Op. Cit.*, p. 278.

43. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 66.

44. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 79: “Tal vez porque precedentemente la palabra καρδίας habría sido vista como genitivo. Ambas construcciones deben emplearse con ἐπιγράψω”.

Heb toma el λέγει κύριος del texto de la LXX no como una citación, sino como sus propias palabras, con las cuales él introduce la aclaración y el cambio de orador.

αὐτῶν      X A C D<sup>1</sup> Ψ M vg<sup>mss</sup> sy  
—          P<sup>13</sup>vid.<sup>46</sup> D\* 33.104.1739 pc latt

La corrección del texto suprime la repetición de la misma palabra cuando el segundo αὐτῶν se puede referir o aplicar también a ἀμαρτιῶν. Es una mejora del estilo.

μνησθήσομαι    P<sup>13</sup> X\* A C D\* I 33.81.1739.1881 pc  
μνησθῶ          P<sup>46</sup> X<sup>2</sup> D<sup>2</sup> Ψ vid M

La variante, en vez de leer un futuro indicativo, usa un aoristo subjuntivo e intenta corregir la discrepancia con 8,12 y con la LXX, por lo que el texto que tenemos hoy, que hace la promesa más viva, fue probablemente el original<sup>45</sup>. Para Herman Charles, por el contrario, la variante tendría prioridad sobre el textus receptus<sup>46</sup>. El uso del futuro indicativo indica una cierta seguridad o certeza de los hechos, mientras que el subjuntivo es un modo más subjetivo y por tanto menos positivo<sup>47</sup>.

### VERSICULO 18

τούτων    text  
—        X\* b r

La omisión puede ser debida a que el copista consideraba que era claro que el perdón se refería a los pecados y a las faltas de la frase anterior, y no consideró que era necesario mencionarlos de nuevo mediante el pronombre.

45. Cfr. Attridge, H.W., *Op. Cit.*, p. 278.

46. Hoskier, H.Ch., *Op. Cit.*, p. 49: "μνησθῶ parece tener un derecho de prioridad siendo una citación de la LXX en Jeremías".

47. Según Cadwallader, A.H., *Op. Cit.*, p. 282, el cambio de forma gramatical se debe a que "Heb intenta subrayar la superioridad del sacerdocio de Cristo en términos del orden de Melquisedec y un modo para esto, es suponer la superioridad de Melquisedec sobre Abraham para lo que el tiempo perfecto sirve mejor que el aoristo".

## CONCLUSION

Como hemos podido observar, nuestro texto presenta muchas variantes, pero hay que tener en cuenta que es un texto largo. Algunas de ellas son de cierta importancia para la interpretación y exégesis del texto. No obstante, la mayoría son errores o cambios que intentan mejorar el estilo, por lo que se puede decir que es un texto claro dentro del estilo de la carta a los Hebreos.

### 3.- ESTRUCTURA RETORICA DE LA SECCION (10,1-18)

Nuestro texto muestra a primera vista una inclusión general entre el versículo final de la sección (10,18) y el versículo inicial (10,1):

10,18 προσφορά

10,1 προσφέρουσιν

donde hay una correspondencia por oposición: de una parte en 10,1 se habla de ofrecer perpetuamente los mismos sacrificios, mientras que en 10,18 se proclama la supresión de toda ofrenda por el pecado. Ofrecer y ofrenda forman una inclusión.

Pero un estudio atento de los indicios literarios y gramaticales nos hacen distinguir 4 pequeños párrafos dentro de nuestra sección: vv.1-3; 4-10; 11-14; 15-18.

a) Los límites del 1º párrafo vienen determinados por la inclusión κατ' ἐνιαυτίον.

b) El 2º párrafo nos pone una duda: tenemos una inclusión entre el v.5 (προσφοράν οὐκ ἠθέλησας) y el v.10 (θελήματι... προσφορᾶς) ¿Cuál es el papel que desempeña el v.4? ¿Va con el 1º o con el 2º párrafo? Ya vimos que la estructura del 1º párrafo es completa. De otra parte, el desarrollo del 2º párrafo se caracteriza por la alternancia continua entre la exclusión del culto antiguo y la presentación de Cristo. Haciendo del v.4 el inicio del párrafo, se obtiene esta alternancia. Indicios gramaticales apoyan también esta división (la conjunción γάρ entre 10,3 y 4; δὲ entre 10,4 y 5). Al mismo tiempo, así tenemos una “palabra enganche” (ἄμαρτία 10,3 y 4) entre los dos párrafos.

c) El 3º párrafo viene introducido por un καί y es limitado por la inclusión de la palabra προσφέρων (10,11) προσφορᾶ (10,14). Esta misma palabra sirve de “palabra enganche” con el v.10. Hay un paralelismo entre 10,14 y la conclusión del párrafo precedente 10,10, lo que sugiere que 10,14 tiene una misma conclusión:

ἡγιασμένοι... προσφορᾶς -- προσφορῶ ... ἁγιαζομένους.

d) El inicio del 4º párrafo viene marcado por los partículos διέ ... καί. No tiene una inclusión propia, pero tenemos en el v.18 un paralelismo con las conclusiones precedentes: προσφορᾶ (10,14; 10,10).

Hay que subrayar el hecho de que el nombre de Jesucristo aparezca al final del segundo párrafo (10,10), es decir, en el centro de la sección. Para asegurarse este puesto a Cristo, el autor se ha abstenido de expresar el sujeto en 10,5 y se ha contentado en 10,12 con el uso del pronombre οὗτος.

Ahora estudiaremos cada párrafo individualmente para ver la temática, y al final se verá la relación entre los párrafos.

#### 1º Párrafo: 10,1-3

El párrafo inicial subraya y evidencia la impotencia radical de la Ley por el hecho de la repetición incesante de los mismos sacrificios. La unidad se compone de dos grandes frases y una breve conclusión, que pone fuera de duda la afirmación inicial. Se trata de una simetría cruzada: los términos están en series paralelas, mientras que la construcción (subordinada, principal, subordinada) está en disposición concéntrica.

Este es el esquema que nos ofrece el P. Vanhoye<sup>48</sup>:

- X cada año por los mismos sacrificios
  - A que se ofrecen sin cesar
  - B a no puede nunca
    - b a los que se acercan
    - c dar la perfección
- A' No habrían cesado de ser ofrecidos
- B' a' al no tener ya conciencia de pecado
  - b' los que ofrecen ese culto
  - c' una vez ya purificados
- X' con ellos se renueva el recuerdo de los pecados cada año.

Dussaut<sup>49</sup>, sin embargo, nota que este esquema deja a un lado la parte introductiva participial (10,1). Este autor sitúa en el centro la declaración

48. Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 163.

49. Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 84-85.

fundamental de la impotencia de la ley. Esta declaración está circundada por dos versículos que señalan la ofrenda continua de los sacrificios y cuyos elementos son concéntricos:

ὅς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηγεκὲς  
οὐδέποτε δύναται... τελειῶσαι  
ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμεναι

Los tres primeros versículos ofrecen sintagmas en simetría paralela junto con los 3 últimos versículos, y cuyos elementos son concéntricos entre ellos, dos a dos:

1a.c: Σκιά... ἔχων... -...- κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θ.  
2b.3: ... ἔχειν... συνείδησιν-...- ἐν αὐταῖς (θ)... κατ' ἐνιαυτὸν

## 2º Párrafo: 10,4-10

El tema que trata es la oposición entre los sacrificios de los animales y la ofrenda personal de Cristo. La última frase nos revela la intervención decisiva que sustituye el culto antiguo y lo suprime: la ofrenda del cuerpo de Jesucristo es de una vez por todas. Usa el salmo donde el salmista excluye toda ofrenda sacrificial, pero nuestro autor quiere mantener una ofrenda privilegiada. Para ésto, el autor tomando el texto del salmo, ha introducido una modificación sutil: el singular, sacrificio y ofrenda (v.5), él los ha sustituido por el plural, sacrificios y ofrendas (v.8). Así ya no se trata de todo sacrificio sino de la multiplicidad de sacrificios y deja un lugar para la ofrenda del cuerpo de Jesucristo, que se realiza una sola vez (v.10).

Este párrafo se puede subdividir en dos: una citación de la Escritura (10,4-7) y su aplicación a Cristo (10,8-10). Cada una de estas subdivisiones conlleva un contraste, subrayado por dos “dichos” relativos a los sacrificios de la ley y al sacrificio de Cristo:

λέγει ... τότε εἶπον... (vv.5.7)

λέγων ... τότε εἴρηκεν... (vv.8-9)

La primera subdivisión (vv.4-7) forma una unidad estructural compuesta por la declaración de la incapacidad de la sangre de toros y machos cabríos de quitar el pecado, y por la citación del Sal 40,7-9 (LXX) retocado.

En el centro, el autor sitúa el hecho capital de la encarnación que viene circundado por la doble mención del rechazo de los sacrificios antiguos.

Estos tres versículos están encuadrados por las dos expresiones de “decir” de Cristo y su unión al momento de la encarnación:

λέγει

θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας

σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι

ὄλοκαυτώματα καὶ περὶ αμαρτίας οὐκ εὐδοκῆσας

εἶπον

La universalidad de los sacrificios está expresada en esta enumeración, dos y dos, de los cuatro tipos de sacrificios. En los extremos tenemos en el v.4 la impotencia de la sangre de animales y en el v.7 su sustitución por la dedicación de Cristo de hacer la voluntad de Dios. La formulación concéntrica ideal de este párrafo se expresaría así, según Dussaut<sup>50</sup>:

AT - Xt AT.Xt.AT Xt - Xt

La segunda subdivisión (vv.8-10) retoma la citación anterior y la aplica a Jesucristo. En base a los dos dichos de Cristo, se distinguen todavía dos perícopas, caracterizadas una por su estructura paralela (8 a-d) y la otra por su estructura concéntrica (8 e-10). En la 1ª perícopa, los sacrificios antiguos son reagrupados, en plural y al final están las dos expresiones de rechazo. Constituyen una estructura paralela. La 2ª perícopa es concéntrica y subraya la eficacia de esta ofrenda íntima. Los versículos extremos oponen la multiplicidad de las ofrendas antiguas y la unidad de la ofrenda del cuerpo de Cristo. El versículo central proclama este cambio cultural del AT al NT.

8 e      προσφέρονται

9 a      θέλεμά σου

9b      ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στέσῃ

10 a      θελήματι

10 b      προσφορᾶς

3º Párrafo: 10,11-1

En el 3º párrafo tenemos una oposición entre dos situaciones de sacerdotes, situaciones que resultan del sacrificio ofrecido y del grado de eficacia. Una estructura concéntrica se ve a simple vista

50. Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 85. Hay que hacer notar, que este autor en Heb 10,1-18 sólo hace tres divisiones: 10,1-3; 10,4-14; 10,15-18. No obstante, no es muy congruente, pues después vuelve a dividir 10,4-14 en dos subdivisiones (10,4-10 y 10,11-14), por lo que su esquema no se diferencia sustancialmente del presentado por Vanhoye.

51. Esquema ofrecido por Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 167.

x todo sacerdote

- (a) 1. está en pie  
2. día tras día oficiando la liturgia
- (b) ofreciendo reiteradamente los mismos sacrificios
- (c) que nunca pueden borrar los pecados

X El

- (C) por los pecados
- (B) habiendo ofrecido un sólo sacrificio
- (A) 1. se sentó  
2. esperando desde entonces

Algunos elementos están dispuestos en simetría paralela. Esta estructura es completada por una conclusión (v.14) que retoma la parte positiva y la reafirma. Hay una inclusión entre v.11 y 14 con la palabra προσφέρων - προσφορῶ.

Dussaut retoma la misma estructura de Vanhoye con algunas modificaciones<sup>52</sup>:

- x todo sacerdote (a) 1. está en pie  
cada día- 2. oficiando la liturgia
- (b) - ofreciendo reiteradamente los mismos sacrificios
- (c) - que nunca pueden borrar los pecados.
- X Pero El - uno sólo
- (C) - por los pecados - (B) habiendo ofrecido sac.
- (A) 1. se sentó para siempre...  
- 2. esperando desde entonces...  
- .../...  
- .../...
- (B') - por una sola oblación
- (C') - él ha llevado a la perfección para siempre  
- a los que él santifica

En este esquema, Dussaut ve un paralelismo de construcción entre las dos perícopas (11 y 12-14). Cada perícopa es construida con dos verbos principales, indicando el primero la actitud de "todo sacerdote" o de "El". Los segundos verbos indican el resultado de santificar:

- (a) 1. ἔστηκεν καθ' ἡμέραν (A) 1. εἰς τὸ διηγεκέσ. ἐκάθισεν
- (c) οὐδέποτε. δύνανται (C') τετελείωκεν. εἰς τὸ διηγεκέσ

<sup>52</sup>. Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 86.

Con este esquema, se ve que hay una estructura paralela, mientras que con el esquema precedente mostraba una estructura concéntrica del conjunto.

#### 4º Párrafo: 10,15-18

Este párrafo se presenta como la confirmación de la tesis mediante un argumento de la Escritura. Usa la citación de Jeremías 31 que ya había usado en el cap. 8,10-12, pero con ciertas modificaciones. Así hace depender καρδίας y διάνοιαν del mismo verbo que coloca en futuro. A ἁμαρτιῶν añade un paralelo, ἀνομιῶν, y sustituye el subjuntivo aoristo μνησθῶ por un futuro indicativo. Así obtiene dos fórmulas dobles, seguidas cada una de un verbo al futuro. Exalta la realización de la nueva Alianza en la que destaca la interioridad y el perdón de los pecados.

La estructura pone en evidencia la cita de Jeremías, encuadrada por una introducción (v.15) y una conclusión (v.18). La introducción muestra al Espíritu Santo que nos testifica la venida de la Nueva Alianza. El texto del profeta declara la inscripción de la ley en la mente y en el corazón. La conclusión nos dice que el Señor no se acordará de los pecados y por tanto de la desaparición de las ofrendas por los pecados.

### 3.1 UNIDAD ESTRUCTURAL DE LA SECCION

Aquí pretendo presentar las relaciones existentes entre los cuatro párrafos anteriormente vistos. Tenemos la técnica de la “responsio”: el primer párrafo está limitado por una inclusión propia κατ’ ἐνῆαυτόν (10,1 y 10,3) pero una simetría paralela marca los finales de los párrafos:

10,10: ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος

10,14: μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν

10,18: ὄφεσις τούτων, οὐκέτι προσφορά

Esta estructura es completada por una inclusión de conjunto en 10,1 y 10,18.

Si nos fijamos en el uso de las Escrituras, vemos que el 1º y 3º párrafo no contienen citas de la Escrituras, mientras que el 2º y el 4º sí. Si examinamos sus relaciones internas vemos que hay una simetría concéntrica:

A - B - B' - A'

a) Se muestra una relación antitética entre el 1º (A: 10,1-3) y el 4º (A':10,15-18):

- En A se trata de la ley mosaica (10,1) mientras que en A' se habla de la situación de quienes se benefician de la nueva Alianza y cuyas leyes son internas e inscritas en los corazones.

- Con los sacrificios de la ley se rememoran los pecados (10,3) mientras que en la nueva Alianza ya no se recuerdan (10,17).

- De una parte, los sacrificios de la ley son impotentes para purificar (10,2), mientras que en la nueva disposición hay el perdón de los pecados (10,18).

Vemos que es una oposición clara entre el AT (ley) y el NT (nueva Alianza), mostrando el cambio del uno al otro: de la multiplicidad de sacrificios ineficaces se pasa a un sólo sacrificio eficaz e irrepetible.

b) El paso del AT al NT se lleva a cabo mediante la ofrenda y el sacrificio de Cristo. Entre el 2º párrafo (B: 10,4-10) y el 3º (B': 10,11-14) tenemos otra comparación antitética: en B la antítesis se expresa entre los sacrificios de la ley (10,8) que no satisfacen a Dios y la oblación del cuerpo de Cristo que deroga la ley.

En B' existe la antítesis entre el servicio sacerdotal continuo e ineficaz (10,11) al que se opone el sacerdocio de Cristo, eficaz y único. Cristo no sólo se opone a los sacerdotes sino que viene a reemplazar la ley, asumiendo el papel que la ley es incapaz de cumplir.

Como esquema general tenemos:

A (10,1-3) : Negativo	la ley
B (10,4-10) : Negativo-positivo	sacrificios
B' (10,11-14) : Negativo-positivo	sacerdotes
A' (10,15-18) : Positivo	la Alianza

Para Dussaut<sup>53</sup>, la estructura es un poco diferente, en cuanto que considera 10,4-14 como una unidad en la que hace dos subdivisiones:

versículos:	(4-7) =/ (8abcd) + (8e-10b) + (11abcd) =/ (12-14)
simetría:	x = x = x
palabras:	46 15 33 19 36

Así nos presenta 5 perícopas cuya estructura se corresponde concéntricamente. Las perícopas extremas 10,4-7 y 10,12-14 presentan una estructura doblemente concéntrica:

53. Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 89.

εισερχόμενος... λέγει	εἰς τὸ διηγηκὲς ἐκάθισεν
.../...	.../...
εἶπον... ἦκω	τετελείωκεν εἰς τὸ διηγηκὲς

Los dos verbos que conciernen más a Cristo, ἦκω y ἐκάθισεν, se sitúan concéntricamente y expresan dos coordenadas de su existencia: la encarnación y la exaltación. Las dos perícopas que rodean el segmento central (vv. 8abcd y 11abcd) tienen una estructura paralela, indicando la ineficacia de los sacrificios del AT. En tal estructura, la ofrenda de Jesucristo viene colocada en el centro de la sección (10,8e-10b), cuya estructura concéntrica da un marcado relieve al cambio de culto.

Dussaut encuentra una simetría triangular<sup>54</sup> o bisegmental que refuerza esta unidad de la sección. Hay una fuerte correspondencia concéntrica tanto entre los dos primeros segmentos (10,1-3 y 10,4-14) como entre los dos últimos.

Nuestro texto ofrece una síntesis histórica de la actividad sacrificial. El primer párrafo se refiere al AT, y en especial a la ineficacia su ley y de sus sacrificios. El segundo párrafo, por su parte, es el paso del AT al NT mediante la encarnación de Cristo. En el tercero ya nos encontramos en los tiempos del NT con la Ascensión de Cristo al cielo. Y finalmente, el cuarto párrafo habla de la eficacia de la Nueva Alianza en tiempo de la Iglesia.

#### 4.- ANALISIS DEL CAMPO SEMANTICO

Nuestro vocablo castellano “sacrificio” proviene del término latino “sacrificium”. Si controlamos su significado podemos encontrar definiciones como, “en su sentido más general, designaría al menos en el origen, todo acto por el cual un objeto o un ser se convertía en propiedad exclusiva de la divinidad, sacer o sacrum. El verbo *sacrificare* del que deriva *sacrificium*, significaría *sacrum facere*. En la época clásica y en el uso corriente, el término sacrificio tenía un sentido más restringido. Se aplicaría a aquellos actos rituales en los cuales un ser o un objeto era matado, quemado, destruido de alguna manera, en honor de la divinidad y sobre un altar”<sup>55</sup>.

Pero el significado en la época clásica lo tomó de sus predecesores griegos. El término común griego para designar los sacrificios es θυσία. Etimológicamente proviene de la raíz θυ- que en la segunda acepción da lugar a θυσία. Según P.Chantraine, θυσία “se dice corrientemente del sacrificio

54. Cfr. Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 89-91.

55. Toutain, J., *Sacrificium, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, IV, 2, p. 973.

cruento y de la comida que le sigue”<sup>56</sup>. La raíz de esta palabra ha dado lugar a varios derivados que conservan el significado originario del verbo θυ- que era “fumigar” o “difundir un perfume, olor...”, como por ejemplo: θύστας, θύστρα, θύματα, θυστήριος, θυσώνα, θυσάκτας...

El sustantivo con el tiempo sufrió una evolución. Así el significado básico original es usado en la literatura antigua para designar las ofrendas que se quemaban, por lo que con el tiempo adquirió el significado de “inmolar” con fines cúltricos o profanos. También se encuentran citas donde su significado es simplemente “matar”. En la literatura cristiana adquirirá un sentido figurado refiriéndose a la muerte de Cristo en cuanto que se ofrece a Dios<sup>57</sup>. Pero veamos ahora la concepción de los sacrificios entre los griegos, romanos, hasta llegar a nuestra carta a los Hebreos.

#### 4.1 LOS SACRIFICIOS GRIEGOS

La existencia de sacrificios entre los griegos es un hecho más que testimoniado en la literatura antigua. El primer autor de quien tenemos un texto que trate específicamente sobre nuestro tema es Filochoros en su obra *περὶ θυσίων, περὶ εορτῶν, περὶ ἡμερῶν, περὶ μυστηρίων τῶν Ἀθηνῶν, περὶ καθαρῶν*. Pero anteriormente, ya existieron autores que se interesaron por el tema como Crates, Demón, Andrón. El tema fue discutido también entre los grandes filósofos.

Los rituales entre los griegos solían ser de dos tipos: propiciatorios o expiatorios. Los propiciatorios intentan atraer la benevolencia de la divinidad. Este tipo de rituales se hacían antes de algunos determinados actos, en ocasión de una enfermedad, viajes. (ejemplos de este tipo los tenemos en la *Iliada* VI). Por su parte, con el expiatorio se intentaba aplacar a las divinidades que generalmente estaban en contra de los hombres.

El sacrificio determinaba el ritmo de la vida griega en cuanto que obedecía a la *θεραπεία* (el culto, la veneración) y a la *ἀποτροπή* (adversión). En relación a estas actitudes se habla de sacrificios “ctonii”, es decir, en honor de las divinidades subterráneas, por tanto son sacrificios expiatorios; y sacrificios “olímpicos”, que presentan caracteres opuestos en cuanto se dirigen a los dioses celestes y buscan la *θεραπεία*. La diferencia de estos rituales se

56. Chantraine, P., *θύω*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968, p. 449.

57. Para un estudio de citas bíblicas con dicho significado, cfr. Behm, J., *θύω*, *θυσιαι*, *θύω*, *θυσιαστήριον* *TDNT*, III, p. 180-182.

ve hasta en el uso del vocabularios. Así “para los sacrificios olímpicos se usa el verbo θύειν, mientras que para los otros aparece σφάζειν, ἐναγίζειν, ἐντέμνειν. Σφάζειν es degollar, ἐναγίζειν es consagrar, ofrecer un sacrificio y ἐντέμνειν significa trozear, cortar... θύω significa en su primera acepción fumar, hacer fumar...”<sup>58</sup>.

Así la θυσία se convirtió en un elemento de la vida griega antes de Homero. Estas eran ocasionales, destacando la ἐκατόμβη<sup>59</sup>. Otros términos usados eran θύσειν εὐχαριστερία, χάριν ἀποδίδομαι, ἀπάρχομαι (palabra técnica para la ofrenda de los primeros frutos y también para el comienzo de las libaciones).

Los tipos de sacrificios griegos son variados, para ello basta ver una clasificación. La primera que conocemos al respecto proviene de Teofastro, clasificando los sacrificios según su finalidad: τριῶν ἕνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς. ἢ γὰρ διὰ τιμῆν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρεῖαν τῶν ἀγαθῶν. Aquí mostraré la clasificación que propone Ludwig Ziehen<sup>60</sup>:

a) Sacrificios incruentos

Algún filósofo antiguo como, Teofastro, sostuvo que los primeros sacrificios en la tierra fueron hechos con productos vegetales, como son las hierbas, raíces. Así nos lo cuenta en un fragmento de su περὶ εὐσεβείας<sup>61</sup>.

Los productos más usados eran los productos de la tierra (ὠραῖα) dependiendo de la estación del año. Los frutos más importantes eran los cereales, como el trigo, la cebada. Con el tiempo, estos cereales se ofrecían molidos y mezclados con leche, vino o miel. El más conocido de este tipo es el llamado πελανός. Otro elemento usado era la miel (μέλι) ya fuera sola o mezclada con otros productos. La leche era usada especialmente para el culto de los muertos o de las divinidades subterráneas. El aceite (ἔλαιον) era mezclado con harina o se usaba como ungüento. El vino fue muy impor-

58. Laurenti, R., La concezione del Sacrificio nel Paripato, *Atti della [I] Settimana Sangue e Antropologia Biblica (Roma 10-15 Marzo 1980)*, Roma 1981, p. 230.

59. Según Yerkes, R.K., *Sacrifice in Greek and Roman Religions and early Judaism*, London 1953, p. 95 se trataría de “θύσις de muchos animales al mismo tiempo durante los tiempos prehoméricos de modo que una palabra vino a designar estas fiestas. 100 animales podían ser sacrificados a la vez; tal acto era una ἐκατόμβη... En tiempos de Homero esta palabra se convirtió en un término técnico perdiendo su connotación numérica”.

60. Cfr. Ziehen, L., *Opfer*, *PRE*, XVIII, 1, p. 580-596.

61. “La tierra ha producido árboles antes que animales, y mucho antes que árboles, la hierba que nace cada año; de éstos arrancaban las hojas, las raíces, ramas y los quemaban. De tal modo estos veneraban los dioses del cielo... Del humo que emanaban los productos de la tierra quemados ἐκ δὲ τῆς θυμιάσεως, llamaron los altares del fuego τὰ θυμιατήρια, y el sacrificar, θύειν, y los sacrificios θυσίας. Todas estas cosas no las entendemos bien, creyendo que indiquen lo que ha sido la degeneración y así llamamos sacrificio, θυσία, el honor que ofrecemos a los dioses mediante los animales”. Tomado de Laurenti, R., *Op. Cit.*, p. 241.

tante para las libaciones, pero será en los sacrificios cruentos donde adquiera su papel más relevante.

El incienso ocupó siempre un lugar importante, θυμιάματα y ἄρώματα.

b) sacrificios cruentos

- Sacrificios humanos: Que en los tiempos antiguos existían rituales de sacrificios humanos como medios purificadores o de hechicería, como ofrenda a los reyes o como culto a los muertos, no hay ninguna duda. Pero esta costumbre nunca fue aceptada a nivel cultural<sup>62</sup>. Ya en Heráclito y Empédocles encontramos una crítica contra dichos sacrificios. Sócrates y Platón subrayan la necesidad de pureza del alma y de la vida para acompañar la ofrenda de sacrificio<sup>63</sup>. Aristóteles acepta la concepción de los sacrificios dentro de la vida de la polis, pero a la vez deben conllevar una actitud espiritual<sup>64</sup>. La crítica más clara a los sacrificios nos la ofrece Teofastro: “Los sacrificios deben ser simples, por eso el sacrificio de sangre es algo innatural, que ofende a los dioses, fruto de la necesidad, producto de una concepción de la vida que ha puesto al hombre contra el mundo de los animales”<sup>65</sup>.

- Sacrificios de animales: eran los más comunes y solían utilizar los animales domésticos (ovejas, bueyes, cabras, cerdos...). Muchos de estos sacrificios tenían su climax en el banquete, en el que participaban los oferentes.

El rechazo del sacrificio cruento es un hecho que se da con la evolución del concepto de sacrificio que va unido al desarrollo de las ideas filosóficas a cerca de Dios. La concepción de un Dios que no necesita regalos humanos y que es mejor glorificado mediante las partes más elevadas (puras) de la natu-

---

62. La explicación que dan algunos autores como Martelli, F., *Il sacrificio dei fanciulli nella letteratura greca e latina, Atti della [I] Settimana Sangue e Antropologia Biblica (Roma 10-15 Marzo 1980)*, p. 261, es la siguiente: “De frente a una situación, en la cual está en juego el destino de todo el pueblo, se debe actuar de manera inusitada, anómala, innatural y contraria a aquella que es la misma naturaleza moral profunda del pueblo que debe cumplir este acto. Para los bárbaros, por el contrario, el sacrificio humano se convierte en una ley, una elección libre, en la cual se desfogó una naturaleza supersticiosa... Los romanos y sus predecesores ideales, los griegos, para llegar a tanto, están obligados a hacerse violencia a sí mismos y a su índole; aceptan hacerlo solamente cuando su misma existencia histórica es puesta en peligro”.

63. “Sacrificar y comulgar con los dioses con oraciones, ofrendas y devociones es beneficioso para el hombre bueno, pero no así para el hombre pecador”. Tomado de Ferguson, E., *Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its environment, ANRW II*, 23.2, p. 1152.

64. “Comenzaban, antes de nada, a orar y a ofrecer sacrificios y a implorar a la divinidad después de haber purificado el cuerpo y el alma, aquel con abluciones y ésta con las ondas de la ley de la justa educación”. Tomado de Laurenti, R., *Op. Cit.*, p. 239.

65. Tomado de Laurenti, R., *Op. Cit.*, p. 242.

raleza humana, hacen que el concepto de sacrificio evolucione y llegue a lo que Ferguson define como “el concepto espiritual de sacrificio”.

## 4.2 LOS SACRIFICIOS ROMANOS

Ya vimos anteriormente el significado de la palabra *sacrificium*: “es cuando un ser animado o un objeto inanimado es ofrecido a la divinidad por un individuo o por un grupo colectivo, ya sea sobre el altar, matado, quemado o destruido, parcial o totalmente”<sup>66</sup>.

Al igual que los griegos, distinguían varias categorías de sacrificios. Si se tiene en cuenta la intención por la cual el sacrificio se ofrecía, se pueden distinguir:

a) sacrificio honorífico (*hostiae honorariae*): aquel con el que se quiere honrar a la divinidad y asegurar su protección. Son ritos propiciatorios o de acción de gracias.

b) Sacrificio expiatorio (*piaculares*): mediante el cual se busca apaciguar la cólera de la divinidad ofendida.

c) Sacrificio divinadorio (*consultariae*), cuyo fin es obtener, sobre todo mediante la observación de distintas particularidades (como son las *exta*), indicaciones sobre el futuro y la voluntad de los dioses.

Otra división posible (como la que hicimos en los griegos), que no tiene en cuenta la intención sino características exteriores al acto ritual, sería:

a) Incruentos: son las conocidas libaciones. “Las palabras *libare*, *libamina*, *libationes* se aplican en latín a todas las ofrendas no cruentas en las que se esparce toda o una parte dentro del fuego sobre el altar”<sup>67</sup>. Las ofrendas a las que se aplican dichos términos eran de distinto tipo: líquidos usados por los hombres, hierbas, perfumes, alimentos usuales...

b) Cruentos: las víctimas inmoladas a los dioses eran normalmente animales de la raza bovina (calificados como *victimae*), ovina y porcina (estos últimos eran denominados *hostiae*) y alguna vez seres humanos.

Para los sacrificios de animales se exigían ciertas condiciones generales a la víctima como que no tuviera taras, que fuera pura. La ceremonia más famosa de inmolación eran los sacrificios de *suavetaurilia*.

Los sacrificios humanos pertenecen a la categoría de *piacula*. La literatura romana tardía pretende mostrar que la inmolación de hombres era un rito

66. Toutain, J., *Op. Cit.*, p. 973. Esta breve exposición sobre los sacrificios romanos es un resumen de su artículo donde se pueden encontrar pasajes de autores concretos sobre nuestro tema.

67. Toutain, J., *Op. Cit.*, p. 973.

extraño a los romanos<sup>68</sup>. Pero la antigua religión romana conoció y practicó el consagrar seres humanos a la divinidad para apaciguar la cólera de la divinidad. Tanto Tito Livio como Plutarco confirman la existencia de sacrificios humanos. Los filósofos estoicos romanos, al igual que sus predecesores griegos, criticarán los sacrificios cruentos<sup>69</sup>. Según Toutain, no serían verdaderos sacrificios los practicados en Roma: “Al menos en los tiempos históricos, en Roma, las víctimas humanas no han sido, hablando con propiedad, inmoladas ni sacrificadas, sino más bien entregadas a la divinidad: los sacrificios humanos se diferencian profundamente de los sacrificios animales”<sup>70</sup>. Posteriormente en el año 97 a.C., los sacrificios humanos fueron prohibidos formalmente por la ley romana.

#### 4.3 LOS SACRIFICIOS EN LA BIBLIA

Siempre es difícil estudiar los textos bíblicos pues son textos que han sufrido cambios y modificaciones con el paso del tiempo. Así también en nuestro tema, nos encontramos con muchos textos que han sufrido un periodo de desarrollo de unos 5 siglos antes de su codificación final, por lo que hay versiones de diferentes periodos y un mismo rito puede ser descrito 2 ó 3 veces de formas distintas. Esto también sucede con los términos usados, pues no siempre designan el mismo concepto.

Para estudiar el campo semántico, hay que ver el tipo de sacrificios que se encuentran en la Biblia. Tenemos una gran cantidad de términos para indicar los distintos tipos de sacrificios que tenían lugar entre los israelitas. Esto indica la importancia de la esfera religiosa dentro de la vida de un pueblo que estaba regulado por un complicado sistema de ritos para poder entrar en contacto con Yahwé. Muchos de estos ritos se encuentran a su vez en otros pueblos semíticos. Estos ritos son clasificados ya sea por el contenido ya sea por la finalidad que llevan a cabo. Aquí seguiremos la clasificación presentada por Yerkes<sup>71</sup>, pues me parece clara y completa:

---

68. Así nos los dice S. Agustín en *De Civitate Dei*, VII, 19.26: “Dice a continuación que algunos solían inmolarse (Saturno) niños. Así los cartagineses y otros le inmolaban también adultos porque la mejor de las semillas es el género humano... Y si los cartagineses sacrificaban a sus hijos, es usanza que no admitieron los romanos”.

69. Cfr. Ferguson, E., *Op. Cit.*, p. 1152-1153.

70. Toutain, J., *Op. Cit.*, p. 977.

71. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 125-126. Otras clasificaciones las encontramos en Sabourin, L., *Sacrifice, DBSup X 1484-1485*. Charbel, A., *שְׁחִיטָה פְּעוּלָה Il sacrificio pacifico nei suoi riti e nel suo significato religioso e figurativo*, Jerusalem 1967, p. 5.

## I. RITOS DE ADORACION

### A. Ritos animales

1. Animal totalmente comido por los devotos: *pesach*
2. Animal totalmente quemado en el altar: *'olah*
3. Animal parcialmente quemado en el altar, parcialmente comido por los fieles: *zevach*

(1) *Shelem* (2) *Todhah* (3) *Nedher* (4) *N'dhavah*

### B. Ritos vegetales

1. Cereal: *minchah*
  - (1) Solo
    - a. Totalmente quemado
    - b. Parcialmente quemado y parcialmente comido
  - (2) Como acompañante de otros ritos
  - (3) Como sustituto de otros ritos
2. Libaciones, como acompañante de otros ritos: *Nesek*

## II. RITOS DE PURIFICACION: ritos sangrientos

A. Regular: Purificación del altar con sangre antes de los ritos de I,A.

B. Especial

1. Rito sangriento elaborado. Animal parcialmente quemado en el altar; el resto comido por el sacerdote en el santuario

(1) *Chattah* del laico

(2) *Asham*

2. Rito más elaborado: animal en parte quemado en el altar; lo restante es quemado fuera del campamento.

(1) *Chattath*

(2) *Millu*

3. Rito cruento: animal totalmente quemado no en el altar

(1) *Rito de la vaca roja*

(2) *Ritos de Yom kippurim*".

Ahora veremos alguno de los ritos en particular y así observaremos la terminología usada para los ritos sacrificiales.

### 4.3.1 פסח Sacrificio de Pascua

Este ritual lo tenemos descrito en Ex 12. La víctima es un cordero de un año (Ex 12,3.5.21). Dt 16,2 permite también ofrecer un toro. La víctima es asada (Ex 12,8.9) y sus huesos no son quebrados (Ex 12,46). Es comido durante la noche y los restos deben ser quemados al alba del día siguiente.

La fecha de la pascua (Ex 12,2-6; Lev 23,5; Num 28,16) es el 14 del primer mes del año (Nisán), cuando aparecía la primera luna llena de la primavera. El sacrificio de Pascua es el único que es celebrado durante la noche y no requiere ni altar, ni sacerdote y en el que toda la víctima es asada y comida sin que se haya tomado antes una parte de ella como ofrenda a Dios.

De Vaux estudia las relaciones de la Pascua con los sacrificios árabes <sup>72</sup>. Según él, este sacrificio pascual habría sido el primer sacrificio que conocieron los israelitas en el tiempo de su asentamiento en Canaán, pues “la Biblia es extremadamente reticente con relación a otros sacrificios” <sup>73</sup>.

#### 4.3.2 עֹלָה / עֹלֹת Los holocaustos

El holocausto es el sacrificio más perfecto en el que toda la víctima es consumada. La característica distintiva de este rito es que el animal era totalmente quemado sobre el altar. Ninguna parte era comida. La víctima es un macho sin mancha que bien pudiera ser bovino u ovino; también es aceptado el pichón <sup>74</sup> (Lv 1,14; 5,7).

Etimológicamente עֹלָה / עֹלֹת proviene del verbo עָלָה, y significa “eso que sube”, refiriéndose al humo de la víctima que es sublimada y que asciende a Yahwé <sup>75</sup>. Aparece 286 veces en el AT. A עֹלָה se ha relacionado la palabra עָלִיל (totalmente, perfectamente) que enfatiza que nada del sacrificio era para comer (1 Sam 7,9). En Lv 1,2.10.14 el holocausto es también llamado עֹלֹת <sup>76</sup>. También es llamado עֹלָה (Lv 1,9.13.17) indicando que la ofrenda era consumida por el fuego (עָלָה).

72. Para Vaux, R. de, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, p. 17, la Pascua “es un sacrificio de los pastores nómadas o seminómadas ofrecido para el bien del rebaño en primavera, cuando las cabras y ovejas traen sus crías y cuando tiene lugar la Mesta”.

73. Vaux, R. de, *Op. Cit.*, p. 20.

74. La introducción de las palomas y tórtolas como víctima de los pobres (Lv 5,7), es explicada por Chorbél, A., *Op. Cit.*, p. 9 como “un añadido a la legislación mosaica impuesta por el uso”.

75. Kellermann, D., עֹלָה / עֹלֹת, *TWAT VI*, 105-108 estudia la etimología comparada de la palabra relacionándola con otros idiomas semíticos. Su conclusión referente al significado es: “En resumen, se puede afirmar que el exacto significado y origen de la palabra עֹלָה es desconocido. L. Rost señala, con buenas razones, que la noción o concepto עֹלָה no es originariamente ni griego ni semita. El holocausto debería provenir de un ritual de una población del sur, familiarizada con la cultura del toro, la cual habría sido expulsada o desplazada cuando los israelitas habían tomado el עֹלָה de los cananeos”. Según Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 114: “El origen de עֹלָה puede ser encontrado en un rito cananeo, del que se apropiarían los inmigrantes hebreos”.

76. Tanto R. de Vaux en su libro ya citado, como Moraldi, L., *Espiazione nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, *RivB 9* (1961) p. 291, señalan acertadamente que la palabra עֹלֹת sería una creación de P y se aplicaría a todos los sacrificios, convirtiéndose así en un término general.

La descripción definitiva de esta ceremonia post-exílica se encuentra en Lv 1,1-17; 6,1-6. Del ritual, destaca la imposición de las manos sobre la cabeza del animal que iba a ser quemado. Lo que significaba que el sacrificio, que era ofrecido por el sacerdote, es ofrecido en nombre del oferente y que los beneficios debían repercutir en su bien<sup>77</sup>. En los tiempos postexílicos se consideraba que el papel del laico-oferente era la selección, presentación y la matanza del animal, mientras que la parte importante era ejecutada por el sacerdote. En los tiempos preexílicos no habría dicha distinción pues “el  $\text{קָרַב}$  se podía ofrecer en cualquier lugar y por cualquier persona”<sup>78</sup>.

Las ocasiones de ofrecer un  $\text{קָרַב}$  eran variadas. En los tiempos preexílicos parece que eran ocasionales. En tiempos de P, “el holocausto era el sacrificio ordinario del culto público, el acto por excelencia de adoración, la expresión máxima de la liturgia sacrificial”<sup>79</sup>. Tenemos textos donde nos dicen que eran prescritos diariamente, en la mañana y en la noche (Num 28,3-4) y dos adicionales cada sábado (Num 28,10). También eran obligatorios en los grandes días de fiesta (Lv 23,4-8; 23,24-25; Num 28,17-25).

El holocausto parece tener un valor expiatorio en Lv 1,4; 14,20; 16,25; Ez 45,15-17; pero este carácter expiatorio no aparece en los holocaustos antiguos (Gn 8,20; Juc 6,19; 1 Sam 6,15; 1 Rey 18,25).

#### 4.3.3 $\text{קָרַב}$ J El sacrificio de comunión

Se ha considerado esta palabra como el término general usado para el sacrificio, pero en realidad se limita a los sacrificios en que una parte de la víctima era quemada sobre el altar y lo restante era comida, bien por los fieles que presentaban el animal o bien por los sacerdotes.

Etimológicamente proviene de  $\text{קָרַב}$  J y significaría inmolar para el sacrificio, término en el cual “el acento va puesto en la muerte del animal”<sup>80</sup>. La palabra  $\text{קָרַב}$  J sería este sacrificio integrado con un banquete sagrado<sup>81</sup>. En el AT aparece el término 160 veces y es una raíz que encontramos en idiomas semíticos.

77. Así lo interpretan tanto Vaux, R. de, *Op. Cit.*, p. 28-29, como Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 134-135, quien ofrece también un esquema detallado del ritual en la p. 131.

78. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 135.

79. Charbel, A., *Op. Cit.*, p. 10.

80. Charbel, A., *Op. Cit.*, p. 20.

81. Para un examen detallado de la etimología comparada Cfr. Bergman, J.,  $\text{קָרַב}$  J, *TWAT* II, 512-518. Para este autor “ $\text{קָרַב}$  J es el nombre de un determinado ritual: víctima, significaría también la celebración del ritual (Opfermahlzeit) o el animal que era ofrecido (geopfertes Tier, Opferfleisch)” p. 514.

El oficiante del rito cambió con los tiempos, así en los tiempos antiguos era el padre de familia, aunque incluso después surgieron algunos reyes, profetas y hombres prominentes que se consideraban dignos de ofrecer un  $\text{כָּבֵד}$ . Sería la ofrenda privada de los pequeños grupos. Con el tiempo, los sacerdotes serían los encargados de ofrecer dicho sacrificio. El ritual lo encontramos en Lv 3; 7,11-38; 10,14-15 (porción para los sacerdotes); 12,21-24 (elección de la víctima). Una parte de la víctima es quemada en el altar como un  $\text{אֵשׁ}$  para Yahwé. En las formas recientes del ritual, el pecho y el muslo derecho son asignados para el sacerdote. El oferente recibe el resto de la carne.

A veces el término  $\text{כָּבֵד}$  va unido a  $\text{אֵשׁ}$  (48 veces); o con  $\text{הוֹרֵן}$  (6 veces) o con  $\text{אֵשׁ}$  (tres veces)

#### a) $\text{כָּבֵד}$ $\text{אֵשׁ}$ Sacrificio pacífico

El término no es claro a la hora de distinguirlo de otros ritos. Así los autores de principios y mediados de siglo, no hacían distinción e identificaban entre  $\text{כָּבֵד}$  y  $\text{אֵשׁ}$  y  $\text{כָּבֵד}$   $\text{אֵשׁ}$ <sup>82</sup>. Otros, en cambio los distinguen<sup>83</sup>.

La calificación que se le ha dado ha sido también distinta: “sacrificio pacífico”<sup>84</sup> o “sacrificio de comunión”<sup>85</sup> dependiendo de lo que se quiera enfatizar.

#### b) $\text{תּוֹרֵן}$ $\text{כָּבֵד}$ El sacrificio de acción de gracias

Normalmente se le denomina sacrificio de acción de gracias o de alabanza ofrecido en ocasión de una solemnidad (Sal 50,23; 56,13; 107,22; 116,17)

$\text{תּוֹרֵן}$  describe algo que debe ser dado a Yahwé y sólo a El. Expresa un acto o una actitud dirigida solamente a Yahwé y marcada por la alegría. La

82. Así tenemos autores como Vaux, R. de, *Op. Cit.*, p. 30-48 que identifica  $\text{כָּבֵד}$  y  $\text{אֵשׁ}$   $\text{כָּבֵד}$ , colocando como término principal  $\text{כָּבֵד}$ . También A. Charbel trata en todo su libro de este tema e identifica los dos términos. Del mismo modo piensa Rost, L., *Studien zum Opfer im Alten Israel*, BWANT 113, Stuttgart 1981, p. 82: “Que  $\text{כָּבֵד}$  y  $\text{אֵשׁ}$   $\text{כָּבֵד}$  designan un mismo sacrificio en el AT es mostrado ya en la enumeración o especificación de los tipos de sacrificios al comienzo del libro del Levítico”. Tiene un capítulo expresamente dedicado a estudiar las distintas teorías existentes al respecto p. 82-92.

83. Rendtorff y Lach tienen una concepción distinta: “El  $\text{אֵשׁ}$   $\text{כָּבֵד}$  nació de la relación entre los rituales  $\text{כָּבֵד}$  y  $\text{אֵשׁ}$ . Además, el  $\text{כָּבֵד}$  muestra rasgos de la celebración de los sacrificios  $\text{אֵשׁ}$ , que hasta aquel tiempo parecían haber tenido sólo un carácter real y nacional”. Tomado de Lang, B.,  $\text{כָּבֵד}$ , *TWAT* II, p. 526.

84. Así denomina A. Charbel su libro ya citado anteriormente.

85. Es la terminología usada por R. de Vaux y por Sabourin, L., *Op. Cit.*, 1489: “El  $\text{אֵשׁ}$   $\text{כָּבֵד}$  (en el ritual sacerdotal) es un sacrificio de inmolación en el que el aspecto de comunión y de comida es especialmente subrayado (Cfr. 1 Sam 9)”.

principal diferencia entre este sacrificio y los otros כֶּזֶי parece ser que está en que “la carne de la חֶזֶיִן debe ser comida el mismo día en que era ofrecida la porción de Yahwé. Nada debe permanecer hasta el día siguiente. Mientras que la carne de los חֶזֶיִן debía ser comida ese día o al día siguiente, pero lo restante debía ser quemado al tercer día”<sup>86</sup>.

#### 4.3.4 חֶזֶיִן La oblación

La coordinación de cada término sacrificial con los otros es difícil y ha cambiado, sin lugar a dudas, con el transcurso del tiempo. Así ha sucedido con nuestro término. “En los primeros tiempos se encuentra חֶזֶיִן como equivalente a עֹלֶה, אֶנְזֶה, חֶזֶיִן y כֶּזֶיִן mientras que el término חֶזֶיִן como חֶזֶיִן en P<sup>s</sup> y R<sup>p</sup> serían degradado a un apéndice de estos grandes sacrificios”<sup>87</sup>. Pero nunca llegará a convertirse en un término general como חֶזֶיִן, חֶזֶיִן o חֶזֶיִן. Etimológicamente se plantea el problema de saber si proviene de un verbo o de un sustantivo. Los estudiosos modernos se inclinan por la hipótesis de que provendría del término חֶזֶיִן<sup>88</sup>. El campo semántico de חֶזֶיִן estará sin lugar a dudas en los paralelos y en la serie de términos sacrificiales: Ex 30,9; Lv 7,37; 9,4; 23,13.18.37; Num 4,16; 6,15; 7,87; 15,24; 29,39. En el AT aparece 211 veces, 2 veces en el arameo bíblico y 2 veces en Sir (45,14; 50,9). חֶזֶיִן fuera de la Biblia no es muy frecuente.

חֶזֶיִן era el constituyente básico de una חֶזֶיִן, siendo harina fina de trigo sin levadura. Esta podía ser ofrecida sólo o acompañando a un עֹלֶה o כֶּזֶיִן, cocida o cruda. Normalmente se solía derramar aceite sobre la חֶזֶיִן y se colocaba algo de incienso<sup>89</sup> sobre ella, que a su vez era presentada al sacerdote. Si era ofrecida sola, entonces se podía considerar como un holocausto o como un כֶּזֶיִן: “Si la חֶזֶיִן era concebida como un עֹלֶה, el sacerdote la colocaba sobre el fuego... Si era concebida como un כֶּזֶיִן, el sacerdote quitaba el incienso y apartaba algo de חֶזֶיִן. Este חֶזֶיִן como era llamado,

86. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 151.

87. Fabry, H.-J., חֶזֶיִן, *TWAT IV*, 989-990.

88. Según Fabry, H.-J., *Op. Cit.*, 988: “Esto ha llevado a suponer otra raíz verbal como base para la construcción del nombre. Ha sido propuesto חֶזֶיִן ‘guiar, dirigir’, que en el AT está bien probado... Por tanto, una ‘desverbalización’ de חֶזֶיִן no es difícil, porque su origen es completamente normal, חֶזֶיִן como forma maqtal/miqtal con terminación femenina”.

89. Para un estudio amplio, tanto a nivel arqueológico como exegetico, sobre el incienso en el AT, ver Zwickel, W., *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und Archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament*, UBO 97, Freiburg-Göttingen 1990. Especialmente nos interesa la investigación que hace de varios textos que encontramos en la Biblia (Cfr. p. 171-335).

era quemado sobre el altar como un  $\text{קָטֹבֵט}$ . Lo restante era comido por el sacerdote en el lugar sagrado”<sup>90</sup>.

#### 4.3.5 $\text{זָבַח}$ . Libación

Junto a las oblaciones encontramos las libaciones, que en la Escritura no son consideradas como sacrificios. En las libaciones litúrgicas contempladas por la ley, el único líquido admitido es el vino que venía derramado sobre la víctima, en proporción variable a la grandeza del animal, excepto en los sacrificios expiatorios (Ex 29,40; Lv 23,13.18.37; Num 6,15-17).

Como sustantivo encontramos  $\text{זָבַח}$  60 veces, y una vez en el arameo bíblico (Esd 7,17).

#### 4.3.6. Ritos de Purificación

Son los sacrificios mandados o impuestos a quien trasgredía algún precepto o prohibición de la ley divina por inadvertencia. Estos sacrificios restituían la pureza para poder participar en el culto. Tres verbos hebreos describen el proceso para la readmisión al culto,  $\text{קָטַר}$ ,  $\text{קָטַר}$  y  $\text{קָטַר}$ .

De Vaux destaca la importancia de la sangre en estos ritos así como el uso de la carne de la víctima: “La sangre expía porque tiene y es vida (Cfr. Lv 17,11.14). Este texto inspira la carta a los Hebreos que lo aplica al sacrificio de Cristo”<sup>91</sup>.

##### a) $\text{זָבַח} / \text{זָבַח}$ Sacrificio por el pecado

Conlleva la idea de “falta” y se ha traducido normalmente por pecado, pero hay que subrayar el aspecto que descalifica para el culto. El ritual de estos sacrificios es distinto en varios aspectos según la condición de las personas por las cuales son ofrecidos. El ritual se encuentra descrito en Lv 4 y 6,17-23, donde se distinguen: 1º el sacerdote que ha recibido la unción (4,2-11); 2º todo el pueblo de Israel (vv. 13-21); 3º el príncipe (vv. 22-26); 4º el simple particular (Lv 4,27-5,13), a propósito del cual se debe tener en cuenta su estado de riqueza (5,1-13). La materia o víctima que debe ser ofrecida varía según los casos enumerados anteriormente.

90. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 164. Se puede ver el texto de Lv 5,11-13.

91. Vaux, R. de, *Op. Cit.*, p. 93.

De las 293 recurrencias de  $\Pi\aleph\aleph$ , se encuentran 126 en los escritos sacerdotales del Pentateuco. Los lexicógrafos consideran que sólo una minoría de ellas tendrían el significado de “pecado”, mientras que la mayoría sería traducido con “sacrificio expiatorio” (Sündopfer). Pero tampoco hay unanimidad entre los exégetas al respecto. Así según Kock, “la traducción ‘Sündopfer’ sería un error surgido en un tiempo en que se vio este rito cultural bajo el influjo del “do ut des” latino, como una ofrenda a la divinidad. Pero Yahwé no es el receptor del  $\Pi\aleph\aleph$ , sino sujeto de una acción que el sacerdote cumple en su nombre”<sup>92</sup>.

El  $\Pi\aleph\aleph$  se distingue del  $\Pi\aleph\aleph$  en cuanto que la carne era comida por aquellos que eran culturalmente puros.

#### b) $\square\psi\aleph$ Sacrificio de transgresión

Pone de manifiesto la responsabilidad por un acto o condición que viola alguna norma. En  $\Pi\aleph\aleph$  el énfasis está en el hecho mismo, mientras que en  $\square\psi\aleph$  el énfasis recae en la responsabilidad por el acto<sup>93</sup>. Pero tal diferencia no es posible distinguirla en algunos casos (Lv 5,6-7). Es un término específico de P, pues se encuentra 32 de 48 veces en los escritos sacerdotales.

Históricamente se podrían encontrar vestigios de su origen en Lv 5,15, donde se habla de la equivalencia de  $\square\psi\aleph$  en ciclos de plata, por lo que Sabourin piensa que “al origen,  $\square\psi\aleph$  no había sido un sacrificio asociado al altar, sino una ofrenda cultural de monedas de plata u otros objetos de valor como reparación por ciertas ofensas”<sup>94</sup>. Para Kellermann indicaría un tipo de penitencia por los pecados<sup>95</sup>.

#### c) $\aleph\aleph$ La expiación

Es difícil traducir este término en español; se suele traducir con borrar, reconciliar, expiar. En los idiomas semíticos suele significar “cubrir” o “limpiar”. Las traducciones griegas usan palabras que denoten la purificación o la limpieza<sup>96</sup>.

92. Kock, K.,  $\aleph\aleph$ , *TWAT* II, 866.

93. Cfr. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 171.

94. Sabourin, L., *Op. Cit.*, 1489.

95. Kellermann, D.,  $\square\psi\aleph$ , *TWAT* I, 469: “El sacrificio  $\square\psi\aleph$  no es un tipo de sacrificio, sino que habría evolucionado del término  $\Pi\aleph\aleph$  como sacrificio penitencial por todos los fallos de negligencia y finalmente como sacrificio expiatorio en los casos graves”.

96. En opinión de Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 180-181 la mayoría de las veces viene interpretado con el término  $\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$  (tres veces usado para referirse al perdón de los pecados)  $\omicron\epsilon\acute{\xi}\iota\text{-}\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$  que significa “rezar, rogar” y expresa que cuando los hombres realizan estos ritos, estaban orando a Dios para purificarse ellos y su santuario.

Una acción expiatoria puede provenir de los hombres o de Dios. En el último caso se llama כִּפֶּה. Casi nunca Dios expía o redime un objeto (la tierra Deut 32,43;). En hebreo, tenemos כִּפֶּה en 15 ocasiones con objeto directo, el cual nunca es Dios<sup>97</sup>. La mayoría de los casos en que este verbo se usa, se encuentran en el escrito sacerdotal (81 de los 101 casos). Mientras que en los textos de tradición sacerdotal un sacerdote es fundamentalmente el sujeto de כִּפֶּה como guía del rito expiatorio, hay lugares en los que la divinidad misma es sujeto de כִּפֶּה (Deut 21,8a; 32,43; Jer 18,23; Ez 16,63; Sal 65,6). Fuera de la literatura sacerdotal serán citados sólo esporádicamente los rituales de expiación.

Aquí se podría incluir el Yom Kippur, cuyo ritual se encuentra en Lv 16. Al ritual levítico del sacrificio por el pecado –en esta ocasión el sumo sacerdote penetra en el Santo de los Santos para hacer allí la aspersion de la sangre– se añade el rito del chivo expiatorio que es expresión simbólica del rito de expiación. El Sumo Sacerdote sacrifica un toro por sus pecados y un macho cabrío por el pueblo. Un segundo chivo era elegido y el Sumo Sacerdote le imponía las manos para transferir los pecados de inadvertencia del año, tanto los suyos propios como los del pueblo y después se enviaba al 'מִדְבָּר del desierto. Este ritual de purificación del sumo sacerdote es el trasfondo que usa nuestro autor en Heb 9-10.

#### 4.4. LOS TERMINOS CULTICOS EN LA LXX<sup>98</sup>

En este apartado veremos sumariamente cómo los judíos alejandrinos intentaron hacer comprensible sus términos sacrificiales a los judíos que no conocían el hebreo o al mundo griego. Para ello tomaré como base los términos anteriormente analizados en hebreo para ver cómo los interpretaron y tradujeron.

##### 4.4.1 כִּפֶּה<sup>99</sup>

La LXX traduce כִּפֶּה en Ex 13,13.27 con σκεπάειν, ‘proteger’ (V. protegam), en Ex 12,23 con παρέρχασθαι, ‘pasar de largo’ (V. pertransibit),

97. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 182, no ve la forma de dar una definición de este verbo y se limita a decir: ““kippering”, cualquier cosa que fuera, era un hecho en presencia de Dios, pero nunca dirigido a Dios. El objeto “kippered upon” era siempre una persona o algo usado en el culto”.

98. Referente a los términos culturales en la LXX, existe una monografía a la que los autores consultados suelen recurrir: Daniel, S., *Recherches sur le vocabulaire du Culte dans la Septante*, Paris 1966. En este trabajo no habrá ninguna referencia a dicho libro, dado que no he podido consultarlo.

99. Cfr. Otto, E., כִּפֶּה *XTWAT VI*, 668-669.

en Is 31,5 con περιποιήσεται, ‘salvar’. La LXX transcribió el arameo 𐤏𐤒𐤓 con φάσεκ / φάσεχ (2 Cr 30,2.15; 35,1.6) y el arameo 𐤏𐤒𐤓𐤕 con πάσχα. Así también hicieron Filón, el NT, A, Σ, Θ.

La interpretación que se refleja en la traducción de 𐤏𐤒𐤓 mediante el término παρέρχεσθαι en la LXX, hace que Filón haya interpretado también 𐤏𐤒𐤓 como διαβάσις/ διαβατήρια. La interpretación de 𐤏𐤒𐤓 como σκεπάζειν en la traducción de la LXX de Ex 12,13.27 influyó en la traducción de Símmaco a la hora de traducir 𐤏𐤒𐤓𐤕 con ὑπερμάχησις, ‘defensa’.

#### 4.4.2 𐤏𐤒𐤗 / 𐤏𐤒𐤗<sup>100</sup>

La interpretación de 𐤏𐤒𐤗 plantea un problema al traductor de la LXX, pues en el culto sacrificial griego la quema de todo el animal era la aniquilación o destrucción del sacrificio, el cual era reservado al culto de los muertos y sería un acto de aversión o aplacación. El traductor de la LXX no pudo recurrir a una palabra griega ya existente (καυτός). Así el término hebreo sería comparable a ἐνάγισμος (la ofrenda de un sacrificio de los muertos) o ἐνάγισμα (el sacrificio de los muertos consumado).

Encontramos frecuentemente la traducción de nuestro término con ἀναφέρειν. En efecto se encuentra el sustantivo ἀναφορά (una vez) como interpretación de 𐤏𐤒𐤗 relacionado con 𐤏𐤒𐤗 (Sal 50 (51),21).

La interpretación normal de 𐤏𐤒𐤗 en la LXX es mediante el término ὀλοκάρτωμα, ‘eso que ha sido totalmente sacrificado’, o mediante ὀλοκαύτωσις, ‘completamente quemado’ o con el menos frecuente ὀλοκαύτωμα, eso que ha sido totalmente quemado’, por lo que LXX presenta una acertada creación de palabras nuevas, las cuales son apropiadas para la interpretación de 𐤏𐤒𐤗; además hay que señalar la homofonía a principio de palabra.

Mientras que en la mayoría de los libros bíblicos ὀλοκάρτωμα y ὀλοκαύτωσις fueron usadas sin una razón conocida, hay en algunos casos donde la LXX tiene su propia forma (Cfr. Ex 10,25; Jos 22,23). Llama la atención Num 23 donde tenemos distintos términos para traducir 𐤏𐤒𐤗: en Num 23,3.5 (θυσία), 23,6 (ὀλοκαύτωμα), 23,17 (ὀλοκαύτωσις).

#### 4.4.3 𐤏𐤒𐤕

Los traductores de la LXX interpretaron 𐤏𐤒𐤕 con el término griego θυσία en 138 ocasiones, y con un nombre de la misma raíz θύμα o θυσίαμα en 24 ocasiones. Otro término usado en una sola ocasión es σφάγια (Am 5,25)<sup>101</sup>.

100. Cfr. Kellermann, D., 𐤏𐤒𐤗, *TWAT* VI, 122-123.

101. Cfr. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 146.

## a) ׀ׁ׃׃׃ ׃׃׃׃

La LXX no revela uniformidad al traducir este término, pues aunque se encuentra en general θυσία σωτηρίου, en los libros de Samuel, Reyes y Proverbios tenemos θυσία τῶν εἰρηνικῶν ο εἰρηνική. En 2 Cr 29,35 ׀ׁ׃׃׃ viene traducido con τῆς τελειώσεως τ. σωτηρίου.

“Los tres términos de la LXX (εἰρηνικός, σωτήριοι, τέλειος-τελείωσις) que traducen el sustantivo ׀ׁ׃׃׃ se explican por medio de la semántica que se produjo en el sentido de la raíz ׃׃׃”<sup>102</sup>.

En otras versiones de la biblia griega, como en Aquila, Símmaco y Teodoción, se encuentra el término ׀ׁ׃׃׃ traducido con θυσία εἰρηνικῶν.

En cuanto a las versiones latinas, “en la Vetust Latina ׀ׁ׃׃׃ viene traducido indirectamente con *salutare o salus* y ׀ׁ׃׃׃ ׃׃׃׃ con *sacrificium salutare o salutaris* y también con *hostia salutis*. En esto se ve que la Vetust Latina tiene una estrecha dependencia de la traducción de la LXX”<sup>103</sup>. San Jerónimo tradujo normalmente ׃׃׃׃ con *hostia* y no con *sacrificio*. La expresión ׀ׁ׃׃׃ ׃׃׃׃ aparece en la Vulgata bajo estas formas: *hostia pacificorum, hostia pacifica; victima pacificorum, victima pacifica*.

## b) ׃׃׃׃ ׃׃׃׃

La dificultad de traducir este término en otros idiomas, hizo que los griegos usaran 8 expresiones y los latinos 13 para hacerlo comprensible a sus lectores<sup>104</sup>. Así la más común es αἰνέσις, θυσία αἰνέσις que traduce ׃׃׃׃ unas 22 ocasiones de las 31 recurrencias. Este término griego en la LXX describe una actitud o un acto dirigido solo a Dios y caracterizado por la alegría o por las canciones. El término ἑξομολογήσις aparece 6 veces y en latín viene traducido por *confessio*. Entre las palabras latinas más usadas tenemos *gratiarum actio, sacrificium laudis, laus, confessio, chori laudantium*.

4.4.4 ׃׃׃׃ ׃׃׃׃<sup>105</sup>

Este término viene traducido por la LXX con θυσία en 142 ocasiones, 2 veces con θυσίασμα y otra vez ὀλοκαύτωμα y προσθορά. En el ámbito del lenguaje sacrificial, la LXX no diferencia por tanto entre ׃׃׃׃ y ׃׃׃׃, por-

102. Charbel, A., *Op. Cit.*, p. 57. Aquí nos explica la evolución de los términos: de un sentido original “ser integro”, se pasó a “ser incólume o salvo” y posteriormente a “ser perfecto”.

103. Charbel, A., *Op. Cit.*, p. 59.

104. Cfr. Yerkes, R.H., *Op. Cit.*, al final de su libro, en los apéndices, nos presenta un tabla esquemática de cómo tradujeron este término en griego, latín y en varias versiones inglesas.

105. Cfr. Fabry, H.-J., *Op. Cit.*, 990-991.

que los dos conceptos los traduce con θυσία. Tampoco lo diferencia claramente de ΠΨΝ, pues a pesar de usar generalmente κάρπωμα, en 8 ocasiones usa θυσία. Destaca la traducción de ΠΠΖΖ en 30 ocasiones con el término δῶρον, aunque normalmente se encuentra fuera de los textos sacrificiales.

Es chocante la interpretación frecuente de ΠΠΖΖ por μαννα (Dan 2,46), μαννά 16 veces, μανάχ (2 Rey 17,3 B+), μάννα 12 veces. Estas interpretaciones aparecen sólo fuera del Pentateuco.

#### 4.4.5 :ןֶ ׀

“Conforme a la extensión semántica de los ejemplos hebreos, propone la LXX una amplia gama de traducciones equivalentes. Así se encuentran en primer plano los derivados de σπένδειν, ποιεῖν, χωνεύειν y ἀλείφειν”<sup>106</sup>.

#### 4.4.6 Ritos de purificación

##### a) ΠΝΨΖ / ΝΨΖ

ΠΝΨΖ aparece 289 veces en el AT. En la LXX normalmente es traducido con ἁμαρτία, pero hay ocho casos en los que usa distinta terminología. Así tenemos ἀγνισμός (Num 8,7; 19,17), ἄγνισμα (Num 19,9), ἀσεβήματα (Lam 4,22), ἰλασμόν (Ez 44,27), ματαίοις (1 Rey 16,2), μετακίνησις (Zac 13,1). Ps 32,5 (31,5 LXX) es traducido por ἀσέβειαν τῆς ἁμαρτίας. Pero ἁμαρτία no tendría el mismo significado que nuestra palabra pecado<sup>107</sup>.

##### b) ΠΨΝ

La traducción más frecuente de este término en campo profano es πλημμέλειν y el sustantivo πλημμέλεια, que describe una falsa nota o una cacofonía en música. Pero como al AT le interesa el concepto religioso y moral, entonces viene traducido tanto por el verbo ἁμαρτάνειν (Lv 4,3.27.2; Cro 19,10; Is 24,6) como mediante el sustantivo ἁμαρτία (Lv 5,7; Is 53,10). La LXX no es clara a la hora de distinguirlo del concepto anterior. Filón intenta distinguir entre ΠΝΨΖ y ΠΨΝ<sup>108</sup>.

106. Dohmen, Ch., , *TWAT* V, 489.

107. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 242: originariamente sería “fallar, perder” como con el arco sería “errar el objetivo” “cometer un error”.

108. Kellermann, D., ΠΨΝ, *TWAT*, I, 466: “Tampoco los autores antiguos sabían la distinción entre ΠΝΨΖ - ΠΨΝ. Así Filón de Alejandría buscó definir la diferencia refiriéndose al uso lingüístico de la LXX, porque mientras ΠΝΨΖ sirve para los pecados cometidos involuntariamente contra los hombres, ΠΨΝ vale para las faltas involuntarias contra la divinidad y para las voluntarias en el ámbito humano”.

San Agustín definiría este concepto como el sacrificio “pro delicto sive pro ignorantia”<sup>109</sup>.

c) 𐤀𐤃𐤃<sup>110</sup>

Las palabras griegas que traducen 𐤀𐤃𐤃 son:

a) Palabras que indican purificación o limpieza: ἀποκαθαίρειν (Pr 16,6), ἀφάρειν (Is 27,9), καθαρίζειν (Ex 29,37), ἐκκαθαρίζειν (Dt 32,43), περικαθαρίζειν (Is 6,7), καθαρισμός (Ex 29,36).

b) Palabras con la raíz ἰλασ- que indicarían la reconciliación: ἰλάσκεσθαι (Sal 65,3; 78,38); la forma más común que encontramos en el AT es ἐξιλάσκεσθαι (Ex 30,10; 58 veces en Lv y Num), ἰλασμός (Num 5,8).

c) Otras palabras llamativas como son: ἀγιάζειν (Ex 29,33.36), ἀθωώσης (Jer 18,23), ἀφίεναι (Is 22,14).

En latín las palabras más empleadas eran *expiare, emundare, dimittere, redimere, delere, orare, rogare, deprecari...*

#### 4.5 EL CAMPO SEMANTICO CULTICO EN EL NUEVO TESTAMENTO

La historia influye en los conceptos y en el uso de las palabras. Así ha sucedido con el campo semántico sacrificial. En tiempos de Jesús, la teología sacrificial judía está en vías de un desarrollo espiritual, y esta evolución se acentuaría con la destrucción del templo de Jerusalén. Las oraciones, ayunos, limosnas y la lectura de la Torá, poco a poco, suplantando a los sacrificios de animales. La comunidad del NT no conoce ningún tipo de culto sacrificial ad intra, por lo que la terminología cultural es limitada y el perfecto sacrificio sería ideal. No obstante, en el NT encontramos la terminología sacrificial cuando se hace referencia al culto sacrificial del AT o donde se describa la vida y muerte de Jesús como un sacrificio.

##### 4.5.1 Jesús y la institución sacrificial

No se puede negar que Jesús haya formulado su misión redentora en términos sacrificiales, lo cual no quiere decir que se deba asociar a todo el aparato ritual del AT: víctimas, sangre... Tampoco su sacrificio tiene por finalidad aplacar a un dios irritado. Lo que interesa a Jesús, más que las for-

109. Tomado de Kellermann, D., *Op. Cit.*, 466.

110. Para ver más pasajes con este término, Cfr. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 243.

mas externas del culto, era la motivación profunda que había dado origen a este ceremonial. Los sacrificios del AT han encontrado de una manera general su cumplimiento en el sacrificio de Cristo, quien ha realizado la finalidad por la que habían sido ofrecidos los sacrificios veterotestamentarios: la expiación de los pecados<sup>111</sup>.

Mt 9,13 expresa una crítica contra los sacrificios (θυσίαν) mediante el texto de Os 6,6, con el que pretende subrayar “la primacía de la misericordia sobre las obligaciones rituales, la rectitud moral sobre la observación legal, la caridad hacia todos sobre la conformidad cultural”<sup>112</sup>. El comportamiento de Jesús testimonia una actitud de distanciamiento en relación a los ritos sacrificiales en uso en su tiempo. Pero sería un error concluir que Cristo repudió absolutamente las instituciones sacrificiales. A veces recomienda la práctica cultural: Mc 1,44 (la presentación de la ofrenda de purificación según lo prescrito en Lv 14), y Mt 5,23 (δῶρον...ἐπὶ τὸ θυσιαστηρίον). Pero no se puede negar que su actitud es crítica en relación a dos instituciones: la ley y el templo, sugiriendo que el templo es provisorio (Mt 12,6) y que será destruido (Mc 13,2).

#### ¿Qué terminología encontramos en el NT?

Jesús celebraba la pascua como los judíos de su tiempo, según nos presenta Mc 14,12 (φάγησ τὸ πάσχα. Cfr. Ex 12,14-21; Dt 16,2). Pero al mismo tiempo, Jn nos presenta a Cristo como el Cordero Pascual y hace coincidir su muerte con la celebración pascual, cuando se inmolan los corderos pascuales (Jn 19,14.31 παρασκευῆ τοῦ πάσχα) y le aplica otros textos en sentido profético (Ex 12,10.46 LXX; Num 9,12; Zac 12,10(6)). Jesús como cordero (ἀμνός) tiene con una función expiatoria (Cfr. Jn 1,29.30; 1 Pe 1,19). Pero será el Apocalipsis con el ἀρνίον ἐσφαγμένον (5,6.8.12.13; 7,9.10.14..) donde la figura del cordero y el papel de su sangre sean más destacados<sup>113</sup>.

111. Un amplio estudio sobre la expiación en el NT la encontramos en el artículo de Médebielle, A., Expiation, *DBSup* III, 1-262, pero especialmente en 112-259.

112. Sabourin, L., *Op. Cit.*, 1513.

113. En el Ap encontramos bastante terminología cáltica presentándonos a Cristo como el cordero degollado (Ap 5,6.9.12), refiriéndose claramente a la pasión de Jesús. Algunos exégetas lo han visto como una lectura del evento de la pasión de Cristo en términos de expiación sacrificial, “fuiste degollado y compraste para Dios con tu sangre, hombres...”. La terminología cordero-matanza-sangre nos hace pensar en los ritales del AT. A pesar de tener un trasfondo a nivel sacrificial en el término “cordero”, sin embargo, el sacrificio no es presentado como una inmolación. Así para Vanni, U., *Apocalisse: esegesi dei brani scelti. Ad uso degli studenti del P.I.B.*, Fasc. II, Roma 1990-1991, p. 54: “El cordero retoma la ‘virtus’ sacrificial expiatoria del AT pero la actúa de manera nueva, más allá del ámbito de la purificación, fuera de los esquemas rituales y aplicada en su calidad de resucitado”. Lo mismo sucede con la sangre, donde encontramos algo más que un nivel expiatorio, pues hay un elemento de resurrección y de vida, por lo cual se separa del cuadro ritual del AT.



lugar de las “oblaciones” antiguas y su oblación va hasta la inmolación cruenta”<sup>116</sup>.

Además de las afirmaciones directas que acercan el sacrificio de Jesús a los sacrificios antiguos, hay muchos textos donde los efectos de la redención son atribuidos directamente a la sangre de Cristo. Para Pablo, la sangre es el símbolo de sacrificio que conlleva la redención y el perdón de los pecados: αἷμα procura la justificación (Rom 5,9), la redención (Rom 3,24-25), el perdón de los pecados (Ef 1,7) y la reconciliación (Col 1,20).

Por su sacrificio, Jesús nos ha trasferido al reino de su Hijo, en quien tenemos la redención (ἀπολύτρωσις), el perdón de los pecados (Rom 1,4). El vocablo ἀπολύτρωσις aparece en contexto sacrificial en Rom 3,24; Ef 1,7; Heb 9,15. Otro término es ἱλαστήριον (Rom 3,25).

#### 4.5.3 La carta a los Hebreos

El autor de Heb intenta explicar la obra de Jesús en términos judíos de purificación. El autor concibe la sangre y la muerte de Cristo como un símbolo de vida y los ritos cruentos como expresión del poder purificadorio. Partiendo de los ritos familiares a los judíos (ἱερατεία), presenta a Jesús como el gran Sumo Sacerdote, el agente especial de purificación. El autor quiere mostrar la perfección de Cristo con su función específica de sacerdote: el sacrificio. A esto dedica los capítulos 8,1-10,18.

Todo sacerdote es establecido para ofrecer dones y sacrificios (8,1). Su ofrenda son las ofrendas del AT, de las cuales la epístola menciona todas, sacrificios cruentos e incruentos δῶρα δὲ καὶ θυσία (8,3; 9,9) θυσία καὶ προσφοράς (10,5.8) y nombra, siguiendo el salmo 40,7, los holocaustos y los sacrificios por los pecados.

El término θυσία, sacrificio en cuanto conlleva el derramamiento de sangre, aparece con otros términos similares en numerosos versículos, siendo su uso más numeroso en Heb que en el resto del NT (5,1; 7,27; 8,3; 9,9.23.26; 10,1.5.8. 11.12.26; 11,4; 13,15.16). A θυσία se puede relacionar θυσίασ-τήριον (7,13; 13,10).

Por lo que se refiere a περὶ ἁμαρτία (en Heb 25 veces y en nuestro pasaje en 9 ocasiones), hay que decir que viene tratado en cuanto a la relación estrecha que tiene este término con el servicio del Sumo Sacerdote y con el sacrificio del día de la expiación, es decir, con las instituciones que en el AT estaban relacionadas con la expiación de los pecados (Heb 5,1). La proclamación de Heb es que Cristo es el Sumo Sacerdote que se entregó a sí

116. Médebielle, A., *Op. Cit.*, 154.

mismo como ofrenda para expiar los pecados. Pero se diferencia de otros sacerdotes terrenos por su falta de pecado. Mientras que en el AT los sacerdotes ofrecen sacrificios por sus propios pecados (7,27) con Cristo no (5,3; 7,26). Su sacrificio es distinto de los sacrificios cultuales: la sangre de toros... no puede borrar los pecados (10,4.11) mientras Cristo lo hace con el propio sacrificio (10,18).

“No olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente” (13,16). En esta frase el autor utiliza el término técnico θυσία para aplicarlo a la vida de caridad fraterna, por lo que el nuevo culto se desarrollará en la vida ordinaria y tiene que asumir la misma vida para transformarla en ofrenda generosa de obediencia a Dios. Gracias a Cristo será posible el “verdadero sacrificio de alabanza” (13,15) que agrada a Dios.

El término δῶρον corresponde al hebreo נְדָבָה y aparece en 5,1; 8,3.4; 9,9; 11,4. Por su parte, προσφορά<sup>117</sup> en el NT será usado tanto para los sacrificios levíticos (Heb 10,5.18) como también para el sacrificio de Cristo (Heb 10,10.14). Con προσφορά están relacionados los verbos προσφέρω y ἀναφέρω. Προσφέρω aparece 23 veces en Heb, de las cuales 12 tiene un sentido sacrificial unido a δῶρον, θυσία, λατρείαι, προσφοράν. Significa ejercer o efectuar un sacrificio. Este verbo enfatiza el exacto tipo de ambos sacrificios: el προσφέρω de los sacerdotes levíticos ocurre todos los días y todos los años (10,1) mientras que el de Cristo es una vez para siempre (10,12). Cada sacrificio efectúa sólo δικαιώματα y καθαρότητα σαρκός (9,10.13) pero no purifica (10,2). El sacrificio de Jesús sucede una vez (10,10) y purifica la conciencia (9,14; 10,22). El verbo ἀναφέρω lo encontramos en 7,27; 9,28; 13,15.

Otro término usado es ὀλοκαύτωμα (Mc 12,33; Heb 10,6.8) y traduciría el hebreo פְּלִי, proveniente de la influencia de la LXX.

La expiación viene del sacrificio de Cristo. En Heb 9, después de describir el tabernáculo de Moisés, el día de la expiación, nos recuerda la ceremonia de Lv 16, según la cual se inmolan las víctimas por los pecados propios y del pueblo. Pero será Cristo con su sangre quien entre en el Santo de los Santos. Así tenemos el término sacrificial ἄσμα<sup>118</sup> que aparece en 21 ocasión

117. Weiß, K., φέρω, TWNT IX, p. 71 dice que ninguno de los significados normales que esta palabra tiene en la literatura clásica se encuentra en el NT. Aquí se encuentra siempre προσφορά (Gabe oder Handlung) con un significado que se encuentra por primera vez en la LXX (Sal 39,7) como traducción de פְּלִי.

118. Para una interpretación amplia de este término ver Vanhoye, A., Il Sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei, *Atti della [I] Settimana Sangue e antropologia Biblica (Roma 10-15 Marzo 1980)*, p. 819-830. Este término será tratado en el último capítulo.

en nuestra epístola, las cuales se refieren en gran parte a los sacrificios del AT, que para el autor son incapaces de purificar las conciencias (9,9).

En el NT no se encuentra ἐξιλάνεσθαι término generalmente usado para traducir 𐤅𐤓𐤁, pero en Heb 2,17 aparece ἱλάσκεσθαι.

La víctima legal debe ser sin defecto y el término ἄμωμος (9,14) aplicado a Cristo hace referencia a las prescripciones del levítico (1,3; 3,2; 4,3). La palabra sustitución no es pronunciada en Heb, pero la llamada continua a las ceremonias expiatorias dan el sentido pleno a λύτρωσις (9,12) o ἀπολύτρωσις (9,15) operado por Cristo: la sangre de Cristo es considerada como precio o rescate.

*(Continuará)*