



FACULTAD DE FILOLOGÍA  
GRADO EN FILOLOGÍA CLÁSICA

Trabajo Fin de Grado

**La «poética del enigma» en la primera escritura  
cristiana a partir del *Evangelio de Marcos* y la  
*Epístola a los hebreos***

Candela Rodríguez Bernárdez

Autora

Yolanda García López

Directora

Curso 2018-2019



FACULTAD DE FILOLOGÍA  
GRADO EN FILOLOGÍA CLÁSICA

Trabajo Fin de Grado

**La «poética del enigma» en la primera escritura  
cristiana a partir del *Evangelio de Marcos* y la  
*Epístola a los hebreos***

Candela Rodríguez Bernárdez

Autora

A blue ink signature of Candela Rodríguez Bernárdez, consisting of several loops and a long horizontal stroke.

Yolanda García López

Directora

A blue ink signature of Yolanda García López, featuring a large, stylized 'Y' and a long horizontal stroke.

Curso 2018-2019

## ÍNDICE

<b>Resumen y delimitación de título</b>	3
<b>1. Introducción</b>	4
<b>2. El <i>Evangelio de Marcos</i></b>	
2.1 INTRODUCCIÓN	8
2.2 OSCURIDADES DE LA NARRACIÓN	8
2.2.1 La identidad de Jesús y el secreto mesiánico	8
2.2.2 El final	12
2.3 LAS PARÁBOLAS	13
2.3.1 Introducción: la enseñanza de Jesús y la necesidad de los discípulos	13
2.3.2 Presentación de <i>Marcos</i> , 4:1-34	16
2.3.3 La teoría de la parábola	18
<b>3. La <i>Epístola a los hebreos</i></b>	
3.1 INTRODUCCIÓN	24
3.2 LA <i>EPÍSTOLA A LOS HEBREOS</i> COMO DOCUMENTO EXEGÉTICO	24
3.3 LA FIGURA DE MELQUISEDEC EN LA CRISTOLOGÍA DE <i>HEBREOS</i>	28
<b>4. Conclusión</b>	36
<b>Bibliografía</b>	38
<b>Apéndice de textos citados</b>	40

**Formulario de delimitación de título e resumo**

Traballo de Fin de Grao curso 2018/2019

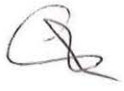
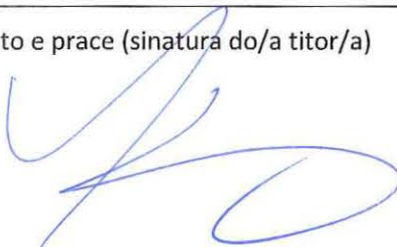
APELIDOS E NOME:	Rodríguez Bernárdez, Candela
GRAO EN:	Filoloxía Clásica
(NO CASO DE MODERNAS) MENCIÓN EN:	
TITOR/A:	Yolanda García López
LIÑA TEMÁTICA ASIGNADA:	Poética, relixión e filosofía en Grecia e Roma

SOLICITO a aprobación do seguinte título e resumo:

**Título:**  
La "poética del enigma" en la primera escritura cristiana a partir del *Evangelio de Marcos* y la *Epístola a los Hebreos*

**Resumo** [na lingua en que se vai redactar o TFG; entre 1000 e 2000 caracteres]:  
El encuadre de este trabajo es el análisis de los primeros textos cristianos dentro de la *koiné* cultural entre paganismo y judaísmo que se formó en los siglos iniciales del helenismo. Algunos de los aspectos cruciales e interrelacionados de esa *koiné* fueron: la exégesis de textos del pasado- de Homero y el Antiguo Testamento principalmente- y las figuras de sabiduría religiosa y filosófica. A partir de ese trasfondo y de las síntesis teóricas necesarias se intentará describir, por una parte, el papel de los modelos heroicos y sapienciales paganos y judíos en el retrato de Jesús en el *Evangelio de Marcos* y la *Epístola a los Hebreos* y, por otra, el enigma como lengua de la verdad en esos textos cristianos y los que se consideren oportunos. Entre los apartados obligados se encontrarán los siguientes: la descripción de los mecanismos exegéticos, las parábolas, las incongruencias y oscuridades de la narración y la estructura en *Marcos* y la figura de Melquisedec en la cristología de *Hebreos*.

Santiago de Compostela, 23 de outubro de 2018.

Sinatura do/a interesado/a 	Visto e prace (sinatura do/a titor/a) 	Aprobado pola Comisión de Títulos de Grao con data <b>16 NOV. 2018</b> Selo da Facultade de Filoloxía
---	--	---

SRA. DECANA DA FACULTADE DE FILOLOXÍA (Presidenta da Comisión de Títulos de Grao)



## 1. Introducción

El concepto de «poética del enigma» que da título al trabajo es la expresión que utilizó Struck en *Birth of the Symbol* para denominar lo que más tradicionalmente se conocía en la hermenéutica pagana como «lecturas alegóricas». Con uno u otro nombre se trata de definir un método de interpretación (y con el tiempo, inevitablemente, también de escritura) que presupone que hay en determinada poesía significados de gran trascendencia, depositados en capas no literales, no obvias, del texto y que deben ser recuperados por el lector a través de un trabajo de exégesis.

En la Antigüedad a la poesía la definía su capacidad de transmitir grandes verdades que las formas más discursivas del lenguaje eran incapaces de aprehender. Los alegoristas veían en la poesía sabiduría ancestral sobre la estructura del mundo y el lugar que ocupaban humanos y dioses en él. El lenguaje poético permitía que incluso los detalles más mundanos estuviesen cargados de verdades ocultas. Precisamente era este lenguaje poco claro, cuyo mensaje estaba, por ende, oscurecido, la marca principal de la gran poesía (Struck 2004: 4). En torno a esta poética se establecía una comunidad selecta entre aquellos que contaban con las herramientas necesarias para descifrar las verdades ocultas de los textos. Así, el comentarista de Derveni<sup>1</sup> llega a declarar que Orfeo «habla en signos» porque «no desea que todos le entiendan» (25.13 LM) (Ford 2002: 75).

A pesar de que la alegoría como método de interpretación nunca desapareció en Grecia, se excluyó de los parámetros de la crítica literaria definidos por Aristóteles en la *Poética*. Se postula que los enfoques del momento sobre el lenguaje, más racionales y objetivos, habrían excluido a voluntad las extravagancias de la alegoría. En esta línea, tal vez las nociones de la *Poética* de Aristóteles fuesen en realidad parte de un proyecto decididamente antialegórico a la cabeza de la crítica retórica (Struck 2004: 13). También Ford (2002: 89) sostiene que la alegoría no entró en la *Poética* porque en sus raíces era una actividad esotérica.

Esta historia más antigua e incierta de la alegoría no es directamente relevante para el tema que nos ocupa. Sabemos con mucha más certidumbre que en la época del nacimiento y desarrollo del cristianismo las tendencias exegéticas descritas tienen enorme

---

<sup>1</sup> El papiro de Derveni es, hoy por hoy, el documento de exégesis alegórica directa más antiguo que conocemos. El papiro en sí data del siglo III a. C., pero el texto del exégeta se retrotrae al IV a. C. y el poema que comenta al V a. C. (Ford 2002: 73). Se trata de un comentario que presenta una explicación cosmológica y mística de un poema atribuido a Orfeo. Su aparición confirma lo que ya se intuía, que el mundo órfico fue el gran promotor de este tipo de exégesis en la Grecia clásica.

protagonismo; se las asocia, sobre todo, con los dos movimientos filosóficos más importantes del momento: el estoicismo y el medio-platonismo. Ese contexto filosófico grecorromano deja muchas huellas en la primera escritura cristiana, y no es, por tanto, inverosímil que también incida en la exégesis. Así pues, el objetivo del presente estudio es poner en relación los textos del cristianismo primitivo del primer siglo con las prácticas discursivas propias del contexto de su tiempo; la *koiné* cultural entre paganismo y judaísmo que se formó en los siglos iniciales del helenismo. Gracias al reconocimiento de un contexto judío altamente helenizado, hay una tendencia creciente en las últimas décadas a la búsqueda de, en palabras de Aitken, «a Homeric horizon in earlier Christian texts» (Aitken 2006: 2).

Durante varios siglos, entre el tercio final del siglo IV a. C. y el tercio final del I d. C., el helenismo supuso en Egipto, especialmente en Alejandría, un período significativo de adaptación cultural y productividad literaria para los judíos que adecuaron, no sin conflictos, sus tradiciones a las nuevas formas culturales helenísticas (Perdue 2007: 270). Con el tiempo los judíos fueron perdiendo el conocimiento del hebreo en beneficio del griego; tanto fue así que los intelectuales aprendían a leer y a escribir en esta lengua y estudiaban la tradición literaria griega (Perdue 2007: 271). En este período prosperan entre los judíos dos tendencias literarias: el género apocalíptico y el género sapiencial. Los textos de la literatura apocalíptica son textos de revelación (*ἀποκάλυψις*); instruyen acerca de la historia que está por venir, los secretos del orden del universo, el gobierno divino y el tiempo del fin (Kugel 1986: 44). Por tanto, están íntimamente ligados a la búsqueda de la sabiduría que, durante los años de contacto directo con el helenismo, se convirtió en una fuerza cada vez mayor en la vida intelectual judía que se manifiesta en el auge de la literatura sapiencial (Kugel 1986: 45).

Ambos géneros, el apocalíptico y el sapiencial, que a menudo contenían interpretaciones o reflexiones sobre textos bíblicos, constituyen una fuente importante de información sobre cómo se leían e interpretaban los textos antiguos (Kugel 1986: 49). Aquellos textos a los que se les reconocía un origen o inspiración divina o, en su defecto, pertenecían a profetas y reyes anteriores al exilio, eran interpretados con el fin de extraer su verdadero significado. Por ese motivo, la exégesis se consideraba una tarea sagrada (Kugel 1986: 58).

El único libro profético escrito en esta época (II a. C.) revela un concepto de la sabiduría divina distinto al que tenían los profetas antiguos. Frente a la claridad con la

que Dios se comunica con los antiguos profetas<sup>2</sup>, el libro de Daniel, cuyo tema principal es la interpretación, certifica que para el mundo judío de su tiempo Dios habla en enigmas (Kugel 1986: 59). El lenguaje de Dios es enigmático e incluso cuando el mensaje parece obvio su verdadero sentido puede ser otro (v. g. los 70 años de Jeremías en 25:11-12 y 29:10 son 490 años para Daniel en 9:24). La comprensión requiere de atención, percepción e incluso de inspiración divina (Kugel 1986: 59).

\*\*\*

Para hablar de poética del enigma en el primer cristianismo se podría tomar como punto de partida el propio lenguaje de Jesús, que divulgó sus enseñanzas por medio de parábolas<sup>3</sup>, pero el análisis que proponemos parte de documentos existentes y no pretende reconstruir los inexistentes. Los dos documentos en los que se basa el estudio, el *Evangelio de Marcos* y la *Epístola a los hebreos*, son significativos para la primera exégesis cristiana<sup>4</sup>. A pesar de la diferencia de género, los estudios del *Nuevo Testamento* destacan en ellos rasgos que tradicionalmente han sido asociados con la hermenéutica pagana.

La *Epístola a los hebreos* pasa por ser el primer producto refinado intelectualmente de exégesis al modo de la desarrollada en su misma época entre los judíos helenizados, especialmente Filón de Alejandría, o los estoicos y platónicos paganos, como Plutarco. En cuanto al *Evangelio de Marcos*, tiene por supuesto una parte directa de exégesis comparable a *Hebreos* —las lecturas del *Antiguo Testamento* aplicadas a la nueva religión—, pero además, y en su caso, nos ocuparán las siguientes peculiaridades: una singular teoría de la parábola, casi propia de un discurso esotérico órfico, y una narración marcada por elementos ilógicos y confusos, que es una de las principales marcas

---

<sup>2</sup> En el *Antiguo Testamento* el mensaje divino no necesita ser descifrado, a excepción de en *Isaías* 6. Este pasaje lo veremos más adelante reformulado en *Marcos*.

<sup>3</sup> El término griego *παραβολή* (de *παραβάλλω* ‘poner de lado’) ya aparece en el paganismo en la órbita de los lenguajes indirectos (v. g. *Himno a Hermes*, v.56) aunque no con gran arraigo. En los LXX se utiliza para traducir el *mashal* judío en su vasta gama de acepciones: sentencia, proverbio, similitud, enigma... No está claro, sin embargo, cómo definir el enlace entre el género que cultiva Jesús con lo que los hebreos llaman *mashal*. Las parábolas de Jesús, que en sí mismas incluyen diferentes géneros, no parecen tener un único antecedente en la literatura *mashal* de la *Biblia* hebrea (Schüle 2008: 215). Podría decirse que Jesús inventa un nuevo género.

<sup>4</sup> A Pablo, antecedente de *Marcos* y *Hebreos*, se le considera el iniciador de la exégesis cristiana. Es *Gálatas* 4:24 el único pasaje del *Nuevo Testamento* donde aparece la raíz del término alegoría (ἔστιν ἀλληγορούμενα ‘está escrito en alegoría’). A lo largo del trabajo se han tratado de resaltar los aspectos más significativos de Pablo como exégeta a través de los vínculos con los textos que nos atañen.

distintivas de un texto destinado a la descodificación en la teoría pagana. Así lo refleja el principio que elige Porfirio (III d.C.) para justificar su exégesis alegórica en *Anthro*<sup>5</sup> 4:

Puesto que el relato está repleto de oscuridades de esta categoría no puede tratarse de una invención al azar, creada para el divertimento, pero tampoco de la descripción exacta de un lugar real, sino que se trata de una alegoría del poeta que también ha situado con sentido místico un olivo en la cercanía de la cueva.

Esta práctica de buscar sentidos ocultos en las incongruencias de los textos está presente en todas las tradiciones antiguas; se podrían citar muchas aplicaciones de la idea en Filón e incluso en Pablo. Que este principio funciona desde muy antiguo lo atestigua el empeño que puso Aristóteles (*Poética* 25) en justificar lo «imposible, lo ilógico y lo contradictorio» (ἀδύνατα ἄλογα ὑπεναντία) en Homero por vías meramente literarias. Apelar a la licencia poética es también el recurso más habitual de Aristarco, el principal exégeta de Homero que sigue la senda de Aristóteles. En el caso de *Marcos*, tratándose de un evangelio, la defensa de las anomalías como recurso de escritura enigmática tiene que enfrentarse a otro tipo de oponentes: los que creen que el fin religioso del *Evangelio* nunca pudo servirse de esos recursos. Por mi parte, comenzaré por describir estos rasgos del *Evangelio de Marcos* y algunos modos en que han sido leídos.

---

<sup>5</sup> Aunque del siglo III d. C., es la única obra pagana que nos ha llegado completa, no en escolios, con una interpretación seguida de un pasaje de Homero.

## 2. El *Evangelio de Marcos*<sup>6</sup>

### 2.1 INTRODUCCIÓN

El *Evangelio de Marcos*, escrito probablemente en torno al año 70 d. C., es uno de los documentos más antiguos del *Nuevo Testamento* y el primer evangelio que reunió los dichos de Jesús combinándolos en un relato sobre su vida, muerte y resurrección (Martin 2012: 19). Su aparente falta de cohesión causada por una serie de elementos extraños y oscuros debe explicarse, según Kermode (1979: 64), en términos de una narrativa enigmática, pero unitaria, y no de una trama fracturada o fortuita. A dichas oscuridades y rarezas se oponen las reescrituras de los demás sinópticos, Mateo y Lucas, que atenúan e incluso suprimen aquello que consideran inconveniente.

Marcos presenta a Jesús como un mesías totalmente alejado de las concepciones tradicionales judías; el plan divino exige su humillación, el no reconocimiento de su pueblo, la incompreensión y el fracaso hasta su muerte. En un principio en la tradición hebrea el concepto judío de mesías hacía referencia al rey, llamado ‘el ungido del Señor’, hasta que con la caída de Judea a manos de los babilonios en el año 587 a. C. el término pasó a designar a aquel que vendría a liberar Israel (Ehrman 2016: 105). Las expectativas sobre el futuro mesías diferían entre los judíos, unos esperaban un rey-guerrero, otros un liberador cósmico y, en Qumran, comunidad del Mar Muerto, un dirigente sacerdotal. En la narración de Marcos, sin embargo, el destino de Jesús no es derrocar las fuerzas del mal que se oponen a Dios y a su pueblo, sino sufrir y morir a manos de esas fuerzas (Ehrman 2016: 118). En ninguna fuente anterior al *Nuevo Testamento* hay referencias a la necesidad de sufrimiento y muerte del mesías; esta es una innovación cristiana.

### 2.2 OSCURIDADES DE LA NARRACIÓN

#### 2.2.1 La identidad de Jesús y el secreto mesiánico

El *Evangelio de Marcos* empieza anunciando el «comienzo del Evangelio de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios» (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]) (1:1). Paradójicamente, a lo largo de la primera mitad de la narración nadie reconoce la identidad de Jesús, ni siquiera sus propios discípulos, a los que ha elegido (3:13–19) e instruido en privado (4:10–20). De hecho, los únicos que parecen reconocerlo son demonios, espíritus inmundos y el centurión que lo crucifica (15:39). Los discípulos en diversas ocasiones manifiestan una profunda confusión respecto a la identidad de Jesús e

---

<sup>6</sup> Todos los evangelios son anónimos; no obstante, por comodidad, nos referiremos a sus autores por medio de los nombres que nos ha transmitido la tradición.

incluso a sus enseñanzas (*vid.* 4:38-41, 6:51-52; 8:14-17). Ante la continua ausencia de comprensión de sus más allegados, Jesús llega a exasperarse (8:17): «¿Aún no comprendéis ni entendéis? ¿Es que tenéis la mente embotada?» (οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν).

El esperado reconocimiento se introduce mediante la historia de un ciego que gradualmente recupera la vista (8:22-26)<sup>7</sup>:

<sup>22</sup> Cuando llegaron a Betsaida, le presentaron un ciego y le suplicaron que le tocara. <sup>23</sup> Tomando al ciego de la mano, lo sacó fuera del pueblo y, tras untarle saliva en los ojos, le impuso las manos y le preguntó: «¿Ves algo?» <sup>24</sup> Él, alzando la vista, dijo: «Veo a los hombres, pero los veo como árboles que andan.» <sup>25</sup> Después, volvió a ponerle las manos en los ojos y comenzó a ver perfectamente. El ciego quedó curado, de suerte que distinguía de lejos claramente todas las cosas. <sup>26</sup> Después lo envió a su casa, diciéndole: «Ni siquiera entres en el pueblo.»

Es el único milagro que Jesús no realiza de manera inmediata, sino por etapas. Para Kermode (1979: 139), su significado simbólico se clarifica en el contexto contiguo. Justo a continuación, los mismos discípulos que hasta ahora habían estado ciegos ante Jesús paulatinamente comienzan a reconocerlo (8:27-29):

<sup>27</sup> Salió Jesús con sus discípulos hacia los poblados de la región de Cesarea de Filipo, y por el camino hizo esta pregunta a sus discípulos: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?» <sup>28</sup> Ellos le respondieron: «Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas.» <sup>29</sup> Él les preguntó: «Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Pedro le contestó: «Tú eres el Cristo.»

Este es el momento culminante de la narrativa, Jesús al fin es reconocido. Al principio ante su pregunta los discípulos que, como el ciego en un primer estadio, ven pero no perciben, naturalmente yerran. Jesús insiste y la revelación se manifiesta en boca de Pedro: «Tú eres el Cristo» (σὺ εἶ ὁ χριστός<sup>8</sup>). Acto seguido les ordena que guarden en secreto su identidad y comienza a enseñarles «abiertamente» (παρησίᾳ) lo que le está destinado (8:30-33):

<sup>30</sup> Entonces les ordenó enérgicamente que a nadie hablaran acerca de él.<sup>31</sup> Jesús comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas; que le matarían y que resucitaría a los tres días. <sup>32</sup> Hablaba de esto abiertamente. Pedro se lo llevó aparte y se puso a reprenderle. <sup>33</sup> Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, diciéndole: «¡Quítate de mi vista, Satanás!, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres.»

---

<sup>7</sup> Al final del documento, en el apéndice, se recopilan todos los textos citados por orden de aparición.

<sup>8</sup> La palabra hebrea *messiah*, ‘el ungido’, es el equivalente exacto del griego *χριστός*.

Jesús es el mesías, pero un mesías que ha de sufrir y morir. Pedro al reprender a Jesús rechaza la pasión de Cristo porque, según Ehrman (2016: 111), entiende que el papel del mesías —como lo entiende la mayoría de los judíos del primer siglo— es liberar Israel y marcar el comienzo del Reino de Dios a través del poder y la fuerza. Así como para el ciego las personas parecen ser árboles, así Jesús parece ser el mesías de la expectativa popular (Ehrman 2016: 112). Para Marcos, por contra, esta es solo una verdad parcial; en realidad el destino de Jesús es librar al mundo del pecado a través de su sufrimiento y muerte (Ehrman 2016: 111).

El hecho de que Jesús, después de la revelación de Pedro, ordene a sus discípulos no decir nada a nadie (8:31) es un claro ejemplo de la oposición entre proclamación y silencio que se repite durante toda la narración (Kermode 1979: 139). Dicha antítesis la encontramos en las parábolas, en el comienzo del evangelio y en su final, así como en las narrativas intermedias. El patrón que se sigue es evidente: Jesús realiza algún milagro, o bien cura o bien exorciza, la gente se asombra y él les manda callar. De manera paradójica, a pesar de que Jesús insiste en el silencio, su fama no deja de acrecentarse (*vid.* 1:45<sup>9</sup>).

El reiterado interés de Jesús por ocultar su identidad es conocido entre los estudiosos del *Evangelio de Marcos* como el «secreto mesiánico», concepto acuñado por William Wrede en 1901 (*Messianic Secret*). Para Wrede el secreto mesiánico no reflejaría la realidad histórica, sería más bien un desarrollo de la tradición cristiana para explicar la diferencia entre la situación previa a la resurrección de Jesús y la situación posterior (Collins 2007: 170). Wrede postula que, como el Jesús histórico en ningún momento se anunció a sí mismo como mesías, porque no se concebía como tal, la comunidad cristiana inventó la idea de que pretendía mantener su identidad velada (Ehrman 2016: 112). Esa hipótesis, no obstante, no tiene en cuenta excepciones como esta (5:18-20):

<sup>18</sup> Cuando subió a la barca, el que había estado endemoniado le pidió quedarse con él. <sup>19</sup> Pero no se lo concedió, sino que le dijo: «Vete a tu casa, con los tuyos, y cuéntales lo que el Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido compasión de ti.» <sup>20</sup> Él se fue y empezó a proclamar por la Decápolis todo lo que Jesús había hecho con él, y todos quedaban maravillados.

---

<sup>9</sup> «<sup>42</sup> Al instante le desapareció la lepra y quedó limpio. <sup>43</sup> Le despidió al instante prohibiéndole severamente: <sup>44</sup> “Mira, no digas nada a nadie. Pero vete, muéstrate al sacerdote y haz por tu purificación la ofrenda que prescribió Moisés, para que les sirva de testimonio.” <sup>45</sup> Pero él, así que se fue, se puso a pregonar con entusiasmo y a divulgar la noticia, de modo que ya no podía Jesús presentarse en público en ningún pueblo, sino que se quedaba a las afueras, en lugares solitarios. Y acudían a él de todas partes.» (*Mc* 1:42-45).

Otros académicos, como Bultmann, han defendido que el origen del secreto mesiánico se encuentra en la vida de Jesús; sin embargo, la mayoría lo interpreta como una creación del evangelista (Collins 2007: 171).

El secreto mesiánico aparece por primera vez en el relato de la enseñanza de Jesús en la sinagoga de Capernaum (1:23-28):

<sup>23</sup> Había precisamente en su sinagoga un hombre poseído por un espíritu inmundo, que se puso a gritar: <sup>24</sup> «¿Qué tenemos nosotros contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres: el Santo de Dios.» <sup>25</sup> Jesús, entonces, le conminó: «Cállate y sal de él.» <sup>26</sup> Y el espíritu inmundo lo agitó violentamente, dio un fuerte grito y salió de él. <sup>27</sup> Todos quedaron pasmados, de tal manera que se preguntaban unos a otros: «¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad! Da órdenes incluso a los espíritus inmundos, y le obedecen.» <sup>28</sup> Bien pronto su fama se extendió por todas partes, en toda la región de Galilea.

Los presentes se sorprenden porque los espíritus inmundos obedecen a Jesús, pero no prestan atención a la revelación de su identidad. Esta identificación tiene relevancia exclusivamente para el lector. Poco después, se cuenta que Jesús «curó a muchos que se encontraban mal de diversas enfermedades y expulsó muchos demonios», no por miedo a posibles calumnias sino, al contrario, «pues le conocían» (1:34) (cf. 3:11-12).

Los diversos temas vinculados al secreto mesiánico en *Marcos* —las órdenes a demonios y discípulos de no revelar la identidad de Jesús o a los sanados de no hablar sobre su curación, la falta de comprensión de los discípulos y la teoría de la parábola— son todos recursos literarios creados o adaptados por Marcos «to reveal and yet conceal Jesus and to imply that, during his lifetime, his identity was similarly revealed yet concealed» (Collins 2007: 172).

De hecho, en los momentos finales de su vida la identidad de Jesús vuelve a ser cuestionada, pero también revelada (15:33-39):

<sup>33</sup> Llegada la hora sexta, la oscuridad cubrió toda la tierra hasta la hora nona. <sup>34</sup> A la hora nona gritó Jesús con fuerte voz: «Eloí, Eloí, ¿lemá sabactaní?», que quiere decir: «¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?» <sup>35</sup> Al oír esto algunos de los presentes, decían: «Mirad, llama a Elías.» <sup>36</sup> Entonces uno fue corriendo a empapar una esponja en vinagre y, sujetándola a una caña, le ofreció de beber, diciendo: «Dejad, vamos a ver si viene Elías a descolgarlo.» <sup>37</sup> Pero Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró. <sup>38</sup> Entonces el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo. <sup>39</sup> El centurión, que estaba frente a él, al ver que había expirado de aquella manera, dijo: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios.»

Nadie salvo el lector comprende el significado de lo que está ocurriendo. Nada más exhalar Jesús su último aliento, el velo que separa del mundo exterior el lugar más sagrado del templo —lugar al que el sumo sacerdote solo podía acceder una vez al año, en el Día de la Expiación— se rompe por la mitad. Realizado el último sacrificio y expiados todos

los pecados, la distancia entre Dios y su pueblo desaparece (Ehrman 2016: 115). De inmediato, el centurión romano que lo acaba de crucificar, un soldado pagano, proclama (15:37): «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν)<sup>10</sup>.

### 2.2.2 El final

Uno de los aspectos más controvertidos del *Evangelio de Marcos* es el modo en que este concluye (16:5-8):

<sup>5</sup> Al entrar en el sepulcro, vieron a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. <sup>6</sup> Pero él les dijo: «No os asustéis; sé que buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado. Pero ha resucitado, ya no está aquí. Ved el lugar donde lo pusieron. <sup>7</sup> Id, sin embargo, a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, como os dijo.» <sup>8</sup> Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas. Y no dijeron nada a nadie, porque tenían miedo.

El final es abrupto y extraño tanto sintácticamente como semánticamente hablando: «καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ» (16:8) Hasta el momento no se ha encontrado en ningún otro lugar esta construcción con la partícula γάρ como cierre de un libro entero (Kermode 1979: 66). Por este motivo, algunos han contemplado la posibilidad de que el autor no hubiese podido completar su obra o que el verdadero final se hubiese perdido de algún modo (Collins 2007: 799). Estas hipótesis, sin embargo, han sido refutadas. Académicos como Van der Horst han señalado que, si una oración puede terminar con la partícula γάρ, también un libro puede; y otros como Iverson que la poca frecuencia de esta construcción en la literatura no invalida su existencia (Collins 2007: 798). Hoy en día, la mayoría de los estudiosos coincide en considerar este final como el más antiguo, entre otros motivos porque a partir de él se pueden explicar las variantes elaboradas a posteriori<sup>11</sup> (Collins 2007: 782).

En consonancia con este final, Collins (2007: 800) enfatiza que a lo largo del *Evangelio* (v. g. 4:39-41<sup>12</sup>) la respuesta humana ante la manifestación del poder celestial es el miedo. En el pasaje final, los acontecimientos sobrenaturales —la desaparición del cuerpo, la presencia del ángel y el anuncio de la resurrección de Jesús— provocan temor

---

<sup>10</sup> Para Ehrman (2016: 116) esto, leído desde la óptica de la época de escritura del *Evangelio*, parece querer decir que Jesús sería más reconocido entre gentiles que entre judíos.

<sup>11</sup> Dado su carácter abrupto e incompleto, algunos editores proporcionaron otros finales, a su juicio, más apropiados para dar remate al *Evangelio de Marcos* (Collins 2007: 782).

<sup>12</sup> Los discípulos están aterrorizados cuando Jesús detiene la tormenta. «<sup>39</sup> Él, habiéndose despertado, increpó al viento y dijo al mar: “¡Calla, enmudece!” El viento se calmó y sobrevino una gran bonanza. <sup>40</sup> Entonces les dijo: “¿Por qué estáis con tanto miedo? ¿Cómo no tenéis fe?” <sup>41</sup> Ellos se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: “¿Quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?”» (Mc 4:39-41).

y asombro en las mujeres, y es este impacto lo que las hace callar. En la literatura griega, «el miedo es una reacción común a la epifanía divina» (v. g. *Himno a Deméter*<sup>13</sup>); y en la literatura bíblica, la aparición de un ángel es análoga a la epifanía griega (Collins 2007: 800).

La falta de comprensión hacia la figura de Jesús, particularmente en lo que se refiere a su predestinación al sufrimiento, muerte y resurrección, concuerda con el final escogido. El milagro de la resurrección de Cristo es recibido con silencio, no con regocijo (Kermode 1979: 69). Las mujeres huyen y callan porque tienen miedo y temen, quizás, porque no comprenden. «The Gospel ends in confused silence» (Martin 2012: 84).

## 2.3 LAS PARÁBOLAS

### 2.3.1 Introducción: la enseñanza de Jesús y la necedad de los discípulos

Las parábolas tienden a considerarse la forma característica de la enseñanza de Jesús; arriba observamos que ninguna de las formas que la *Biblia* hebrea denomina *mashal* (el término traducido por παραβολή) se corresponde nítidamente con las parábolas de Jesús. No obstante, los estudiosos presuponen a menudo —aunque los testigos sean posteriores— que Jesús empleaba narraciones análogas a las de los rabinos de su época. «Tanto Jesús como los rabinos de su tiempo bebieron del mismo caudal de imágenes y temas y utilizaron el mismo repertorio de estructuras narrativas» (Theissen y Merz 2000: 357). Hay quien pone el énfasis en la práctica coetánea de la alegoría, siendo la alegoría pagana, en su doble vertiente de creación e interpretación, el vehículo de doctrinas esotéricas en el mundo helenístico no es de extrañar que los maestros cristianos tomaran para su sistema de creencias estos mismos métodos (Dodd 2001: 26).

Sin embargo, en el estudio moderno de las parábolas, marca un antes y un después la distinción de Adolf Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 1888) entre parábola y alegoría que asentó las bases para romper definitivamente con la interpretación alegórica en las parábolas (Dodd 2001: 12). Hasta entonces la tradición eclesiástica predominante consideraba las parábolas como «expresión cifrada, punto por punto, de misterios teológicos» (Theissen y Merz 2000: 358). De hecho, en ocasiones los propios evangelistas a la hora de explicar las parábolas pusieron en boca de Jesús interpretaciones alegóricas

---

<sup>13</sup> Calímaco, *Himno VI a Deméter* (57-60): «Deméter, por su parte, se encolerizó hasta lo indecible y tomó a su forma de diosa; sus pies tocaban la tierra, y su cabeza, el Olimpo. Los servidores, medio muertos ante la vista de la Soberana, emprendieron la fuga precipitadamente, abandonando el hacha de bronce en las encinas» (Cuenca y Brioso 1980: 85).

que las decodificaban aplicando a cada detalle del relato un nuevo significado (*vid. Mc 4:14-20*). Así, en opinión de Jülicher, todo elemento alegorizante que aparece en la redacción evangélica no pertenece a las parábolas originales de Jesús, sino que es creación de la comunidad cristiana (Dodd 2001: 14). Desde su punto de vista, las parábolas de Jesús buscaban un único punto de comparación para expresar una verdad general (Theissen y Merz 2000: 358). Sin embargo, Dodd (2001: 32) señala que no debemos ser demasiado rigurosos en la delimitación terminológica, pues las parábolas pueden admitir detalles que tengan significado por sí mismos, tanto en el caso de las que recoge el texto evangélico como las que utilizó Jesús en su enseñanza. Al igual que la alegoría, la parábola recoge «la verdad en imágenes concretas en vez de concebirla por medio de abstracciones» (Dodd 2001: 26). Por si fuera poco, a una y otra les mueve el mismo poder psicogógico de arrastrar y adoctrinar.

Según una visión hoy ya poco discutida sobre *Marcos*, para leer cualquier sección de este evangelio hay que partir de la base de que estamos ante un producto retórico, donde, cualesquiera fuesen los materiales originales de las enseñanzas de Jesús, estos han sido moldeados según unos objetivos precisos y personales del autor del texto. El tratamiento de las parábolas en el *Evangelio de Marcos*, entre otros elementos, invita a enmarcarlo dentro de la escritura esotérica que busca la provocación del receptor, su reflexión y posterior iluminación.

Frente a aquellos autores que mitigan la fuerza de la narración de *Marcos* —plagada de anomalías, contradicciones e incluso provocaciones ideológicas— se confrontan abiertamente los que no tienen restricciones para asumir que todos los procedimientos literarios que conforman el texto están presentes por un motivo. En particular, Kermode (1979: 33) concluye que el *Evangelio de Marcos* es un fuerte testigo del carácter enigmático y exclusivo de la narrativa, «to its property of banishing interpreters from its secrets places». Es decir, es la propia narrativa de *Marcos* la que tiene la capacidad de expulsar de los lugares secretos que posee a esos intérpretes que pretenden reducir o suprimir su enigma. Para Kermode (1979: 45), el texto habita su propia oscuridad.

Desde la misma perspectiva de la crítica literaria Tolbert (1989: 128), en cambio, encuentra en el *Evangelio de Marcos* similitudes con las tradiciones retóricas y populares de la literatura helenística<sup>14</sup>. Su carácter, por tanto, sería más popular que enigmático. El

---

<sup>14</sup> Esta posibilidad de que los mecanismos propios de la mística y los textos esotéricos se empleen como parte de las técnicas de la retórica, o sea de textos destinadas a la mayorías, no parece fuera de lugar en una época que va a producir la llamada segunda sofística, en la que la oratoria popular de los «conferenciantes»

hecho de que a lo largo de la narración de algunas parábolas como la parábola de los arrendatarios (12:1-11<sup>15</sup>) y la parábola del sembrador (4:3-8) se incluyan las claves interpretativas para su correcta comprensión sugiere que estas no pretendían ser confusas, engañosas u oscuras al lector (Tolbert 1989: 104). Al margen de lo que podrían haber significado en origen las parábolas de Jesús, para Marcos son alegorías que la audiencia debería ser capaz de desentrañar (Tolbert 1989: 103).

No obstante, el retrato de los discípulos que proporciona el *Evangelio* los presenta como un grupo que tiende más al error y la necedad que a la comprensión<sup>16</sup>. En diversas ocasiones la imagen literaria de los discípulos se construye a través de situaciones irónicas (Tolbert 1989: 101). En *Marcos* 8:1-9, el segundo episodio en el que Jesús alimenta a la multitud, la ironía se manifiesta cuando los discípulos, que repartieron los alimentos en el pasaje anterior, preguntan: «¿De dónde podrá alguien hartar a estos de pan aquí en el desierto?» (8:4). Un poco más adelante, en *Marcos* 8:14-21, la ironía roza casi la sátira (Tolbert 1989: 102)

<sup>14</sup> Se habían olvidado de tomar panes, y no llevaban consigo en la barca más que un pan. <sup>15</sup> Jesús les hizo esta advertencia: «Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes.» <sup>16</sup> Ellos comentaban entre sí que no tenían panes. <sup>17</sup> Dándose cuenta, les dijo: «¿Por qué estáis hablando de que no tenéis panes? ¿Aún no comprendéis ni entendéis? ¿Es que tenéis la mente embotada? <sup>18</sup> ¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís? ¿No os acordáis de <sup>19</sup> cuando partí los cinco panes para los cinco mil? ¿Cuántos canastos llenos de trozos recogisteis?» «Doce» —le dijeron—. <sup>20</sup> «Y cuando partí los siete entre los cuatro mil, ¿cuántas espuertas llenas de trozos recogisteis?» Contestaron: «Siete.» <sup>21</sup> Y continuó: «¿Aún no entendéis?»

Las duras palabras que Jesús dirige a sus discípulos lo muestran airado y decepcionado ante el ambiente de falta de comprensión que lo rodea. Señala Tolbert (1989: 103) que el efecto retórico de la ironía es doble: por un lado, construye y fortalece la comunidad entre aquellos que tienen un conocimiento superior —el narrador y la audiencia— y, por otro, excluye y denigra a aquellos con un conocimiento inferior. Parece ser un recurso literario apropiado para una narración tan preocupada, como veremos más adelante, por los «de dentro» y los «de fuera», los que conocen y los que no.

---

desarrolla a menudo temas místicos; o en la que aparecen textos como *El asno de oro*, donde se emplean claves religiosas y filosóficas para la transmisión de un relato popular.

<sup>15</sup> *Mc* 12:12 «Trataron de detenerle, pues comprendieron que había dicho la parábola por ellos». El narrador da una pista alegórica clave al afirmar que los líderes de Jerusalén reconocían que la parábola iba contra ellos.

<sup>16</sup> Pablo presenta un retrato negativo de los discípulos cercano al de *Marcos*. «Pero en cuanto vi que no procedían rectamente, conforme a la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos: «Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a que vivan como judíos?» (*Gálatas* 2:14)

Insiste Kermode en la incapacidad de los discípulos para resolver el enigma, que queda finalmente incompleto. «The riddle remains dark; so does the gospel» (Kermode 1979: 47) Al recoger este mismo episodio Mateo esclarece las oscuridades de la narración de Marcos atenuando la severidad de Jesús y añadiendo una aclaración final:

<sup>11</sup> ¿Cómo no comprendéis que no me refería a los panes? Guardaos, sí, de la levadura de los fariseos y saduceos.» <sup>12</sup> Entonces entendieron que no había querido decir que se guardasen de la levadura de los panes, sino de la doctrina de los fariseos y saduceos.

El retrato de los discípulos que presenta Marcos, desde su aceptación inicial del mensaje de Jesús, su resistencia por un tiempo y el fracaso final bajo la persecución, ha sido mitigado. Citando a Tolbert (1989: 127):

The thorough rehabilitation of the disciples, effected by the *Gospels of Matthew and Luke* as well as by the increasingly reverential regard of two thousand years of Christian piety, makes Mark's predominant negative and ironic portrayal seem strange or even abhorrent and thus hard to see or accept.

### 2.3.2 Presentación de *Marcos*, 4:1-34

La naturaleza retórica del *Evangelio de Marcos* invita a ver en él una estructura consciente (Tolbert 1989: 107). El discurso de las parábolas comienza con la parábola del Sembrador (4:1-9):

<sup>1</sup> Una vez más se puso a enseñar a orillas del mar. Pero se reunió tanta gente junto a él, que hubo de subir a una barca. Ya en el mar, se sentó, mientras toda la gente se quedaba en tierra, a la orilla del mar. <sup>2</sup> Les enseñaba muchas cosas por medio de parábolas. Les decía en su instrucción: <sup>3</sup> «Escuchad. Una vez salió un sembrador a sembrar. <sup>4</sup> Pero resulta que, al sembrar, una parte cayó a lo largo del camino; y vinieron las aves y se la comieron. <sup>5</sup> Otra parte cayó en terreno pedregoso, donde no había mucha tierra, y brotó en seguida por no tener hondura de tierra; <sup>6</sup> pero, cuando salió el sol, se agostó y, por no tener raíz, se secó. <sup>7</sup> Otra parte cayó entre abrojos; pero crecieron los abrojos y la sofocaron, y no dio fruto. <sup>8</sup> Otras partes cayeron en tierra buena; crecieron, se desarrollaron y dieron fruto: unas produjeron treinta, otras sesenta, otras ciento.» <sup>9</sup> Y añadió: «Quien tenga oídos para oír, que oiga.»

A continuación, un grupo reducido le pregunta a Jesús el significado de las parábolas (4:10-12). Su respuesta contiene lo que se conoce en los estudios sobre el *Nuevo Testamento* como la «teoría de la parábola». Este diálogo funciona de transición entre el relato sobre el sembrador y su aplicación concreta, es decir, su exégesis.

<sup>10</sup> Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἠρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς.  
<sup>11</sup> καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκεῖνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, <sup>12</sup> ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ ἰατροῖς.

<sup>10</sup> Cuando quedó a solas, los que le seguían junto con los Doce le preguntaron sobre las parábolas. <sup>11</sup> Él les dijo: «A vosotros se os ha concedido el misterio del Reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas, <sup>12</sup> para que por mucho que miren no vean, por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone.»

En la conversación se menciona por primera vez el misterio del Reino de Dios que más tarde será revelado.

Acto seguido, Marcos pone en palabras de Jesús la interpretación correcta de la parábola que acaba de relatar (4:13-20):

<sup>13</sup> Y añadió: «¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo, entonces, vais a comprender todas las parábolas? <sup>14</sup> El sembrador siembra la palabra. <sup>15</sup> Los que están a lo largo del camino donde se siembra la palabra son aquellos que la oyen, pero al momento viene Satanás y se lleva la palabra sembrada en ellos. <sup>16</sup> De igual modo, los sembrados en terreno pedregoso son los que oyen la palabra y de momento la reciben con alegría; <sup>17</sup> pero, como no tienen raíz en sí mismos, por ser inconstantes, sucumben en seguida, en cuanto se presenta una tribulación o persecución por causa de la palabra. <sup>18</sup> Otros son los sembrados entre los abrojos; son los que han oído la palabra, <sup>19</sup> pero las preocupaciones del mundo, la seducción de las riquezas y las demás concupiscencias les invaden y sofocan la palabra, que queda sin fruto. <sup>20</sup> Y los sembrados en tierra buena son aquellos que oyen la palabra, la acogen y dan fruto: unos treinta, otros sesenta, otros ciento.»

Es el propio Jesús quien concede a la parábola del sembrador, al reprender a sus discípulos por no entenderla, una importancia central para la comprensión del resto de parábolas (*Mc* 4:13). Esta es una de las razones por las que Tolbert (1989: 123) cree que esta parábola fue concebida con la función de orientar a la audiencia en la lectura de todo el Evangelio. Todos los elementos se interpretan de forma alegórica. La palabra sembrada equivale a las «buenas nuevas» que anuncian la soberanía de Dios. Por tanto, entiende Collins (2008: 524), el hilo de unión que subyace a la narración, al diálogo de transición y a la aplicación no es otro que el Reino de Dios. Jesús, como sembrador que difunde la palabra en todas partes, se encuentra con cuatro tipos de respuesta. Para Tolbert (1989: 124) la primera ilustra el rechazo instantáneo que sufrió Jesús por parte de escribas y fariseos; la segunda el gozo inmediato que acaba convirtiéndose en fracaso de los discípulos; la tercera la riqueza, demasiado grande para renunciar a ella, del hombre rico; y, por último, la cuarta respuesta es la de aquellos que son salvados por la fe. En la versión original de la parábola, sin embargo, Dodd (2001: 30-31) sugiere que la razón de ser de las imágenes era sencillamente «evocar el gran esfuerzo que ha de realizar el agricultor y la satisfacción que, a pesar de todo, produce la cosecha».

Continúa Marcos con la exposición de los dichos de la lámpara y la medida (4:21-25):

<sup>21</sup> Les decía también: «¿Acaso se trae la lámpara para ponerla debajo del celemín o debajo del lecho? ¿No es para colocarla en el candelero? <sup>22</sup> Pues nada hay oculto si no es para que se manifieste, y nada sucede en secreto, sino para que acabe siendo descubierto. <sup>23</sup> Quien tenga oídos para oír, que oiga.» <sup>24</sup> Les decía también: «A ver si atendéis bien. Seréis medidos con la medida con que midáis, y aun con creces, <sup>25</sup> pues al que tiene se le dará, y al que no tiene se le quitará hasta lo que tiene.»

Estos dichos siguen centrados en el Reino de Dios. Porque «nada hay oculto si no es para que se manifieste, y nada sucede en secreto, sino para que acabe siendo descubierto», el misterio del Reino ha de ser sacado a la luz. El dicho de la lámpara (4:21-22) se contrapone y compensa la teoría de la parábola (4:10-12). Así, el secretismo que envuelve todo el *Evangelio* no es más que un medio que tiene por fin último la revelación del Reino de Dios, solo para aquellos que tengan oídos para oír (Tolbert 1989: 161). Por su parte, el dicho proverbial de la medida (4:24-25) también se aclara en el contexto de la parábola del sembrador. Para Tolbert (1989: 163): «hearing the word is the crucial moment of revelation, and then how one responds to that hearing determines the result». La palabra de Jesús libera el potencial que alberga cada persona, sea bueno o malo, en una actividad transformadora.

El misterio del Reino de Dios solo puede ser contado a través de la fuerza de las imágenes. Por ese motivo se ilustra con acciones comunes de la experiencia en las parábolas de la semilla (4:26-29) y del granito de mostaza (4:30-32). Una vez expuesto, el discurso de las parábolas concluye del siguiente modo (4:33-34):

<sup>33</sup> Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν· <sup>34</sup> χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.

<sup>33</sup> Les anunciaba la palabra con muchas parábolas como éstas, según podían entenderle. <sup>34</sup> No les hablaba si no era en parábolas, pero a sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado.

### 2.3.3 La teoría de la parábola

La tradición de parábolas recogida por los evangelios sinópticos tiene por principal objetivo aportar una visión más profunda del mensaje de Jesús. Sin embargo, en las diferentes versiones de la teoría de la parábola se resalta que la adecuada comprensión de las parábolas requiere de la instrucción adicional que Jesús transmitió únicamente a sus discípulos (Popkes 2008: 294).

Todas las variantes sinópticas de la teoría de la parábola se basan, con mayor o menor claridad, en *Isaías* 6:9-10<sup>17</sup>:

<sup>9</sup> Respondió: «Ve y di a ese pueblo: “Escuchad bien, pero no entendáis; ved bien, pero no comprendáis.” <sup>10</sup> Embota el corazón de ese pueblo, endurece sus oídos y ciega sus ojos, no sea que acabe viendo y oyendo, que su mente recapacite, y se convierta y se le cure.»

Una de las particularidades del *Evangelio de Marcos* que permiten adscribirlo a un mundo esotérico, problemático dentro de la tradición cristiana, es su versión de la teoría de la parábola. Esta contradice la imagen ortodoxa no solo de la actividad evangelizadora de Jesús, sino también de su uso concreto de las parábolas. Por si fuera poco, la exposición de dicha teoría presenta también incoherencias internas que trataremos a lo largo de este apartado.

Cuando Jesús es preguntado en *Marcos* 4:10-12 acerca de las parábolas su respuesta es doble. Por un lado, reconoce a sus discípulos como a los únicos a los que se les ha confiado «el misterio del Reino de Dios»; solo más adelante, en *Marcos* 8:32, tendrá lugar «abiertamente» y no en enigmas la más importante revelación del misterio: la predestinación de Cristo al sufrimiento y a la muerte. Mientras, «a los que están fuera todo se les presenta en parábolas, para que por mucho que miren no vean, por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone». Es clara la evocación de *Isaías* 6:9-10, aunque en oposición a Lucas y Mateo no se señale explícitamente la cita.

Según la versión de Marcos, Jesús habló en parábolas a los de fuera (ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω) para que no pudieran entender su mensaje. No interesa en este contexto aclarar en qué medida esa incapacidad de comprensión puede ser anulada (Popkes 2008: 300). Por el contrario, se incide en la diferenciación entre los que son seguidores de Jesús y los que no, entre los de dentro y los de fuera.

El lenguaje propio de la comunidad solo puede ser hablado y entendido por alguno de sus miembros. Sin embargo, contrariamente a la teoría de la parábola, en otras partes del *Evangelio* (v. g. *Mc* 4:40; 6:51-52; 7:18; 8:17-21) es la multitud, no sus discípulos, la que manifiesta simpatía y cierta comprensión hacia Jesús (Collins 2008: 522). Para Collins (2008: 522) esta puede ser una contradicción sólo aparente, entendiendo que lo que está en juego aquí no es tanto la comprensión literal del mensaje de Jesús como su

---

<sup>17</sup> Ya existían cambios sustanciales de sentido en la traducción de los LXX con respecto al texto original hebreo, *vid.* TEXTO 21 (Evans 1989: 61-68).

aceptación<sup>18</sup>. Tolbert (1989: 160), por otro lado, resuelve el conflicto asumiendo que la oposición no se da entre discípulos y multitud, sino entre conocedores y desconocedores. Independientemente de cómo se comporten los personajes, es el lector el que se encuentra junto con el narrador en pleno conocimiento de las implicaciones de las parábolas. La audiencia no solo no percibe las parábolas como desconcertantes, sino que incluso las entiende como guías para apreciar toda la trama (Tolbert 1989: 161).

Más difícil es resolver o dulcificar la doctrina sobre la finalidad de las parábolas que Marcos incorpora a través de la alusión a *Isaías* 6:9-10 en 4:12: «para que por mucho que miren no vean, por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone». La solución que recoge Collins (2008: 532) sobre su génesis apela al contexto histórico: tal vez este pasaje podría entenderse como una respuesta que surgió después de que muchas personas hubiesen rechazado la palabra de Dios. El uso de *Isaías* implica que la imposibilidad de comprensión, de arrepentimiento y de perdón forma parte de la voluntad de Jesús y, por tanto, de Dios. Teniendo esto en cuenta, «this discouraging situation is made bearable by interpreting it in terms of an authoritative text and by accepting it as a part of the divine plan» (Collins 2008: 532).

Finalmente, en el cierre del discurso de las parábolas (4:34 «pero a sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado») se recalca de nuevo que la configuración esotérica de la enseñanza a los discípulos no es un caso aislado, sino algo para tener en cuenta en la teología de Marcos (Popkes 2008: 301).

\*\*\*

Como adelantábamos al principio, la teoría de la parábola también tuvo su lugar en los evangelios de Lucas y de Mateo, aunque ambos se apartaron del modelo de Marcos. El primer crítico de la teoría de la parábola fue quizás Lucas, quien, por fidelidad a la tradición, la conservó, pero no sin cambios, en 8:9-11 (Popkes 2008: 304):

<sup>9</sup> Ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή. <sup>10</sup> ὁ δὲ εἶπεν· ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν. <sup>11</sup> Ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή· ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.

---

<sup>18</sup> «The point is not that those who are pre-eminently outsiders, the opponents of Jesus, fail to understand the rhetorical force of Jesus' parable, but rather that their hearts are hardened so that they do not accept Jesus' point of view and therefore reject his proclamation» (Collins 2008: 522).

<sup>9</sup> Sus discípulos le preguntaron por el significado de esta parábola. <sup>10</sup> Él dijo: «A vosotros se os ha concedido; a los demás sólo en parábolas, para que *mirando, no vean, y, oyendo, no entiendan*. <sup>11</sup> Os diré el significado de la parábola. La simiente es la palabra de Dios.»

Estrechando la distancia marcada por Marcos entre discípulos y multitud, Lucas se refiere a los «de fuera» como a «los demás». Sin embargo, al igual que en *Marcos*, mientras a los discípulos se les ha «concedido conocer los misterios del Reino de Dios», aquellos que no han elegido seguir a Jesús no reciben más que parábolas. Tal y como señala Evans (1989: 117), para Lucas las parábolas evitarían que el conocimiento reservado a los discípulos, el de la revelación divina, fuese accesible para todos, pero no impedirían el acceso al arrepentimiento y al perdón. Al omitir ese giro sobre la conversión y la curación, que aparece tanto en *Isaías* 6:10 como en *Marcos* 4:12, Lucas suaviza la dureza de la teología de Marcos. Para Popkes (2008: 306) este cambio se corresponde con la sencillez y claridad didácticas propias de las parábolas de Lucas.

No es aceptable según la concepción teológica de este evangelista que las parábolas sean como un velo que separe a simpatizantes de oponentes de Jesús. Por ese motivo Lucas rechaza entender *Isaías* 6:10 como una reflexión sobre la palabra de Jesús. Para prueba de ello, su uso de la cita completa de *Isaías* en otro contexto, en boca de San Pablo (Hechos, 28:24-27):

<sup>24</sup> Unos creían lo que decía; otros, en cambio, permanecían incrédulos. <sup>25</sup> Cuando, en desacuerdo entre sí mismos, ya se despedían, Pablo dijo esta sola cosa: «Con razón habló el Espíritu Santo a vuestros antepasados por medio del profeta Isaías: <sup>26</sup> *Ve a encontrar a este pueblo y dile: Escucharéis bien, pero no entenderéis, miraréis bien, pero no veréis.* <sup>27</sup> *Porque se ha embotado el corazón de este pueblo, han hecho duros sus oídos, y sus ojos han cerrado; no sea que vean con sus ojos, y con sus oídos oigan, y con su corazón entiendan y se conviertan, y yo los cure.*

Según Lucas, Pablo respondió a la incredulidad de los judíos recitando *Isaías* 6:9-10. El cambio de contexto de la cita deja bien claro que Lucas pretendía que *Isaías* fuese leído en relación con aquellos que van a rechazar a Jesús. En palabras de Evans (1989: 127):

It explains not Jesus' use of parables, but why the Jews rejected the Christian proclamation. As it stands in *Acts* 28, the chapter that concludes Luke's two-volume narrative, *Isa.* 6.9-10 appears to be the single most important biblical witness to the early Church's experience of Jewish rejection and unbelief.

\*\*\*

La intención de la versión de la teoría de la parábola de Mateo es claramente distinta a la de Lucas. Mientras en *Lucas* se mitiga el mensaje teológico de *Marcos*, en *Mateo* (13:10-

18) se mantienen sus implicaciones de predestinación a la condenación (Popkes 2008: 307):

<sup>10</sup> Sus discípulos se acercaron y le preguntaron: «¿Por qué les hablas en parábolas?» <sup>11</sup> Él les respondió: «Es que a vosotros se os ha concedido conocer los misterios del Reino de los Cielos, pero a ellos no. <sup>12</sup> Porque a quien tiene se le dará y le sobrarán; pero a quien no tiene se le quitará hasta lo que tiene. <sup>13</sup> Por eso les hablo en parábolas, porque mirando no ven, y oyendo no oyen ni entienden. <sup>14</sup> En ellos se cumple la profecía de Isaías: *Oír, oiréis, pero no entenderéis; mirar, miraréis, pero no veréis.* <sup>15</sup> *Porque se ha embotado el corazón de este pueblo, han hecho duros sus oídos y han cerrado sus ojos; no sea que vean con sus ojos, con sus oídos oigan, con su corazón entiendan y se conviertan, y yo los sane.* <sup>16</sup> «¡Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen! <sup>17</sup> Pues os aseguro que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron; y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron. <sup>18</sup> Vosotros, pues, escuchad la parábola del sembrador».

Mateo coloca la teoría de la parábola en el mismo lugar que Marcos, pero, por contra, no especifica que la pregunta sobre las parábolas sea en un aparte a los discípulos; aquí la teoría de la parábola ocurre de modo totalmente público. La respuesta de Jesús también difiere (13:11): «Es que a vosotros se os ha concedido conocer los misterios del Reino de los Cielos, pero a ellos no» (ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται). Al igual que Lucas, Mateo reemplaza a «a los que están fuera» (Mc 4:11) por «ellos» con el fin de reducir la brecha entre los creyentes y los incrédulos (Evans 1989:109). Además, en lugar de afirmar que para ellos «todo se les presenta en parábolas» (Mc 4:11), Mateo evita la peculiar visión de Marcos señalando simplemente que no les es dado conocer los misterios. Las parábolas, para Mateo, pueden ser quizás menos claras que las enseñanzas no parabólicas, pero no tienen la intención de oscurecer las enseñanzas de Jesús (Evans 1989: 109).

No solo eso, a diferencia de Marcos, Mateo altera el ἵνα que introduce la cita de *Isaías* por ὅτι. Esto supone un cambio sustancial: Jesús ya no habla en parábolas **para que** no entiendan, sino **porque** no entienden (13:13 διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνίουσιν). *Isaías* ya no sirve para dar un motivo a las parábolas, sino para establecer la falta de comprensión de los opositores de Jesús. De este modo la ceguera de aquellos que reciben la enseñanza en parábolas se entiende de manera diferente en *Mateo*. Mateo «is careful to avoid any implication that the disciples are obdurate or that Jesus' word produces obduracy» (Evans 1989: 113). La responsabilidad por la obstinación que muestran los enemigos de Jesús recae totalmente sobre ellos. Es para Mateo un hecho que Israel ni oiga ni comprenda, y

precisamente las parábolas son una consecuencia, no una causa, de esa incomprensión (Popkes 2008: 308).

En resumidas cuentas, Mateo enfatiza que la teoría de la parábola no sólo afecta a la comprensión de las parábolas, sino sobre todo al fenómeno del rechazo de Jesús. La particularidad de la versión de Mateo es el uso de la tradición para explicar el rechazo que sufrió Jesús por parte de la mayoría de sus coetáneos judíos (Popkes 2008: 308).

### 3. La *Epístola a los hebreos*

#### 3.1 INTRODUCCIÓN

La *Epístola a los hebreos* no es tanto una carta —de hecho, propiamente epistolar solo presenta el cierre— como una «palabra de exhortación» (13:22 τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως). Teniendo en cuenta las dificultades para definir el género, se especula, entre otras hipótesis, que fue en origen un sermón o una homilía que un predicador cristiano dirigió a su congregación (Ehrman 2016: 477). La intención del autor es demostrar a su audiencia, un grupo no se sabe con certeza si de judíos o gentiles conversos, mediante un particular énfasis en la figura de Cristo, que el cristianismo no solo continúa, sino que supera al judaísmo. Durante los siglos III y IV d. C. la *Epístola* fue erróneamente atribuida a San Pablo<sup>19</sup>, hecho que le valió su inclusión en el canon. Hoy en día se desconoce su verdadera autoría al igual que la fecha de composición, que se estima entre el 60 y el 100 d. C.<sup>20</sup> (Martin 2012: 313)

#### 3.2 LA *EPÍSTOLA A LOS HEBREOS* COMO DOCUMENTO EXEGÉTICO

La *Epístola a los hebreos*, además de aquello que aporta acerca de teología cristiana primitiva, es en sí misma un ejemplo de lo que eran los antiguos métodos interpretativos por estar constituida toda ella como exégesis de las *Escrituras* judías (Martin 2012: 311). Ha sido definida por Attridge (1989: 1) como «perhaps the most enigmatic text of first-century Christianity».

Sus prácticas discursivas se vinculan con los círculos filosóficos especializados en la interpretación alegórica tanto de las *Escrituras* como de otros textos de autoridad (Aitken 2015: 260). En el primer siglo, donde se sitúa la composición de *Hebreos* (ca. 60-100), la interpretación de los textos de sabiduría no solo contaba ya con una larga tradición grecorromana<sup>21</sup> sino que además pasaba por su época de oro en Alejandría. De hecho, las primeras fuentes exegéticas bíblicas se encuentran en judíos helenísticos como Filón, además de en los documentos de Qumran. También llamados manuscritos del Mar Muerto fueron escritos —la mayoría en hebreo, algunos en arameo y unos pocos en

---

<sup>19</sup> Los argumentos que se aducen contra esa autoría son principalmente que no son propios de Pablo ni el estilo de escritura ni los principales temas de discusión (v. g. el sacerdocio del *Antiguo Testamento* o el sistema de sacrificios judío) (Ehrman 2016: 177).

<sup>20</sup> El 96 d. C. se maneja como *terminus ante quem* por ser el año de datación de la *Primera epístola* de Clemente que contiene alusiones a la *Epístola a los hebreos* (v. g. 1Clem 36, 1-5).

<sup>21</sup> «Greeks and Romans also used this kind of “spiritual” exegesis. Greek philosophers, for instance, had long interpreted Homer’s *Iliad* or *Odyssey* as allegories for physical science, ethics, or other philosophical ideas. [...] By the first century, when *Hebrews* was composed, typological or allegorical interpretation of authoritative texts was common among Greeks, as well as Jews» (Martin 2012: 314).

griego— durante un periodo de tres siglos, desde finales del siglo tercero a. C. hasta la primera mitad del primer siglo d. C. (Dimant 2009: 147). Estos documentos registran el primer uso de los métodos especulativos en el mundo judío, la exégesis rabínica propiamente dicha es posterior (II-III d. C.). A pesar del registro de estos diferentes referentes culturales, como suele ocurrir con los documentos del primer cristianismo, buena parte de los estudiosos tienden a priorizar en el trasfondo cultural de *Hebreos* las prácticas judías rabínicas<sup>22</sup> y no las que el judaísmo helenístico adopta del mundo grecorromano.

La *Epístola a los hebreos* remite constantemente a escenas de las *Sagradas Escrituras* —mediante citas, alusiones o paráfrasis— con las que su audiencia está familiarizada. Lo más probable es que el autor no tomase sus citas directamente de la *Biblia* hebrea, sino de una de sus traducciones al griego (Martin 2012: 316); no olvidemos que la *Epístola* fue escrita en griego para una audiencia de habla griega (Koester 2010: 78).

Desde el principio *Hebreos* se vertebra en torno a la comparación entre lo antiguo y lo nuevo y la superación de lo antiguo por lo nuevo (Martin 2012: 314): «<sup>1</sup> Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. <sup>2</sup> En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo.» (1: 1-2). El autor de *Hebreos*, del mismo modo que el apóstol Pablo, utiliza las *Escrituras* de los judíos para a partir de ellas argumentar que el judaísmo está obsoleto. Desde su punto de vista la religión cristiana es continuadora de la judía, pero al mismo tiempo representa su superación en manos de Jesús (Ehrman 2016: 483). Así resume Josipovici (1987: 507) el contenido de la *Epístola*:

The Epistle to the Hebrews focuses mainly on [...] the way Scripture confirms the events of Jesus' life and those events give meaning to Scripture. Its argument could be summarized thus: God, in times past, spoke to us in shadows and enigmas, but the sacrifice of Jesus, his Son, has now made his meaning plain. The men of the Old Covenant were, like us, pilgrims, moving toward their goal and final resting-place, but never quite reaching it. We, on the other hand, now know our goal and are in a position to reach it.

Una de las razones principales por las que *Hebreos* se concibe como el primer producto refinado de exégesis cristiana es por la manera en que emplea las referencias al

---

<sup>22</sup> Es el caso, por ejemplo, de *The Use of Old Testament in Hebrews* de Docherty (2009), un libro, con todo, útil para sistematizar las técnicas que utiliza *Hebreos* en el manejo del *Antiguo Testamento*.

*Antiguo Testamento* para construir sus argumentos teológicos<sup>23</sup> y para el más destacado de ellos, la cristología. En *The Use of Old Testament in Hebrews* (Docherty 2009) se definen los diferentes mecanismos exegéticos llevados a cabo por el autor de *Hebreos*. En primer lugar, se destaca su habilidad para enlazar entre sí textos bíblicos aparentemente no relacionados estableciendo conexiones mediante «palabras clave». Para Docherty (2009: 159) este es un rasgo marcado de exégesis judía temprana. Este tipo de interpretación presupone la coherencia absoluta de las *Escrituras* de modo que cualquier texto es válido para interpretar otro (Docherty 2009: 190). Más adelante estudiaremos cómo el retrato del sacerdocio de Cristo es elaborado mediante la lectura del encuentro entre Abrahán y Melquisedec narrado en *Génesis* 14 a la luz del *Salmo* 110 (*Hb* 7:1-3). Este mismo método exegético por el que se reutilizan pasajes con el fin de clarificar otros también lo utilizó Pablo.

Docherty (2009: 145) también señala como una técnica común entre los exégetas judíos la especificación del hablante e interlocutor en textos bíblicos que carecen de él. Las continuas citas o alusiones se ponen en boca de una divinidad —Dios, Jesús o el Espíritu Santo— (Aitken 2006: 15). Esta técnica ha sido descrita por Harold Attridge como «ventriloquía divina» y, aunque llamativa, no es exclusiva de *Hebreos*; Attridge (1989: 67) encuentra sus raíces en la vida litúrgica de las primeras comunidades cristianas. Todas esas fórmulas introductorias que resaltan al autor divino, no al humano, manifiestan la creencia del autor de *Hebreos* en la inspiración divina continuada a lo largo de las *Escrituras* (Docherty 2009: 25). En especial los salmos, lo más citado del *Antiguo Testamento* en el *Nuevo Testamento*, que en su tenor literal se atribuían a David, se convierten de este modo en textos proféticos.

El principal mecanismo interpretativo es la recontextualización de pasajes. A menudo, el contexto en el que el autor sitúa el pasaje dota de un nuevo sentido al texto. Es un proceso de recontextualización, por ejemplo, la simple apropiación de textos del *Antiguo Testamento* tomados como si fuesen palabras de oráculos sobre Cristo.

Esos mismos rasgos que Docherty analiza a partir de estudios de exégesis rabínica, pueden aparecer en otros autores ligados sobre todo a la exégesis judía de matriz helénica representada por Filón de Alejandría. La comparación con Filón es una de las vías

---

<sup>23</sup> «Old Testament citations are used in *Hebrews* [...] to build up an argument of themselves, without much overt exegesis from the author, in a way which is unparalleled in extant ancient Jewish literature. The placing of these texts is not random, nor done simply on the basis of shared catchwords, but actually moves the argument forward» (Docherty 2009: 178).

tradicionales de estudio de *Hebreos*; además de coincidencias léxicas llamativas, las categorías platónicas que colorean toda la exégesis filoniana emergen también en *Hebreos*. Mediante el contraste entre las sombras terrenales y las realidades celestiales (*vid.* 8:5<sup>24</sup>; 10:1) se contraponen el antiguo pacto de la ley judía con el nuevo que entra en vigor con Cristo. Para el autor de *Hebreos*, en la medida en que la realidad es superior a su presagio, Cristo, como realidad anunciada en las *Escrituras*, es superior a ellas (Ehrman 2016: 482). Una retórica basada en la contraposición de estos términos —lo aparente y lo verdadero, lo terrenal y lo espiritual— remite en última instancia a Platón. Para algunos como Martin (2012: 313) este platonismo responde simplemente a los lugares comunes de la filosofía y no se deriva de una adscripción filosófica concreta del autor.

Aitken (2006), por su parte, considera que hay que trasladar a los primeros cristianos y, en concreto, a *Hebreos* lo que es un hecho bien establecido para los cristianos de los siglos II y III —como Clemente de Alejandría u Orígenes—, que sus métodos de lectura de la *Biblia* siguen patrones análogos a los de los intérpretes de Homero. Desde esa óptica, piensa (Aitken 2006: 24), por ejemplo, que el inicio de *Hebreos*<sup>25</sup> al describir la palabra de Dios con el término *πολυτρόπως*, vocablo asociado a Ulises y al inicio de la *Odisea*<sup>26</sup>, encierra todo un programa hermenéutico, conscientemente evocador del que predominaba por ese tiempo en las lecturas alegóricas de la *Odisea* —lecturas que trataban el viaje del héroe como una narración de revelación (religiosa y filosófica)— y que en la misma época de *Hebreos* o muy poco después aparece directamente reutilizado por el cristianismo gnóstico (*vid.* Pouderon 2003).

Otras de las dimensiones que señala Aitken es que *Hebreos* al mismo tiempo que interpreta las *Escrituras* instruye a su audiencia a encontrar por sí misma su verdadero significado. Los pasajes de las *Escrituras* que se adscriben a Dios, Jesús o el Espíritu Santo los representan hablando mediante expresiones enigmáticas que requieren interpretación<sup>27</sup> (Aitken 2006: 22). Dado que el autor no solo interpreta, sino que escribe

---

<sup>24</sup> Así se manifiesta el platonismo (o medio-platonismo) en *Hebreos*: 8: 4-5 «<sup>4</sup> Ya hay quienes ofrezcan dones según la Ley.<sup>5</sup> Éstos dan culto utilizando cosas que sólo son sombra y figura de realidades celestiales» (ὀποδείγματι καὶ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων); 10:1 «<sup>1</sup> La Ley, al no ser más que una sombra de los bienes futuros, y no la realidad de las cosas, no puede nunca [...] dar la perfección a quienes se acercan a ellos».

<sup>25</sup> *Hb* 1:1 «Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo» (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ Θεὸς λαλήσας).

<sup>26</sup> *Od* 1:1 «Háblame, Musa, del hombre de multiforme ingenio» (ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον).

<sup>27</sup> Véase, por ejemplo, en *Hb* 3-4 el uso del *Salmo* 95 en boca del Espíritu para narrar el episodio fundacional de los israelitas en el desierto; la audiencia debe extraer por sí misma el significado del texto (Aitken 2006: 22).

para ser interpretado, la retórica exige de su audiencia experiencia en el arte de la interpretación (Aitken 2006: 22). Para comprender el mensaje en su totalidad la audiencia ha de poder seguir el complejo ejercicio de exégesis que presenta el autor y, a su vez, ha de ser capaz de interpretar correctamente el propio texto. El autor declara explícitamente que pretende llevar a su audiencia más allá de los fundamentos de la fe hacia un conocimiento profundo de las *Escrituras* (5:11ss). Por ese motivo, muchos comentaristas modernos coinciden en que los destinatarios contaban con conocimiento esotérico, además de con experiencia en la tradición y prácticas cristianas (Aitken 2006: 22). Se puede decir que la exégesis o más bien su correcto uso se entiende como sistema de salvación, de ahí su trascendencia.

### 3.3 LA FIGURA DE MELQUISEDEC EN LA CRISTOLOGÍA DE *HEBREOS*

La cristología supone el centro de *Hebreos* y, a su vez, la presentación del sumo sacerdocio de Cristo supone el centro de la cristología. En el siguiente apartado se tratará de profundizar en la manera de reelaborar el *Antiguo Testamento* por parte del autor de *Hebreos* para construir un retrato de Cristo, aunque no sin reminiscencias heredadas, único en el *Nuevo Testamento* (Attridge 1989: 97). En opinión de Koester (2010: 198) el autor lee a Cristo a la luz del *Antiguo Testamento* y el *Antiguo Testamento* a la luz de Cristo.

La esencia de la cristología de *Hebreos* radica en que Cristo es, por vocación divina, Hijo y sumo sacerdote, tal y como se recoge en 5:5-6 a partir de los *Salmos* 2:7 y 110:4:

<sup>5</sup> De igual modo, tampoco Cristo se atribuyó el honor de ser sumo sacerdote, sino que lo recibió de quien le dijo: Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy (*Sal* 2:7). <sup>6</sup> También dice en otro lugar: Tú eres sacerdote para la eternidad, a la manera de Melquisedec (*Sal* 110:4).

Al llamarlo Hijo, Dios lo sienta a su diestra en una posición de gloria y honor que lo convierte en Señor sobre todas las cosas. Al nombrarlo sumo sacerdote anuncia la expiación de todos los pecados y la apertura de un camino hacia el reino celestial (Schenk 2003: 22). Con respecto a esto último, ya en el exordio de *Hebreos* (1:3<sup>28</sup>) se presenta el acto sacerdotal de Cristo, aunque no es hasta 2:17<sup>29</sup> que se utiliza directamente el título de pontífice para referirse a él (Attridge 1989: 95).

---

<sup>28</sup> «Él, después de llevar a cabo la purificación de los pecados» (*Hb.* 1:3).

<sup>29</sup> «Por eso tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser un sumo sacerdote misericordioso y fiel en lo que toca a Dios, y expiar los pecados del pueblo» (*Hb.* 2:17).

Como hemos visto, el *Salmo* 110:4<sup>30</sup> presenta la figura mesiánica<sup>31</sup> que *Hebreos* identifica con Cristo como un sacerdote «según el orden de Melquisedec»:

<sup>4</sup> ὅμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται  
Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ.

<sup>4</sup> Juró el Señor y no se arrepentirá:  
«Tú eres sacerdote por siempre conforme al orden de Melquisedec».

Antes de proceder a la exposición del sacerdocio de Cristo según dicho orden, el autor de *Hebreos* introduce una parénesis en la que incide en la necesidad de interpretar bien las *Sagradas Escrituras* con el fin de conservar la fe. Al fin y al cabo, la *Epístola* es en sus propios términos una «exhortación» (13:22).

<sup>11</sup> Περὶ οὗ<sup>32</sup> πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμηνευτος λέγειν, ἐπεὶ νοθροὶ γεγονάτε ταῖς ἀκοαῖς.  
<sup>12</sup> καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρεῖαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ καὶ γεγονάτε χρεῖαν ἔχοντες γάλακτος [καὶ] οὐ στερεᾶς τροφῆς. <sup>13</sup> πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, νήπιος γὰρ ἐστίν· <sup>14</sup> τελείων δέ ἐστίν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἔξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ. (5:11-14)

<sup>11</sup> Tenemos muchas cosas que decir sobre este particular, aunque resultan difíciles de explicar, porque os habéis hecho torpes de oído. <sup>12</sup> Aunque tendríais que ser ya maestros, en razón del tiempo transcurrido, volvéis a tener necesidad de ser instruidos en los primeros rudimentos de los oráculos divinos, y estáis necesitados de leche, en lugar de tomar alimento sólido. <sup>13</sup> Todo el que se nutre de leche desconoce la doctrina de la justicia, porque es niño; <sup>14</sup> en cambio, el manjar sólido es propio de adultos, es decir, de aquellos que, por la costumbre, tienen las facultades ejercitadas en el discernimiento del bien y del mal. (5:11-14)

Uno de los vínculos fundamentales que establece la *Epístola* con la hermenéutica pagana es el lenguaje propio de la iniciación mística que aquí se utiliza. Mediante las oposiciones alegóricas entre lo líquido y lo sólido, los niños y los adultos, se establece una relación entre un modo de conocimiento superficial y otro profundo<sup>33</sup>. El «alimento sólido» es apropiado para τέλειοι<sup>34</sup> (5:14) en lugar de para ἄπειροι (5:13). «Being *teleioi* is something more than possessing maturity; it designates being perfected, sanctified,

---

<sup>30</sup> Citamos la versión de la *Septuaginta* con su correspondiente traducción porque es la más cercana al texto del autor de *Hebreos*; lo mismo aplica para *Gén* 14.

<sup>31</sup> Es incierto el referente concreto del *Salmo*, pero no cabe duda de que se prestaba a una lectura mesiánica.

<sup>32</sup> Dependiendo de la interpretación del antecedente del pronombre relativo οὗ, puede hacer referencia al sacerdocio de Cristo, Melquisedec o a Cristo. (Attridge 1989: 156).

<sup>33</sup> Pablo juega con las mismas imágenes en 1 *Corintios* 3:1-3: «<sup>1</sup> Yo, hermanos, no pude hablaros como a personas espirituales, sino como a carnales, como a niños en la fe de Cristo. <sup>2</sup> Os di a beber leche, y no alimento sólido, pues todavía no lo podáis soportar. Y ni siquiera ahora lo soportáis, <sup>3</sup> pues seguís siendo carnales.» También *Gátatas* 4:1ss, previo al pasaje de la alegoría, presenta un desarrollo conceptual semejante.

<sup>34</sup> Este es el término griego que designa a quien está ya totalmente iniciado.

entering into the heavenly sanctuary, and completing the journey with Jesus and the community into the promise» (Aitken 2006: 19). El término, por tanto, designa a aquellos que están en el camino hacia la perfección, es decir, a los «iniciados».

El autor acusa a la comunidad de haberse tornado «torpes de oído» (5:12); en lugar de tomar manjar sólido, aún tienen necesidad de leche, en lugar de ser maestros, aún tienen necesidad de instrucción en la doctrina elemental. Alcanzar la madurez requiere tener las «facultades ejercitadas por la costumbre», requiere esfuerzo. El autor exhorta a sus destinatarios a, una vez dejada aparte «la enseñanza elemental acerca de Cristo» (6:1), tender a lo perfecto, esto es, a dejar atrás lo básico, sin abandonarlo, y llevar a cabo el esfuerzo que los conducirá a la madurez.

Así, mediante su palabra de exhortación, larga y compleja (5:12), será el propio autor quien muestre a su audiencia las enseñanzas de las que carecen, las que constituyen una nueva reflexión sobre la doctrina cristiana básica. Porque lo que la comunidad necesita es profundizar y fortalecer su comprensión de Cristo (Attridge 1989: 156). La renovación de la fe solo llegará por medio de un conocimiento profundo. En palabras de Aitken (2015: 260): «the practices of scriptural interpretation performed throughout the text constitute the audience as *sophoi*, that is, Hebrews creates within its audience the capacity for reading scripture “aright” so that they see Jesus at every turn».

De regreso al sacerdocio de Cristo, además de en *Hb* 5:6 y 10, el orden de Melquisedec se nombra de nuevo en 6:20 para, acto seguido, desarrollarse con detenimiento en 7:1-19. En busca de las implicaciones que conlleva dicho orden, el autor de *Hebreos* recurre al único pasaje del *Antiguo Testamento*, además del *Salmo*, donde se menciona a Melquisedec, a saber, *Gen* 14:17-20:

<sup>17</sup> Ἐξῆλθεν δὲ βασιλεὺς Σοδομων εἰς συνάντησιν αὐτῷ— μετὰ τὸ ἀναστρέψαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς κοπῆς τοῦ Χοδολλογομορ καὶ τῶν βασιλέων τῶν μετ’ αὐτοῦ— εἰς τὴν κοιλάδα τὴν Σαυη (τοῦτο ἦν τὸ πεδῖον βασιλέως). <sup>18</sup> καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλημ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον· ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου. <sup>19</sup> καὶ ἠλόγησεν τὸν Ἀβραμ καὶ εἶπεν Εὐλόγημένος Ἀβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, <sup>20</sup> καὶ εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος, ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθρούς σου ὑποχειρίους σοι. καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων.

<sup>17</sup> Pero, después de que Abram había vuelto del destrozo de Khodollogómor y de los reyes que estaban con él, el rey de Sodoma salió a su encuentro en el valle de Saué, que era la llanura del rey. <sup>18</sup> Entonces Melkhisédék, rey de Salem, sacó panes y vino, pues era sacerdote del Dios altísimo. <sup>19</sup> Y bendijo a Abram con estas palabras: «Bendito es Abram por el Dios altísimo, el que creó el cielo y la tierra, <sup>20</sup> y digno de bendición es el Dios altísimo, el que puso a tus enemigos en tus manos». Y le dio la décima parte de todo.

No cabe duda de que estamos ante un método exegético por el que se vinculan diferentes textos a través del nombre de «Melquisedec». Esta técnica, que tiende a asociarse con la *gezerah shewa* judía, no deja de ser también propia de la hermenéutica de la Antigüedad. De este modo, para su cristología el autor de *Hebreos* conecta en 7:1-3 ambos pasajes bíblicos, el *Salmo* 110 y *Génesis* 14, con el fin de esclarecer su significado<sup>35</sup>:

<sup>1</sup> Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας Ἀβραάμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλογήσας αὐτόν, <sup>2</sup> ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ, πρῶτον μὲν ἐρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὃ ἐστὶν βασιλεὺς εἰρήνης, <sup>3</sup> ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.

<sup>1</sup> Este *Melquisedec*, *rey de Salem*, *sacerdote del Dios Altísimo*, *que salió al encuentro de Abrahán cuando regresaba de la derrota de los reyes*, *y le bendijo*, <sup>2</sup> es aquel a quien dio Abrahán el diezmo de todo. Su nombre significa, en primer lugar, «rey de justicia» y, además, rey de Salem, es decir, «rey de paz». <sup>3</sup> Nada se dice de su padre, su madre o su genealogía; tampoco de su nacimiento y de su muerte. De este modo, a semejanza del Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre.

El comentario comienza con la etimología de su nombre, que se lee como «rey de justicia» (7:2). En realidad, aunque desconocida la etimología real hebrea en el período helenístico, Melquisedec era un antiguo teofórico que significaba ‘mi rey es Zedek’, una deidad cananea (Attridge 1989: 189). Del mismo modo, el nombre de lugar Salén, vinculado a la palabra hebrea *shālôm* (‘paz’), convierte a Melquisedec en un «rey de paz» (7:2). Las etimologías que usa *Hebreos* son las mismas que manejaban otros judíos de la época, como Filón de Alejandría y Josefo (Attridge 1989: 189). Ambas, la justicia y la paz evocan imágenes mesiánicas que además de ayudar a definir el sacerdocio de Cristo también sugieren que Melquisedec podría ser más que un personaje histórico en el antiguo Canaán (Attridge 1989: 189).

A continuación, se describe a Melquisedec con una serie de epítetos concebidos *ex silentio*<sup>36</sup> que le otorgan una imagen de eternidad y trascendencia: «Nada se dice de su padre, su madre o su genealogía; tampoco de su nacimiento y de su muerte. De este modo, a semejanza del Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre» (7:3). El carecer de

---

<sup>35</sup> Los mecanismos exegéticos con los que el autor de *Hebreos* convierte los pasajes del Antiguo Testamento sobre Melquisedec en mensajes sobre Cristo, tienen un antecedente en el *Nuevo Testamento*, las epístolas de Pablo. Pablo, en *Gálatas* (4:21-31), desarrolla su exégesis mediante dos mecanismos interpretativos: el juego con los sentidos etimológicos de los nombres, y, al modo del autor de *Hebreos*, la interpretación de un pasaje del *Antiguo Testamento* (*Génesis* 14) a la luz de otro (*Isaías* 54).

<sup>36</sup> El texto del *Génesis* guarda silencio sobre su parentesco, orígenes sacerdotales, nacimiento y muerte.

padres parece, más que estar presente por su sentido profano, estar vinculando a Melquisedec con una caracterización prototípica de las deidades. Ambos epítetos combinados, sin padre y sin madre, aparecen en un himno al Dios de Israel (Attridge 1989: 190). Por otra parte, como sacerdote, Melquisedec no pertenecía a un linaje, como sí los levitas, que le permitiese acceder al servicio sacerdotal. De todos modos, la ausencia de genealogía de Melquisedec no es relativa sino absoluta, y no se le conoce ningún tipo de relación humana (Attridge 1989: 190). Porque no hay registros de su nacimiento ni de su muerte se dice de él, literalmente, que no tiene comienzo de días ni fin de vida (μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων). Sin embargo, esta sentencia evoca algo más significativo, un tipo de infinitud absoluta como la que la tradición griega concede al εὐν (Attridge 1989: 190). Su vida atemporal le permite ser sacerdote a perpetuidad. Dada esta caracterización, Melquisedec es semejante al Hijo de Dios (7:3). De hecho, el sacerdocio de Cristo por carecer de fin triunfa allí donde el levítico fracasa. Como veremos algo más adelante, un sacerdote según el orden de Melquisedec no presta servicio de acuerdo con la disposición carnal del sistema de sacrificios levítico sino sobre la base del poder de una «vida indestructible» (7:16).

Continuando con la exégesis de *Génesis* 14, la superioridad de Melquisedec sobre Abrahán y los levitas se fundamenta en el diezmo que, a pesar de pertenecer a otro orden, recibió Melquisedec del patriarca y la bendición que a este le dio.

<sup>4</sup> Θεωρεῖτε δὲ πηλίκος οὗτος, ᾧ [καί] δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν ἐκ τῶν ἀκροθινίων ὁ πατριάρχης. <sup>5</sup> καὶ οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευὶ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες ἐντολὴν ἔχουσιν ἀποδεκατοῦν τὸν λαὸν κατὰ τὸν νόμον, τοῦτ' ἔστιν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν, καίπερ ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ. <sup>6</sup> ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν δεδεκάτωκεν Ἀβραὰμ καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν. <sup>7</sup> χωρὶς δὲ πάσης ἀντιλογίας τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται. <sup>8</sup> καὶ ὧδε μὲν δεκάτας ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι λαμβάνουσιν, ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῆ. <sup>9</sup> καὶ ὡς ἔπος εἶπεῖν, δι' Ἀβραὰμ καὶ Λευὶ ὁ δεκάτας λαμβάνων δεδεκάτωται. <sup>10</sup> ἔτι γὰρ ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν ὅτε συνήνησεν αὐτῷ Μελχισέδεκ.

<sup>4</sup> Pensad ahora lo grande que sería éste, para que el mismísimo patriarca *Abrahán le diera el diezmo* de lo mejor del botín. <sup>5</sup> Los sacerdotes descendientes de Leví tienen orden, según la Ley, de percibir el diezmo del pueblo, es decir, de sus hermanos, que también proceden, por cierto, de la stirpe de Abrahán. <sup>6</sup> Pero aquél, sin pertenecer a su genealogía, recibió el diezmo de Abrahán y bendijo al depositario de las promesas. <sup>7</sup> Pues bien, es incuestionable que el inferior recibe la bendición del superior. <sup>8</sup> Y aquí, entre nosotros, reciben el diezmo hombres mortales; pero allí lo recibe uno de quien se asegura que vive. <sup>9</sup> Además, puede decirse que hasta el mismo Leví, que percibe los diezmos, los pagó en la persona de Abrahán, <sup>10</sup> pues ya estaba en las entrañas de su antepasado cuando *Melquisedec le salió al encuentro*.

A pesar de que se entiende que es el menor quien da los diezmos al mayor y «el inferior recibe la bendición del superior», existen numerosos ejemplos bíblicos donde sucede todo lo contrario; este comentario es, por tanto, una formulación *ad hoc* (Attridge 1989: 196).

Acto seguido, en 7:8, se manifiesta la oposición entre los levitas que son hombres mortales y Melquisedec, «uno de quien se asegura que vive». Aquí Melquisedec parece contar con aptitudes propias de un ser celestial. Este contraste recuerda al que se dará entre el sacerdocio eterno de Cristo y la sucesión de sacerdotes levíticos (7:23-24). La superioridad de Melquisedec se vuelve a enfatizar al final (7:9-10): incluso Leví fue diezclado pues estaba, como todos los israelitas, todavía en germen en su padre durante el encuentro con Melquisedec. Así, cada hombre que alguna vez sirvió como sacerdote judío fue diezclado por Melquisedec (Martin 2012: 319).

La llegada de un sacerdote a semejanza de Melquisedec (7:15) pone fin al sacerdocio levítico de Aarón y, por extensión, a la ley que sobre su base el pueblo ha recibido, puesto que «cambiado el sacerdocio, necesariamente se cambian las leyes» (7:12). De nuevo se alude al *Salmo* 110:4, esta vez con una ligera alteración. La sustitución de «orden» (τάξις) por «semejanza» (ὁμοιότητα) deja entrever que subyacente a la cuestión del linaje existe un trasfondo más profundo. El orden de Melquisedec hace de Cristo un sacerdote de lo eterno e inmutable (Attridge 1989: 202). Mientras que el sacerdocio levítico se establece conforme a «la ley de sucesión carnal», el de Cristo lo hace conforme al poder de una «vida indestructible» (7:16). La eternidad del nuevo sacerdocio contrasta con la noción de corruptibilidad inherente a la carne (Attridge 1989: 202). Por una parte, retomando lo dicho, la designación de Cristo, de la tribu de Judá (7:13-14<sup>37</sup>), como sacerdote deroga definitivamente la ley precedente a causa de «su ineficacia e inutilidad» (7:18). Y por la otra, con Cristo se introduce «una esperanza mejor, por medio de la cual nos acercamos a Dios» (7:19).

En definitiva, el autor de *Hebreos* se ve en la necesidad de acudir a un orden sacerdotal no levítico porque Cristo no pertenece al linaje de Leví, de quien debían descender todos los sacerdotes judíos. De este modo, utiliza la figura de Melquisedec, por un lado, para establecer un cambio de genealogía que permitiese a Cristo ser el sumo sacerdote del nuevo pacto; y por otro, para demostrar a través de su figura la superioridad de Jesús sobre Abraham (Martin 2012: 318).

---

<sup>37</sup> *Hb* 7:14 «En efecto, es bien sabido que nuestro Señor procede de Judá, una tribu que no menciona Moisés al hablar del sacerdocio. Abrogación del sacerdocio antiguo»

El sacerdocio eterno de Cristo, tema central de todo el capítulo, se apalabra en 7:21 por medio de un juramento tomado de nuevo del *Salmo* 110:4: «Lo ha jurado el Señor y no se volverá atrás: Tú eres sacerdote para la eternidad». Por encima de los levitas que «fueron hechos sacerdotes sin juramento» (7:20) se alza Cristo que además se ha hecho garante de una alianza superior. Mientras los sacerdotes levíticos son muchos «por cuanto la muerte les impedía perdurar» (7:23), el nuevo sacerdote es a causa de subsistir perpetuamente uno (7:24). Así, donde ellos se suceden, Cristo permanece. Este verbo (μένω) que antes aludía a Melquisedec (7:3) reaparece ahora para caracterizar a Cristo. El sentido último de esta referencia la explica Attridge (1989: 210):

For Hebrews, the affirmation of Christ's «remaining» is not simply a temporal concept, but a way of expressing his belonging to the divine realm of spirit, power, and indissoluble life; it is a part of his heavenly perfection. Because of its eternity, Christ's priesthood is inviolable.

Gracias a su sacerdocio imperecedero, Cristo puede ofrecer la salvación completa «a los que por medio de él se acercan a Dios» ya que vive siempre para interceder por ellos. Dicha intercesión era para la tradición judía la función primaria del sacerdote (Attridge 1989: 211). Esta perícopa sobre el sacerdocio según el orden de Melquisedec concluye con la presentación de Cristo como un sacerdote santo y consumado (7:26-28).

Señala Attridge (1989: 191) que el autor de *Hebreos* deja entrever en su expresión, aun no haciendo nada por atribuir directamente un estatus divino a Melquisedec, que conocía especulaciones que hacían de él una figura celestial concediéndole una vida ilimitada (7:8). De este modo, mientras que para algunos historiadores como Pseudo-Eupolemo y Josefo Melquisedec era un sacerdote-rey humano, para otros autores judíos se convirtió en algo más. Filón encuentra en Melquisedec, como en otros sacerdotes, un símbolo alegórico del logos divino: «Porque él es un sacerdote, es decir, la Razón que posee como porción suya al Que Es y madura sobre Él altos, vastos y sublimes pensamientos, como que es sacerdote del Altísimo» (*Legum allegoriae*, III, 82).

Al interpretar *Génesis* 14, comienza igual que *Hebreos* presentando la etimología de su nombre seguida de un argumento *ex silentio* (Attridge 1989: 192):

Otro ejemplo es Melquisedec, a quien hizo Dios rey de la paz (esto, en efecto, significa «Salem») y sacerdote Suyo, sin haber dispuesto previamente la concreción de obra alguna del mismo, haciendo de él desde su origen un rey pacífico y digno de Su mismo sacerdocio. Es, en efecto, llamado «el rey justo»; y un rey es enemigo del déspota, por cuanto el uno es autor de leyes, en tanto que el otro es un agente de ilegalidad. (*Legum allegoriae*, III, 79)

Esto es especialmente significativo dado que Filón (*ca.* 10 a. C. - 45 d. C.) es un exégeta judío nutrido de la *koiné* cultural helenística. Como señala Perdue (2007: 280): «he presents the major features of ancestral Jewish beliefs and practices in Hellenistic dress». Su razonamiento mental está imbuido de platonismo medio, estoicismo, misticismo y pitagorismo (Perdue 2007: 279), lo que lo convierte en última instancia en un referente pagano.

Otras pruebas de un Melquisedec celestial aparecen en los manuscritos de Qumran, en un documento fragmentario, 11QMelch. El texto, que forma parte de un *midrash* escatológico de Lev. 5:9-13, data probablemente de finales del I a. C. (Attridge 1989: 192). Los fragmentos dicen así:

Pero Melquisedec ejecutará la venganza de los juicios de Dios [en ese día, y ellos serán librados de las manos] de Belial y de las manos de todos los es[píritus de su lote.] [...] Él proclamará para ellos la liberación para librarlos de [la deuda] de todas sus iniquidades.

A pesar de que no se le denomina explícitamente sacerdote, Melquisedec realiza claras funciones sacerdotales, entre ellas la expiación (Attridge 1989: 193). Así, para Attridge, el tratamiento de Melquisedec en *Hebreos* probablemente se derivaría de una de estas tendencias interpretativas, que lo ven o como un defensor angelical de Israel (Qumran) o como un sacerdote celestial (Filón). En ninguno de los casos los paralelismos son exactos, pero sí indicarían contextos en los que la vida eterna de Melquisedec sería algo más que un simple concepto literario (Attridge 1989: 194).

#### 4. Conclusión

La mayor dificultad ha sido encontrar posiciones neutras en el ámbito académico debido al fuerte sesgo teológico presente en gran parte de la bibliografía. La concepción tradicional del cristianismo primitivo está marcada, por un lado, por una óptica preconcebida de tipo doctrinal y, por otro, por un encuadre de corte judío.

El hecho de que los documentos de los que partimos estén asociados a una religión vigente, provoca que los estudiosos, fieles a una doctrina preconcebida, busquen en ellos razones de ser cristianas. En muchas ocasiones, es el caso de *Marcos*, se atenúan y suprimen las anomalías y oscuridades de la narración (v. g. el retrato de los discípulos necios o la teoría de la parábola) por percibirse como inapropiadas. La lectura más fructífera, por el contrario, es aquella que se enfrenta a los textos desde dentro y no desde fuera, considerándolos en sí mismos piezas retóricas individuales que deben examinarse al margen de su recepción en la Iglesia a lo largo de los siglos. Cada documento del *Nuevo Testamento* ha de analizarse atendiendo a sus particularidades, su organización interna y sus objetivos precisos.

Por otra parte, la posición mayoritaria entre los académicos a la hora de encuadrar el cristianismo primitivo es adscribirlo, en exclusiva, a la tradición judía. Al mismo tiempo, está ampliamente reconocido el influjo del helenismo en el medio intelectual judío. Aun así, en la búsqueda de las raíces del cristianismo se obvian las posibles influencias helénicas del contexto de su tiempo. En el helenismo se implanta la noción de que sabiduría y verdad residen en la interpretación de los lenguajes religiosos. En una época marcada por corrientes filosóficas dominantes como el estoicismo y el platonismo, la profundidad viene envuelta en una escritura no obvia que ha de ser interpretada. Sin embargo, la tendencia más recurrente en los estudios es asimilar toda muestra de exégesis en los primeros textos cristianos de ese tiempo directamente a la hermenéutica rabínica, sin tener en cuenta que los rabinos son posteriores y los judíos de la época están helenizados.

Esto se debe a que en la tradición judía existe una profunda conciencia de la importancia de la interpretación de los textos de autoridad; lo que ha llevado a que se analicen como exégesis —como aclaraciones de versiones más antiguas— las propias reescrituras de las historias bíblicas, desde aquellas que se integraron en su momento en la *Biblia* hebrea, a las que son textos autónomos y abundan mucho en época helenística. De modo que cuando aparecen los géneros rabínicos es fácil imaginarlos conectados a un

pasado oral. La actitud de los judíos y la minucia con que estudian su exégesis contrasta vivamente con la tradición pagana donde, por ejemplo, hay escasa o nula predisposición a hablar en términos de exégesis cuando se recuentan los mitos, pero no por ello deja de ser una realidad.

## Bibliografía<sup>38</sup>

- Aitken, Ellen Bradshaw. 2006. «An Early Christian Homerizon? Decoy, Direction, and Doxology». En *Classics@* 3:1-17.
- 2015. «Death and cultus as constitutive of the human in the Epistle to the Hebrews». En *Evil and Death: Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature*, editado por Beate Ego y Ulrike Mittmann, 259-272. Berlin: de Gruyter.
- Attridge, Harold W. 1989. *The Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress Press.
- Calímaco. 1980. *Himnos, epigramas y fragmentos*, introducido, traducido y anotado por Luis Alberto de Cuenca y Prado y Máximo Briosó Sánchez. Madrid: Gredos.
- Collins, Adela Yarbro. 2007. *Mark: A commentary*. Minneapolis: Fortress Press.
- 2008. «The Discourse in Parables in Mark 4». En *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu*, editado por R. Zimmerman y G. Kern, 521-538. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dimant, Devorah. 2009. «Time, Torah and Prophecy at Qumran». En *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*, editado por Rainer Hirsch-Luipold et al., 147-161. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Docherty, Susan E. 2009. *The Use of Old Testament in Hebrews: A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dodd, C. H. 2001. *Las parábolas del Reino*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Ehrman, Bart D. 2016. *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York-Oxford: Oxford University Press
- Evans, Craig A. 1989. *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Filón de Alejandría. 1976. *Obras completas*, introducidas, traducidas y anotadas por José María Triviño. Buenos Aires: Acervo cultural.
- Ford, Andrew. 2002. *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- García Martínez, Florentino. 1992. *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta.
- Josipovici, G. 1987. «The Epistle to the Hebrews and the Catholic Epistles». En *The Literary Guide to the Bible*, editado por R. Alter y F. Kermode, 503-522. London: Fontana Press.

---

<sup>38</sup> Todas las citas bíblicas de *Antiguo y Nuevo Testamento* están tomadas de la *Nueva Biblia de Jerusalén* (2009, Bilbao: Desclée de Brouwer).

- Kermode, Frank. 1979. *The genesis of secrecy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Koester, Craig R. 2010. *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven-London: Yale University Press.
- Kugel, James L. 1986. «Early Interpretation: The Common Background of Late Forms of Biblical Exegesis». En *Early Biblical Interpretation*, editado por James L. Kugel y Rowan A. Greer, 9-106. Philadelphia: Westminster Press.
- Martin, Dale B. 2012. *New Testament History and Literature*. New Haven and London: Yale University Press.
- Perdue, Leo G. 2007. *Wisdom Literature: A Theological History*. Louisville-London: Westminster John Knox Press.
- Piñero, Antonio. 2006. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.
- Popkes, Enno Edzaed. 2008. «Das Mysterion der Botschaft Jesu». En *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu*, editado por R. Zimmermann y G. Kern, 294-320. Tübingen: Mohr Siebeck. [consultado a través de una traducción privada]
- Pouderon, B. 2003. Hélène et Ulysse comme deux âmes en peine: Une symbolique gnostique, platonicienne, ou orphico-pythagoricienne? En *Revue des Études Grecques* 116: 132-151.
- Schenk, Kenneth. 2003. *Understanding the Book of Hebrews: The Story behind the Sermon*. Louisville-London: Westminster John Knox Press.
- Schüle, Andreas. 2008. «Mashal and the Prophetic Parables» En *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu*, editado por R. Zimmermann y G. Kern, 205-216. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Struck, Peter. 2004. *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of their Texts*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Theissen, Gerd y Annette Merz. 2000. *El Jesús histórico*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Tolbert, Mary Ann. 1989. *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press.

## Apéndice de textos citados

### TEXTO 1. *MC* 1:1

<sup>1</sup> Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]

<sup>1</sup> Comienzo del Evangelio de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios.

### TEXTO 2. *MC* 8:17

<sup>17</sup> καὶ γνοὺς λέγει αὐτοῖς· τί διαλογίζεσθε ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν;

<sup>17</sup> Dándose cuenta, les dijo: «¿Por qué estáis hablando de que no tenéis panes? ¿Aún no comprendéis ni entendéis? ¿Es que tenéis la mente embotada?»

### TEXTO 3. *MC* 8:22-26

<sup>22</sup> Καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν. Καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλὸν καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα αὐτοῦ ἄψηται. <sup>23</sup> καὶ ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ ἐξήνεγκεν αὐτὸν ἔξω τῆς κόμης καὶ πύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ, ἐπιθείς τὰς χεῖρας αὐτῷ ἐπηρώτα αὐτόν· εἴ τι βλέπεις; <sup>24</sup> καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν· βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας. <sup>25</sup> εἶτα πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ διέβλεπεν καὶ ἀπεκατέστη καὶ ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα. <sup>26</sup> καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἶκον αὐτοῦ λέγων· μηδὲ εἰς τὴν κόμην εἰσέλθης.

<sup>22</sup> Cuando llegaron a Betsaida, le presentaron un ciego y le suplicaron que le tocara. <sup>23</sup> Tomando al ciego de la mano, lo sacó fuera del pueblo y, tras untarle saliva en los ojos, le impuso las manos y le preguntó: «¿Ves algo?» <sup>24</sup> Él, alzando la vista, dijo: «Veo a los hombres, pero los veo como árboles que andan.» <sup>25</sup> Después, volvió a ponerle las manos en los ojos y comenzó a ver perfectamente. El ciego quedó curado, de suerte que distinguía de lejos claramente todas las cosas. <sup>26</sup> Después lo envió a su casa, diciéndole: «Ni siquiera entres en el pueblo.»

### TEXTO 4. *MC* 8:27-29

<sup>27</sup> Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κόμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; <sup>28</sup> οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἰηλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἶς τῶν προφητῶν. <sup>29</sup> καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστός.

<sup>27</sup> Salió Jesús con sus discípulos hacia los poblados de la región de Cesarea de Filipo, y por el camino hizo esta pregunta a sus discípulos: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?»<sup>28</sup> Ellos le respondieron: «Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas.»<sup>29</sup> Él les preguntó: «Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Pedro le contestó: «Tú eres el Cristo.»

#### ΤΕΧΤΟ 5. *ΜC* 8:30-33

<sup>30</sup> καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.<sup>31</sup> Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοῦς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι·<sup>32</sup> καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει. καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ.<sup>33</sup> ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

<sup>30</sup> Entonces les ordenó enérgicamente que a nadie hablaran acerca de él.<sup>31</sup> Jesús comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas; que le matarían y que resucitaría a los tres días.<sup>32</sup> Hablaba de esto abiertamente. Pedro se lo llevó aparte y se puso a reprenderle.<sup>33</sup> Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, diciéndole: «¡Quítate de mi vista, Satanás!, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres.»

#### ΤΕΧΤΟ 6. *ΜC* 5:18-20

<sup>18</sup> Καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαιμονισθεὶς ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾗ.<sup>19</sup> καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ· ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε.<sup>20</sup> καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον.

<sup>18</sup> Cuando subió a la barca, el que había estado endemoniado le pidió quedarse con él.<sup>19</sup> Pero no se lo concedió, sino que le dijo: «Vete a tu casa, con los tuyos, y cuéntales lo que el Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido compasión de ti.»<sup>20</sup> Él se fue y empezó a proclamar por la Decápolis todo lo que Jesús había hecho con él, y todos quedaban maravillados.

ΤΕΧΤΟ 7. *ΜC* 1:42-45

<sup>42</sup> καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη. <sup>43</sup> καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτὸν <sup>44</sup> καὶ λέγει αὐτῷ· ὄρα μηδενὶ μηδὲν εἶπης, ἀλλ' ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. <sup>45</sup> Ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζει τὸν λόγον, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν, ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν· καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.

<sup>42</sup> Al instante le desapareció la lepra y quedó limpio. <sup>43</sup> Le despidió al instante prohibiéndole severamente: <sup>44</sup> «Mira, no digas nada a nadie. Pero vete, muéstrate al sacerdote y haz por tu purificación la ofrenda que prescribió Moisés, para que les sirva de testimonio.» <sup>45</sup> Pero él, así que se fue, se puso a pregonar con entusiasmo y a divulgar la noticia, de modo que ya no podía Jesús presentarse en público en ningún pueblo, sino que se quedaba a las afueras, en lugares solitarios. Y acudían a él de todas partes.

ΤΕΧΤΟ 8. *ΜC* 1:23-28

<sup>23</sup> Καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ καὶ ἀνέκραξεν <sup>24</sup> λέγων· τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἤλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. <sup>25</sup> καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων· φιμώθητι καὶ ἐξελθε ἐξ αὐτοῦ. <sup>26</sup> καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνῆσαν φωνῇ μεγάλη ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ. <sup>27</sup> καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας· τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασιν τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ. <sup>28</sup> καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.

<sup>23</sup> Había precisamente en su sinagoga un hombre poseído por un espíritu inmundo, que se puso a gritar: <sup>24</sup> «¿Qué tenemos nosotros contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres: el Santo de Dios.» <sup>25</sup> Jesús, entonces, le conminó: «Cállate y sal de él.» <sup>26</sup> Y el espíritu inmundo lo agitó violentamente, dio un fuerte grito y salió de él. <sup>27</sup> Todos quedaron pasmados, de tal manera que se preguntaban unos a otros: «¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad! Da órdenes incluso a los espíritus inmundos, y le obedecen.» <sup>28</sup> Bien pronto su fama se extendió por todas partes, en toda la región de Galilea.

ΤΕΧΤΟ 9. *Μκ* 1:34

<sup>34</sup> καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ἤδειςαν αὐτόν.

<sup>34</sup> Jesús curó a muchos que se encontraban mal de diversas enfermedades y expulsó muchos demonios. Pero no dejaba hablar a los demonios, pues le conocían.

ΤΕΧΤΟ 10. *Μκ* 15:33-39

<sup>33</sup> Καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης. <sup>34</sup> καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· ελωι ελωι λεμα σαβαχθاني; ὃ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· ὁ θεός μου ὁ θεός μου εἰς τί ἐγκατέλιπές με; <sup>35</sup> καὶ τινες τῶν παρεστηκότων ἀκούσαντες ἔλεγον· ἴδε Ἥλιαν φωνεῖ. <sup>36</sup> δραμῶν δέ τις [καὶ] γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν λέγων· ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἥλιος καθελεῖν αὐτόν. <sup>37</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν. <sup>38</sup> Καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω. <sup>39</sup> Ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκῶς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν εἶπεν· ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.

<sup>33</sup> Llegada la hora sexta, la oscuridad cubrió toda la tierra hasta la hora nona. <sup>34</sup> A la hora nona gritó Jesús con fuerte voz: «Eloí, Eloí, ¿lemá sabactaní?», que quiere decir: «¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?» <sup>35</sup> Al oír esto algunos de los presentes, decían: «Mirad, llama a Elías.» <sup>36</sup> Entonces uno fue corriendo a empapar una esponja en vinagre y, sujetándola a una caña, le ofreció de beber, diciendo: «Dejad, vamos a ver si viene Elías a descolgarlo.» <sup>37</sup> Pero Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró. <sup>38</sup> Entonces el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo. <sup>39</sup> El centurión, que estaba frente a él, al ver que había expirado de aquella manera, dijo: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios.»

ΤΕΧΤΟ 11. *Μκ* 16:5-8

<sup>5</sup> Καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκὴν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν. <sup>6</sup> ὁ δὲ λέγει αὐταῖς· μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν. <sup>7</sup> ἀλλ' ὑπάγετε εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτόν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν. <sup>8</sup> Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.

<sup>5</sup> Al entrar en el sepulcro, vieron a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. <sup>6</sup> Pero él les dijo: «No os asustéis; sé que buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado. Pero ha resucitado, ya no está aquí. Ved el lugar donde lo pusieron. <sup>7</sup> Id, sin embargo, a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, como os dijo.» <sup>8</sup> Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas. Y no dijeron nada a nadie, porque tenían miedo.

TEXTO 12. *Mc* 4:39-41

<sup>39</sup> καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ, Σιώπα, πεφίμωσο. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη. <sup>40</sup> καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τί δειλοί ἐστε; οὐπω ἔχετε πίστιν; <sup>41</sup> καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὃτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;

<sup>39</sup> Él, habiéndose despertado, increpó al viento y dijo al mar: «¡Calla, enmudece!» El viento se calmó y sobrevino una gran bonanza. <sup>40</sup> Entonces les dijo: «¿Por qué estáis con tanto miedo? ¿Cómo no tenéis fe?» <sup>41</sup> Ellos se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: «¿Quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?»

TEXTO 13. *Mc* 12:12

<sup>12</sup> καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον, ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

<sup>12</sup> Trataron de detenerle, pues comprendieron que había dicho la parábola por ellos, pero tuvieron miedo de la gente. Así que le dejaron y se fueron.

TEXTO 14. *Mc* 8:14-21

<sup>14</sup> Καὶ ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους καὶ εἰ μὴ ἓνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεθ' ἑαυτῶν ἐν τῷ πλοίῳ. <sup>15</sup> καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς λέγων· ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρώδου. <sup>16</sup> καὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχουσιν. <sup>17</sup> καὶ γνοὺς λέγει αὐτοῖς· τί διαλογίζεσθε ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; <sup>18</sup> ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὧτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε; καὶ οὐ μνημονεύετε, <sup>19</sup> ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακισχιλίους, πόσους κοφίνους κλασμάτων πλήρεις ἦρατε; λέγουσιν αὐτῷ· δώδεκα. <sup>20</sup> ὅτε τοὺς ἑπτὰ εἰς τοὺς τετρακισχιλίους, πόσων σφυρίδων πληρώματα κλασμάτων ἦρατε; καὶ λέγουσιν [αὐτῷ]· ἑπτὰ. <sup>21</sup> καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐπω συνίετε;

<sup>14</sup> Se habían olvidado de tomar panes, y no llevaban consigo en la barca más que un pan. <sup>15</sup> Jesús les hizo esta advertencia: «Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes.» <sup>16</sup> Ellos comentaban entre sí que no tenían panes. <sup>17</sup> Dándose cuenta, les dijo: «¿Por qué estáis hablando de que no tenéis panes? ¿Aún no comprendéis ni entendéis? ¿Es que tenéis la mente embotada? <sup>18</sup> ¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís? ¿No os acordáis de <sup>19</sup> cuando partí los cinco panes para los cinco mil? ¿Cuántos canastos llenos de trozos recogisteis?» «Doce» —le dijeron—. <sup>20</sup> «Y cuando partí los siete entre los cuatro mil, ¿cuántas espuertas llenas de trozos recogisteis?» Contestaron: «Siete.» <sup>21</sup> Y continuó: «¿Aún no entendéis?»

#### TEXTO 15. *MT* 16:11-12

<sup>11</sup> πῶς οὐ νοεῖτε ὅτι οὐ περὶ ἄρτων εἶπον ὑμῖν; προσέχετε δὲ ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. <sup>12</sup> τότε συνῆκαν ὅτι οὐκ εἶπεν προσέχειν ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν ἄρτων ἀλλ' ἀπὸ τῆς διδαχῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων.

<sup>11</sup> «¿Cómo no comprendéis que no me refería a los panes? Guardaos, sí, de la levadura de los fariseos y saduceos.» <sup>12</sup> Entonces entendieron que no había querido decir que se guardasen de la levadura de los panes, sino de la doctrina de los fariseos y saduceos.

#### TEXTO 16. *MC* 4:1-9

<sup>1</sup> Καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν· καὶ συνάγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλεῖστος, ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι ἐν τῇ θαλάσῃ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἦσαν. <sup>2</sup> καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλὰ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. <sup>3</sup> Ἀκούετε. ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπεῖρων σπεῖραι. <sup>4</sup> καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ πετεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτό. <sup>5</sup> καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθὺς ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς. <sup>6</sup> καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος ἐκαυματίσθη καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ρίζαν ἐξηράνθη. <sup>7</sup> καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ συνέπνιξαν αὐτό, καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν. <sup>8</sup> καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα καὶ ἔφερον ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἐξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν. <sup>9</sup> καὶ ἔλεγεν· ὃς ἔχει ὧτα ἀκούειν ἀκουέτω.

<sup>1</sup> Una vez más se puso a enseñar a orillas del mar. Pero se reunió tanta gente junto a él, que hubo de subir a una barca. Ya en el mar, se sentó, mientras toda la gente se quedaba en tierra, a la orilla del mar. <sup>2</sup> Les enseñaba muchas cosas por medio de parábolas.

Les decía en su instrucción: <sup>3</sup> «Escuchad. Una vez salió un sembrador a sembrar. <sup>4</sup> Pero resulta que, al sembrar, una parte cayó a lo largo del camino; y vinieron las aves y se la comieron. <sup>5</sup> Otra parte cayó en terreno pedregoso, donde no había mucha tierra, y brotó en seguida por no tener hondura de tierra; <sup>6</sup> pero, cuando salió el sol, se agostó y, por no tener raíz, se secó. <sup>7</sup> Otra parte cayó entre abrojos; pero crecieron los abrojos y la sofocaron, y no dio fruto. <sup>8</sup> Otras partes cayeron en tierra buena; crecieron, se desarrollaron y dieron fruto: unas produjeron treinta, otras sesenta, otras ciento.» <sup>9</sup> Y añadió: «Quien tenga oídos para oír, que oiga.»

#### TEXTO 17. *MC* 4:10-12

<sup>10</sup> Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἠρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς. <sup>11</sup> καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκεῖνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, <sup>12</sup> ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς.

<sup>10</sup> Cuando quedó a solas, los que le seguían junto con los Doce le preguntaron sobre las parábolas. <sup>11</sup> Él les dijo: «A vosotros se os ha concedido el misterio del Reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas, <sup>12</sup> para que por mucho que miren no vean, por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone.»

#### TEXTO 18. *MC* 4:13-20

<sup>13</sup> Καὶ λέγει αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνῶσεσθε; <sup>14</sup> ὁ σπεύρων τὸν λόγον σπείρει. <sup>15</sup> οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν· ὅπου σπεύρεται ὁ λόγος καὶ ὅταν ἀκούσωσιν, εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς καὶ αἶρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς. <sup>16</sup> καὶ οὗτοι εἰσιν οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι, οἱ ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν, <sup>17</sup> καὶ οὐκ ἔχουσιν ρίζαν ἐν ἑαυτοῖς ἀλλὰ πρόσκαιροί εἰσιν, εἴτα γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζονται. <sup>18</sup> καὶ ἄλλοι εἰσιν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι· οὗτοι εἰσιν οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες, <sup>19</sup> καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλοῦτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσιν τὸν λόγον καὶ ἄκαρπος γίνεται. <sup>20</sup> καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες, οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἐξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν.

<sup>13</sup> Y añadió: «¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo, entonces, vais a comprender todas las parábolas? <sup>14</sup> El sembrador siembra la palabra. <sup>15</sup> Los que están a lo largo del camino donde se siembra la palabra son aquellos que la oyen, pero al momento viene Satanás y se lleva la palabra sembrada en ellos. <sup>16</sup> De igual modo, los sembrados en terreno pedregoso son los que oyen la palabra y de momento la reciben con alegría; <sup>17</sup> pero, como no tienen raíz en sí mismos, por ser inconstantes, sucumben en seguida, en cuanto se presenta una tribulación o persecución por causa de la palabra. <sup>18</sup> Otros son los sembrados entre los abrojos; son los que han oído la palabra, <sup>19</sup> pero las preocupaciones del mundo, la seducción de las riquezas y las demás concupiscencias les invaden y sofocan la palabra, que queda sin fruto. <sup>20</sup> Y los sembrados en tierra buena son aquellos que oyen la palabra, la acogen y dan fruto: unos treinta, otros sesenta, otros ciento.»

#### TEXTO 19. *MC* 4:21-25

<sup>21</sup> Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ; <sup>22</sup> οὐ γάρ ἐστιν κρυπτὸν ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῆ, οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν. <sup>23</sup> εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. <sup>24</sup> Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· βλέπετε τί ἀκούετε. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν καὶ προστεθήσεται ὑμῖν. <sup>25</sup> ὅς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὅς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

<sup>21</sup> Les decía también: «¿Acaso se trae la lámpara para ponerla debajo del celemín o debajo del lecho? ¿No es para colocarla en el candelero? <sup>22</sup> Pues nada hay oculto si no es para que se manifieste, y nada sucede en secreto, sino para que acabe siendo descubierto. <sup>23</sup> Quien tenga oídos para oír, que oiga.» <sup>24</sup> Les decía también: «A ver si atendéis bien. Seréis medidos con la medida con que midáis, y aun con creces, <sup>25</sup> pues al que tiene se le dará, y al que no tiene se le quitará hasta lo que tiene.»

#### TEXTO 20. *MC* 4:33-34

<sup>33</sup> Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν. <sup>34</sup> χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.

<sup>33</sup> Les anunciaba la palabra con muchas parábolas como éstas, según podían entenderle. <sup>34</sup> No les hablaba si no era en parábolas, pero a sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado.

ΤΕΧΤΟ 21. *Is* 6:9-10

<sup>9</sup> Respondió: «Ve y di a ese pueblo: Escuchad bien, pero no entendáis; ved bien, pero no comprendáis. <sup>10</sup> Embota el corazón de ese pueblo, endurece sus oídos y ciega sus ojos, no sea que acabe viendo y oyendo, que su mente recapacite, y se convierta y se le cure.»

▪ LXX

<sup>9</sup> καὶ εἶπεν Πορεύθητι καὶ εἰπὸν τῷ λαῷ τούτῳ Ἐκοῦσθε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε· <sup>10</sup> ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὤσιν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὤσιν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

<sup>9</sup> Y dijo: Ve y di a este pueblo: «Con oído oiréis, y no entenderéis, no; y mirando, miraréis, y no veréis, no.» <sup>10</sup> Pues ha engrosado el corazón de este pueblo; y con sus orejas pesadamente han oído; y los ojos han cerrado, para que jamás vean con los ojos y con las orejas oigan, y con el corazón entiendan; y se conviertan; —y los sanaré.

ΤΕΧΤΟ 22. *Lc* 8:9-11

<sup>9</sup> Ἐπρωτῶν δὲ αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή· <sup>10</sup> ὁ δὲ εἶπεν· ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν. <sup>11</sup> Ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή· ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.

<sup>9</sup> Sus discípulos le preguntaron por el significado de esta parábola. <sup>10</sup> Él dijo: «A vosotros se os ha concedido conocer los misterios del Reino de Dios; a los demás sólo en parábolas, para que *mirando, no vean, y, oyendo, no entiendan*. <sup>11</sup> Os diré el significado de la parábola. La simiente es la palabra de Dios.»

ΤΕΧΤΟ 23. *Hch* 28:23-27

<sup>23</sup> Ταξάμενοι δὲ αὐτῷ ἡμέραν ἤλθον πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν ξενίαν πλείονες οἷς ἐξετίθετο διαμαρτυρόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, πείθων τε αὐτοὺς περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπὸ τε τοῦ νόμου Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν, ἀπὸ πρῶτῃ ἕως ἑσπέρας.<sup>24</sup> καὶ οἱ μὲν ἐπέειθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίστουν· <sup>25</sup> ἀσύμφωνοι δὲ ὄντες πρὸς ἀλλήλους ἀπελύοντο εἰπόντος τοῦ Παύλου ῥῆμα ἓν, ὅτι καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησεν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν <sup>26</sup> λέγων· πορεύθητι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον καὶ εἰπὸν· ἀκοῦσθε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ

ἴδητε· <sup>27</sup> ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν· μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

<sup>23</sup> Le señalaron un día y vinieron en mayor número adonde se hospedaba. Él les iba exponiendo el Reino de Dios, les hablaba de Jesús e intentaba convencerles, basándose en la Ley de Moisés y en los Profetas, desde la mañana hasta la tarde. <sup>24</sup> Unos creían lo que decía; otros, en cambio, permanecían incrédulos. <sup>25</sup> Cuando, en desacuerdo entre sí mismos, ya se despedían, Pablo dijo esta sola cosa: «Con razón habló el Espíritu Santo a vuestros antepasados por medio del profeta Isaías: <sup>26</sup> *Ve a encontrar a este pueblo y dile: Escucharéis bien, pero no entenderéis, miraréis bien, pero no veréis. 27 Porque se ha embotado el corazón de este pueblo, han hecho duros sus oídos, y sus ojos han cerrado; no sea que vean con sus ojos, y con sus oídos oigan, y con su corazón entiendan y se conviertan, y yo los cure.*»

#### TEXTO 24. MT 13:10-18

<sup>10</sup> Καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν αὐτῷ· διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς; <sup>11</sup> ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται. <sup>12</sup> ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ’ αὐτοῦ. <sup>13</sup> διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνίουσιν, <sup>14</sup> καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἡ λέγουσα· ἀκοῆ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. <sup>15</sup> ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς. <sup>16</sup> ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν ὅτι ἀκούουσιν. <sup>17</sup> ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφηῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν. <sup>18</sup> Ὑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολὴν τοῦ σπεύραντος.

<sup>10</sup> Sus discípulos se acercaron y le preguntaron: «¿Por qué les hablas en parábolas?» <sup>11</sup> Él les respondió: «Es que a vosotros se os ha concedido conocer los misterios del Reino de los Cielos, pero a ellos no. <sup>12</sup> Porque a quien tiene se le dará y le sobrarán; pero a quien no tiene se le quitará hasta lo que tiene. <sup>13</sup> Por eso les hablo en parábolas, porque mirando no ven, y oyendo no oyen ni entienden. <sup>14</sup> En ellos se cumple la profecía de Isaías: *Oír, oiréis, pero no entenderéis; mirar, miraréis, pero no veréis.* <sup>15</sup> Porque se ha embotado el

*corazón de este pueblo, han hecho duros sus oídos y han cerrado sus ojos; no sea que vean con sus ojos, con sus oídos oigan, con su corazón entiendan y se conviertan, y yo los sane.* <sup>16</sup> «¡Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen! <sup>17</sup> Pues os aseguro que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron; y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron. <sup>18</sup> Vosotros, pues, escuchad la parábola del sembrador».

TEXTO 25. *HB* 13:22

<sup>22</sup> Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως, καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν.

<sup>22</sup> Os ruego, hermanos, que aceptéis de buena gana esta breve exhortación que os he escrito.

TEXTO 26. *HB* 1:1-2

<sup>1</sup> Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, <sup>2</sup> ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·

<sup>1</sup> Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. <sup>2</sup> En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo y por quien también hizo el universo.

TEXTO 27. *HB* 8:4-5

<sup>4</sup> εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς, οὐδ' ἂν ἦν ἱερεὺς, ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα· <sup>5</sup> οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν· ὅρα γὰρ φησιν, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει·

<sup>4</sup> Pero, si estuviera en la tierra, ni siquiera sería sacerdote, pues ya hay quienes ofrezcan dones según la Ley. <sup>5</sup> Éstos dan culto utilizando cosas que sólo son sombra y figura de realidades celestiales, según le fue revelado a Moisés al emprender la construcción de la Tienda: Mira —se le dice—, harás todo conforme al modelo que te ha sido mostrado en el monte.

ΤΕΧΤΟ 28. *HB* 10:1

<sup>1</sup> La Ley, al no ser más que una sombra de los bienes futuros, y no la realidad de las cosas, no puede nunca, mediante unos mismos sacrificios que se ofrecen sin cesar año tras año, dar la perfección a quienes se acercan a ellos.

<sup>1</sup> Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις ἃς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκὲς οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι·

ΤΕΧΤΟ 29. *HB* 5:5-6

<sup>5</sup> Οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν· υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· <sup>6</sup> καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ,

<sup>5</sup> De igual modo, tampoco Cristo se atribuyó el honor de ser sumo sacerdote, sino que lo recibió de quien le dijo: *Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy.* <sup>6</sup> También dice en otro lugar: *Tú eres sacerdote para la eternidad, a la manera de Melquisedec.*

ΤΕΧΤΟ 30. *HB* 1:3

<sup>3</sup> ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς.

<sup>3</sup> Él es resplandor de la gloria de Dios e impronta de su sustancia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa. Él, después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas.

ΤΕΧΤΟ 31. *HB* 2:17

<sup>17</sup> ὅθεν ὄφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.

<sup>17</sup> Por eso tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser un sumo sacerdote misericordioso y fiel en lo que toca a Dios, y expiar los pecados del pueblo.

ΤΕΧΤΟ 32. *SAL* 109 LXX (110)

<sup>1</sup> Τῷ Δαυιδ ψαλμός.

Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου Κάθου ἐκ δεξιῶν μου,  
ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

<sup>2</sup> ῥάβδον δυνάμεώς σου ἐξαποστελεῖ κύριος ἐκ Σιων,

καὶ κατακυρίευσεν ἐν μέσῳ τῶν ἐχθρῶν σου.

<sup>3</sup> μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου

ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων·

ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφόρου ἐξεγέννησά σε.

<sup>4</sup> ὥμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται

Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ.

<sup>5</sup> κύριος ἐκ δεξιῶν σου συνέθλασεν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς αὐτοῦ βασιλεῖς· κρινεῖ ἐν τοῖς

ἔθνεσιν, πληρώσει πτώματα,

συνθλάσει κεφαλὰς ἐπὶ γῆς πολλῶν.

<sup>6</sup> ἐκ χειμάρρου ἐν ὁδοῦ πίεται·

διὰ τοῦτο ὑψώσει κεφαλὴν.

<sup>1</sup> De David, salmo. Dijo el Señor a mi señor: «Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies». <sup>2</sup> La vara de tu poder enviará el Señor desde Sion, y ejerce tu dominio en medio de tus enemigos. <sup>3</sup> Contigo está el mando en el día de tu poder en los esplendores de los santos; de un vientre antes que el lucero de la mañana te hice nacer. <sup>4</sup> Juró el Señor y no se arrepentirá: «Tú eres sacerdote por siempre conforme al orden de Melquisedec». <sup>5</sup> El Señor con tu derecha ha aplastado en el día de su ira a los reyes; será juez en las naciones, las llenará de cadáveres, aplastará cabezas en tierra de muchos. <sup>6</sup> De un torrente en el camino beberá; por eso levantará cabeza.

#### ΤΕΧΤΟ 33. *HB* 5:11-14

<sup>11</sup> Περὶ οὗ πολλὸς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμηνευτος λέγειν, ἐπεὶ νωθοὶ γεγονάτε ταῖς ἀκοαῖς. <sup>12</sup> καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρειάν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ καὶ γεγονάτε χρειάν ἔχοντες γάλακτος [καὶ] οὐ στερεᾶς τροφῆς. <sup>13</sup> πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγους δικαιοσύνης, νήπιος γὰρ ἐστίν. <sup>14</sup> τελείων δέ ἐστίν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ.

<sup>11</sup> Tenemos muchas cosas que decir sobre este particular, aunque resultan difíciles de explicar, porque os habéis hecho torpes de oído. <sup>12</sup> Aunque tendríais que ser ya maestros, en razón del tiempo transcurrido, volvéis a tener necesidad de ser instruidos en los primeros rudimentos de los oráculos divinos, y estáis necesitados de leche, en lugar de tomar alimento sólido. <sup>13</sup> Todo el que se nutre de leche desconoce la doctrina de la justicia, porque es niño; <sup>14</sup> en cambio, el manjar sólido es propio de adultos, es decir, de

aquellos que, por la costumbre, tienen las facultades ejercitadas en el discernimiento del bien y del mal.

TEXTO 34. *GÉN* 14:17-20 LXX

<sup>17</sup> Ἐξῆλθεν δὲ βασιλεὺς Σοδομων εἰς συνάντησιν αὐτῶ— μετὰ τὸ ἀναστρέψαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς κοπῆς τοῦ Χοδολλογομορ καὶ τῶν βασιλέων τῶν μετ’ αὐτοῦ— εἰς τὴν κοιλάδα τὴν Σαυη (τοῦτο ἦν τὸ πεδῖον βασιλέως). <sup>18</sup> καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλημ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον· ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου. <sup>19</sup> καὶ ἠλόγησεν τὸν Ἀβραμ καὶ εἶπεν Εὐλογημένος Ἀβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, <sup>20</sup> καὶ εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος, ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθρούς σου ὑποχειρίους σοι. καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων.

<sup>17</sup> Pero, después de que Abram había vuelto del destrozamiento de Khodollogómor y de los reyes que estaban con él, el rey de Sodoma salió a su encuentro en el valle de Saué, que era la llanura del rey. <sup>18</sup> Entonces Melchisédek, rey de Salem, sacó panes y vino, pues era sacerdote del Dios altísimo. <sup>19</sup> Y bendijo a Abram con estas palabras: «Bendito es Abram por el Dios altísimo, el que creó el cielo y la tierra, <sup>20</sup> y digno de bendición es el Dios altísimo, el que puso a tus enemigos en tus manos». Y le dio la décima parte de todo.

TEXTO 35. *Hb* 7:1-3

<sup>1</sup> Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας Ἀβραάμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλόγησας αὐτόν, <sup>2</sup> ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ, πρῶτον μὲν ἐρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὃ ἐστὶν βασιλεὺς εἰρήνης, <sup>3</sup> ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.

<sup>1</sup> Este *Melquisedec*, rey de Salem, sacerdote del Dios Altísimo, que salió al encuentro de Abrahán cuando regresaba de la derrota de los reyes, y le bendijo, <sup>2</sup> es aquel a quien dio Abrahán el diezmo de todo. Su nombre significa, en primer lugar, «rey de justicia» y, además, rey de Salem, es decir, «rey de paz». <sup>3</sup> Nada se dice de su padre, su madre o su genealogía; tampoco de su nacimiento y de su muerte. De este modo, a semejanza del Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre.

ΤΕΧΤΟ 36. *HB* 7:4-10

<sup>4</sup> Θεωρεῖτε δὲ πηλίκος οὗτος, ᾧ [καὶ] δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν ἐκ τῶν ἀκροθινίων ὁ πατριάρχης. <sup>5</sup> καὶ οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευὶ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες ἐντολὴν ἔχουσιν ἀποδεκατοῦν τὸν λαὸν κατὰ τὸν νόμον, τοῦτ' ἔστιν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν, καίπερ ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ· <sup>6</sup> ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν δεδεκάτωκεν Ἀβραὰμ καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν. <sup>7</sup> χωρὶς δὲ πάσης ἀντιλογίας τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται. <sup>8</sup> καὶ ὧδε μὲν δεκάτας ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι λαμβάνουσιν, ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῆ. <sup>9</sup> καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, δι' Ἀβραὰμ καὶ Λευὶ ὁ δεκάτας λαμβάνων δεδεκάτωται· <sup>10</sup> ἔτι γὰρ ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν ὅτε συνήνησεν αὐτῷ Μελχισέδεκ.

<sup>4</sup> Pensad ahora lo grande que sería éste, para que el mismísimo patriarca *Abrahán le diera el diezmo* de lo mejor del botín. <sup>5</sup> Los sacerdotes descendientes de Leví tienen orden, según la Ley, de percibir el diezmo del pueblo, es decir, de sus hermanos, que también proceden, por cierto, de la estirpe de Abrahán. <sup>6</sup> Pero aquél, sin pertenecer a su genealogía, recibió el diezmo de Abrahán y bendijo al depositario de las promesas. <sup>7</sup> Pues bien, es incuestionable que el inferior recibe la bendición del superior. <sup>8</sup> Y aquí, entre nosotros, reciben el diezmo hombres mortales; pero allí lo recibe uno de quien se asegura que vive. <sup>9</sup> Además, puede decirse que hasta el mismo Leví, que percibe los diezmos, los pagó en la persona de Abrahán, <sup>10</sup> pues ya estaba en las entrañas de su antepasado cuando *Melquisedec le salió al encuentro*.

ΤΕΧΤΟ 37. *HB* 7:11-19

<sup>11</sup> Εἰ μὲν οὖν τελείωσις διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης ἦν, ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται, τίς ἔτι χρεῖα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι; <sup>12</sup> μετατιθεμένης γὰρ τῆς ἱερωσύνης ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμου μετάθεσις γίνεται. <sup>13</sup> ἐφ' ὃν γὰρ λέγεται ταῦτα, φυλῆς ἐτέρας μετέσχηκεν, ἀφ' ἧς οὐδεὶς προσέσχηκεν τῷ θυσιαστηρίῳ· <sup>14</sup> πρόδηλον γὰρ ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν, εἰς ἣν φυλὴν περὶ ἱερέων οὐδὲν Μωϋσῆς ἐλάλησεν. <sup>15</sup> καὶ περισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν, εἰ κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος, <sup>16</sup> ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου. <sup>17</sup> μαρτυρεῖται γὰρ ὅτι σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ. <sup>18</sup> ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται προαγούσης ἐντολῆς διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές— <sup>19</sup> οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος— ἐπεισαγωγῆ δὲ κρείττονος ἐλπίδος δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ.

<sup>11</sup> Pues bien, si la perfección se alcanzara por el sacerdocio levítico —pues de él recibió el pueblo las leyes—, ¿qué necesidad habría ya de que surgiera otro sacerdote *a la manera de Melquisedec*, y no «a la manera de Aarón»? <sup>12</sup> Porque, cambiado el sacerdocio, necesariamente se cambian las leyes. <sup>13</sup> Pues aquel de quien se dicen estas cosas pertenece a una tribu de la que nadie sirvió al altar. <sup>14</sup> En efecto, es bien sabido que nuestro Señor procede de Judá, una tribu que no menciona Moisés al hablar del sacerdocio. <sup>15</sup> Todo esto es aún más evidente si surge otro sacerdote a la manera de Melquisedec, <sup>16</sup> es decir, que lo sea, no por ley de sucesión carnal, sino por la fuerza de una vida indestructible. <sup>17</sup> De hecho, lo confirma la Escritura: *Tú eres sacerdote para la eternidad, a la manera de Melquisedec*. <sup>18</sup> De este modo queda abrogado el precepto precedente, por razón de su ineficacia e inutilidad, <sup>19</sup> ya que la Ley no llevó nada a la perfección. Y tal abrogación nos conduce a una esperanza mejor, por la cual nos acercamos a Dios.

TEXTO 38. *HB* 7:20-24

<sup>20</sup> Καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὀρκωμοσίας· οἱ μὲν γὰρ χωρὶς ὀρκωμοσίας εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες, <sup>21</sup> ὁ δὲ μετὰ ὀρκωμοσίας διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν· ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα. <sup>22</sup> κατὰ τοσοῦτο [καὶ] κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς. <sup>23</sup> Καὶ οἱ μὲν πλείονές εἰσιν γεγονότες ἱερεῖς διὰ τὸ θανάτω κωλύεσθαι παραμένειν· <sup>24</sup> ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτόν εἰς τὸν αἰῶνα ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην·

<sup>20</sup> Dios garantizó esto mediante juramento. En efecto, mientras los otros fueron hechos sacerdotes sin juramento, <sup>21</sup> éste lo fue bajo juramento por Aquel que le dijo: *Lo ha jurado el Señor y no se volverá atrás: Tú eres sacerdote para la eternidad*. <sup>22</sup> Por eso, Jesús resultó fiador de una mejor alianza. <sup>23</sup> Además, aquellos sacerdotes fueron muchos, porque la muerte les impedía perdurar. <sup>24</sup> Pero éste posee un sacerdocio exclusivo, porque *permanece para la eternidad*.