

EL ENDURECIMIENTO DEL CORAZÓN

EN SEIS TEXTOS BÍBLICOS

INTRODUCCIÓN

Como tema teológico, el endurecimiento del corazón ha tenido diversas opiniones entre los eruditos. Algunos de ellos, como el católico Agustín de Hipona [citado por Tomás de Aquino¹], sostienen que «*Dios no es causa de lo que hace al hombre peor*».² Otro católico, Tomás de Aquino, concurre con Agustín y añade que «el hombre deviene peor por la obcecación y el endurecimiento. Luego Dios no es la causa de la obcecación y del endurecimiento»³, sino la maldad en el ser humano, aunque sí Dios es causa de tal obcecación y endurecimiento en cuanto «es la sustracción de la gracia, de lo cual se sigue que la mente no sea iluminada para ver rectamente y el corazón del hombre no se ablande para vivir rectamente».⁴ Semejante postura la toman reformados, p. ej., Juan Calvino⁵, Patrick Fair-

¹ Véase Santo Tomás de Aquino, «Cuestión 79: Causas externas del pecado», en *Parte I-II*, vol. 2 de *Suma de Teología*, col. Ángel Martínez et al, ed. dir. por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos [BAC], 1989), pp. 622-27 [trad. Luis López de las Heras], esp. p. 625, artículo 3, párrafo 1.

² *Ibid.* [Cursivas en el original]

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, artículo 3, párrafo 3.

⁵ Véase John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vols., vols. 21 y 22 de *The Library of Christian Classics*, ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1967), 2: 981, III. 24. 14.

bairn⁶, Charles Hodge⁷, Geerhardus Vos⁸, Louis Berkhof⁹, Oswald T. Allis¹⁰, Herman Ridderbos¹¹, F. F. Bruce¹², Wayne Grudem¹³, implícita y más recientemente R. C. Sproul¹⁴ y John F. MacArthur, Jr.¹⁵ Por otra parte, la postura oficial católica¹⁶ e implícitamente la de ciertos evangélicos como Augustus H. Strong¹⁷ y Millard J. Erickson¹⁸ coinciden con la postura

⁶ Véase Patrick Fairbairn, *Typology of Scripture*, 2 vols. en 1 (Grand Rapids: Kregel Publications, 1989), 2: 32, 33.

⁷ Véase Charles Hodge, *Systematic Theology*, 2 vols. (Peabody: Hendrickson Publishers, 2001): 2: 344.

⁸ Véase Geerhardus Vos, *Biblical Theology-Old and New Testaments* (Edinburgh/Carlisle: The Banner and Truth Trust, 1996), p. 113.

⁹ Véase Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, trad. Felipe Delgado Cortés, 9a. ed. rev. (Jenison: TELL, 1993), p. 91.

¹⁰ Véase Oswald T. Allis, *God Spoke by Moses: An Exposition of the Pentateuch* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company [, 1987], p. 66.

¹¹ Véase Herman Ridderbos, *El pensamiento del apóstol Pablo*, trad. Juan van der Velde, rev. por Humberto Casanova (Grand Rapids: Libros Desafío, 2000), p. 48.

¹² Véase F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 333, 335.

¹³ Véase Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Leicester/Grand Rapids: Inter-Varsity Press [IVP]/Zondervan, 2000), p. 682.

¹⁴ Véase R. C. Sproul, *Escogidos por Dios*, trad. Demetrio Cánovas Moreno (Miami: Editorial Unilit, 1993), p. 100.

¹⁵ Véase John F. MacArthur, Jr., *Romanos 9-16 (Comentario MacArthur del Nuevo Testamento)* [CMNT], trad. John A. Bernal López (Grand Rapids: Editorial Portavoz, 2001), p. 43.

¹⁶ Véanse *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia*, pub. Conferencia Episcopal Alemana, presentación de José M. Estepa Llaurens, trad. Eloy Rodríguez Navarro, 2a. ed. (Madrid: BAC, 1989), pp. 247-48; *Catecismo de la Iglesia Católica* (Santa Fe de Bogotá/Citta del Vaticano: Conferencia Episcopal de Colombia/Libreria Editrice Vaticana, 1993), p. 155, párrafo 1864. Anteriormente véanse Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, ed. James Canon Bastible, trad. Patrick Lynch, 2a. ed. (St. Louis: B. Herder Book Company, 1957), pp. 240, 241, 244; P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, trad. José Cosgaya, pról. de Lucien Cerfaux (Madrid: Ediciones FAX, 1969), p. 112, nota 197.

¹⁷ Véase Augustus H. Strong, *Systematic Theology: A Compendium*, 3 vols. en 1 (Valley Forge: Judson Press, 1907), p. 425.

¹⁸ Véase Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 2a. ed. (Grand Rapids: Baker Books,

antes mencionada, pero enfatizando más la libertad del ser humano para aceptar o rechazar a Dios para su salvación [basada en la enseñanza de la expiación ilimitada de Cristo al morir en la cruz].

El estudio de la aplicación de la salvación [soteriología] ha traído numerosas controversias a lo largo de los siglos. Una doctrina relacionada con la salvación es la del endurecimiento del corazón. Entender en qué consiste dicha doctrina, es decir, que nuestra salvación Dios nos la da por Su gracia o favor inmerecido, y cómo se aplica tal salvación resulta de gran importancia. Los seis textos bíblicos que analizaré sobre el endurecimiento del corazón (Éxodo 7. 1-13; Salmo 95. 1-8; Isaías 6. 1-10; Romanos 9. 1-18; 11. 23-26; y Hebreos 3. 1-4. 12) comparten la idea de que tal endurecimiento se produce como consecuencia del pecado, pero que mientras Éx. 7. 1-13; Is. 6. 1-10; y Ro. 9. 1-18 se enfocan al endurecimiento de las personas no elegidas para salvación con su resultante condenación; Sal. 95. 1-8; Ro. 11. 23-26; y Heb. 3. 1-4. 12 se enfocan más al endurecimiento de las personas elegidas, con su resultante disciplina [para formar el carácter cristiano].

Mi trabajo abordará dos objetivos:

1. La doctrina del endurecimiento del corazón y la salvación.

2002), p. 384. De opinión parecida, pero recalcando la posibilidad de perder la salvación [postura arminiana wesleyana] es I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975).

2. La doctrina del endurecimiento del corazón y la condenación de ciertas personas.

En este trabajo pretendo demostrar cómo la doctrina del endurecimiento del corazón se relaciona con algunas doctrinas bíblicas de la gracia y de acuerdo con la postura calvinista o reformada [con la cual concuro], a saber, la elección, la predestinación y la perseverancia de los santos, al igual que con la doctrina de la justicia de Dios y su posible explicación o teodicea. Respecto a esta posible explicación, demostraré que Dios es justo al endurecer el corazón de ciertas personas, p. ej., el Faraón [en Éx. 7. 1-13]; y también que Dios es justo al permitir el endurecimiento de otras personas, p. ej., los israelitas en el desierto [en Sal. 95. 1-8]. Además demostraré la importancia de aprender las lecciones de estos sucesos del Antiguo Testamento, tanto para los destinatarios de las cartas a los Romanos y a los Hebreos en el Nuevo Testamento, como para nosotros hoy.

Este trabajo pretende dos objetivos adicionales. Primero, hacer comprender la doctrina del endurecimiento del corazón a la luz de la Biblia, y particularmente de los textos a analizarse. Segundo, y por último, intentar despejar las dudas que existen entre los cristianos sobre tal doctrina y sus implicaciones para los seres humanos en la actualidad, tanto para inconversos como para conversos.

Para este trabajo comenzaré analizando los vocablos hebreos y griegos que se emplean para el endurecimiento del corazón. Luego me circunscribiré a

discutir los seis textos bíblicos mencionados arriba. En esta discusión tomaré en cuenta para cada uno de dichos textos su trasfondo histórico, su contexto inmediato, su contexto amplio, su contexto literario, y su contexto teológico, aparte de su contexto lingüístico [que se analizará al comienzo de este trabajo]. Finalmente hablaré sobre la aplicación práctica de la doctrina del endurecimiento del corazón para el ser humano actual.

Ahora agradezco a varias personas, después de Dios, que me ayudaron con sus consejos y en la búsqueda de información para este trabajo. Primero, al Dr. Donald T. Moore, fundador de la Iglesia Bautista de Glenview en Ponce, Puerto Rico (P. R.) [congregación de la cual soy miembro], y actualmente director de la obra entre sectas de la Convención Bautista del Sur en P. R., así como profesor en el Seminario Luther Rice en Río Piedras (San Juan), P. R. Segundo, al personal de la Biblioteca Encarnación Valdés de la Pontificia Universidad Católica de P. R., en Ponce. Tercero, y por último, al personal de la Biblioteca Juan de Valdés del Seminario Evangélico de P. R., en Río Piedras.

I. LOS VOCABLOS HEBREOS QUE SE EMPLEAN PARA EL ENDURECIMIENTO DEL CORAZÓN

Comenzamos analizando los diversos vocablos hebreos que se emplean en el Antiguo Testamento para el endurecimiento del corazón (heb. *lēb*; de

ahí “mente”, el asiento del deseo, de la inclinación, del afecto, de la voluntad, de la inteligencia y de la conciencia¹⁹ [del verbo denominativo *lābab*, “venir a ser inteligente”].²⁰ El primero de estos vocablos es el verbo *amats* o *’āmēš* (“ser fuerte”²¹; de ahí “endurecer, fortalecer” en la forma

¹⁹ Consúltense *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. Francis Brown, S. R. Driver y Charles A. Briggs, ed. corr. (Oxford: Clarendon Press, 1968), pp. 523, 524 (en lo sucesivo citada como *BDB*); Andrew Boling, «*lābab*», en *Theological Wordbook of the Old Testament [TWOT]* [2 vols. en 1], ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. y Bruce K. Waltke (Chicago: Moody Publishers, 1980), pp. 466-67, esp. p. 466; *Diccionario del hebreo y arameo bíblicos*, ed. Georg Fohrer, trad. René Krüger, supervisión de Hans Mallau (Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1982), p. 134; Walter Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., trad. Daniel Romero (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 1: 148; Robert B. Girdlestone, *Sinónimos del Antiguo Testamento*, trad. y adapt. Santiago Escuin (Terrassa: Editorial CLIE, 1986), p. 76; P. Hoffmann, «Corazón: Sagrada Escritura», en *Conceptos Fundamentales de la Teología [CFT]*, dir. Heinrich Fries, trad. dirigida por Alfonso de la Fuente Adánez, 2a. ed. aum. y puesta al día (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979), pp. 248-52, esp. pp. 248-49; William L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pp. 99-100, esp. p. 99; Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 243; Georg Molin, «Obstinación», en *Diccionario de Teología Bíblica*, dir. Johannes B. Bauer, trad. Daniel Ruiz Bueno, rev. por Luis Arnaldich (Barcelona: Editorial Herder, 1985), cols. 721-26, esp. col. 724; *Nelson’s Expository Dictionary of the Old Testament*, ed. Merrill F. Unger y William White, Jr. (Nashville: Thomas Nelson, 1980), p. 108; Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., trad. Victorino Martín Sánchez y Fernando C. Vevia Romero, ed. Luis Alonso Schökel, 6a. ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986, 1990), 1: 204; Ralph L. Smith, *Old Testament Theology: Its History, Method, and Message* (Nashville: Broadman and Holman Publishers, 1993), pp. 269-271; F. Stoltz, «*lēb* [:] Corazón», en *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento [DTMAT]*, vol. 1, ed. Ernest Jenni y Claus Westermann (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), cols. 1176-85, esp. cols. 1176, 1178, 1179; Bruce K. Waltke, «Corazón», en *Diccionario Teológico de la Biblia [DTB]*, ed. Walter A. Elwell, trad. Eugenio Orellana y Pedro Vega (Nashville: Editorial Caribe, 2005), pp. 141-42; Hans Walter Wolf, «*lēb(āb)*, El hombre razonante», en *Antropología del Antiguo Testamento*, trad. Severino Talavera Tovar (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975), pp. 63-86, esp. pp. 67-82. El propio Boling indica que *lēb* y su sinónimo *lābab* aparecen 860 veces en el Antiguo Testamento [AT].

²⁰ Véase Boling, «*lābab*», p. 466.

²¹ Consúltense Charles L. Feinberg, «*’āmēš*», en *TWOT*, pp. 53-54, esp. p. 53; Josef Schreiner, «*’āmaš*», en *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, vol. 1, dir. G. Jo-

hiphil o causativa), y se usa en Deuteronomio 15. 7 y 2 Crónicas 36. 13.

Como segundo vocablo tenemos la forma verbal *hāzaq* (“ser/estar o hacerse fuerte o firme”²²; de ahí “esforzarse”, “envalentonarse”²³), y se usa en

Éx. 4. 21; 7. 13, 22; 8. 19; 9. 12, 35; 10. 20, 27; 11. 10; 14. 4, 8, 17; Jer. 5.

3. El tercer vocablo es la también forma verbal *kābēd* (“ser o estar pesado”²⁴), y se utiliza en Éx. 8. 15, 32; 9. 7, 34; 10. 1; 1 S. 6. 6 (2 veces).

Cuarto vocablo constituye *‘āzaz* (“hacer fuerte o duro, imprudente”), que

es empleado en Pr. 21. 29.²⁵ El quinto vocablo es *qāshā* (“hacer agudo o

duro”), y se usa en Éx. 7. 3; Dt. 2. 20; 2 R. 17. 14; Neh. 9. 16, 17, 29; Job

hannes Botterweck y Helmer Ringgren, trad. Alfonso de la Fuente Adánez y José L. Zubizarreta (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), cols. 343-48; Molin, «Obstinación», col. 724; A. S. van der Woude, «'mš[:] Ser fuerte», en *DTMAT*, vol. 1, cols. 319-21.

²² Consúltense *BDB*, pp. 304-305, esp. p. 304; *Diccionario del hebreo y arameo bíblicos*, p. 79; Girdlestone, *Sinónimos del Antiguo Testamento*, p. 77; Holaday, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, pp. 99-100, esp. p. 99; *Nelson's Expository Dictionary of the Old Testament*, p. 250; Carl P. Weber, «*hāzaq*», en *TWOT*, p. 276; A. S. van der Woude, «*hʒq[:]* Estar firme», en *DTMAT*, vol. 1, cols. 750-55, esp. col. 752. Vernon H. Kooy («Harden the Heart», en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 2, ed. [gen.] George A. Buttrick [Nashville: Abingdon Press, 1962], p. 524) lo traduce como «“be bold, to obstinate”».

²³ Véase Girdlestone, *Sinónimos del Antiguo Testamento*, p. 77.

²⁴ *BDB*, pp. 457-58, esp. p. 457; *Diccionario del hebreo y arameo bíblicos*, p. 122; Girdlestone, *Sinónimos del Antiguo Testamento*, p. 77; Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, p. 150; John N. Oswalt, «*kābēd*», en *TWOT*, pp. 426-27; Claus Westermann, «*kbd[:]* Ser pesado», en *DTMAT*, vol. 1, cols. 1089-1113, esp. cols. 1090, 1092, 1093. Oswalt indica que dicha raíz ocurre 376 veces en el AT, y es especialmente prominente en Salmos (64 veces) e Isaías (63 veces), como también en Éxodo (33 veces), Ezequiel (25 veces) y Proverbios (24 veces).

²⁵ Véase Carl Schultz, «*‘āzaz*», en *TWOT*, pp. 659-60. Schultz señala que este vocablo solamente en la forma hiphil (causativa) es usado para designar al hombre en un sentido negativo.

9. 4; Sal. 95. 8; Pr. 28. 14; 29. 1; Jer. 7. 26; 19. 15.²⁶ Un sexto vocablo, y derivado del anterior, es el verbo *qashaj* (“endurecer”) que se emplea en Job 39. 16; Is. 63. 17.²⁷ Como séptimo y último vocablo tenemos *teqeph* (“ser o llegar a ser fuerte”), y utilizado en Dn. 5. 20.²⁸ De todo lo mencionado hasta el momento, podemos decir que todos estos vocablos se usan en sentido figurado, simbólico o metafórico para el endurecimiento del corazón.

II. LOS VOCABLOS GRIEGOS QUE SE EMPLEAN PARA EL ENDURECIMIENTO DEL CORAZÓN

A continuación analizamos los vocablos griegos que se emplean en el Nuevo Testamento para el endurecimiento del corazón (gr. *kardia*; de ahí “alma” o “mente”).²⁹ Como primero de estos vocablos está el adjetivo

²⁶ Véanse Leonard J. Coppes, «*qāshâ*», en *TWOT*, p. 818; Girdlestone, *Sinónimos del Antiguo Testamento*, p. 78; Molin, «Obstinación», col. 724. Coppes menciona que la raíz *qāshâ* aparentemente se originó de un medio agrícola. Dicha raíz enfatiza, primeramente, el efecto subjetivo ejercitado por un yugo excesivamente pesado. Tal raíz, con sus derivados *qāsheh* (“duro, cruel”) y *qeshi* (“obstinación”), ocurre 64 veces en el AT.

²⁷ Véanse Coppes, «*qāshâ*», p. 818; Girdlestone, *Sinónimos del Antiguo Testamento*, p. 78.

²⁸ Véase Girdlestone, *Sinónimos del Antiguo Testamento*, p. 78.

²⁹ Consúltense *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. Walter Bauer, William F. Arndt y F. Wilbur Gingrich (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), p. 404 (en lo sucesivo citada como *BAG*); Johannes Behm, «*καρδια, καρδιογγώστης, σκληροκαρδια*», en *Theological Dictionary of the New Testament [TDNT]*, vol. 3, ed. Gerhard Kittel, ed. gen. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, trad. y ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 608-14, esp. pp. 608, 611; Girdlestone, *Sinónimos del Antiguo Testamento*, p. 76; Xavier Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, trad. J. Luis Zubizarreta (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977), p. 153; Theo Sorg, «Corazón», en *Diccionario Teológico del Nuevo Testa-*

sklērós («duro, recio: Mt. 25. 24; Jn. 6. 60; Hch. 26. 14; Jud. 15») ³⁰ [del verbo *skellō*, “secar”]. ³¹ El segundo vocablo es el sustantivo *sklērótēs* («dureza: Ro. 2. 5»). ³² Un tercer vocablo, y derivado del anterior, es *sklērokardía* («dureza (reciedumbre) de corazón: Mt. 19. 8; Mr. 10. 5; 16. 14»). ³³ Cuarto vocablo, e igualmente derivado de *sklērós*, constituye *sklērotráchēlos* («duro de cerviz [cuello]: Hch. 7. 51») ³⁴; *Vulg.*, *duritia*

mento [DTNT], vol. 1, ed. Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, ed. española por Mario Sala y Araceli Herrera, trad. Manuel Balasch et al., 3a. ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990), pp. 339-42, esp. p. 339, 340; William E. Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words* (Nashville: Thomas Nelson, 1983), p. 290.

³⁰ Jorge F. McKibben, *Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, rev. y ed. por B. Foster Stockwell y José Rivas, 7a. ed. (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones [CBP], 1990), p. 254. [Cursivas en el original] Asimismo véase *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition*, ed. Harold K. Moulton (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 369. J. Stegenga (*Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento Greco-Español*, trad. Alfred E. Tuggy [Terrassa: Editorial CLIE, 1987], p. 710) dice que está en nominativo, singular y neutro. LXX emplea este vocablo para traducir 1 R. 25. 3; Is. 19. 4; 48. 4. Consúltese además BAG, p. 763.

³¹ Véanse Karl L. y Martin A. Schmidt, «παχύνω, πωρόω (πηρόω), πωρωσις (πήρωσις), σκληροτράχηλος, σκληρύνω», en DTNT, vol. 5, ed. Gerhard Friedrich, 1967, pp. 1022-1030, esp. p. 1028; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 290.

³² McKibben, *Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, p. 254. [Cursiva en el original] Véanse también BAG, p. 763; Molin, «Obstinación», col. 721; Schmidt, «παχύνω, πωρόω (πηρόω), πωρωσις (πήρωσις), σκληροτράχηλος, σκληρύνω», p. 1028; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 290. LXX usa este vocablo para traducir Dt. 9. 27.

³³ McKibben, *Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, p. 254. [Cursivas en el original] Igualmente véanse BAG, p. 763; Behm, «καρδία, καρδιογγώστης, σκληροκαρδία», p. 613; Molin, «Obstinación», col. 724; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 297. Stegenga (*Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento Greco-Español*, p. 710) señala que está en acusativo singular femenino. LXX usa este vocablo para traducir Dt. 10. 16; Jer. 4. 4.

³⁴ McKibben, *Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, p. 254. [Cursivas en el original] Véanse además BAG, p. 763; Schmidt, «παχύνω, πωρόω (πηρόω), πωρωσις (πήρωσις), σκληροτράχηλος, σκληρύνω», p. 1030; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 290. Stegenga (*Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo*

cordis). El quinto vocablo, y otro derivado de *sklērós*, es *sklērunō*³⁵ («hacer seco o tieso»), que se usa en Hch. 19. 9; Ro. 9. 18 [*sklerúnei*, “endurece”³⁶]; 11. 7; 2 Co. 3. 14; Heb. 3. 8, 13 [*sklērunchē*, “se endurezca”³⁷], 15; 4. 7 [en todos estos casos de Heb., *sklērunchēte*, “endurezcáis”³⁸]. Como sexto vocablo se encuentra el verbo *pachyno* («engrosar», en el sentido de embotado (Mt. 13. 15 y Hch. 28. 27, citando Is. 6. 10)³⁹ [de *pachys*, “espeso,

Testamento Greco-Español, p. 710) señala que está en vocativo plural masculino. LXX utiliza este vocablo para traducir Dt. 9. 13.

³⁵ BAG (p. 763) observan que esta forma está en futuro.

³⁶ Stegenga (*Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento Greco-Español*, p. 710) establece que está en tercera persona singular del presente de indicativo en voz activa. LXX utiliza este vocablo para traducir Sal. 95. 8.

³⁷ Stegenga (*Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento Greco-Español*, p. 710) considera que está en tercera persona singular en aoristo en subjuntivo y en voz pasiva.

³⁸ Stegenga (*Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento Greco-Español*, p. 710) establece que está en segunda persona plural del presente de subjuntivo en voz activa. Véase también James H. Moulton y George Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1997), p. 369 (en lo sucesivo citada como Moulton y Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*).

³⁹ Martin A. Schmidt, «Endurecimiento», en *Diccionario de Teología*, ed. [gen.] Everett F. Harrison, trad. Humberto Casanova R. y Guillermo Serrano (Grand Rapids: Libros Desafío, 1996), p. 189. Igualmente véanse McKibben, *Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, p. 220; Molin, «Obstinación», col. 724; *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition*, p. 313; Schmidt, «παχύνω, πωρόω (πηρόω), πωρωσις (πήρωσις), σκληροτράχηλος, σκληρόνω», p. 1025. Léon-Dufour (*Diccionario del Nuevo Testamento*, p. 193) traduce dicho vocablo como ‘«espesar»’. Originalmente este término se empleaba en una receta médica de Hipócrates. Consúltense BAG, p. 644; Ulrich Becker, «Duro, obcecado», en *DTNT*, vol. 2, pp. 54-56, esp. p. 54; *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition*, p. 313; Moulton y Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, p. 500; Schmidt, «παχύνω, πωρόω (πηρόω), πωρωσις (πήρωσις), σκληροτράχηλος, σκληρόνω», p. 1025. BAG observan que este verbo está en aoristo pasivo.

gordo, grueso”].⁴⁰ Séptimo vocablo lo constituye otro verbo, *pōroō* (lit. “petrificar”⁴¹ o “callosar”; de ahí “se embotó”⁴²), y usado en 2 Co. 3. 14. El octavo vocablo es el sustantivo *pōrōsis* (lit. “callosidad”; de ahí «ceguedad, endurecimiento, dureza, embotamiento»: Mr. 3. 5; Ro. 11. 25; Ef. 4. 18»)⁴³ [de *pōrōs*, “[un tipo de] piedra [caliza]”].⁴⁴ Como noveno vocablo tenemos la forma verbal *eporozesan* (“fueron endurecidos”⁴⁵) que se halla

⁴⁰ Véanse Becker, «Duro, obcecado», p. 54; Schmidt, «παχύνω, πορώω (πηρώω), πορωσις (πήρωσις), σκληροτράχηλος, σκληρύνω», p. 1025; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 283.

⁴¹ Véanse BAG, p. 739; James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, vol. 38B de *Word Biblical Commentary [WBC]*, ed. gen. Bruce M. Metzger (Dallas: Word, 1988), p. 640; *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition*, p. 358; Moulton y Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, p. 561.

⁴² Stegenga, *Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento Greco-Español*, p. 688. BAG (p. 739) establecen que este vocablo está en aoristo. El propio Stegenga establece que está en tercera persona singular del aoristo, en indicativo y pasivo. Además véase McKibben, *Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, p. 245.

⁴³ McKibben, *Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, p. 245 [Cursivas en el original] Además véanse Molin, «Obstinación», col. 724; *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition*, p. 358. Archibald T. Robertson (*Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, trad. adapt. y anotada por Santiago Escuin [Terrassa: Editorial CLIE, 2003], p. 409) comenta que es una «palabra tardía [...]. Denota torpeza en el discernimiento intelectual, embotamiento mental». Mientras tanto, BAG (p. 739) mencionan que *pōrōsis* es usada por los médicos griegos Hipócrates y Galeno [este último vivió en tiempos del Imperio Romano, durante los siglos II y III A. D.].

⁴⁴ Véanse William Barclay, «Poroun y porosis: El Endurecimiento del corazón», en *Palabras Griegas del Nuevo Testamento: Su uso y Su Significado*, trad. Javier-José Marín C., 7a. ed. (El Paso: CBP, 1998), pp. 181-83, esp. p. 181; Becker, «Duro, obcecado», p. 54; Schmidt, «παχύνω, πορώω (πηρώω), πορωσις (πήρωσις), σκληροτράχηλος, σκληρύνω», p. 1025. Barclay dice que este vocablo «alude al proceso de formación de un callo en la juntura de los huesos que han unido tras haberse fracturado». Consúltese idem, *Romanos*, vol. 8 de *Comentario al Nuevo Testamento [CANT]*, trad. Alberto Araujo (Terrassa: Editorial CLIE, 1995), p. 176; Dunn, *Romans 9-16*, p. 640.

⁴⁵ Stegenga, *Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento Greco-Español*, p. 689. El propio Stegenga indica que está en tercera persona singular del aoristo, en indicativo y pasivo.

en Ro. 11. 7. El décimo vocablo es *peporōken* (“endureció”⁴⁶), y aparece en Jn. 12. 40. Como últimos dos vocablos están las formas verbales en singular *eporōmēnen* (“endurecido”⁴⁷, véase Mr. 8. 17) y en plural *peporōmēne* (“endurecidos”⁴⁸, véase Mr. 6. 52), respectivamente.

Por lo que hemos dicho hasta aquí, podemos desprender que todos estos vocablos hebreos y griegos dan implícitamente un énfasis a la connotación o carga negativa del endurecimiento del corazón, para la vida de la persona que es objeto de dicho endurecimiento. Como se verá más adelante, en el trasfondo lingüístico de textos bíblicos como Éx. 7. 1-13; Is. 6. 1-10; y Ro. 9. 1-18, el endurecimiento produce la condenación en los réprobos o no elegidos, mientras que textos como Sal. 95. 7-11; Ro. 11. 23-26; y Heb. 3. 1-4. 12 demuestran que el endurecimiento del corazón produce la disciplina en los elegidos.

Además, puedo desprender del trasfondo lingüístico de los textos a analizarse, que dichos textos tienen aplicación práctica para el ser humano de hoy, en cuanto a la seriedad del pecado en general y del endurecimiento del corazón en particular [sea en el réprobo para perdición, o en el elegido para disciplina].

⁴⁶ *Ibid.* El propio Stegenga indica que está en tercera persona singular del perfecto, en indicativo y en voz activa.

⁴⁷ *Ibid.* El propio Stegenga considera que está en acusativo, singular femenino, del participio en perfecto pasivo.

⁴⁸ *Ibid.* El propio Stegenga considera que está en nominativo, singular femenino, del participio en perfecto pasivo. Asimismo véase Barclay, «*Poroun y porosis: El Endurecimiento del corazón*», p. 181.

III. SEIS TEXTOS BÍBLICOS QUE TRATAN

SOBRE EL ENDURECIMIENTO DEL CORAZÓN

A. ÉXODO 7. 1-13

1. TRASFONDO HISTÓRICO

Relacionado con el trasfondo histórico de Éx. 7. 1-13, concuerdo con la opinión de eruditos conservadores que sostienen la paternidad literaria o autoría de gran parte del libro de Éxodo [así como del resto del Pentateuco o los cinco primeros libros del Antiguo Testamento y de la Biblia] por Moisés.⁴⁹ Además concuerdo con la postura de varios de esos eruditos con-

⁴⁹ Así, p. ej., Oswald T. Allis, *God Spoke by Moses: An Exposition of the Pentateuch* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company [, 1987]), p. 7; Gleason L. Archer, Jr., *Reseña crítica de una introducción al Antiguo Testamento*, ed. rev., trad. A. Edwin Sipowicz y M. Francisco Liévano R. (Grand Rapids: Editorial Portavoz, 1987), p. 138; Pablo Hoff, *El Pentateuco* (Miami: Editorial Vida, 1984), p. 14; Walter C. Kaiser, Jr., «Exodus», en *Genesis-Numbers*, vol. 2 de *The Expositor's Bible Commentary*, ed. gen. Frank E. Gaebelin (Grand Rapids: Zondervan, 1990), pp. 285-497, esp. pp. 287-88; Ernesto Trenchard y Antonio Ruiz, *El Libro de Éxodo (Cursos de Estudio Bíblico)*, pról. de José M. Martínez (Grand Rapids: Editorial Portavoz, 1994), pp. 29-30 (en lo sucesivo citada como Trenchard y Ruiz, *El Libro de Éxodo*). *Contra* Luis Alonso Schökel, *Génesis, Éxodo*, vol. 1 de *Los Libros Sagrados: Pentateuco (Nueva Biblia Española)*, dir. Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, trad. Luis Alonso Schökel et al, rev. por José M. Valverde, introd. y notas de Luis Alonso Schökel (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1970), p. 246, nota a Éx. 7. 7-12. 42; Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary (The Old Testament Library) [OTL]*, ed. gen. G. Ernest Wright et al (Philadelphia: The Westminster Press [WP], 1974), pp. 2, 171-174; Wade Eaton, *Manual para el estudio de las Escrituras de Israel* (Hato Rey: Seminario Evangélico de Puerto Rico/ Fundación Puerto Rico Evangélico/Publicaciones Puertorriqueñas, 1998), p. 17; Martin Noth, *Exodus: A Commentary (OTL)* (Philadelphia: WP, 1962), pp. 12-18; Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2: 194. Childs (p. 171) y Robert R. Wilson («The Hardening of Pharaoh's Heart», en *Catholic Biblical Quarterly* 41, no. (1979): 18-36, esp. p. 24), p. ej., atribuyen equivocadamente el uso del vocablo hebreo *kābēd* a la fuente Yahvista (J, por su uso del nombre Jahveh o Yahveh, y que es una abreviatura en alemán); mientras que el redactor sacerdotal (P, otra abreviatura en alemán para *Priesterkode*; compárese el inglés *Priest*) normalmente escoge *hazaq*.

servadores que fijan como fecha temprana para la composición del libro de Éxodo el año 1445⁵⁰ o 1446 A. C. [ambas fechas durante la 18a. dinastía egipcia, en que su rey Ahmosis expulsó a los hicsos, pueblo pastor y semita procedente de Siria, lo que quizás explicaría que el nuevo rey de Éx. 1. 8-22 no conoció a José].⁵¹

Pero antes de proseguir con Éx. 7. 13, debemos remontarnos a Éx. 4. 2, donde aparece la primera mención del endurecimiento del corazón de Faraón:

Y dijo Jehová a Moisés: Cuando hayas vuelto a Egipto, mira que hagas delante de Faraón todas las maravillas que he puesto en tu mano; pero yo endureceré [así también BA, BJ, R/95, RVA; “lo pondré terco” (BP); cf. TLA: “Yo haré que [...] se ponga terco”; VP: “Yo, por mi parte, voy a hacer que él se ponga terco”] su corazón, de modo que no dejará ir al pueblo”.*

En estos versículos, Dios anticipa a Moisés que Él endurecerá el corazón

⁵⁰ Así Archer, *Reseña crítica de una introducción al Antiguo Testamento*, p. 259; Allis, *God Spoke by Moses: An Exposition of the Pentateuch*, p. 60.

⁵¹ Así Kaiser, «Exodus», p. 290. Trenchard y Ruiz (*El Libro de Éxodo*, p. 22), si bien piensan que la composición del libro de Éxodo fue durante la expulsión de los hicsos, creen que [contrario a los eruditos conservadores y mencionados en la nota 49 de este trabajo] que los *habiru* mencionados en las cartas de El-Amarna, escritas en cuneiforme babilónico y en tablillas de arcilla entre 1400 y 1370 A. C., durante el reinado de Amenhotep IV (Akhenatón), y dirigidas a sus vasallos de Palestina, puedan «identificarse con los “hebreos” o israelitas». Page H. Kelley (*Éxodo: Llamados a una Misión Redentora*, trad. Alfonso Olmedo [El Paso: CBP, 1977], p. 13) considera que el faraón que comenzó la opresión de Israel fue Sethos I, mientras que el faraón del Éxodo sería Ramsés II.

* A menos que se indique lo contrario, todas las citas bíblicas son tomadas de la Versión Reina-Valera, Revisión de 1960.

de Faraón, luego de las maravillas o milagros que el hebreo haría en nombre del Señor (véanse Éx. 7. 10-12, 17-21; 8. 3-13, 16-19-21-24; 9. 3-6, 8-11, 14-25; 10. 4-15, 21-23; 11. 4-10) ante el malvado egipcio.

2. CONTEXTO INMEDIATO

Volviendo a Éx. 7. 1-13, dichos versículos, al igual que los capítulos 3 al 7, ocurren durante el llamado que Dios hizo a Moisés para constituirlo en el líder y liberador humano de Israel. Si nos atenemos al contexto inmediato de Éx. 7. 1-13, notamos que dicho contexto trata, por un lado, del llamado de Dios a Moisés que hemos mencionado anteriormente. Aquí el Señor le dice al caudillo hebreo que sería constituido “dios [también R’95; “Dios” (BA)], para Faraón” (Éx. 7. 1), y que su hermano Aarón sería su profeta. Cuando Dios extendiera Su mano de señales, milagros⁵² y juicios contra Egipto y sacara a Israel de tal país, entonces sabrían los egipcios que Él era Jehová [el Dios único] (véanse vv. 4-5), como así sucedería comenzando con la prueba en que Aarón echó su vara y se convirtió en culebra (vv.

⁵² Kelley (*Éxodo: Llamados a una Misión Redentora*, p. 46) comenta con agudeza así: El Antiguo Testamento generalmente se refiere a las plagas como “señales y milagros” (Dt. 4. 34; 6. 22; 26. 8; Sal. 78. 43; 105. 27). [...] En el Antiguo Testamento las señales y milagros nunca están solos, sino relacionados estrechamente con la Palabra de Dios. Dios nunca actúa sólo para asustar y asombrar a los hombres. Las señales y los milagros tenían por propósito decirles algo.

Trenchard y Ruiz (*El Libro de Éxodo*, pp. 60, 69) comenta que, a través de la prolongación de las plagas, «*Israel necesitaba aprender de Dios [para clamarle más]*», y «*las naciones habían de llegar a conocer a Dios*». [Cursivas en el original]

9-10).⁵³ Los sabios y hechiceros del Faraón hicieron lo mismo con sus encantamientos, pero “la vara de Aarón devoró las varas de ellos” (v. 12). Entonces, “el corazón de Faraón se endureció, y no los escuchó, como Jehová lo había dicho” (v. 13), lo que traería la primera de diez plagas [la conversión del río [Nilo] en sangre (véanse vv. 14-25)].

3. CONTEXTO AMPLIO

Éx. 7. 1-13 se relaciona con otros pasajes del Antiguo Testamento, p. ej., 8. 1-15 [la plaga de las ranas], 16-19 [la plaga de los piojos], 20-32 [la plaga

⁵³ Trenchard y Ruiz (*El Libro de Éxodo*, p. 70) comenta con acierto lo siguiente:

Es necesario recordar desde el principio que Dios tenía el propósito de manifestar la debilidad de aquellas “divinidades” [... egipcias...]. La serpiente era señal de realeza, utilizada en las insignias del Faraón [...]. El Nilo era el dios que daba vida al país y llegó a ser veneno. Las ramas se empleaban para representar a la diosa Hator, pero, por fin, llenaron de asco a los adoradores de la diosa. La pobreza del confuso panteón de los egipcios quedó muy al descubierto al final de la serie de juicios.

Respecto a otras de las plagas, Hoff (*El Pentateuco*, p. 121) comenta que la primera de ellas «fue un golpe contra Hapi, el dios de las inundaciones del Nilo». En cuanto a la tercera plaga, Hoff (p. 122) comenta: «el polvo de la tierra[...] era] considerado sagrado en Egipto». Sobre la quinta plaga, «Amón, el dios adorado en todo Egipto, era un carnero, animal sagrado. En el Bajo Egipto se adoraban varias deidades cuyas formas eran de carnero, de macho cabrío o de toro». Con relación a la sexta plaga, «las cenizas que los sacerdotes egipcios esparcían como señal de bendición produjeron úlceras dolorosas». Sobre la octava plaga, «los dioses Isis y Serapis que supuestamente protegían a Egipto de las langostas se vieron impotentes». La novena plaga fue «el gran golpe contra todos los dioses, especialmente Ra, el dios solar [...]. Los luminare celestes, objetos de culto, eran incapaces de penetrar la densa oscuridad. Fue un golpe directo contra Faraón mismo, supuesto hijo del sol». Relacionado con la décima y última plaga, «Egipto había oprimido al primogénito de Jehová y ahora ellos mismos sufrían la pérdida de todos sus primogénitos». Si bien reconozco que Victor P. Hamilton (*Handbook on the Pentateuch* [Grand Rapids: Baker Academic, 1982], p. 166) nos recuerda que el texto bíblico no da indicación de que las plagas son asociadas con la religión y las deidades egipcias, y que las similitudes pueden ser solamente coincidentales, creo que las coincidencias son muchas.

de las moscas]; 9. 1-7 [la plaga en el ganado], 8-12 [la plaga de las úlceras], 13-35 [la plaga del granizo]; 10. 1-20 [la plaga de las langostas], 21-29 [la plaga de las tinieblas]; y 11. 1-10 [la plaga de la muerte de los primogénitos]. Además se relaciona con pasajes del Nuevo Testamento como Hch. 7. 30-36 [parte del discurso de defensa de Esteban, primer mártir de la iglesia cristiana], esp. v. 36; Ro. 9. 17 [que se discutirá más tarde]; y 2 Tim. 3. 8 [en que el apóstol Pablo compara a los sabios y hechiceros Janes y Jambres con los “hombres corruptos de entendimiento, réprobos en cuanto a la fe [de los postreros o últimos días]”. Todos estos pasajes bíblicos describen los juicios resultantes del endurecimiento o corrupción del entendimiento de los inconversos que se resisten a arrepentirse de sus malos caminos, hasta el final de sus días.

4. CONTEXTO LITERARIO

Éx. 7. 1-13 pertenece al género literario narrativo.⁵⁴ «La historia de las

⁵⁴ *Ibid.* No como Eaton (*Manual para el estudio de las Escrituras de Israel*, p. 175), quien piensa que pertenece al género de «la «saga [, ... que] es una narrativa tradicional extensa sobre el pasado remoto con una estructura episódica [, ni siquiera una saga heroica]». De semejante postura a la de Eaton es Alonso (*Génesis, Éxodo*, p. 246, nota a Éx. 7. 7-12. 42), quien establece que «el género es épico».

plagas está narrada de un modo altamente dramático. El suspenso crece a medida que cada plaga sucesiva se torna más destructora que la anterior». ⁵⁵ Asimismo,

con gran habilidad se cuenta la historia del gradual ablandamiento de Faraón hacia las exigencias de Moisés. Faraón permanece impávido ante la transformación de la vara de Aarón en serpiente (7. 8-13). Las dos primeras plagas le hicieron escasa impresión. En realidad, sus hechiceros fueron capaces de reproducirlas (7. 22; 8. 7). Sin embargo, después de la tercera plaga, Faraón estuvo dispuesto a dejar a los hebreos ofrecer sacrificios a su Dios, siempre que permaneciesen en la tierra de Egipto (8. 25). [...]

Los cuatro arreglos propuestos por Faraón en diferentes etapas durante las negociaciones [con Moisés] son instructivos. Pueden enunciarse como sigue: (1) “quédense en Egipto”; (2) “no vayan muy lejos”; (3) “dejen sus esposas e hijos”; y (4) “dejen sus rebaños y ganados”. ⁵⁶

Además,

[Umberto] Cassuto [mencionado por Page H. Kelley] ha señalado que las primeras nueve plagas vienen en tres ciclos de tres plagas cada uno. En cada ciclo la primera y la segunda plaga vienen después que se ha advertido a Faraón, en tanto que la tercera plaga en cada ciclo viene sin advertencia. También antes de la primera plaga de cada ciclo Moisés se encuentra con Faraón al aire libre, en tanto que, antes de la segunda plaga de cada ciclo lo encuentra en el interior, en el palacio. Podemos ilustrar esto con la siguiente tabla:

<i>1er. Ciclo</i>	<i>2o. Ciclo</i>	<i>3er. Ciclo</i>	<i>Preludio</i>
1. Sangre	4. Moscas.	7. Granizo	Se da advertencia. Moisés encuentra a Faraón afuera.
2. Ranas	5. Plaga en el ganado	8. Langostas	Se da advertencia. Moisés encuentra a Faraón adentro.
3. Piojos	6. Úlceras	9. Tinieblas	No se da advertencia. ⁵⁷

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Kelley, *Éxodo: Llamados a una Misión Redentora*, p. 47.

⁵⁷ Kelley, *Éxodo: Llamados a una Misión Redentora*, p. 48. [Cursivas en el original]

Pero Walter C. Kaiser, Jr. considera con acierto que esta estructura de tri-pletas de las plagas hecha por Cassuto resulta menos convincente. En cambio, el propio Kaiser cree que las tripletas están en un orden ascendente de severidad [opinión con la cual concuro]⁵⁸, y las presento [adaptadas en una tabla por mí] a continuación:

Irritación	Dstrucción	Muerte
Plagas 1, 2, 3 [fueron hechos con la vara de Aarón]	Plagas 4, 5, 6 [fueron hechos directamente por Dios; excepto la 6**]	Plagas 7, 8, 9 [fueron hechos por la mano de Moisés y por su equipo de trabajo]

Una división que considero complementaria a la de Kaiser es la de Pablo Hoff. Este erudito considera que

las primeras nueve plagas pueden dividirse en tres grupos de tres plagas cada uno. El primer grupo: agua convertida en sangre, ranas y piojos, produjeron asco y repugnancia. El segundo grupo: las moscas que picaban, la peste sobre el ganado y las úlceras sobre los egipcios, se caracterizaban por ser muy dolorosas. El último grupo: el granizo, las langostas y la obscuridad, fueron dirigidas contra la naturaleza; estas últimas produjeron gran consternación. La muerte de los primogénitos fue el golpe aplastante.⁵⁹

⁵⁸ Véase Kaiser, «Exodus», p. 348.

** Como resultado de la palabra de Moisés. Desde la sexta plaga se dice que Dios movió y endureció el corazón de Faraón (Éx. 9. 12). Véanse Hamilton, *Handbook on the Pentateuch*, p. 171; Kaiser, «Exodus», pp. 287, 288..

⁵⁹ Hoff, *El Pentateuco*, p. 123. El propio Hoff (p. 122) menciona que «se calcula que el período de las plagas duró un poco menos de un año».

Volviendo a Kaiser, él presenta el problema de quién es el agente del endurecimiento del corazón en la siguiente gráfica:

		Faraón es el sujeto del verbo	Yahvé es el sujeto del verbo
Predicción	Éxodo 4. 21		<i>hāzaq</i> ; [forma] piel imperfecto [impf.]
Predicción	7. 3		<i>qāshâ</i> ; hiphil impf.
Señales	7. 13	<i>hāzaq</i> ; qal imp.	
Preludio	7. 14	<i>kābēd</i> ; qal perfecto [perf.]	
1. Sangre	7. 22	<i>hāzaq</i> ; qal impf.	
2. Ranas	8. 15	<i>kābēd</i> ; hiphil impf.	
3. Piojos	8. 19	<i>hāzaq</i> ; qal impf.	
4. Moscas	8. 32	<i>kābēd</i> ; hiphil impf.	
5. Ganado	9. 7	<i>kābēd</i> ; qal impf.	
6. Úlceras	9. 12		<i>hāzaq</i> ; piel impf.
7. Granizo	9. 34	<i>kābēd</i> ; hiphil impf. <i>hāzaq</i> ; qal impf.	
8. Langostas	10. 1 10. 20		<i>kābēd</i> ; hiphil impf. <i>hāzaq</i> ; piel impf.
9. Tinieblas	10. 27		<i>hāzaq</i> ; piel impf.
Resumen	11. 10 13. 15	<i>qāshâ</i> ; hiphil perf.	<i>hāzaq</i> ; piel impf.
Persecución egipcia	14. 4 14. 8 14. 17		<i>hāzaq</i> ; piel impf. <i>hāzaq</i> ; piel impf. <i>hāzaq</i> ; piel participio ⁶⁰

El propio Kaiser nos dice que el tema [“motif”] del endurecimiento del corazón aparece 20 veces en los pasajes que comprenden Éx. 4-14. El aspecto más problemático del tema radica en que de esas veces, en diez de ellas

⁶⁰ Véase Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1991), pp. 252-53. Algo semejante aparece en la tabla 6 en Hamilton, *Handbbok on the Pentateuch*, p. 170.

[la mitad] se dice que Dios mismo endureció el corazón de Faraón [que se explicará más adelante].⁶¹

En cuanto a las figuras literarias retóricas o de dicción, podemos comenzar con el pleonasma⁶² que se halla en Éx. 7. 10 («Y echó Aarón su vara ante el rostro de Faraón» (lit.)⁶³).

Una segunda figura retórica es la ampliación⁶⁴, que observamos en Éx. 7. 12. En este caso, «la vara de Aarón retiene su nombre (por ampliación), aun después de haber sido cambiada en serpiente».⁶⁵

⁶¹ Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, p. 252. El argumento para decir que el tema en Éx. 4-14 fue simplemente creado por los autores o editores de estas narrativas y que no eran parte de la narrativa original, toma dos formas. Por un lado, la perspectiva de que el endurecimiento es un recurso literario del cual un editor organizó y dio coherencia a las narrativas de las plagas y el cruce del Mar Rojo [así Umberto Cassuto, mencionado en Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, p. 253, n. 17]. Por otro lado, desde un acercamiento literario de la crítica de las formas o de la crítica histórica de las tradiciones, está la perspectiva que halla en el tema del endurecimiento un enlace conveniente para las narrativas existentes de las plagas [así Georg Fohrer, mencionado en Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, p. 254, n. 19].

⁶² Ethelbert W. Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, trad. y adapt. Francisco Lacueva [Terrassa: Editorial CLIE, 1985], p. 334) define el pleonasma como una figura que «ocurre cuando se halla redundancia de palabras en una frase», que afecta a palabras idiomáticas o modismos hebreos, en que «se usan con frecuencia dos nombres juntamente, cuando parece que uno de ellos es superfluo».

⁶³ Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 335.

⁶⁴ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 595) la define como una figura en que [como en este caso de Éx. 7. 12] «un epíteto es aplicado a un sujeto [...] después que tal razón [para llamarlo así] ha cesado».

⁶⁵ *Ibid.* Kaiser («Exodus», p. 331) comenta acertadamente que no hay idea reflexiva o pasiva en Éx. 7. 13, como muchas traducciones lo rinden [así TLA, VP].

Como tercera figura retórica tenemos la anadiplosis⁶⁶, que hallamos en Éx. 7. 16-17.⁶⁷ Ethelbert W. Bullinger señala que «la figura queda enteramente oculta en las versiones, que se ven obligados a traducir de distinta manera el adverbio hebreo *koh*=así, al final del v. 16 y al comienzo del siguiente».⁶⁸ El resultado de todo esto sería: «[...] y he aquí que no has querido oír hasta ahora [así]. Así ha dicho Jehová».⁶⁹

Una cuarta y última figura retórica es la sinécdoque⁷⁰, donde una porción [en Éx. 7. 19 (“dedo de Dios”) de la Persona Divina] es usada para denotar la totalidad [de Su poder].⁷¹

5. CONTEXTO TEOLÓGICO

Sobre el contexto teológico de Éx. 7. 1-13, el endurecimiento del corazón de Faraón constituye una consecuencia de su perversidad, si bien Dios usó dicha situación para liberar paulatinamente a Israel de Egipto (el Éxodo).⁷²

⁶⁶ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 222) la define como una figura que consiste en «la repetición de la misma palabra o frase al final de una cláusula y al comienzo de la siguiente».

⁶⁷ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 223.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.* [Cursivas en el original] (Traducción de Bullinger)

⁷⁰ Véase Kaiser, «Exodus», p. 354, nota a Éx. 7. 19. Habría que añadir como figura literaria, el doble estribillo, que aparece varias veces en Éxodo ‘al principio y al fin de cada narración: el mandato del Señor, la terquedad del Faraón «como el Señor lo había dicho» [véanse Éx. 7. 8-10, 13; 8. 1-2, 15, 16, 19; 9. 8, 12, 13, 35]’ (Alonso, *Génesis, Éxodo*, pp. 246-47, nota a Éx. 7. 7-12. 42. [Traducción bíblica de Alonso])

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Para un análisis breve (32 pp.) sobre el tema del éxodo, pero que lo cubre en todo el Nuevo Testamento, véase R. E. Nixon, *The Exodus in the New Testament* (London: The Tyndale Press, 1963), esp. pp. 5-32.

Como señala Carl F. Keil [comentando Éx. 4. 21 y citado por John W. Haley]:

De esta manera doble Dios produce endurecimiento, no sólo *permissivo*, sino también *efectivo*, esto es, no sólo dándole tiempo y espacio para las manifestaciones de la oposición humana, hasta los límites de la libertad de la criatura, sino aun más por aquellas continuadas manifestaciones de su voluntad, que llevan al duro corazón a tal obstinación que ya no es capaz de volverse atrás, siendo así entregado el endurecido pecador al juicio de condenación. Esto es lo que encontramos en el caso de Faraón.⁷³

Haley [al comentar sobre Éx. 8. 15 y 9. 34, y que se relaciona con el texto que estamos analizando]:

Podemos presuponer que el rechazo de la verdad y el abuso de las bendiciones tienden siempre a «endurecer el corazón». Dios, por ello, al dar a conocer su verdad y otorgar sus bendiciones, «endurece» indirectamente los corazones de los hombres: esto es, da ocasión a su endurecimiento. Así la misericordia divina hacia el Faraón en la retirada de las plagas a su petición vino a ser la ocasión de aumentar su endurecimiento.⁷⁴

Relacionado también con el endurecimiento del corazón de Faraón, Samuel Davidson [citado por Haley] dice:

Esto no significa que Él [Dios] infundiera una maldad positiva u obstinación en la mente, o que la influenciara en manera alguna incon-

⁷³ John W. Haley, *Diccionario de dificultades y supuestas contradicciones bíblicas* [, trad. y adapt. Santiago Escuin] (Terrassa: Editorial CLIE, 1989), p. 104. [Cursivas en el original] Asimismo véanse Allis, *God Spake by Moses: An Exposition of the Pentateuch*, p. 66; G. K. Beale, «An Exegetical and Theological Consideration of The Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4-14 and Romans 9», en *Trinity Journal* [New Series] 5 (1984): 129-54, esp. pp. 149-50; Kaiser, «Exodus», p. 331; idem, *Toward Old Testament Ethics*, p. 255; Kelley, *Éxodo: Llamados a una Misión Redentora*, p. 34. Contra Divo Barsotti, *Espiritualidad del Éxodo*, trad. Luis Bittini (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968), p. 88; Hamilton, *Handbook on the Pentateuch*, p. 174; Trenchard y Ruiz, *El Libro de Éxodo*, p. 72.

⁷⁴ Haley, *Diccionario de dificultades y supuestas contradicciones bíblicas*, p. 103.

gruente con sus perfecciones, sino que retiró su gracia, permitiendo que el corazón de Faraón tomara su natural curso, endureciéndose así más y más. *Permitió que fuera endurecido.*⁷⁵

Éx. 7. 1-13 se relaciona con la condenación de Faraón, debido a su pecado de obstinación a que el pueblo de Israel no saliera de Egipto, como se verá más tarde al analizar Ro. 9. 1-18.

B. SALMO 95. 1-8

1. TRASFONDO HISTÓRICO

En torno al trasfondo histórico del Sal. 95, «su *autor* y *ocasión* se desconocen, pues en el TM [texto masorético o tradicional hebreo, de la Edad Media] es anónimo y sin título».⁷⁶ Tampoco se conoce la fecha de compo-

⁷⁵ *Ibid.* [Cursivas en el original]

⁷⁶ Ricardo Arconada, «Los Salmos: Versión y comentario», en *Los Salmos y los Libros Salomónicos*, vol. 4 de *La Sagrada Escritura [LSE]: Texto y comentario. Antiguo Testamento*, colab. Ricardo Arconada et al, dir. Juan Leal (Madrid: BAC, 1969, pp. 3-430, esp. p. 313. [Cursivas en el original] También véanse Derek Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, vol. 14b de *Tyndale Old Testament Commentaries*, ed. gen. Donald J. Wiseman [Leicester/Downers Grove: IVP, 1973, p. 343; J. J. Stewart Perowne, *Commentary on the Psalms*, 2 vols. en 1, pról. de Walter C. Kaiser, Jr. (Grand Rapids: Kregel Publications, 1989), 2: 190. Pablo Hoff (*Libros poéticos: Poesía y sabiduría de Israel* [Miami: Editorial Vida, 1998], p. 67) y Tremper Longman III (*Cómo Leer los Salmos*, trad. Ruth Sánchez Imizcoz [Terrassa: Editorial CLIE, 2000], p. 48) llaman a estos salmos anónimos «salmos huérfanos [como el 33]». Arconada (p. 313, n. 1) señala que el título del salmo en Vulg. (*canticum huic David cantate*) carece de fundamento. Maximiliano García Cordero («Libro de los Salmos: Introducción y comentario», en *Libros Sapienciales*, vol. 4 de *Biblia Comentada: Texto de la Nácar-Colunga*, ed. Maximiliano García Cordero y Gabriel Pérez Rodríguez, ed. [gen.] Profesores de Salamanca [Madrid: BAC, 1962], pp. 168-674, esp. p. 543) y Kidner (*Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, p. 343) mencionan que LXX también adscribe el salmo a David, pero que tampoco carece de fundamento. Charles H. Spurgeon (*El Tesoro de David*, vol. 2, trad. Samuel Vila [Terrassa: Editorial CLIE, 1990], p. 74) creía «que David fue el verdadero autor de este poema». Heb. 4. 7 cita el salmo como la palabra de Dios

sición del salmo. Respecto a dicho asunto, Mervin Breneman resume y opina lo siguiente:

Se cree que fue usado en las fiestas, especialmente en la de los Tabernáculos, pero seguramente se usaba también en cultos y en grupos más pequeños. Los judíos lo vieron como un salmo para los sábados.⁷⁷

2. CONTEXTO INMEDIATO

El autor de este salmo invita al pueblo de Israel a adorar, a cantar “con júbilo a la roca de nuestra salvación” (Salmo 95. 1), por Su grandeza como Dios (véanse vv. 3, 7) y Creador (véanse vv. 4-6). Sin embargo, el salmista exhorta a los destinatarios a no endurecer su corazón, “como en Meriba, como en el día de Masah en el desierto [“como en la provocación, en el

“por medio de David” (lit. “en David”). Véase Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, pp. 343-44. Por su parte, Arconada y García («Libro de los Salmos: Introducción y comentario», p. 543), e implícitamente Hans-Joachim Kraus (*Los Salmos*, 2 vols., trad. Constantino Ruiz-Garrido [Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993, 1995], 2: 368) piensan que un levita fue el autor de este salmo. En cuanto a la fecha de composición del salmo, Eaton (*Manual para el estudio de las Escrituras de Israel*, p. 385), García (p. 544) y W. Dennis Tucker, Jr. («Psalm 95: Text, Context, and Intertext», en *Biblica [Bib]* 81 (2000): 533-41, esp. p. 537) y Kraus creen que ocurrió en el período postexílico [posterior al cautiverio babilónico del reino del sur o Judá]. Para Eaton, los salmos de este período llegaron «a su forma final alrededor de 250 A. C. [en la era persa y griega]».

⁷⁷ Mervin Breneman, «Exposición», en *Salmos*, vol. 8 de *Comentario Bíblico Mundo Hispano [CBMH]*, ed. Dionisio Ortiz, ed. gen. Daniel Carro, José Tomás Poe y Rubén O. Zorzoli (El Paso: Editorial Mundo Hispano [EMH], 1997), pp. 66-444, esp. p. 309. Véanse igualmente Bernhard W. Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*, ed. rev. (Philadelphia: WP, 1983), p. 237; Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, p. 345; Kraus, *Los Salmos*, 2: 368; Longman, *Cómo Leer los Salmos*, p. 177; Perowne, *Commentary on the Psalms*, 2: 190. Peter E. Enns («Creation and Re-Creation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», en *Westminster Theological Journal* 55 (1993): 255-80, esp. p. 256) considera que resulta más importante no poner demasiada atención en un entorno o marco histórico desconocido para nosotros, sino poner atención a las palabras del salmo.

día de la tentación” (LXX)], Donde me tentaron vuestros padres, me probaron, y vieron mis obras” (vv. 8-9; cf. Éx. 17. 1-7; Nm. 20. 2-13). Así los israelitas podrían entrar en el reposo de Dios, lo que jamás logró la generación de Moisés.

3. CONTEXTO AMPLIO

El Sal. 95 se relaciona con otros pasajes veterotestamentarios [del Antiguo Testamento] como Éx. 17. 1-17; Nm. 14. 26-35; 20. 2-13; y Dt. 1. 34-36. Todos estos pasajes tratan de la peregrinación del pueblo de Israel durante cuarenta años por el desierto, para llegar a la Tierra Prometida. Debido a la murmuración (véase Nm. 14. 27, 29) y al endurecimiento de su corazón (véanse Nm. 14. 1-10; Heb. 3. 8, 15), solamente entraron a dicha tierra Caleb y Josué (Nm. 14. 30; Dt. 1. 34). Además se relaciona con pasajes neotestamentarios [del Nuevo Testamento] como Heb. 3. 7-11 y 4. 3-5 [ambos pasajes se discutirán luego dentro de Heb. 3. 1-4. 12], en que el autor de Hebreos toma el caso de la desobediencia de Israel en la peregrinación por el desierto como ejemplo de advertencia a los cristianos para no caer en el principal resultado de tal desobediencia: el no entrar en el reposo o descanso espiritual de Dios.

4. CONTEXTO LITERARIO

El Salmo 95 pertenece al género literario de composición, «un género lite-

rario menor que se forma de una mezcla o *composición* de varias hablas de los otros géneros anteriores [oración, himno, cántico, meditación, exhortación, increpación, alocución, dialogismo y oráculo]». ⁷⁸ Estructuralmente se compone de dos partes. La primera parte (vv. 1-7a) es un himno a Dios, quien creó al mundo ⁷⁹, así como un cántico festivo en la modalidad de un salmo de entronización. ⁸⁰ La segunda parte (vv. 7b-11) es una exhortación ⁸¹ profética. ⁸² La combinación literaria de estas dos partes la notamos igualmente en los Salmos 50 y 81. ⁸³

⁷⁸ Arconada, «Los Salmos: Versión y comentario», p. 14. [Cursiva en el original]

⁷⁹ Véanse Robert L. Alden, *Los Salmos (Comentario Bíblico Portavoz)*, 3 vols. en 1, (Grand Rapids: Editorial Portavoz, 1994), p. 228; Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*, p. 237; Arconada, «Los Salmos: Versión y comentario», p. 313; García, «Libro de los Salmos: Introducción y comentario», p. 543. Kraus (*Los Salmos*, 1: 63) señala que todo el salmo es un cántico de alabanza, si bien (2: 368) ve en los vv. 1-2 como una exhortación, los vv. 3-5 como un himno (2: 369; asimismo Alden, *Los Salmos*, p. 229; Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*, p. 241; García, «Libro de los Salmos: Introducción y comentario», p. 544; Longman, *Cómo Leer los Salmos*, p. 177); los vv. 6-7a como un «llamamiento a la procesión [del rey Yahvé], y que al mismo tiempo introduce el acto de homenaje»; y los vv. 8-11 como una «advertencia» (2: 370). Enns («Creation and Re-Creation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», p. 255) lo clasifica como una exhortación para alabar a Yahweh. Mientras tanto, Eduardo Nelson G. («La adoración y la música en la Biblia», en *Salmos*, vol. 8 de *CBMH*, pp. 3-61, esp. p. 37) lo clasifica como didáctico en la modalidad de enseñanza profética.

⁸⁰ *Ibid.* Longman (*Cómo Leer los Salmos*, p. 177) lo denomina un «himno, himno real». Por su parte, Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 767) lo denomina como un peanismo o «cántico solemne de triunfo». [Cursivas en el original]

⁸¹ Véanse Alden, *Los Salmos*, p. 228; Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*, p. 136; García, «Libro de los Salmos: Introducción y comentario», p. 543.

⁸² Véase Breneman, «Exposición», p. 309. Kidner (*Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, p. 343) y Perowne (*Commentary on the Psalms*, 2: 190) llaman al Salmo 95. 7d-11 una «predicación profética».

⁸³ *Ibid.* Igualmente véanse García, «Libro de los Salmos: Introducción y comentario», p. 543; Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, p. 343; Kraus, *Los Salmos*, 2: 367; Perowne, *Commentary on the Psalms*, 2: 190.

Con relación al tema (“motif”) unificador de las dos partes del Salmo 95, concuerdo con Peter E. Enns, quien establece que ese tema es el de la creación/re-creación.⁸⁴ Enns lo basa en que los vv. 1-5 del salmo tratan con la creación cósmica de Dios como motivación para adorar a Yahweh (Yahvé)⁸⁵; los vv. 6-7a hablan de otro acto de «creación», el Éxodo, el cual también inspira al creyente a la adoración⁸⁶; y que los vv. 7b-11 advierten a los lectores contra la infidelidad.⁸⁷ El autor del salmo escogió el incidente en Meriba y Masah (Éx. 17. 1-7; Nm. 20. 1-13) como un paradigma o modelo para su advertencia, que es significativa debido a que tal infidelidad constituye la rebelión quintaesencial («quintaessential rebellion»⁸⁸) de la comunidad de la segunda creación original. De esta manera, se hace explícita la conexión del Éxodo implicada en los vv. 6-7a.⁸⁹

Respecto a la métrica del Salmo 95, «es 3+3 comúnmente [véanse vv. 1-6, 8, 9, 11]».⁹⁰ Para los demás versículos del salmo, Hans-Joachim Kraus comenta:

La reconstrucción del texto en el v. 7 da como resultado un verso de estructura trimembre 2+2+2 y otro verso completo de metro 3+3. En el discurso profético, el v. 10 destaca del contexto, porque tiene la ver-

⁸⁴ Véase Enns, «Creation and Re-Creation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», p. 256.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Arconada, «Los Salmos: Versión y comentario», p. 313». Asimismo véase Kraus, *Los Salmos*, 2: 367.

sificación 4+4+3.⁹¹

Sobre las figuras literarias retóricas, comenzamos con la metáfora que se halla en Sal. 95. 1b (“la roca de nuestra salvación”). En otros textos bíblicos se llama roca a Dios (véanse, p. ej., Dt. 32. 4, 15, 18, 30, 31⁹²; Sal. 89. 26b; cf. 94. 22b [BA: “roca de mi refugio”]).⁹³ Todos estos y otros textos ven a la roca como un símbolo de refugio, protección, amparo y cuidado divinos. También vemos familiares metáforas⁹⁴ en Sal. 95. 4 (“mano”), 7b (“prado”⁹⁵, “mano”⁹⁶). Mientras la mano implica que el cuidado personal de Dios, el prado implica que Su cuidado es Todosuficiente.⁹⁷

Una última metáfora está en Sal. 95. 11b (“que no entrarían en mi reposo”); así LXX; lit. “Si ellos entraren en mi reposo [heb. *nûaj*]”), y

se refiere a establecerse en la tierra prometida, donde Israel podía descansar después de su larga y fatigosa marcha en el desierto (véase Heb. 4. 3 donde este pasaje está interpretado alegóricamente).⁹⁸

La imagen del prado se halla repetidamente en el Antiguo Testamento (vé-

⁹¹ Kraus, *Los Salmos*, 2: 367.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Véase Perowne, *Commentary on the Psalms*, 2: 191, nota 1.

⁹⁴ Véase Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, p. 345.

⁹⁵ Sobre la imagen implícita de Dios como pastor en Sal. 95. 7, Hoff (*Libros poéticos: Poesía y sabiduría de Israel*, p. 153) comenta: «Los reyes orientales fueron considerados pastores de su pueblo». Por esta imagen de Dios como pastor, Hoff llama a este salmo «teocrático».

⁹⁶ Alden (*Los Salmos*, pp. 229-30) comenta que “mano” constituye «un término muy poético para campo, lo que sería paralelo con prado».

⁹⁷ Véase Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, p. 345.

⁹⁸ Hoff, *Libros poéticos: Poesía y sabiduría de Israel*, p. 154.

anse Sal. 23. 1a; 80. 1; 100. 3; Is. 40. 11; 49. 9-11; 63. 14; Ez. 34. 10ss.).⁹⁹

La segunda figura retórica en el Sal. 95 es el paralelismo¹⁰⁰ ascendente¹⁰¹ que se halla en Sal. 95. 3¹⁰² (“Porque Jehová es Dios grande, y Rey grande sobre todos los dioses”), además de la importancia por la conexión histórica con los acontecimientos de Éx. 17.¹⁰³ Aquí vemos una tercera figura retórica, el modismo¹⁰⁴ [expresión idiomática], cuando se habla de “dioses”.¹⁰⁵ Este último término «no se trata de una confesión de politeísmo, o siquiera de henoteísmo [el reconocimiento de la existencia de Dios como

⁹⁹ Véase Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*, p. 208.

¹⁰⁰ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 292) lo define como «un género de *sinonimia* y [que] consiste en la repetición de iguales, sinónimos, u opuestos, pensamientos (o palabras) en líneas sucesivas o paralelas». [Cursiva en el original] El propio Bullinger (p. 278) define la sinonimia como la «repetición de palabras que, aun cuando suenen de diferente manera, tienen un significado similar».

¹⁰¹ Véase Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*, p. 35. Hoff (*Libros poéticos: Poesía y sabiduría de Israel*, p. 13) llama a este paralelismo «escalonado o de clímax [climático] y lo define como aquel en que «el pensamiento va en gradación [ascensión] hasta su término». Por su parte, Longman (*Cómo Leer los Salmos*, p. 122) lo denomina como «paralelismo reiterativo».

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Véase Alden, *Los Salmos*, p. 228. Kaiser (*Hacia una Teología del Antiguo Testamento*, trad. Gerardo de Ávila, Josefa Fragueta y Edwin B. Morris, ed. Nancy Pineda. [Miami: Editorial Vida, 2000], p. 169) señala que los salmos 93-100 «representan al Señor como rey que reina sobre todos los pueblos y tierras (Sal. 93. 1; 96. 10; 99. 1)». Compárese Hoff, *Libros poéticos: Poesía y sabiduría de Israel*, p. 153.

¹⁰⁴ Véase Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*, p. 140. Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 683) lo llama a esta «manera peculiar de hablar en un determinado idioma [en este caso, hebreo]», idiotismo (gr. “peculiaridad”) y hebraísmo.

¹⁰⁵ García («Libro de los Salmos: Introducción y comentario», p. 544) cree que se refiere a los «seres angélicos». Pero Kidner (*Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, p. 343) y Perowne (*Commentary on the Psalms*, 2: 191, n. 7) han considerado que se refiere a los dioses paganos. Coincido con la opinión de estos dos últimos eruditos.

una de varias deidades también verdaderas]». ¹⁰⁶

Observo una cuarta figura retórica en el salmo: el antropomorfismo de la “mano” divina en los vv. 4 y 7b.

Además observo una quinta figura retórica en el salmo: la antropopatía ¹⁰⁷ en cuanto al “furor” (lit. “ira”) de Dios en el v. 11.

Como sexta figura retórica se encuentra la porción histórica o el relato de una historia («storytelling» ¹⁰⁸) en Sal. 95. 6-7, el cual retrata la acción salvadora de Yahvé en la historia de Israel. ¹⁰⁹

La séptima figura retórica que se encuentra en el salmo es el «fuerte careo» ¹¹⁰ que el autor hace a sus lectores en el v. 8, para no endurecer su corazón.

Veo una octava y última figura retórica: el símil ¹¹¹ en Sal. 95. 8 (“como en Meriba,/como en el día de Masah en el desierto”). Aquí el autor alude al suceso histórico mencionado arriba de Éx. 17. 1-7; y Nm. 20. 1-13. A dicho suceso se compara la pérdida de reposo espiritual que puede ocurrir

¹⁰⁶ Alden, *Los Salmos*, p. 228.

¹⁰⁷ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 720) la define como la figura que «consiste en atribuir a Dios acciones, pasiones [como en este caso] o cualidades humanas». También se le llama condescensión.

¹⁰⁸ Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*, p. 53.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ BP, nota a Sal. 95. 8.

¹¹¹ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 622) lo define como la figura que «consiste en expresar algo que guarda cierta semejanza con otra cosa. La figura está expresamente indicada en el texto: en el hebreo, por la partícula *ke* (*prefijada al vocablo siguiente*); en griego, mediante las conjunciones *hos* o *kathós*=como». [Cursivas en el original] Esta figura, la cual es una comparación directa, constituye lo opuesto a la metáfora.

si se persiste en el endurecimiento del corazón debido a la desobediencia a Dios.

5. CONTEXTO TEOLÓGICO

En torno al contexto teológico del Sal. 95. 1-8, el endurecimiento del corazón, y en particular en el v. 8, «figuró como el ejemplo típico del pecado de incredulidad».¹¹² Como consecuencia de este pecado, el “furor” o la ira divina (v. 11; véase además Heb. 3. 11b). La Biblia menciona el tema de la ira de Dios en otros pasajes, p. ej., Éx. 32; Nm. 11. 1-10; 12. 9; 16. 46; 25. 4; Sal. 78. 21, 31, 38.¹¹³ Dicha ira de Dios se basa en Su justicia y Santidad, pero no contradice Su misericordia, Su fidelidad, Su paciencia y Su buena voluntad para perdonar.¹¹⁴ Se justifica la ira de Dios en el Antiguo Testamento (véanse, p. ej., Lam. 1. 5a, 18a; 2. 17ab).¹¹⁵ Sin embargo, “Jehová es bueno; para siempre es Su misericordia” (Sal. 100. 5¹¹⁶; cf. 1 Cr. 16. 34; 2 Cr. 5. 13; 7. 3; Esd. 3. 11; Sal. 106. 1; 107. 1; 118. 1; 136. 1; Jer. 33. 11).

El Sal. 95

eleva la oferta de entrar de nuevo en el reposo de Dios. Para el salmista, esa antigua oferta de descanso se ató a la larga con los acontecimientos del segundo advenimiento. Al parecer, todos los demás descansos fueron solo un «anticipo», depósito del descanso del sábado fi-

¹¹² Spurgeon, *El Tesoro de David*, vol. 2, p. 77.

¹¹³ Véase Smith, *Old Testament Theology: Its History, Method, and Message*, p. 213.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Véase Smith, *Old Testament Theology: Its History, Method, and Message*, p. 214.

¹¹⁶ Véase Smith, *Old Testament Theology: Its History, Method, and Message*, p. 215.

nal que se esperaba en el segundo advenimiento.¹¹⁷

Relacionado con esto último, «David recalcó el aspecto de creencia y confianza como las bases para entrar en el descanso en el Salmo 95. 11. La condición no era automática».¹¹⁸ Todo lo dicho, bajo ninguna circunstancia, significa que siervos de Dios [como Moisés] iban a dejar de serlos. En el caso de Moisés, la Biblia llama a él «Su siervo» (Éx. 14. 31; cf., p. ej., Dt. 34. 5; Jos. 1. 1, 2, 7, 13, 15; 8. 31; 9. 24; 11. 12, 15, 12. 6).

Además de ser Su siervo, Dios lo califica como «que es fiel en toda mi casa» (Nm. 12. 7). Pero no solamente el caudillo hebreo es siervo de Dios, sino también Caleb (véase Nm. 14. 24) y Josué (Jos. 24. 29; Jue. 2. 8).

Volviendo a Moisés, las Sagradas Escrituras señalan que «aquel varón [...] era muy manso, más que todos los hombres que había sobre la tierra» (Nm. 12. 3). Aún así, desobedeció, al romper las tablas que contenían los Diez Mandamientos [al ver, enojado, el becerro de oro que hicieron los israelitas] (Éx. 32. 19); y al golpear dos veces la peña [en Cades, para que brotara agua en el desierto] (Nm. 20. 11), en lugar de hablarle, como Dios había dicho (véase Nm. 20. 8). Como resultado de tales actos de desobediencia, Jehová le dijo a Moisés que él ni los israelitas entrarían a la Tierra Prometida (véanse Nm. 20. 12; Dt. 34. 4-5), excepto Caleb y Josué (Nm.

¹¹⁷ Kaiser, *Hacia una Teología del Antiguo Testamento*, p. 169. Cf. ibidem, «The Promise Theme and the Theology of Rest», en *Bibliotheca Sacra* [BSac] 130 (1973): 135-50, esp. pp. 141.

¹¹⁸ Kaiser, *Hacia una Teología del Antiguo Testamento*, p. 166.

14. 30). Pero los actos de desobediencia de Moisés le trajeron disciplina de Dios, al no poder entrar a Canaán, pero jamás lo descalificaron como siervo e hijo de Dios. Aquí puede aplicarse lo que dice 2 Timoteo 2. 13: “Si fuéremos infieles, él [Dios] permanece fiel; Él no puede negarse a sí mismo”. Igualmente puede aplicarse lo que establece Heb. 12. 6: “Porque el Señor al que ama, disciplina, Y azota a todo el que recibe por hijo” (cf. Pr. 3. 12; Job 5. 17).

En mi opinión, la murmuración, con el subsecuente endurecimiento del corazón de los israelitas en el desierto les trajo consecuencias lamentables a ellos, porque no pudieron entrar a la Tierra Prometida, pero esto no significa que todos ellos eran réprobos o inconversos (cf. Heb. 11. 13, 39). La Biblia nos advierte en contra del pecado de la murmuración (véanse, p. ej., Nm. 14. 36; Sal. 106. 25; Jer. 20. 10; 1 Co. 10. 10).

C. ISAÍAS 6. 1-10

1. TRASFONDO HISTÓRICO

Sobre el trasfondo histórico de Isaías 6. 1-10, estoy de acuerdo con la opinión de estudiosos conservadores quienes postulan la autoría o paternidad literaria del autor del libro que lleva su nombre.¹¹⁹ Asimismo concuro con

¹¹⁹ Así Archer, *Reseña crítica de una introducción al Antiguo Testamento*, pp. 364, 384-388; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39 (The New International Commentary on the Old Testament [NICOT, nueva serie]*, ed. gen. Robert L. Hubbard, Jr. (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 25; Edward J. Young, *The Book of Isaiah (NICOT)*, 3 vols., ed. gen. R. K. Harrison (Grand Rapids: Eerdmans, 1965, 1969, 1972), 1: 3, 8, 27,

la postura de conservadores quienes sostienen que Isaías escribió su libro durante el siglo VIII A. C.¹²⁰, y que la ocasión para escribirse tal libro fue la crisis del Imperio de Asiria, que [con su rey Salmanasar] llevaría la destrucción del reino del norte (Israel) y su capital (Samaria) en el año 722 A. C. (véase 2 R. 18. 9-10), con la deportación de sus habitantes al país invasor, y la llegada a Samaria de extranjeros paganos (véase 2 R. 17. 24-41). Todo esto amenazaría la existencia del reino del sur (Judá).¹²¹ No sería sino el Imperio Caldeo o Neobabilónico [del rey Nabucodonosor] que conquistaría este último reino y destruiría su capital (Jerusalén) con su templo edificado por Salomón (véanse 2 R. 24. 1-7; 24. 11-17; 2 Cr. 36. 6-7, 18-21), en el 586 A. C., con la consecuente deportación de sus habitantes. De hecho, Judá estuvo bajo el poder de Babilonia durante setenta años, tal como Jeremías lo predijo antes (Jer. 25.11; 29.10). Durante el pe-

257; 3: 538-52. *Contra* Luis Alonso Schökel et al, *Isaías-Jeremías: Introducciones y comentario*, vol. 1 de *Profetas (Nueva Biblia Española: Comentario)*, dir. Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980), p. 95; Eaton, *Manual para el estudio de las Escrituras de Israel*, p. 297; Abraham J. Heschel, *The Prophets*, 2 vols. en 1 (Peabody: Prince Press, 1999), 1: 90; Hanna Liss, «Undisclosed Speech: Patterns of Communication in the Book of Isaiah», en *The Journal of Hebrew Scriptures* 4 (2002), online, internet, 51 pp. (http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/Article_26.pdf), esp. p. 38, nota 13; M. McNamara, *El Libro de Isaías-Capítulos 1-39*, vol. 16 de *Conoce la Biblia: Antiguo Testamento*, trad. Javier Iñiguez (Bilbao/Santander: Ediciones Mensajero/Editorial Sal Terrae, 1966), p. 17; Frederick L. Moriarty, «Isaías: Traducción y comentario», en *Eclesiástico, Isaías, Jeremías, Ezequiel*, vol. 5 de *LSE*, 1970), pp. 235-405, esp. p. 235, quienes piensan que Isaías solamente escribió los primeros treinta y nueve capítulos de su libro.

¹²⁰ Así Young, *The Book of Isaiah*, 1: 11. Implícitamente Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, p. 3.

¹²¹ Así Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, p. 28; Young, *The Book of Isaiah*, 1: 6-21.

ríodo preexílico [anterior al exilio o cautiverio babilónico], predice Isaías (740-680 A.C.). Tal período se caracterizó por un ambiente de idolatría rampante y moral relajada entre los israelitas.

2. CONTEXTO INMEDIATO

Respecto a Isaías 6, existe controversia entre los eruditos acerca de que si el suceso de la visión de Dios que recibió el profeta debió ocurrir antes de lo tratado en los capítulos 1 al 5. Algunos estudiosos piensan que sí.¹²² No obstante, considero que Is. 6 puede leerse después de los primeros capítulos.¹²³

3. CONTEXTO AMPLIO

Is. 6. 1-10, particularmente el v. 1, se relaciona con un versículo del Antiguo Testamento: 2 R. 15. 7. Este pasaje veterotestamentario corrobora el marco histórico en que ocurre la muerte de Azarías [Uzías en Is. 6. 1].

¹²² Así McNamara, *El Libro de Isaías-Capítulos 1-39*, p. 52; Moriarty, «Isaías: Traducción y comentario», p. 255. Oswalt (*The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, p. 175) y Young (*The Book of Isaiah*, 1: 232-233) creen que Is. 6 está en el lugar preciso del libro, pero no hallan una explicación satisfactoria acerca de por qué está tal capítulo como aparece en el orden que tenemos en manuscritos.

¹²³ Oswalt (*The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, pp. 173, 176) y Young (*The Book of Isaiah*, 1: 233) concluyen es que el propósito aparente de por qué Is. 6 está en su presente posición en el libro que lleva su nombre es presentar primero el corazón del mensaje de Isaías, y solamente entonces relacionar el relato de su propio llamado profético. Concurro con ambos eruditos en dicha conclusión. Así, según Oswalt (p. 175), Is. 6 constituye la conclusión a los capítulos 1 al 5, como también la introducción a los capítulos 7 al 12.

Además se relaciona con versículos del Nuevo Testamento (cf. Is. 6. 10; Mt. 13.14-15; Mr. 4.12; Lc. 8.10; Jn. 12.40; Hch. 28.26-27). Mt. 13. 14-15; Mr. 4. 12; y Lc. 8. 10 se encuadran en la parábola del sembrador (véanse Mt. 13.1-15, 18-23; Mr. 4.1-20; Lc. 8. 4-15). En esta parábola, Jesús expone la obra salvadora de Su Palabra en algunas personas, así como explica [en los versículos mencionados arriba] a Sus discípulos el propósito de tales palabras: Que quienes nunca han sido hijos de Dios, jamás se convertirán por su dureza de corazón. Juan 12. 40 se encuadra en la narración en que Jesús anuncia Su muerte y resurrección a los judíos [principalmente a los fariseos] (véase Jn. 12. 32-41). Por último, Hch. 28. 26-27 se enmarca en la narración (Hch. 28. 17-28) en que Pablo predica el evangelio en Roma, mientras lo habían apresado “desde Jerusalén en manos de los romanos” (28. 17), por la causa de Cristo. El apóstol tuvo que apelar a César, debido al acoso de los judíos (v. 19), a quienes Pablo les refiere (v. 27) el texto de Is. 6. 9-10. Todos estos textos neotestamentarios, en su sentido original, relacionan el texto de Isaías con los judíos no cristianos, pero pueden aplicarse o contextualizarse a toda persona no cristiana.

4. CONTEXTO LITERARIO

Is. 6 pertenece al género literario profético denominado vocación.¹²⁴ Co-

¹²⁴ Véase Alonso, *Isaías-Jeremías: Introducciones y comentario*, p. 77. El propio Alonso la cataloga dentro de las narraciones (compárense, p. ej., Jer. 1. 4ss.1; Ez. 1. 1ss.). También véanse Eaton, *Manual para el estudio de las Escrituras de Israel*, p. 299; Jan Joos-

mo dicho término indica, el género es relatado [de forma narrativa], en cuanto a la vocación o el llamado que Dios hizo [mediante una visión] a Isaías al ministerio como profeta de Él.¹²⁵ Según Luis Alonso Schökel, estructuralmente,

el capítulo [6] está dominado por esquemas ternarios, como si estuviera polarizado por el triple adjetivo del canto seráfico [de los serafines del v. 3]. La división mayor es:

teofanía: 1-5-consagración: 6-7-misión: 8-12(13)

Las tres partes están sólidamente encadenadas, por una tradición formal típica (relatos de vocación) y por su vocación individual.¹²⁶

Por su parte, Marvin Sweeney [mencionado por Wade Eaton] presenta la siguiente estructura formal [que pienso que se complementa con la de Alonso]:

- 1a:** Ubicación histórica
- 1b-4:** Descripción de visión simbólica
- 5:** Queja profética
- 6-7:** Respuesta divina (rito de purificación)
- 8-13:** Diálogo: YHWH [Yahweh] y profeta
- 8a: Pregunta divina

ten, «La prosopopée, les pseudo-citations et la vocation d'Isaïe (Is. 6. 9-10)», en *Bib* 82 (2001): 232-43, esp. p. 232; McNamara, *El Libro de Isaías-Capítulos 1-39*, p. 52; Moriarty, «Isaías: Traducción y comentario», p. 255. Eaton (p. 300) señala además que «el género de esta perícopa [sección] es la **noticia de visión simbólica**. Una noticia es la descripción concisa de un solo suceso y se usa en varios contextos sociales y literarios.»

[Cursivas en el original] Si bien no concuerdo con Eaton cuando dice que «este tipo [de género literario] tiene su *Sitz im Leben* [contexto de la vida o contexto vital] en la **sabiduría adivinatoria** (*mantic wisdom*)» [Negritas y cursivas en el original], sí concuerdo en que «su propósito es **validar el mensaje simbólico** (compara Gn. 41. 1-36 y Dn. 2)».

[Negritas en el original]

¹²⁵ *Contra* Allen Ross, «How the Sovereign LORD God Prepares His Servants[:] Isaiah 6. 1-13», en *The Book of Isaiah*, online, internet, 25 pp. (<http://www.bible.org/netbible2/index.php?book=isa&chapter=6&verse=&submit=Lookup+verse>), p. 2, quien piensa que esto no fue un llamado a Isaías para ser profeta, sino un llamado para una nueva dirección en el servicio [profético].

¹²⁶ Alonso, *Isaías-Jeremías: Introducciones y comentario*, p. 139.

- 8b: Contestación profética (se hace a sí mismo voluntario)
- 9a: Comisión
- 9b-10: Mensaje que se va a comunicar
- 11a: Pregunta profética
- 11b-13: Contestación divina¹²⁷

Con relación a eruditos conservadores, igualmente tenemos interesantes maneras de analizar la estructura de Isaías 6. Primero, Edward J. Young, quien divide este pasaje bíblico así:

Isaiah's Vision of the Holy God (6. 1-13)

A. The vision itself (6. 1-7)

B. The mission of Isaiah the prophet (6. 8-13)¹²⁸

Segundo, John N. Oswalt lo divide del siguiente modo:

A Call to Servanthood (6. 1-13)

A. The Vision (6. 1-8)

B. The Comission (6. 9-13)¹²⁹

Tercero, y por último, Allen Ross sostiene que la estructura de Is. se divide en tres partes:

1-4: Revelación del Señor en gloria

5-7: Respuesta del profeta a la visión

y el remedio para esa respuesta

8-13: Dedicación del profeta para ministrar

con la instrucción sobre lo que él debe decir¹³⁰

Ahora pasamos a discutir sobre las figuras literarias retóricas de Is. 6. La

¹²⁷ Eaton, *Manual para el estudio de las Escrituras de Israel*, pp. 299-300. [Negritas en el original]

¹²⁸ Young, *The Book of Isaiah*, 1: 23.

¹²⁹ Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, p. 61. [Negritas en el original]

¹³⁰ Adaptada de Ross, «How the Sovereign LORD God Prepares His Servants[:] Isaiah 6. 1-13», p. 2.

primera de dichas figuras es el antropotropismo¹³¹ en todo el capítulo (cf. Is. 6; Jer. 1. 3ss.; Ez. 9. 2ss.; Os. 1. 2).

Como segunda figura retórica tenemos el antropomorfismo¹³² en Is. 6. 1 (“vi yo al Señor sentado sobre un trono alto y sublime, y sus faldas llenaban el templo”).

Una tercera figura retórica la constituye el eufemismo en Is. 6. 2 (“Por encima de él había serafines; cada uno tenía seis alas; con dos cubrían sus rostros, con dos *cubrían sus pies* [“la parte inferior del cuerpo” (VP); señal de desnudez], y con dos volaban”).¹³³ [Cursivas añadidas]

La cuarta figura retórica es la duplicación en Is. 6. 3 (“Santo, Santo, Santo” [conocida como el *trishagion* [gr. “tres [veces] Santo”]; compárese Ap.

¹³¹ Véase Heschel, *The Prophets*, 2: 220. El propio Heschel (2: 219-20) lo define como el nivel en que los eventos religiosos son experimentados como una vuelta o un giro de un Ser trascendente hacia el ser humano. Esto es lo opuesto al nivel del teotropismo o al nivel teotrópico.

¹³² Véase Ross, «How the Sovereign LORD God Prepares His Servants [:] Isaiah 6. 1-13», p. 2. Sobre que el Señor se ve sentado sobre un trono, Young (*The Book of Isaiah*, 1: 237) nota correctamente que Dios es tanto rey como juez.

¹³³ Véase Moriarty, «Isaías: Traducción y comentario», p. 255; implícitamente Alonso, *Isaías-Jeremías: Introducciones y comentario*, p. 141. Ross («How the Sovereign LORD God Prepares His Servants [:] Isaiah 6. 1-13», p. 2) lo ve como probable. En cuanto a los “pies” de Is. 6. 2, coincido con Young (*The Book of Isaiah*, 1: 241; *contra* Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, p. 179) cuando no los considera como un eufemismo para el sexo, sino más bien como un eufemismo para una parte menos noble del cuerpo, si bien Oswalt nos recuerda que los tárgumes [paráfrasis arameas del Antiguo Testamento] tiene “cuerpo” en vez de “pies”, y que los pies se usan en la literatura del antiguo Cercano Oriente como un eufemismo para los genitales (véase Rut 3. 4, 7, 8). Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 592) define el eufemismo como la figura que «consiste en el empleo de palabras o expresiones agradables, en lugar de otras desagradables, duras o malsonantes».

4. 8).¹³⁴ En esta triple repetición, el profeta recoge la alabanza que los serafines dan a Dios y a Su Santidad. Dicha santidad es «superlativa, infinita».¹³⁵

Como quinta figura retórica tenemos la metonimia de “gloria” en Is. 6. 3 por Dios mismo [como el Dios soberano del universo].¹³⁶

Una sexta figura retórica la constituye la exclamación en Is. 6. 5 (“¡Ay de mí!”).¹³⁷ Esta exclamación o ay de Isaías recuerda la de Gedeón (véanse Jue. 6. 22; 13. 22).¹³⁸

Observo una séptima figura retórica, la hipérbole o exageración, la cual también está en Is. 6. 5 (“¡Ay de mí que soy muerto! [heb. *nidmēfī*; lit.

¹³⁴ Véanse Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 185; Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. y ampl. E. Kautzsch, trad. A. E. Cowley (Mineola: Dover Publications, 2006), p. 431. Bullinger define la duplicación como la figura que, «cuando [como en este caso,] la palabra se repite sin que haya otra palabra por medio, sino que se suceden sin solución de continuidad, la figura se llama *iteración*». [Cursiva en el original]

¹³⁵ Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 185.

¹³⁶ Véase Ross, «How the Sovereign LORD God Prepares His Servants[:] Isaiah 6. 1-13», p. 2. Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 453) define la metonimia como la figura que «consiste en el cambio de un nombre por otro con el que el primero guarda relación». En este caso, la metonimia sería de adjunto [«la cosa significada, por el signo»].

¹³⁷ Véanse Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 470; Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, p. 182; Ross, «How the Sovereign LORD God Prepares His Servants[:] Isaiah 6. 1-13»; p. 2; Young, *The Book of Isaiah*, 1: 247. Ross define la exclamación o ay como una expresión [en este caso] de gemido de lamentación. Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 770) denomina a esta expresión como «*ecfónesis o exclamación*» y la define como la figura cuando, a causa de ciertos sentimientos, cambiamos nuestro modo de hablar y, en lugar de hacer una declaración, la expresamos mediante una *exclamación*. Así que la *ecfónesis* es como una explosión de palabras, ocasionada por la emoción, y no se usa como si se esperase una respuesta. [Cursivas en el original]

¹³⁸ Véase Young, *The Book of Isaiah*, 1: 247, n. 28.

“destruido”¹³⁹; “¡Ahora si voy a morir!” (TLA); “voy a morir” (VP); “estoy perdido” (BL, RVA marg., VCI); “perdido estoy” (BA)].

Además veo una octava figura retórica en Is. 6. 5 (“siendo hombre *inmundo de labios*, y habitando en medio de pueblo que tiene *labios inmundos* [lit. “impuros”]), la metáfora, aunque pienso que sería más exacto considerarla como sinécdoque. Esto significa que Isaías como hombre era inmundo o impuro.¹⁴⁰ Veo otra metáfora en Is. 6. 10 (“Engruesa el corazón de este pueblo, y agrava sus oídos”). Esta última metáfora habla de un conjunto lento, lánguido y autorientado de respuestas, incapaz de acción decisiva y autosacrificial.¹⁴¹

La novena figura retórica es la metonimia de causa¹⁴², que aparece en el enfoque en los labios del profeta en Is. 6. 6-7:

Y voló hacia mí uno de los serafines, teniendo en su mano un carbón encendido, tomado del altar con unas tenazas; y tocando con él sobre mi boca, dijo: He aquí que esto tocó tus labios, y es quitada tu culpa, y limpio tu pecado.

¹³⁹ Véase Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, p. 171; implícitamente Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 312; Young, *The Book of Isaiah*, 1: 247. Oswalt (p. 171, n. 5) señala que el heb. Expresa más fuertemente que algo como “Moriré” («I will die»).

¹⁴⁰ Véase Young, *The Book of Isaiah*, 1: 248. El propio Young (1: 248, n. 30) comenta: «The part of the body affected by some condition, here a spiritual one, is expressed by an epexegetical gen[itive]., following the const[ruct]. Note the word order of the final clause, namely: obj[ect]., verb, subj[ect]., thus emphasizing the obj[ect].». En dicha nota, para Young, «the predominant thought is that of unworthiness of the prophet to praise His God». Asimismo véase Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 419.

¹⁴¹ Véase Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, p. 189, n. 10.

¹⁴² Véase Roos, «How the Sovereign LORD God Prepares His Servants[:] Isaiah 6. 1-13», p. 2. Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 453) la define como la figura que ocurre «cuando se pone la causa por el efecto».

Este acto simbólico de uno de los serafines al profeta Isaías confirma y refuerza la misión de este último para su pueblo israelita.

Como décima figura retórica está el paralelismo¹⁴³ [relación basada en el pensamiento, no en la rima] en Is. 6. 8 (“¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros?”).¹⁴⁴ Aquí vemos además una undécima figura, la circunlocución¹⁴⁵ o perífrasis.¹⁴⁶

La duodécima figura retórica es un tipo de paralelismo conocido como introvertido [del modelo a-b-cc-b-a]¹⁴⁷, del tipo epánodo¹⁴⁸ o quiasmo¹⁴⁹, en Is. 6. 10:

Engruesa el *corazón* de este pueblo,
y agrava sus *oídos*,

¹⁴³ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 292) lo define como la figura que «es un género de *sinonimia* y consiste en la repetición de iguales, sinónimos, u opuestos, pensamientos (o palabras) [como en este caso] en líneas sucesivas o paralelas». [Cursiva en el original] El propio Bullinger (p. 278) define la sinonimia como la figura que «consiste en la repetición de palabras que, aun cuando suenen de diferente manera, tienen un significado similar».

¹⁴⁴ Véase Ross, «How the Sovereign LORD God Prepares His Servants [:] Isaiah 6. 1-13», p. 2. Gesenius (*Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 443) recuerda que la frase “¿A quién?” es un pronombre interrogativo.

¹⁴⁵ Véase Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, p. 185, n. 46.

¹⁴⁶ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 348. El propio Bullinger dice que «se llama así porque, con ella, se emplean más palabras o frases de las que, a primera vista, parecen necesarias. Pero el texto sagrado la usa para llamar la atención del lector o describir mejor la persona o cosa de la que se trata».

¹⁴⁷ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 297.

¹⁴⁸ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 262. El propio Bullinger lo define como la figura que ‘consiste en la repetición de las mismas palabras en orden inverso. Por eso, se llama también «*inversión*»». [Cursiva en el original]

¹⁴⁹ Véanse Alonso, *Isaías-Jeremías: Introducciones y comentario*, p. 142; Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 297; Eaton, *Manual para el estudio de las Escrituras de Israel*, p. 44; Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, p. 189, n. 10. El vocablo “quiasmo” proviene del griego *jiasmós* (“disposición cruzada [como la de la x griega, pronunciada en español como j]).

y ciega sus *ojos*,
no sea que, viendo con sus *ojos*,
y oyendo con sus *oídos*
y entendiendo con su *corazón*.¹⁵⁰

Una decimotercera figura la constituye la metonimia del sujeto¹⁵¹ en Is. 6. 10a (“Engruesa el corazón de este pueblo”)¹⁵²; «esto, es, declara que así será (Isaías no podía hacer tal cosa)».¹⁵³

Como decimocuarta y última figura retórica tenemos el idiotismo [forma peculiar hebrea de hablar] de verbos, igualmente hallada en Is. 6. 10.¹⁵⁴

Las figuras literarias retóricas mencionadas arriba tienen la importancia de acentuar la profunda responsabilidad en la misión del profeta Isaías para anunciar el juicio divino contra el reino de Judá [su posterior cautiverio en Babilonia], como resultado del endurecimiento de su corazón.

5. CONTEXTO TEOLÓGICO

Relacionado con el contexto teológico de Is. 6. 1-10, el endurecimiento del corazón se produce cuando el pueblo de Israel oye el mensaje del profeta

¹⁵⁰ Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 262. [Cursivas en el original] Asimismo véase Young, *The Book of Isaiah*, 1: 258, 259. Gesenius (*Gesenius' Hebrew Grammar*, p. p. 181) ve en estas palabras de Dios un cierto desprecio de Él a los endurecidos de corazón.

¹⁵¹ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 487) la define como la figura que «tiene lugar cuando se usa el sujeto en lugar de algo que pertenece al sujeto o se relaciona con él [en este caso, con verbos (p. 489)]».

¹⁵² Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 490.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 685.

Isaías y rechaza dicho mensaje [todo esto determinado por Dios].¹⁵⁵ Específicamente sobre Is. 6. 9-12, Kaiser comenta:

Al parecer, muchos en Judá confundieron la verdadera teología de su incondicional promesa a David, con una aprobación general de todo lo que el pueblo hacía, bueno o malo. El pueblo por error dio por sentado que Dios nunca visitaría a Sión con destrucción, que solo eliminaría su promesa y eterno plan. Por consiguiente, según su mal aconsejado razonamiento, Dios no podía salir de ellos, para mejor o peor, y por el momento era definitivamente peor. Sin embargo, la sorpresa iba a ser de ellos.¹⁵⁶

En cuanto al endurecimiento del corazón y a la salvación, Dios ha determinado que ciertos individuos [en este caso son los israelitas] sean endurecidos en su corazón y otros no lo sean, y esto hace al propio Dios justo

¹⁵⁵ Véanse Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, trad. Arthur W. Heathcote y Philip J. Allcock (New York: Harper & Row, 1958), p. 285; Kaiser, *Hacia una Teología del Antiguo Testamento*, pp. 247, 257-58; idem, *Toward Old Testament Ethics*, p. 281; Young, *The Book of Isaiah*, 1: 257, 258, 259. Contra Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, p. 189, n. 12, que da énfasis al libre albedrío del ser humano.

Como señala acertadamente P. van Imschoot (*Teología del Antiguo Testamento*, trad. José Cosgaya, pról. de Lucien Cerfaux [Madrid: Ediciones FAX, 1969], p. 112, n. 197):

Puesto que Isaías urge al pueblo a la conversión (p. ej., 1. 16-20) y espera que las desdichas que van a caer sobre Israel le purifiquen (p. ej., 1. 24-26) es manifiesto que no trata de decir que su misión es la de obcecar al pueblo culpable (6. 9, 10); quiere decir que su misión no tendrá éxito alguno entre la masa que se obstina en el mal, que esta misma masa será la ocasión de una obcecación todavía mayor, que hará inevitable el castigo divino.

Lástima que el propio Imschoot (p. 112) atribuye implícitamente la creencia en el endurecimiento indirecto [por Dios] del corazón más a una concepción hebrea de dicho endurecimiento.

Si nos atenemos al original hebreo, Is. 6. 10 (“[...] para que no vea con sus ojos, ni oiga con sus oídos”; lit. “[...] oíd oír [...] y ved ver”), reafirma el argumento presentado arriba por mí sobre el rechazo consciente de Israel y que dicho rechazo fue determinado por Dios.

¹⁵⁶ Kaiser, *Hacia una Teología del Antiguo Testamento*, pp. 257-58.

en dicho juicio.¹⁵⁷ De acuerdo con Young, los no endurecidos [los elegidos] fueron criaturas de oscuridad y sin bondad, como los endurecidos.¹⁵⁸ Más tarde, Jesús aplicaría las palabras de Is. 6. 9-10 a sí mismo, en el dicho enigmático sobre el propósito de las parábolas de Mt. 13. 14-15¹⁵⁹ (cf. Mr. 4.12; Lc. 8. 10; Jn. 12. 40). Uno de los textos paralelos a Mt. 13. 14-15, el cual es Jn. 12. 40, no sugiere que el endurecimiento del corazón vendría de alguien que una vez creyó en Cristo¹⁶⁰, sino que se refiere a personas que aparentemente Le creían, pero que solo profesaban creer, como lo implica Jn. 12. 42-43.

D. ROMANOS 9. 1-18

1. TRASFONDO HISTÓRICO

Respecto al trasfondo histórico de Ro. 9. 1-18 [y de toda la carta a los Romanos], concuro con la opinión de todos los eruditos [incluyendo conservadores] que sostienen la autoría paulina [del apóstol Pablo] de

¹⁵⁷ Véanse implícitamente David E. Holwerda, *Israel en el plan de Dios*, trad. Ezequiel Romero Sánchez, ed. Alejandro Pimentel (Grand Rapids: Libros Desafío, 2000), p. 157; Young, *The Book of Isaiah*, 1: 259. *Contra* Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, p. 93. No obstante, Marshall está en lo cierto cuando dice que la cita de Is. 6. 8-10 en Hch. 28. 25-28 «refers to the nation [of Israel] as a whole».

¹⁵⁸ Véase Young, *The Book of Isaiah*, 1: 261.

¹⁵⁹ Véase Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester/Downers Grove: IVP, 1981), p. 956.

¹⁶⁰ Véase Guthrie, *New Testament Theology*, p. 615.

dicho texto bíblico¹⁶¹ (véase Romanos 1. 1). Además concuerdo con la postura de algunos de esos y otros eruditos [incluyendo liberales] que fijan

¹⁶¹ Así, p. ej., Evis L. Carballosa (*Romanos: Una orientación expositiva y práctica* [Grand Rapids: Editorial Portavoz, 1994], p. 15); C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (The International Critical Commentary)*, 2 vols., ed. gen. J. A. Emerton, C. E. B. Cranfield y G. N. Stanton [Edinburgh: T & T Clark, 1990], 1: 16); James D. G. Dunn (*Romans 9-16*, vol. 38B de *Word Biblical Commentary* [WBC], ed. gen. Bruce M. Metzger [Dallas: Word, 1998], p. 520); Donald Guthrie, *New Testament Introduction* (Leicester/Downers Grove: Apollos/IVP, 1990, pp. 405, 406); William Hendriksen (*Romanos (Comentario al Nuevo Testamento)* [CNT], ed. William Hendriksen y Simon J. Kistemaker, trad. Norberto E. Wolf [Grand Rapids: Libros Desafío, 2001], p. 26); Craig S. Keener (*Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, trad. Nelda Bedford de Gaydou et al [El Paso: EMH, 2003], p. 411); John F. MacArthur, Jr. (*Romanos 1-8 (Comentario MacArthur del Nuevo Testamento)* [CMNT], trad. John A. Bernal López [Grand Rapids: Editorial Portavoz, 2001], p. 15); Jack W. MacGorman (*Romanos: El Evangelio para Todo Hombre*, trad. Alfonso Olmedo, 8a. ed. [El Paso: CBP, 1997], p. 5); Archibald T. Robertson (*Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, trad., adapt. y anotada por Santiago Escuin [Terrassa: Editorial CLIE, 2003], p. 384); David N. Steele y Curtis C. Thomas (*Romanos: Un Bosquejo Explicativo*, pref. Gordon H. Clark [Philadelphia: TELL, 1970], p. 24 [en lo sucesivo citada como Steele y Thomas, *Romanos: Un Bosquejo Explicativo*]); Merrill C. Tenney (*Nuestro Nuevo Testamento*, ed. rev. y aum. [Grand Rapids: Editorial Portavoz, 1989], p. 360; implícitamente Juan Calvino (*Epístola a los Romanos*, trad. Claudio Guteirrez Marín [sic] [Grand Rapids: Libros Desafío, 1995], pp. 15, 17, 18; Adolf Deissmann (*Light from the Ancient East*, trad. Lionel R. M. Strachan [Peabody: Hendrickson Publishers, 1995], pp. 234, 239); William G. Doty (*Letters in Primitive Christianity [Guides to Biblical Scholarship: New Testament Series]*, ed. Dan O. Via, Jr. [Philadelphia: Fortress Press, 1973], p. 41). En esto coinciden eruditos liberales como William Barclay (*Romanos*, vol. 8 de *Comentario al Nuevo Testamento* [CANT], trad. Alberto Araujo [Terrassa: Editorial CLIE, 1995], p. 18) y Klaus Haacker (*The Theology of Paul's Letter to the Romans (New Testament Theology)* [NTT], ed. gen. James D. G. Dunn [Cambridge: Cambridge University Press, 2003], p. 14). Aquí incluyo a los católicos Joseph A. Fitzmyer (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, vol. 33 de *The Anchor Bible* [AB], ed. gen. William F. Albright y David N. Freedman [New York: Doubleday, 1993], pp. 40, 85, 92, 103) y Alfred Wikenhauser (*Introducción al Nuevo Testamento*, trad. Daniel Ruiz Bueno [Barcelona: Editorial Herder, 1960], pp. 298-99. Helmut Köster (*Introducción al Nuevo Testamento* [2 vols. en 1], trad. Javier Lacarra y Antonio Piñero [Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988], p. 652) cree que Pablo escribió Romanos, excepto 16. 25-27.

como fecha temprana para la composición de la Carta a los Romanos a mitad o a fines de la década de A. D. 50¹⁶², es decir, entre A. D. 54 a 57¹⁶³ o «a comienzos de la primavera del año 58 [...], justo antes de que Pablo saliera con rumbo a Jerusalén (Ro. 15. 25) para poder llegar antes del Pentecostés (Hch. 20. 16)». ¹⁶⁴ El propio Pablo no había participado en la fundación de la iglesia en Roma.¹⁶⁵ Desde luego,

Pablo deseaba visitar a los creyentes residentes en Roma, pero sus actividades evangelísticas y misioneras no le habían permitido hacerlo (15. 22). Parece ser que el Apóstol había determinado cumplir ese gran deseo después de realizar el viaje de Febe a Roma para enviar su carta (16. 1). Esta carta serviría de anticipación de su viaje a Roma y al mismo tiempo de plataforma para la predicación del evangelio de la gracia de Dios. Pablo deseaba continuar su ministerio apostólico en España. Era su propósito proclamar el mensaje de salvación en sitios donde

¹⁶² Así Fitzmyer (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 87).

¹⁶³ Así Robertson (*Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 384). Haacker (*The Theology of Paul's Letter to the Romans*, p. 14) y Cranfield (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1: 16) piensan como fecha entre A. D. 56 y 57. Köster (*Introducción al Nuevo Testamento*, p. 651) cree que fue escrita entre A. D. 55 y 56. Carballosa (*Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 15); Hendriksen (*Romanos*, p. 26); Steele y Thomas (*Romanos: Un Bosquejo Explicativo*, p. 24) creen que se escribió en el año 57 o 58. Guthrie (*New Testament Introduction*, p. 408) pensaba que se había escrito entre el 57 y 59 [en el quinquenio de Nerón]. Barclay (*Romanos*, pp. 18, 19) consideró como fecha A. D. 58, también bajo el reinado de Nerón.

¹⁶⁴ MacArthur, *Romanos 1-8*, p. 20. Igualmente véase Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 296. Según MacArthur, Pablo escribió la carta «probablemente durante esa estadía en Corinto [en su tercer viaje, véase Hch. 27. 1-28. 16] que tuvo el propósito inmediato de recolectar otra ofrenda para los creyentes necesitados de Palestina (Ro. 15. 26)».

¹⁶⁵ Véase Barclay, *Romanos*, p. 16. Además véanse Guthrie, *New Testament Introduction*, p. 407; Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 652-53. Sobre Roma, resulta interesante que un erudito católico romano como Wikenhauser (*Introducción al Nuevo Testamento*, p. 292) haya dudado de que Pedro fundara la iglesia en aquella ciudad porque tal apóstol todavía estaba en Jerusalén en el tiempo del concilio (ca. A. D. 50), aunque resulta casi cierto que una iglesia existía en Roma antes a este concilio. Guthrie (*New Testament Introduction*, p. 404) menciona que Clemente de Roma (Ad. Cor. 5. 4) sugirió que Pedro y Pablo fueron martirizados en Roma.

aún no había sido predicado (véase 15. 20-24). Evidentemente, el Apóstol deseaba involucrar a los hermanos en Roma en su proyecto de evangelizar a España. Como puede inducirse, Pablo reconocía que la labor misionera es responsabilidad de toda la iglesia. Él era, sin duda, un hombre de equipo.¹⁶⁶

En cuanto si había alguna circunstancia o algún problema para que Pablo escribiera su carta [por medio de Tercio, amanuense¹⁶⁷ o secretario de Pablo, véase Ro. 16. 22] a la comunidad cristiana de Roma, Evis L. Carballosa opina:

Es posible que, de algún modo, el Apóstol tuviese conocimiento de la existencia de tensiones entre los creyentes judíos (minoría) y los gentiles (mayoría) en la iglesia o iglesias de Roma. De haber sido así, es evidente que Pablo quiso aliviar esas tensiones exponiendo el lugar que tanto el judío como el gentil ocupan en el plan de Dios.¹⁶⁸

Relacionado con el tema de la Carta a los Romanos, podemos titularlo así: «LA REVELACIÓN DE LA JUSTICIA DE DIOS»¹⁶⁹ (establecido en Ro.

¹⁶⁶ Carballosa, *Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, pp. 14-15. Véanse además Barclay, *Romanos*, pp. 17-19; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1: 22-23; Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 79; Hendriksen, *Romanos*, pp. 36-38; Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 653; Steele y Thomas, *Romanos: Un Bosquejo Explicativo*, p. 24; Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 296-98.

¹⁶⁷ Barclay (*Romanos*, p. 15) comenta: «Pablo hacía lo que la mayoría de la gente de su tiempo: no escribía él mismo las cartas, sino se las dictaba a un amanuense, y añadía al final su firma, a veces con algunas palabras más».

¹⁶⁸ Carballosa, *Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 15. Véanse también Guthrie, *New Testament Introduction*, pp. 405, 406; Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 296. Pablo compara a sus lectores como “los demás gentiles” (Ro. 1. 13).

¹⁶⁹ Carballosa, *Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 17. [Mayúsculas en el original] Hendriksen (*Romanos*, p. 42) llama a este tema «*La justificación por la fe*». [Cursivas en el original] Algo parecido opina MacGorman (*Romanos: El Evangelio para Todo Hombre*, p. 13).

1. 16-17).¹⁷⁰

2. CONTEXTO INMEDIATO

El apóstol Pablo tiene “gran tristeza y continuo dolor” (Ro. 9. 2) en su corazón porque sus compatriotas judíos [sus “parientes según la carne” (9. 3)], en su gran mayoría, no han aceptado a su Mesías y Salvador, Jesús. Debido al rechazo a este Mesías, “no todos los que descienden de Israel son israelitas, ni por ser descendientes de Abraham, son todos hijos” (9. 6b-7a). Tal aceptación a Jesús como su Salvador se deberá a la elección (implicada en vv. 15-21) y predestinación (expuesta en 8. 28-33) que Dios ha establecido (expuesta en 8. 28-33).

3. CONTEXTO AMPLIO

Ro. 9. 1-18 se relaciona con pasajes veterotestamentarios como Gn. 21. 12; 18. 10; 25. 23; Mal. 1. 2-3; Éx. 33. 19; y 9. 16. Estos pasajes veterotestamentarios tratan sobre la elección y reprobación de individuos por parte de Dios. Gn. 18. 10 menciona la promesa del nacimiento de Isaac, hijo de Sara y Abraham [el patriarca]. Estos padres “eran viejos, de edad avanza-

¹⁷⁰ Véase Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1: 87. Asimismo véanse Barclay, *Romanos*, p. 36; J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), p. 67; Carballosa, *Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 25; Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 253; Haacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, pp. 28, 32; Hendriksen, *Romanos*, p. 42; MacGorman, *Romanos: El Evangelio para Todo Hombre*, p. 13; Tenney, *Nuestro Nuevo Testamento*, p. 363; Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 293.

da” (Gn. 18. 11), pero recibieron un milagro realizado por Dios.

Por otra parte, en Gn. 21. 12 (“en Isaac te será llamada descendencia [Israel]”), Dios le recuerda a Abraham la promesa dada por Él en Gn. 18. 10, mientras Él aprueba que Sara haya echado a su sierva Agar y a su primer hijo, Ismael [padre de los pueblos árabes], de la casa del patriarca.

Gn. 25. 23 (“Dos naciones hay en tu seno, y dos pueblos serán divididos desde tus entrañas; el un pueblo será más fuerte que el otro pueblo, y el mayor servirá al menor”) constituye una profecía que Dios le dio a Rebeca [la esposa de Isaac, el hijo de Abraham] sobre el nacimiento y engrandecimiento de Jacob. Este último sería el padre de una nación [Israel] más poderosa que Esaú [Edom].

Éx. 9. 16 (“A la verdad yo te he puesto para mostrar en ti mi poder, y para que mi nombre sea anunciado en toda la tierra”) menciona el propósito para el cual Dios escogió al Faraón: mostrar el poder divino mediante las diez plagas a Egipto, para que dejara salir al pueblo de Israel.

Éx. 33. 19 (“Yo haré pasar toda mi bondad delante de tu rostro y pronunciaré el nombre de Jehová delante de ti, pues tengo misericordia del que quiero tener misericordia, y soy clemente”) cita la promesa divina a Moisés de mostrarle Su gloria [Sus espaldas, véase v. 23], la cual era un privilegio que sólo pocos podían tener para observar.

Finalmente, Mal. 1. 2-3 recuerda a Israel el amor que Dios ha tenido a es-

coger a dicho pueblo, en lugar de Esaú. Tanto fue el amor de Dios a Israel que aborreció a Esaú (véase Mal. 1. 2b-3a “Y amé a Jacob, y a Esaú aborrecí [lit. “odié”, así BJ, BP, compárese BL “le tomé odio”; de ahí TLA “preferí a Jacob y no a Esaú”).

4. CONTEXTO LITERARIO

Sobre Ro. 9. 1-18 [siguiendo hasta 11. 36], todavía los eruditos no se ponen de acuerdo a cuál género literario pertenecen dicha sección de versículos. Mientras algunos eruditos piensan que se trata de una diatriba¹⁷¹, otros

¹⁷¹ Así Fitzmyer (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 91). Doty (*Letters in Primitive Christianity*, p. 83) define y opina sobre la diatriba así: «A form of rhetoric used by Cynic and Stoic popular philosophers in street preaching; some of its conventions are reflected in New Testament letters». En la diatriba, el filósofo se dirigía a interlocutores ficticios usando preguntas, preguntas retóricas y contraargumentos para refutar los planteamientos de dichos interlocutores. Véase Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 813.

En cuanto a que si Romanos es una carta o epístola, Adolf Deissmann (*Light from the Ancient East*, p. 243; compárese Barclay, *Romanos*, p. 14) comparó las cartas paulinas y las recuperadas en papiros griegos y estableció que la carta (al. *Briefe*) es natural, espontánea, secreta y menos artística; mientras que la epístola (*Episteln*) es una forma literaria artística como el diálogo, el discurso o el drama, y que es mecánica y dirigida para el público y para la posteridad. Verdaderas cartas serían todas las paulinas [siendo Ro. una carta larga, véase Deissmann, p. 239], junto con 2 y 3 Juan. Epístolas serían Hebreos, Santiago, 1 y 2 Pedro, y Judas. Pero David E. Aune (*The New Testament in Its Literary Environment*, vol. 8 de *Library of Early Christianity*, ed. gen. Wayne A. Meeks [Philadelphia: WP, 1987], p. 160), si bien (p. 219) concurre con Deissmann [véanse también Barclay, p. 12; Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 258] en que Ro. es una carta y no una epístola, opina acertadamente que tal distinción ha obscurecido más que aclarado la comprensión sobre la naturaleza de la literatura epistolar del Nuevo Testamento, porque Deissmann no es sensitivo a las diferencias estilísticas entre las cartas encontradas en papiros griegos y las cartas paulinas. Las cartas de Pablo y Séneca, p. ej., exhiben un estilo bastante diferente de cualquier carta hallada en papiros griegos.

Regresando a Doty, él (p. 25) cita como amplia prueba que las cartas paulinas son más que cartas personales semiprivadas o privadas [como postulaba Deissmann] a 1 Tes. 5. 27

[sin negar que dentro de esa sección de versículos hay ciertas diatribas¹⁷²] creen que se trata de un midrás.¹⁷³ Pienso que ambas opiniones diversas dependen si hubo solamente un fuerte elemento gentil (véanse Ro. 1:5, 12-14; 11:13) o igualmente un fuerte elemento judío (véanse el abundante uso de citas del Antiguo Testamento, p. ej., Hab. 2. 4 en Ro. 1. 17; Sal. 62. 12 en Ro. 2. 6; Dt. 10. 17 en Ro. 2. 11; Is. 52. 5 en Ro. 2. 24; Sal. 51. 4 en Ro. 3. 4; Sal. 14. 1-3 y 53. 1-3 en Ro. 3. 12) en los creyentes de la iglesia de Roma. Sin ser categórico, considero que la segunda opinión [la cual cree que Ro. 9-11 es un midrás que contiene diatribas] resulta atractiva; más aún si tomamos en cuenta que [además de gentiles] existía una comunidad

(“Os conjuro por el Señor, que esta carta se lea a todos los santos hermanos”), Fil[emón]. 2b (“[...] la iglesia que está en tu casa”) y 2 Tes. 3. 14-15 [que se refiere al impacto de la carta en la iglesia (de Tesalónica)]. De hecho, Alfred Wikenhauser (p. 258) opina que, «si se exceptúa la [de] Fil., que se destina a una persona particular para un asunto particular, [las demás cartas paulinas] no son cartas privadas, sino escritos oficiales».

Por otra parte, Köster (*Introducción al Nuevo Testamento*, p. 653) considera a Romanos «un escrito de recomendación del Apóstol a favor de sí mismo». Además, Köster (p. 654) dice que «el estilo de la carta general procede de la tradición apologética judía [p. ej., Ro. 1. 18-3. 3]» y que (p. 558) las cartas paulinas siguen el esquema de las cartas judías, pero que también usan elementos de las cartas griegas.

¹⁷² Así Dunn (*Romans 9-16*, p. 519), que clasifica como diatribas Ro. 9. 14, 19-24, 30-32; 11. 1-4, 11, y 17-24.

¹⁷³ Así Dunn (*Romans 9-16*, p. 518). El midrás (heb. *midrash*; del verbo *darash*, “investigar” o “dirigir una investigación”; véase Tenney, *Nuestro Nuevo Testamento*, p. 135) es un género literario hebreo a la manera de comentario rabínico de carácter expositivo acerca del Pentateuco y originariamente homilético [para la predicación]. Consúltese Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 818. Dicho comentario se componía de la *haggadah* [ampliación de relatos que se relacionan con textos veterotestamentarios comentados, para explicarlos] y la *halakah* [extracción de consecuencias de tal ampliación de los relatos para la conducta diaria].

judía en Roma.¹⁷⁴ Probablemente la iglesia de Roma tuvo una mayoría gentil.¹⁷⁵

A base del tema [mencionado arriba] de la revelación de la justicia de Dios, podemos bosquejar la Carta a los Romanos, como la hace Carballosa:

- [A.] Saludo y tema de la epístola: la revelación de la justicia (1. 1-17).
- [B.] Justificación: imputación de la justicia (1. 18-5. 21).
- [C.] Santificación: apropiación de la justicia (6. 18-8. 17).
- [D.] Glorificación: conformidad con la justicia (8. 18-39).
- [E.] Vindicación: la justicia de Dios tocante a Israel (9. 1-11. 36).
- [F.] Propagación: la diseminación de la justicia (15. 14-16. 27).¹⁷⁶

Por su parte, James D. G. Dunn presenta la siguiente secuencia y estructura de la discusión de Pablo [sobre el propósito salvador de Dios] que refleja

the two-sided nature of God's purpose:
(1) Election of mercy//purpose of wrath;

¹⁷⁴ Véase Tenney, *Nuestro Nuevo Testamento*, p. 361. Keener (*Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 411) dice: «La comunidad judía en Roma era predominantemente pobre, aunque algunos grupos de judíos allí eran más acomodados que otros y mejor educados». El propio Keener comenta: «La comunidad judía allí probablemente ascendía a unas cincuenta mil personas». Igualmente véase Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 292, nota 1. Dicha comunidad se originó después de la expulsión que decretó el emperador Claudio (probablemente en A. D. 49), mencionada por Suetonio (*Claudius* 25. 4), y citada en Tenney (p. 279) y Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1: 16.

¹⁷⁵ Así Carballosa, *Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 15; Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 76; Guthrie, *New Testament Introduction*, pp. 405, 406; Haacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, p. 12; Hendriksen, *Romanos*, p. 34; Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 296. Cranfield (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1: 18-21) intenta demostrar que no es posible establecer si los gentiles o los judíos eran mayoría en la iglesia de Roma.

¹⁷⁶ Carballosa, *Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 17.

- (2) Gentiles called too//only a remnant of Israel;
- (3) Righteousness from the law//righteousness from faith;
- (4) A remnant according to grace//the rest hardened;
- (5) Jewish failure-the reason//Gentile failure-a warning;
- (6) Israel hardening-Gentile incoming//Gentile fullness-Israel salvation.¹⁷⁷

Relacionado con el tema principal («leading motif»¹⁷⁸) de Ro. 9. 14-23, Dunn cree que es la misericordia de Dios¹⁷⁹, aunque pienso que es la justificación por la fe. Este último tema lo trataré brevemente más adelante.

A continuación pasamos a discutir sobre las figuras literarias retóricas en Ro. 9. 1-18. Como primera figura retórica se encuentra el asíndeton¹⁸⁰ en 9. 1 (“Verdad digo en Cristo, no miento, y mi conciencia me da testimonio en el Espíritu Santo”).¹⁸¹

Las próximas tres figuras son el epitrecon¹⁸², el cataplocé¹⁸³ y el euqué¹⁸⁴ en 9. 2-3 (“que tengo gran tristeza y continuo dolor en mi corazón. Porque

¹⁷⁷ Dunn, *Romans 9-16*, p. 519.

¹⁷⁸ Dunn, *Romans 9-16*, p. 551.

¹⁷⁹ *Ibid.* Cranfield (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 448) considera que, aunque la palabra clave en Ro. 9. 1-11. 36 es “misericordia”, el tema de dicha sección de Romanos es la incredulidad de Israel. El propio Cranfield (2: 448, nota 1) señala que el vocablo griego para “misericordia”, *eleîn*, sólo aparece 11 veces en Ro. y 5 veces en el resto del corpus paulino (incluyendo las cartas pastorales).

¹⁸⁰ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 138) lo define como la figura que «suprime las conjunciones, como saltando por encima de detalles de menor importancia, a fin de llegar antes a lo principal».

¹⁸¹ Véase Archibald T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 4a. ed. (Nashville: Broadman Press, 1934), p. 444.

¹⁸² Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 387, que lo define como la figura que «consiste en la adición parentética de una frase más o menos breve, intercalada rápidamente como un comentario fugaz».

¹⁸³ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 389, que lo define como la figura en que «la breve frase interpuesta está como trenzada con otra. Es, pues, un paréntesis en forma de súbita exclamación».

¹⁸⁴ *Ibid.*

deseara yo mismo ser anatema, separado de Cristo, por amor a mis hermanos, los que son mis parientes según la carne”).

Como quinta figura retórica se encuentra la anámnesis¹⁸⁵ en 9. 3 («desea-
ra»)¹⁸⁶.

Una sexta figura retórica es la hipérbole en 9. 3 (“Porque deseara yo mismo ser anatema, separado de Cristo, por amor a mis hermanos”).¹⁸⁷ Aquí «esto es una suposición, no sólo hiperbólica, sino imposible, puesto que un genuino creyente no puede ser separado de Cristo (v[éase]. Ro. 8. 35-39, y comp[árese]. Éx. 32. 32-33)».¹⁸⁸ Veo otra hipérbole en Ro. 9. 13 (“Como está escrito: A Jacob amé, mas a Esaú aborrecí [lit. “odié”¹⁸⁹]). Estas pala-

¹⁸⁵ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 763, que la define como la figura que «se usa cuando el curso de una exposición directa se suspende para expresar un recuerdo. Es un método muy efectivo para poner de relieve lo que queremos imprimir en la mente de los destinatarios del escrito o del discurso». Robertson (*A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 886) señala que con esta palabra en el pretérito potencial, Pablo casi expresa desear hacer un error moral.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ Véanse Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 358; John F. MacArthur, Jr., *Romanos 9-16 (CMNT)*, p. 19. Robertson (*A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 918) ve el uso del indicativo en tiempo pretérito (“deseara”) para cortesía. Implícitamente véase Dunn, *Romanos 9-16*, p. 524. Por su parte, Cranfield (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 456) ve que es un equivalente con el clásico indicativo en tiempo imperfecto. Mientras tanto, Carballosa (*Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 187) ve un uso del imperfecto constativo. Fitzmyer (*Romanos: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 544) lo considera como un mero deseo que no podía ser cumplido.

¹⁸⁸ *Ibid.* Contra Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, p. 109, que menciona equivocadamente, p. ej., a Gl. 6. 2 como prueba de que la salvación se pierde.

¹⁸⁹ Véase Hendriksen, *Romanos*, p. 357 (del verbo “odiar”). [Cursiva en el original] Aquí no significa amar menos (como Lc. 14. 25, 26], sino que, junto con Mal. 1. 3, «se refie-

bras son citadas de Mal. 1. 3 (lit. “le odié”, así BJ, BP; compárese BP: “le tomé odio”; de ahí TLA: “preferí a Jacob y no a Esaú”]).

Séptima figura retórica la constituye el polisíndeton¹⁹⁰ en Ro. 9. 4 (la repetición de la conjunción “y”).¹⁹¹ Al respecto, Ethelbert W. Bullinger comenta: ‘Aquí se repite *cinco* veces la conjunción «y» para atraer la atención hacia los grandiosos privilegios que eran el patrimonio de Israel’.¹⁹² Igualmente hay aquí una octava figura retórica: el plural idiomático¹⁹³

(*diathēkai*; lit. “pactos”¹⁹⁴; de ahí, “pacto”).

La novena figura retórica es una forma más simple de doxología¹⁹⁵ en Ro.

ren a la reprobación [de algunos seres humanos para condenación, como se discutirá más adelante], y a nada menos».

¹⁹⁰ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 196, que lo define como la figura que ‘consiste en la repetición de la conjunción copulativa [de unión] «y» al comienzo de frases sucesivas. En realidad, es una especie peculiar de *anáfora*’. [Cursiva en el original]

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 205. [Cursiva en el original]

¹⁹³ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 408.

¹⁹⁴ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 409.

¹⁹⁵ Véanse Calvino, *Epístola a los Romanos*, p. 237; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 467, 468., 469; Doty, *Letters in Primitive Christianity*, p. 40; Dunn, *Romans 9-16*, p. 535; Guthrie, *New Testament Theology*, p. 341; Max Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, 2a. ed. rev. (Madrid: Ediciones Fax, 1966), p. 352; Herman Ridderbos, *El pensamiento del apóstol Pablo*, trad. Juan van der Velde, rev. por Humberto Casanova (Grand Rapids: Libros Desafío, 2000), p. 389. Implícitamente véase Barclay, *Romanos*, p. 154. *Contra* Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, pp. 549, 563 [que lo considera una hipérbole]; Hendriksen, *Romanos*, p. 348; George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, ed. rev., ed. Donald A. Hagner (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), p. 461; John F. MacArthur, *Romanos 9-16 (CMNT)*, p. 24; Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 404. La otra forma de doxología la constituye la bendi-

9. 5 (“de quienes son los patriarcas, y de los cuales, según la carne, vino Cristo, el cual es Dios sobre todas las cosas, *bendito* por los siglos. Amén”; cf. Ro. 1. 25; 2 Co. 11. 31).¹⁹⁶ [Cursiva añadida] También a esta figura se le conoce como «alabanza».¹⁹⁷

Una décima figura retórica la constituye la prolepsis oculta de ocupación¹⁹⁸ en Ro. 9. 6 (“No que la palabra de Dios haya fallado; porque no todos los que descienden de Israel son israelitas”).¹⁹⁹ Bullinger comenta sobre este versículo así:

La objeción con que se enfrenta Pablo es la siguiente: Si Israel va a ser rechazado por algún tiempo (como lo va a mostrar pronto), entonces la Palabra de Dios ha quedado sin efecto. Pero ¡no es así! Porque no todos los israelitas en la carne son israelitas de verdad, sino que Dios va a tener pueblo de entre los gentiles para gloria de Su nombre, así como también un remanente de Israel, conforme a la elección de gracia.²⁰⁰

Observo una undécima figura retórica, la metáfora, en Ro. 9. 8a (“hijos según la carne”). Aquí significa que los verdaderos judíos no son los de

ción (heb. *berakah*). La *berakah* se usa todavía hoy por los judíos en ocasiones públicas y privadas, p. ej., en la celebración de la pascua [al final de la cena, sobre la copa de vino]. Un erudito quien concibe a Ro. 9. 5 como una *berakah* es Aune (*The New Testament in Its Literary Environment*, pp. 193, 234).

¹⁹⁶ Véase Doty, *Letters in Primitive Christianity*, p. 40. [Cursiva añadida]

¹⁹⁷ Calvino, *Epístola a los Romanos*, p. 237.

¹⁹⁸ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 801, que la define como aquella prolepsis [anticipación (p. 760)] en que «la objeción anticipada está expresada (o implícita), pero no contestada; o está contestada, pero no expresada claramente». Se le llama prolepsis de ocupación porque «no sólo se *anticipa* de lo que ha de venir, sino que de hecho nos ocupamos de ello, sin dejarlo para después». [Cursiva en el original]

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*

descendencia física judía.²⁰¹ Además se halla una duodécima figura, el contraste²⁰² o una antítesis llamada enantiosis.²⁰³

Como decimotercera figura retórica tenemos la metonimia del sujeto en 9. 8b (“sino que los que son hijos según la promesa [lit. “de la promesa”] son contados como descendientes”).²⁰⁴ En este caso, se usa «*el objeto, por lo que le pertenece a él o se relaciona con él*»²⁰⁵, es decir, la «PROMESA, por la fe con que se recibe».²⁰⁶ Aquí veo también un símil en la frase “como descendientes”.

Decimocuarta figura retórica la constituye la elipsis u omisión de repeti-

²⁰¹ Véanse, p. ej., F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 204, 458, n. 12; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 475; Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 561; Ridderbos, *El pensamiento del apóstol Pablo*, p. 450; Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 404. Implícitamente véanse Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, pp. 88, 218, n.*; Calvino, *Epístola a los Romanos*, p. 240; Hendriksen, *Romanos*, pp. 349-50; MacGorman, *Romanos: El Evangelio para Todo Hombre*, p. 113; Steele y Thomas, *Romanos: Un Bosquejo Explicativo*, pp. 109-110. El propio Hendriksen (p. 349) traduce “hijos según la carne” por «hijos naturales».

²⁰² Véase Dunn, *Romans 9-16*, p. 541. Implícitamente véase Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, p. 333.

²⁰³ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 615) la define como la figura «que se caracteriza por expresar los contrastes mediante frases *afirmativas y negativas*». [Cursivas en el original] Beker (*Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, p. 333) ve a los “hijos de la promesa” como el «spiritual Israel».

²⁰⁴ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 505.

²⁰⁵ Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 504. [Cursivas en el original]

²⁰⁶ Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 505. [Mayúscula en el original]

ción²⁰⁷ en 9. 10:

Y no sólo *estuvo reservada la promesa a este hijo* (del v. 22, a la vista del contexto anterior), sino que también Rebeca, cuando concibió *me-llizos* de uno, de Isaac nuestro padre [...] se le dijo (v. 12): El mayor servirá al menor.²⁰⁸

Una decimoquinta figura retórica es la diatriba en Ro. 9. 14 (“¿Qué, pues, diremos? ¿Que hay injusticia en Dios? En ninguna manera”).²⁰⁹

La decimosexta figura retórica es la prolepsis abierta²¹⁰ en Ro. 9. 14-15 (“¿Qué, pues, diremos? ¿Que hay injusticia en Dios? En ninguna manera. Pues a Moisés dice: Tendré misericordia del que yo tenga misericordia, y me compadeceré del que yo me compadezca”) ²¹¹ [compárese Éx. 33. 19].

Como decimoséptima figura retórica se encuentra Ro. 9. 15-22, que hace de florilegia o texto de prueba para desarrollar el tema de la inalterable voluntad de Dios.²¹²

La decimoctava figura retórica es tomada de las competencias atléticas de las carreras en 9. 16 (“Así que no depende del que quiere, ni del que co-

²⁰⁷ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 83) la define como la figura «que tiene lugar cuando lo omitido ha de suplirse mediante la repetición de algo contenido en la cláusula *precedente* o en la *siguiente*, a fin de completar el sentido». [Cursivas en el original] En este caso es una elipsis simple porque «hay que repetir algo, ya sea de lo que precede o de lo que sigue». Robertson (*A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 394) establece que esta elipsis del verbo se suple de Ro. 9. 9, 12.

²⁰⁸ Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 113. [Cursivas en el original]

²⁰⁹ Véase Dunn, *Romans 9-11*, p. 519.

²¹⁰ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 802.

²¹¹ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 803.

²¹² Véase George W. Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, vol. 36 de *AB* (Garden City: Doubleday, 1972), p. xxiii.

re, sino de Dios que tiene misericordia”).²¹³ Aquí se expresa el esfuerzo por conseguir una meta²¹⁴, que en este caso consiste en una meta espiritual. Asimismo se halla una decimonovena figura retórica, la elipsis absoluta²¹⁵; en este caso, cuando «*se omiten frases enteras que tienen conexión con dicho pasaje*»²¹⁶ (cf. vv. 10-13 con Gn. 27. 3-4).

Vigésima y última figura retórica la constituye el idiotismo o modismo en Ro. 9. 18 (“De manera que de quien quiere, tiene misericordia, y al que quiere endurecer, endurece”).²¹⁷

Las figuras de Ro. 9. 1-18, y discutidas arriba, se relacionan con el endurecimiento del corazón en cuanto a que hay personas endurecidas [como en el caso de algunos judíos mencionados en 9. 6-8, y que Pablo los compara con Esaú en 9. 13 y con Faraón en 9. 17] que no son verdaderos creyentes o integrantes del pueblo de Dios. Asimismo, Dios tiene el derecho de endurecer a algunos y no a otros según su propósito divino.

²¹³ Véase Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 567.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 23) la define como la figura en que «el vocablo omitido puede ser un nombre, un adjetivo, un pronombre, un verbo, un adjetivo o una proposición».

²¹⁶ Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 60. [Cursivas en el original]

²¹⁷ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 687. Robertson (*A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 342) observa que el verbo griego *eleōtos* (“tiene misericordia”) es contracto.

5. CONTEXTO TEOLÓGICO

Ro. 9. 1-18 expone el escabroso tema de la misericordia de Dios. Pablo está profundamente consciente de que esta misericordia (véase 9. 15-16, 18, esp. v. 15 comparado con Éx. 33. 19) es prerrogativa de Él.²¹⁸ Un tema relacionado con la misericordia es la soberanía de Dios (véase la ilustración del alfarero en 9. 19-24, esp. v. 20 comparado con Is. 45. 9), que es visto como una parte inherente de Su actividad creativa.²¹⁹ Otro tema destacado en Ro. 9. 1-18, esp. en vv. 14-29, es el de la justicia de Dios, en que el apóstol contesta a la objeción a dicho tema (“¿Que hay injusticia en Dios? En ninguna manera”, Ro. 9. 14b), p. ej., cuando discute la elección de Jacob en lugar de Esaú (cf. 9. 9, 12-13 con Gn. 18. 10; 25. 23; y Mal. 1. 2-3, respectivamente) y la elección de Faraón (cf. Ro. 9. 15, 17²²⁰ con Éx. 33. 19; y 9. 16, respectivamente).²²¹ En ambos casos, y confirmados en toda

²¹⁸ Véase Guthrie, *New Testament Theology*, p. 107. Implícitamente véanse MacArthur, *Romanos 9-16*, p. 43; Charles C. Ryrie, *Teología Bíblica del Nuevo Testamento*, trad. Elsa Ramírez y Evis Carballosa (Grand Rapids: Editorial Portavoz, 1999), p. 150.

²¹⁹ Véanse Guthrie, *New Testament Introduction*, p. 430; ibidem, *New Testament Theology*, p. 85.

²²⁰ Véanse Agustín, citado en Aquino, «Cuestión 79: Causas externas del pecado», p. 625, artículo 3, párrafo 1; Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2: 981, III. 24. 14; Holwerda, *Israel en el plan de Dios*, pp. 150, 157. *Contra Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia*, pp. 247-48; *Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 155, párrafo 1864; Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 240, 241, 244; Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, p. 112, nota 197. Para todo esto, véanse las pp. 1, nn. 1-5; 2, n. 16 de nuestro trabajo.

²²¹ Beale («An Exegetical and Theological Consideration of The Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4-14 and Romans 9», pp. 151-52) está en lo cierto cuando opina que el uso de Pablo de Éx. 9. 16 arguye para la justicia de Dios porque la frase “proclamar el nombre” de Yahvé también se halla en Éx. 33. 19, un versículo que Pablo alude en Ro. 9. 15 para respaldar la doctrina de la justicia de Dios en la elección de Jacob sobre Esaú.

esta revelación bíblica neotestamentaria, los planes de Dios con Su pueblo [Israel] se iban a cumplir. La diferencia radica en que, mientras Jacob fue escogido para ser el padre de una nación grande (véanse Gn. 27. 28-29; 28. 13-14), o sea, las doce tribus de Israel; el Faraón fue escogido para que las doce plagas cayeran sobre su país de Egipto; y así la nación israelita saliera de dicho país. Pablo relaciona todo esto con la elección por gracia de unos seres humanos [judíos y gentiles] y la reprobación de otros seres humanos para condenación (véanse, p. ej., Ro. 9. 16, 21-33; 10. 10-13; Ef. 1. 4; 2. 8-9, 11-22), para gloria de Dios.²²² Además Pablo relaciona todo

John Piper [mencionado en Beale, p. 152] ha argüido que la proclamación del nombre de Dios y la demostración de Su gloria en el Antiguo Testamento son sinónimos en cuanto se refieren fundamentalmente a Su naturaleza esencial, principalmente para dispensar misericordia. Beale (p. 154) entiende que hay apoyo a la idea de que hay un paralelo o simetría entre elección y reprobación en términos de incondicionalidad (véase Ro. 9. 18).

²²² Véase Ryrie, *Teología Bíblica del Nuevo Testamento*, pp. 150-51. Implícitamente véanse Calvino, *Epístola a los Romanos*, p. 250; Carballosa, *Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 192; Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 344; MacArthur, *Romanos 9-16*, p. 44; Sproul, *Escogidos por Dios*, p. 99; Steele y Thomas, *Romanos: Un Bosquejo Explicativo*, p. 113. *Contra* Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 485, 488; Dunn, *Romans 9-16*, p. 255; Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, pp. 540, 542; MacGorman, *Romanos: El Evangelio para Todo Hombre*, p. 113; implícitamente Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 432. Todos estos últimos eruditos piensan que el endurecimiento del corazón del Faraón se relaciona y aplica más al endurecimiento de Israel, y no tanto al endurecimiento de los no elegidos.

Por su parte, Sproul considera que Ro. 9. 9-18 es «el pasaje más significativo en el Nuevo Testamento que tiene que ver con la doble predestinación [que explicaré más adelante]», y que 9. 11 es un versículo «crucial», al igual que 9. 16, que «lo deja claro» (p. 100). Los eruditos calvinistas ortodoxos o reformados [como los mencionados al comienzo de esta nota] también consideran que en la elección y en la reprobación de individuos, Dios es justo. Mientras tanto, Hendriksen [reformado como Sproul] (*Romanos*, p. 360) comenta: «Era un eslabón [el endurecimiento del corazón del Faraón] un eslabón en la cadena: reprobación-vida malvada-endurecimiento-castigo eterno».

esto con el concepto de la justificación (cf. Ro. 9. 30-33), o sea, el acto en que Dios declara justo a una persona culpable por sus pecados y merecedora del castigo eterno. Esta justificación se obtiene por la fe (véanse Ro. 1. 17; 3. 22, 28 30; 5. 1; 9. 30; 10. 17).

E. ROMANOS 11. 23-26

1. TRASFONDO HISTÓRICO

Aunque lo señalado por mí para Ro. 9. 1-18, se aplica igualmente para 11. 23-26, debo agregar que, debido a la amenaza judaizante a la comunidad cristiana de Roma, resulta lógico pensar que una reacción antijudía iba a comenzar en una parte del grupo gentil. Pablo reacciona a estas posturas antagónicas o contrarias al evangelio de Cristo. Llama, p. ej., a Abraham “nuestro padre según la carne” (Ro. 4. 1; cf. 4. 11, 12, 16). Al fijar el apóstol su origen judío (véanse Ro. 11. 1; 2 Co. 11. 22; Flp. 3. 5), y específicamente su descendencia del patriarca Benjamín (Ro. 11. 1; Flp. 3. 5), excluye sospechas de que podía ser un prosélito y que, como tal, no era familiar con las tradiciones judías.²²³ Por otro lado, Pablo «les recuerda a los gentiles que ellos fueron injertados en el judaísmo (cp. 11), y que deben respetar las prácticas de sus hermanos judíos (cp. 14)».²²⁴ Si los cristianos [judíos y gentiles] seguían todas estas instrucciones del apóstol, se preser-

²²³ Véase Haacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, p. 3.

²²⁴ Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 412.

varía la unidad visible de la iglesia como el cuerpo de Cristo, y más en una época en que Roma existían muchísimas corrientes religiosas y filosóficas que amenazaban esa unidad, como los cultos de misterio [de Isis y Osiris, al igual que de Serapis, procedentes de Egipto y Persia, respectivamente] y las escuelas postaristotélicas [de los estoicos y de los epicúreos, procedentes de Grecia].

2. CONTEXTO INMEDIATO

Luego de explicar el plan salvífico de Dios para judíos y gentiles (véanse Ro. 9-10), Pablo trata de contestar la pregunta “¿Ha desechado Dios a su pueblo?” (Ro. 11. 1). La razón para esta pregunta parece ser que algunos gentiles pudieran malinterpretar las palabras del apóstol en cuanto a que, “como los gentiles que no iban tras la justicia, han alcanzado la justicia, es decir, la justicia que es por fe;/mas Israel, que iba tras una ley de justicia, no la alcanzó”(9. 30b-31), ya Dios no tenía un trato con la Israel nacional o étnica. Pero Pablo contesta a tal pregunta: “En ninguna manera” (11. 1; cf. vv. 2, 25-28). De hecho, el apóstol era “israelita, de la descendencia de Abraham, de la tribu de Benjamín”. Más aún, “por su transgresión [de los judíos] vino la salvación a los gentiles, para provocarles a celos” (11. 11). En términos poéticos, el pueblo gentil, que era olivo silvestre, fue injertado en lugar de las ramas [el pueblo judío], y ha “sido participante de la raíz y de la rica savia del olivo” (11. 17). Aparece un sabio consejo pauli-

no para los gentiles, en cuanto a que no se jactaran de haber sido injertados por la gracia divina a la raíz [el verdadero Israel]; porque si se jactaban, deberían saber que la raíz sustenta a los gentiles, y no a la inversa (véase v. 18). En otras palabras, los gentiles debían no ser arrogantes sobre su lugar de inclusión en el pueblo de Dios por Su gracia y misericordia.

3. CONTEXTO AMPLIO

Ro. 11. 23-26 [esp. v. 26] se relaciona con el texto veterotestamentario de Is. 59. 20 (“Y vendrá el Redentor a Sion, y a los que se volvieren de la iniquidad en Jacob, dice Jehová”) [cf. Sal. 14. 7; 130. 4; Lam. 5. 21]. Este texto de Isaías predice la futura conversión del remanente de Israel a su Mesías (véanse Dt. 4. 25-31; 30. 1-6).²²⁵ Dicho Mesías hará Su pacto, Su [nuevo]

pacto con ellos [los judíos], dijo Jehová: El Espíritu mío que está sobre tí, y mis palabras que puse en tu boca, no faltarán de tu boca, ni de la boca de tus hijos, ni de la boca de los hijos de tus hijos, dijo Jehová, desde ahora y para siempre (Is. 59. 21).

Este pacto es el nuevo y anunciado por los profetas (véase Jer. 31. 31-37) en que el pueblo de Dios será enseñado por Él (véase Is. 27. 9; cf. Mt. 28. 20). «En ese tiempo Dios pondría el punto final (p. ej., Os. 14. 1-7; Jl. 2. 13-3. 2). El punto de vista de Pablo del fin del tiempo presupone este re-

²²⁵ Véase Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 436.

greso».²²⁶

4. CONTEXTO LITERARIO

Ro. 11. 23-26 pertenece tanto al género de la diatriba [dentro de 11. 17-24]²²⁷ como al de la analogía [dentro de 11. 16-24].²²⁸ Ambos géneros ayudan a Pablo para exponer su mensaje, siendo que la Carta a los Romanos «es retórica “deliberativa”, un argumento con la intención de persuadir a los lectores a que cambien de conducta [como sucedió con Ro. 9. 1-18]».²²⁹

El tema o “motif” de Ro. 11. 23-26 es el tropiezo temporal de los judíos en cuanto a Cristo, debido a su celo religioso y su esfuerzo por autojustificarse ante el evento del Cristo como el Mesías y Salvador.²³⁰

Sobre las figuras literarias retóricas de Ro. 11. 23-26, podemos comenzar con el discurso personal de vv. 17-24, en la segunda persona singular²³¹, y

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Véase Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 91.

²²⁸ Véase Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 92. Debemos recordar que la analogía es la semejanza entre elementos diferentes, pero que comparten un mensaje común.

²²⁹ Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 412.

²³⁰ Véanse Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, p. 330; Haacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, p. 92.

²³¹ Véase Dunn, *Romans 9-16*, p. 677. Para Cranfield (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 553), parece más probable que es por causa o motivo de la rectitud y fortaleza en el argumento de Pablo sobre la futura inclusión de los judíos creyentes en el pueblo de Dios [contra la jactancia de los gentiles creyentes], que dicho apóstol usa la segunda persona singular en vv. 17-24 para referirse a lo colectivo [los gentiles cristianos en general]. Coincido con esta opinión de Cranfield.

que lo mantiene pero revirtiendo a la segunda persona plural en vv. 25-31.²³² También, en vv. 17-24, como segunda figura literaria, se halla la parénesis o exhortación.²³³ En estos mismos versículos puede notarse la pausa para la exhortación previa al desenlace climático de vv. 25-32, con v. 16 sirviendo de puente a dicho desenlace.²³⁴

Una tercera figura retórica es la metáfora del olivo [que comprende 11. 17-24]²³⁵, y que simboliza al Israel espiritual.²³⁶ La cuarta metáfora la constituye la de las ramas y de la raíz [que comprende 11. 16-24].²³⁷ Aquí las ramas simbolizan a algunos de los judíos nacionales y que son conver-

²³² *Ibid.*

²³³ Véase Dunn, *Romans 9-16*, p. 652.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Véase Haacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, p. 163. Bruce (*Paul: Apostle of the Heart Set Free*, p. 204, n. 12), Fitzmyer (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 92) y MacArthur (*Romanos 9-16*, p. 121) clasifican la figura del olivo como una analogía. Bruce piensa que esta analogía pueda deberse a que una de las sinagogas romanas se llamaba la Sinagoga del Olivo. Barclay (*Romanos*, p. 180) comenta que la figura del olivo se usa en Ro. 11. 17-24 «porque era el árbol más corriente y útil en los países del Mediterráneo» (véanse Jer. 11. 16-17; Os. 14. 6). Asimismo véanse Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 613; MacArthur, *Romanos 9-16*, p. 122. Dunn (*Romans 9-16*, p. 661) dice que, en la literatura veterotestamentaria (véase Jue. 9. 9) y pseudoepigráfica (*José y Asenat* 5. 7; *Testamento de Leví* 8. 8), la riqueza del olivo resulta casi proverbial.

²³⁶ Véanse Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 436; MacGorman, *Romanos: El Evangelio para Todo Hombre*, p. 123; Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 408. Por su parte, Carballosa (*Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 229), Cranfield (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 567), Dunn (*Romans 9-16*, p. 661), Fitzmyer (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 613), MacArthur (*Romanos 9-16*, p. 121), Steele y Thomas (*Romanos: Un Bosquejo Explicativo*, p. 123); e implícitamente Barclay (*Romanos*, p. 180), Haacker (*The Theology of Paul's Letter to the Romans*, p. 436), y Dunn (*Romans 9-16*, p. 659) han creído que el olivo representa al Israel nacional.

²³⁷ Véase Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 613.

tidos a Cristo²³⁸, mientras que la raíz simboliza a los patriarcas [Abraham, entre ellos] de Israel.²³⁹

Una quinta metáfora es la del olivo silvestre en Ro. 11. 17, 24, y que «representa a los gentiles creyentes».²⁴⁰

Veo una sexta metáfora en el proceso de injertar las ramas [los judíos convertidos a Cristo] en Ro. 11. 23 y el olivo silvestre [los gentiles creyentes o también convertidos a Cristo] en 11. 24.²⁴¹ Asimismo veo una séptima y

²³⁸ Véanse, p. ej., Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 408; implícitamente Dunn, *Romans 9-16*, pp. 659, 660; Hendriksen, *Romanos*, pp. 407, 408; MacArthur, *Romanos 9-16*, p. 123. Carballosa (*Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 225) opina que las ramas «se refieren a la nación de Israel». Calvino (*Epístola a los Romanos*, p. 298), Cranfield (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 565) y Fitzmyer (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 613) han creído que las ramas se referían a los patriarcas.

²³⁹ Véanse Carballosa, *Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 225; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 565; Hendriksen, *Romanos*, p. 407; Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 436; MacArthur, *Romanos 9-16*, p. 122. Steele y Thomas (*Romanos: Un Bosquejo Explicativo*, p. 127) piensa que la raíz simboliza solamente a Abraham. Dunn (*Romans 9-16*, p. 659) cree que [como las ramas] se refiere a algunos de los judíos nacionales y que se convirtieron a Cristo. Por su parte, Fitzmyer (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 613) piensa que también son los individuos israelitas.

²⁴⁰ MacArthur, *Romanos 9-16*, p. 123. También véanse Calvino, *Epístola a los Romanos*, p. 299; Dunn, *Romans 9-16*, p. 660; Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, pp. 614-15; MacGorman, *Romanos: El Evangelio para Todo Hombre*, p. 123; Steele y Thomas, *Romanos: Un Bosquejo Explicativo*, p. 127. Implícitamente véase Barclay, *Romanos*, p. 180.

²⁴¹ Sobre el proceso “contra naturaleza” (Ro. 11. 24) de injertar el olivo silvestre que originalmente no pertenecía al olivo original, Bruce (*Paul: Apostle of the Heart Set Free*, p. 334, nota 27), Cranfield (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 565) y Fitzmyer (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, pp. 614-15) mencionan que tal proceso aparentemente se había practicado en tiempos romanos, a juzgar de Columella [Lucius Iunius Moderatus Columella (A. D. 4-70), y, por lo tanto, contemporáneo de Pablo] quien, de acuerdo con él (*De re rustica* 5. 9, 16), cuan-

última metáfora en el proceso de cortar el olivo silvestre en 11. 24.

Como cuarta figura literaria retórica de Ro. 11. 23-26, se encuentra el paralelismo introvertido, invertido o quiasmo en Ro. 11. 21-23:

- a. Porque si Dios no perdonó a las ramas *naturales*,
- b. *a ti* tampoco te eximirá.
- c. Mira, pues, la *benignidad*
- d. y la *severidad* de Dios;
- d. la *severidad* [...] para con los que cayeron,
- c. pero la *benignidad* para contigo, si permaneces [...];
- b. pues de otra manera, *tú* también serás cortado.
- a. Y aun *ellos* (las ramas *naturales*), si no permanecen en incredulidad, serán injertados.²⁴²

Quinta figura literaria retórica la constituye la diatriba en 11. 24 [que corresponde a toda la diatriba de 11. 17-24]²⁴³, que está dirigida contra la jactancia de los gentiles creyentes (vv. 17-18) en la segunda persona singular [como en vv. 17, 18, 20, 21 y 22].²⁴⁴ En 11. 24 hay una sexta figura literaria retórica: el contraste entre el olivo silvestre [los gentiles creyen-

do un olivo producía malamente, un error o desliz es injertado al mismo olivo, así como para darle nuevo vigor.

²⁴² Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 299. [Cursivas en el original y traducción bíblica de Bullinger] El propio Bullinger (p. 296) añade a su definición [mencionada en la n. 148 de este trabajo] de paralelismo introvertido o quiasmo que este ocurre «cuando si, p. ej., hay seis líneas, la primera se corresponde con la sexta; la segunda, con la quinta; y la tercera, con la cuarta». Por otro lado, Fitzmyer (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 92) observa un quiasmo sólo en Ro. 11. 22. Mientras tanto, Dunn (*Romans 9-16*, p. 602) observa un quiasmo solamente en Ro. 11. 24, y (p. 677) 25-32.

²⁴³ Véase Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 91.

²⁴⁴ Véanse Dunn, *Romans 9-16*, p. 652; Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 615. El propio Dunn (p. 677) comenta que Pablo mantiene el estilo del discurso personal en vv. 25-32, pero revirtiendo a la segunda persona plural en dichos vv.

tes] “injertado en el buen olivo” y “las ramas naturales [los judíos creyentes], [que] serán injertados en su propio olivo”.²⁴⁵

La séptima figura literaria retórica es la conjunción griega *gar* (“Porque”), que actúa como una partícula o nota explicativa en Ro. 11. 24, 25, y que enlaza estrechamente el v. 25 con el v. 24 y el razonamiento de 11. 11-25.²⁴⁶

La octava figura literaria retórica es la aplicación metafórica del proceso del endurecimiento de huesos fracturados al endurecimiento de Israel en Ro. 11. 25.²⁴⁷ En este versículo encontramos una novena figura literaria retórica, la expresión idiomática griega *ápó mérous* (“en parte”), que es la frase preposicional griega.²⁴⁸

Como décima y última figura literaria retórica, se halla la frase griega *pas Israēl* (“todo Israel”), que constituye un hebraísmo para *kol-Yiśrā’el* [esta frase ocurre 148 veces en el Antiguo Testamento para referirse siempre al Israel histórico y étnico].²⁴⁹

²⁴⁵ Véase Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 617. Hendriksen (*Romanos*, p. 421) nos recuerda [que existía con anterioridad] «el contraste entre el *remanente* mencionado en 11. 5, por un lado, y la *masa de Israel*, por el otro». [Cursivas en el original]

²⁴⁶ Véase Michael G. Vanlaningham, «Romans 11. 25-27 and the Future of Israel in Paul’s Thought», en *The Master’s Seminary Journal* 3, no. 2 (1992): 141-74, esp. p. 143.

²⁴⁷ Véase Dunn, *Romans 9-16*, p. 679.

²⁴⁸ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 791.

²⁴⁹ Véase Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 623. El propio Fitzmyer llama a la frase *pas Israēl* una «corporate expression» (expresión corporativa), es decir, una expresión para aplicarse a la totalidad de la nación, sin implicar a cada uno de sus habitantes, y para aplicarse además para todos los tiempos (p. 620).

Pero en Ro. 11. 23-25 se encuentran otras figuras literarias conocidas como estilísticas. La primera de estas figuras consiste en la reanudación del estilo de la diatriba con repetidos discursos dirigidos en la segunda persona singular en vv. 17, 18, 20, 21 y 22].²⁵⁰ A partir de v. 25, Pablo va

retomando el uso del plural, [porque] Pablo se dirige directamente a la congregación. No obstante, es evidente que aun él piensa especialmente en aquellos creyentes gentiles que necesitaban ser admitidos en contra del antisemitismo.²⁵¹

Una segunda figura literaria estilística la constituye la frecuencia de las fórmulas griegas *ei gar* (“Porque si”) en vv. 15, 21, 24²⁵² y *pōsō pallou* (“¿cuánto más?”) en vv. 12 y 24.²⁵³

Tercera y última figura literaria estilística es la repetición de la preposición *ek* (“del”) después del sustantivo *phisin* (“naturaleza”) [para convertir ambas partículas en una frase preposicional] en Ro. 11. 24²⁵⁴, y la repetición de la preposición *apó* (“en”) después del verbo en futuro *ápotrépsi*

Opinión semejante la tienen Cranfield (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 577), Dunn (*Romans 9-16*, p. 681), Guthrie (*New Testament Theology*, pp. 625, 808), Haacker (*The Theology of Paul's Letter to the Romans*, pp. 92-93), Holwerda, *Israel en el plan de Dios*, p. 161, Keener (*Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 437), Ladd (*A Theology of the New Testament*, pp. 584, 608), Marshall (*Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, p. 106), Meinertz (*Teología del Nuevo Testamento*, p. 501), Robertson (*Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 409).

²⁵⁰ Véase la n. 244 de este trabajo.

²⁵¹ Hendriksen, *Romanos*, p. 415.

²⁵² Véase Dunn, *Romans 9-16*, p. 652.

²⁵³ *Ibid.* Dunn implícitamente piensa que detrás de esta fórmula está la frase hebrea *qal vahomer* (“liviano y pesado”).

²⁵⁴ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 559.

(“apartará”) en Ro. 11. 26.²⁵⁵

5. CONTEXTO TEOLÓGICO

Como dije con anterioridad²⁵⁶, Pablo, en Ro. 11. 23-26 intenta responder a la pregunta “¿Ha desechado Dios a su pueblo [Israel]?” de 11. 1. Ante esta pregunta, el apóstol contesta: “En ninguna manera. Porque también yo soy israelita, de la descendencia de Abraham, de la tribu de Benjamín. No ha desechado Dios a su pueblo, al cual desde antes conoció” (11. 1-2a). Para profundizar sobre su respuesta, Pablo apela a la historia de Elías, quien Le interroga a Dios: “¿Señor, a tus profetas han dado muerte, y tus altares han derribado; y sólo yo he quedado, y procuran matarme?” (v. 3; cf. 1 R. 19. 10, 14). El mismo Dios le contesta a Elías con una nota de esperanza en medio de la persecución de la reina filisteo Jezabel [véase 1 R. 19. 2], luego que el profeta había matado a los profetas falsos [véase 1 R. 18. 40; 19. 1]: “Me he reservado siete mil hombres, que no han doblado la rodilla delante de Baal” (Ro. 11. 4b; cf. 1 R. 19. 18). A base de esta nota de esperanza, Pablo señala:

Así también aun en este tiempo ha quedado un remanente escogido por gracia. Y si por gracia, ya no es por obras; de otra manera la gracia ya no es gracia. Y si por obras, ya no es gracia; de otra manera la obra ya no es obra. ¿Qué pues? Lo que buscaba Israel, no lo ha alcanzado; pero los escogidos sí lo han alcanzado, y los demás fueron endurecidos (Ro. 11. 5-7).²⁵⁷

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ Véase la p. 61 de este trabajo.

Y a continuación cita del Antiguo Testamento lo siguiente:

Dios les dio espíritu de estupor, ojos con que no vean y oídos con que no oigan, hasta el día de hoy. Y David dice: Sea vuelto su convite en trampa y en red, En tropezadero y en retribución; Sean oscurecidos sus ojos para que no vean, Y agóbiales la espalda para siempre (11. 8-10; cf. Dt. 29. 4; Is. 29. 10; y Sal. 69. 22-23, respectivamente).

Luego de citar al Antiguo Testamento, el apóstol se pregunta y contesta:

Digo, pues: ¿Han tropezado los de Israel para que cayesen? En ninguna manera; pero por su transgresión vino la salvación a los gentiles, para provocarles a celos. Y si su transgresión es la riqueza del mundo, y su defección [gr. *hēttēma*; lit. «derrota»²⁵⁸, «disminución»²⁵⁹, «menoscabo, quiebra»²⁶⁰; de ahí, “caída” (R/95); “falta”,²⁶¹ “fracaso”²⁶² (BA, BL, NVI, RVA, VP); “mengua” (BJ); “merma” (VCI); “ruina” (BP)] la riqueza de los gentiles, ¿cuánto más su plena restauración? (Ro. 11. 11-12).

Esa “defección” (11. 12) o fracaso de los judíos en general se debe a su “incredulidad” (v. 23). De hecho, el Nuevo Testamento menciona sobre

²⁵⁷ Hendriksen (*Romanos*, p. 421) nota «el contraste entre el *remanente* mencionado en 11. 5, por un lado, y la *masa de Israel*, por el otro». [Cursivas en el original] El propio Hendriksen (p. 407), así como Barclay (*Romanos*, p. 179), Calvino (*Epístola a los Romanos*, p. 298), Keener (*Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 436), y MacGorman (*Romanos: El Evangelio para Todo Hombre*, p. 123) piensan que la “masa” se refiere a la torta o el panecillo para la ofrenda a Jehová, y mencionado en Nm. 15. 17-21.

²⁵⁸ Véase BT, nota a Ro. 11. 12. Asimismo véanse BAG, p. 350; Carballosa, *Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 223; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 557; Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 611; Hendriksen, *Romanos*, pp. 404, 405. El vocablo griego *hēttēma* se usa además en Is. 31. 8 (LXX); y 1 Co. 6. 7. Véase también Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 408. Carballosa comenta que ‘es paralelo con “transgresión”’. Igualmente véase Dunn, *Romans 9-16*, p. 634. Haacker (*The Theology of Paul’s Letter to the Romans*, p. 107) traduce «loss» [“pérdida”], y ve un argumento correspondiente en Filón de Alejandría (*Vida de Moisés* 2. 43).

²⁵⁹ Ridderbos, *El pensamiento del apóstol Pablo*, p. 468.

²⁶⁰ McKibben, *Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, p. 135. [Cursivas en el original]

²⁶¹ Véase *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition*, p. 189.

²⁶² Véase Barclay, *Romanos*, p. 174.

dicha incredulidad (véanse, p. ej., Mt. 21:32; Lc. 22. 67-68, 71; Jn. 1. 10-11; 5. 43-48; 12. 38-40 [cf. Is. 53. 1; y 6. 10, respectivamente]; Ro. 10. 14). Ro. 11. 23 implica que dicha incredulidad de muchos judíos se relaciona con el endurecimiento de su corazón, al rechazar a Jesús como su Mesías y Salvador.²⁶³ Tal endurecimiento es uno de los aspectos que incluye el “misterio”²⁶⁴ (Ro. 11. 25) de Dios que Pablo trata de explicar a

²⁶³ Sobre Ro. 11. 23 (“Y aun ellos, si no permanecieren en incredulidad, serán injertados, pues poderoso es Dios para volverlos a injertar”), la frase “si no permanecieren” es una crítica a la falsa seguridad de los gentiles, en su jactancia contra los judíos. Así Calvino, *Epístola a los Romanos*, pp. 302, 303; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 570; Dunn, *Romans 9-11*, pp. 666, 675; MacGorman, *Romanos: El Evangelio para Todo Hombre*, p. 123; Steele y Thomas, *Romanos: Un Bosquejo Explicativo*, p. 127. Contra Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 436; Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, p. 106, que implícitamente postulan la teoría arminiana wesleyana sobre la posibilidad de perder la salvación.

²⁶⁴ Ben L. Merkle («Romans 11 and the Future of Ethnic Israel»), en *The Journal of the Evangelical Theological Society* 43, no. 4 [2000]: 709-21, esp. p. 715) menciona como otros dos elementos: (1) la llegada de “la plenitud de los gentiles” (Ro. 11. 25), y (2) la salvación de “todo Israel” (Ro. 11. 26). Aunque, como dice Léon-Dufour (*Diccionario del Nuevo Testamento*, p. 309), el vocablo griego *mystērion* ‘(de *myō*, «cerrar la boca»; [y de] *myeō*, «introducir»)’ se usaba en ‘las ceremonias culturales [de iniciación] como las de Eleusis, Isis, Mitra; [de ahí,] *mystēs*, «iniciador»’ [compárense McKibben, *Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, p. 190; *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition*, p. 273; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 424], Pablo emplea ese vocablo griego para designar un conocimiento o «una verdad que no ha sido previamente revelada [por Dios]» (Carballosa, *Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, pp. 229-30). Véanse además BAG, p. 532; Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, p. 333; Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free*, p. 334; Calvino, *Epístola a los Romanos*, p. 304; Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 573; Dunn, *Romans 9-16*, p. 678; Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 621; Hendriksen, *Romanos*, p. 416; MacGorman, *Romanos: El Evangelio para Todo Hombre*, p. 124; Ridderbos, *El pensamiento del apóstol Pablo*, pp. 116, 660, 707. Anteriormente, la LXX usó *mystērion* en Dn. 2. 18, 19, 27, 28. Se usa también en Ap. 1. 1; Ef. 3. 3. Consúltese BAG, p. 532. Cranfield dice que el vocablo griego ocurre hasta 21 veces en las cartas paulinas.

sus destinatarios.²⁶⁵ Sin embargo, tal endurecimiento sería “en parte [gr. *ek merous*], hasta que haya entrado la plenitud de los gentiles” (11. 25).

Douglas Moo [citado por Ben L. Merkle] comenta que la primera cláusula de dicho versículo «is the storm center [el centro de la tormenta] in the interpretation of Romans 9-11 and of NT [New Testament] teaching about the Jews and their future».²⁶⁶ Incluiría como el “centro de la tormenta en la interpretación de Ro. 9. 11 para este estudio, el v. 26 (“todo Israel será salvo”).²⁶⁷ Que este último v. no implica que todo judío se convertirá a Cristo, resulta evidente del propio Pablo en esta Carta a los Romanos (véanse

En cuanto a la manera del “misterio”, Beker (p. 334) lo denomina como una revelación apocalíptica secreta. Mientras tanto, Guthrie (*New Testament Theology*, p. 770) lo llama “pronunciamento profético” («prophetic pronouncement»). Ambas denominaciones resultan sinónimas.

²⁶⁵ Haacker (*The Theology of Paul's Letter to the Romans*, p. 145) señala lo siguiente:
Perhaps the most striking [sorprendente] innovative teaching of Romans 9-11 is Paul's theory of a plan of God behind the Jewish rejection of the Gospel in order to direct the missionary endeavours of the Church towards the Gentiles (see Ro. 11. 11-15).

Ridderbos (*El pensamiento del apóstol Pablo*, p. 453) dice con razón: «Este concepto de la elección [en Ro. 11. 11ss.] denota el carácter omnipotente –y no determinista– de la obra de la gracia de Dios y de la formación de Su iglesia».

²⁶⁶ Merkle, «Romans 11 and the Future of Ethnic Israel», p. 709.

²⁶⁷ Como dije en la nota 249 de este trabajo, Fitzmyer (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 623) llama a la frase griega *pas Israēl* una «corporate expression» (expresión corporativa), es decir, una expresión para aplicarse a la totalidad de la nación, sin implicar a cada uno de sus habitantes, y para aplicarse además para todos los tiempos (p. 620). Opinión semejante la tienen Cranfield (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2: 577), Dunn (*Romans 9-16*, p. 681), Guthrie (*New Testament Theology*, pp. 625, 808), Haacker (*The Theology of Paul's Letter to the Romans*, pp. 92-93), Holwerda (*Israel en el plan de Dios*, p. 161), Keener (*Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 437), Ladd (*A Theology of the New Testament*, pp. 584, 608), Meinertz (*Teología del Nuevo Testamento*, p. 501) y Robertson (*Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 409). Ladd (p. 608) entiende que la frase no se aplica necesariamente a la segunda venida de Cristo, ni que la

9. 6-8; 10. 2-3; 11. 5), pero tiene una enorme importancia misionera para los judíos, sin descuidar la obra misionera entre otros pueblos del

conversión de todos los judíos se debe necesariamente a la evangelización realizada por los judíos cristianos. Aunque coincido con Fitzmyer que “todo Israel” se usa en la Biblia (véanse 1 R. 12. 1; 1 Cr. 12. 1; Dn. 9. 11), en la literatura psudoepigráfica (Testamento de Benjamín 10. 11) y la literatura rabínica (Mishnah, *Sanhedrin* 10. 11), en este sentido, estoy más de acuerdo con la opinión de Berkhof (*Teología Sistemática*, p. 837), Hendriksen (*Romanos*, p. 420), Antonio A. Hoekema (*La Biblia y el futuro*, trad. Norberto E. Wolf [Grand Rapids: SLC, 1990], p. 163), Ben L. Merkle («Romans 11 and the Future of Ethnic Israel», pp. 711-21) e implícitamente Ridderbos (*El pensamiento del apóstol Pablo*, pp. 469, 470), quienes consideran que tal frase se refiere al total de los judíos elegidos a través de la historia. Por lo tanto, difiero de la postura de Geerhardus Vos (*The Pauline Eschatology*, pról. Richard B. Gaffin, Jr. [Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1994], p. 89), quien piensa que se refiere a la totalidad de judíos que estarán vivos en la tierra en el tiempo final. Asimismo difiero de la postura de Calvino (*Epístola a los Romanos*, p. 305), quien piensa que la frase “todo Israel” «indica todo el pueblo de Dios [incluyendo los gentiles creyentes]» y se basa (p. 306) en Gl. 6. 16, en que Pablo llama a la iglesia el «Israel de Dios». Además difiero de la postura dispensacionalista de Carballosa (*Romanos: Una orientación expositiva y práctica*, p. 230), Harold W. Hoehner («Israel in Romans 9-11», en *Israel, the Land and the People: An Evangelical Affirmation of God's Promises*, ed. gen. H. Wayne House [Grand Rapids: Kregel Publications, 1998], pp. 145-67, esp. p. 157), MacArthur (*Romanos 9-16*, p. 135), J. Dwight Pentecost (*Eventos del Porvenir: Estudios de escatología bíblica*, introd. John F. Walvoord [Miami: Editorial Vida, 1985], p. 226), Vanlaningham, «Romans 11. 25-27 and the Future of Israel in Paul's Thought», pp. 158, 165) e implícitamente la de Steele y Thomas (*Romanos: Un Bosquejo Explicativo*, pp. 127, 131, 133) que aplican la frase “todo Israel” sólo al remanente israelita creyente durante el período futuro conocido como la Gran Tribulación (véanse Mt. 24. 25; Jer. 30. 7; Dn. 12. 1). Igualmente difiero de la postura posmilenaria de Hodge (*Systematic Theology*, 3: 807) y Strong (*Systematic Theology*, p. 1008), quienes creían en una futura conversión total de los judíos como una nación (conversión nacional). Volviendo a Fitzmyer, él (p. 620) señala que, antes de Clemente de Alejandría (A. D. 150-215), ninguno de los padres de la iglesia aparentemente comentó sobre Ro. 11. 26. Aquellos padres de los primeros tres siglos del cristianismo no mencionaron una futura salvación de los judíos. Estos padres de la iglesia pueden dividirse en dos clases: (1) los que consideraron que la iglesia cristiana es el nuevo Israel, el reemplazo del Israel del antiguo pacto (así 1 Clemente 29. 1-3; 30. 1; 59. 4; 2 Clemente 2. 3; Ignacio [de Antioquia], *Epístola a los Magnesios* 8. 1-2; 10. 2-3; Justino Mártir, *Diálogo con Trifón* 11. 5; 121. 4-122. 1; *Didascalia* 6. 5. 4-8; compárense los apócrifos Apocalipsis de Pedro 2; Epístola de Bernabé 4. 8; 14. 1, 5; 10. 12); y (2) aquellos que consideraron a la iglesia cristiana como una entidad distinta del paganismo y del judaísmo, y que, a través de la iglesia, viene la salvación (así *Epístola a Diogneto* 1; Aristides, *Apología* 2).

mundo.²⁶⁸ Además, este versículo nos insta a evitar actitudes racistas y xenófobas contra los propios judíos, como sucedió en el holocausto bajo el régimen nazi [de Adolfo Hitler], durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945).²⁶⁹ Aquí traigo a colación las siguientes palabras de John F. MacArthur, Jr., cuando dice:

El antisemitismo de los gentiles con frecuencia va paralelo a, y en ocasiones ha sido precipitado por, la animadversión judía en contra de los gentiles.²⁷⁰

Pero, para esto, está el mensaje reconciliador del evangelio de Cristo para judíos y gentiles (véase, p. ej., Ef. 2. 14-16). Esta salvación se basa en lo “irrevocables [que] son los dones y el llamamiento de Dios” (Ro. 11. 29).²⁷¹ Debido a esta promesa divina, la labor misionera a favor de los judíos resulta más urgente en nuestros tiempos, sin dejar a un lado la labor misionera a favor de los gentiles.

²⁶⁸ Así Ridderbos, *El pensamiento del apóstol Pablo*, p. 563.

²⁶⁹ Así Haacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, p. 163.

²⁷⁰ MacArthur, *Romanos 9-11*, p. 117.

²⁷¹ Véase Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, p. 334. Discrepo de Beker (p. 330), cuando él ve una diferencia grande entre los evangelios de Juan, Mateo y Lucas [que identifican a la iglesia como el “nuevo Israel”]; y Pablo [en que no ve tal identificación]. Pero el propio Beker se contradice, al citar pasajes como Ef. 2. 14-22 [un texto paulino, aunque Beker no lo considera así]; y Heb. 12. 22 para relacionarlos con el pensamiento que tal erudito tiene sobre los tres evangelios mencionados arriba. Debo recordar que Pablo menciona en Gl. 6. 16 que la iglesia es el “Israel de Dios”. Además, concuerdo con la idea de Beker (p. 332) y Fitzmyer (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 609) que afirma que la iglesia de los gentiles es una extensión de las promesas de Dios a Israel y no el reemplazo de Israel.

F. HEBREOS 3. 1-4. 12

1. TRASFONDO HISTÓRICO

En cuanto al trasfondo histórico de Heb. 3. 1-4. 12 [y de toda la Carta a los Hebreos], su autor es anónimo.²⁷² Aunque se desconoce la fecha exacta de su redacción o composición de tal carta, estoy de acuerdo con eruditos

²⁷² Véanse Deissmann, *Light from the Ancient East*, p. 243; William L. Lane, *Hebrews 1-8*, vol. 47A de *WBC*, 1991, p. xlix; Barnabas Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews (NTT)* [2006], p. 6; Miguel Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», en *Carta a los Hebreos. Epístolas Católicas. Apocalipsis. Índices*, vol. 3 de *LSE: Texto y comentario. Nuevo Testamento*, ed. Profesores de la Compañía de Jesús, 1962, p. 1-191, esp. p. 7; Herman Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, trad. José M. Bernaldez Montalvo (Madrid: Ediciones FAX, 1971), p. 16; Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 331, 339; implícitamente Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 263; Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 641; Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 799, 800; Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 617; Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 518; Ryrie, *Teología Bíblica del Nuevo Testamento*, p. 199. Contra Martín Lutero (en un sermón suyo sobre 1 Co. 3. 4ss., en 1537, y mencionado en F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews [The New International Commentary on the New Testament]*, ed. rev. [Grand Rapids: Eerdmans, 1990], p. 17, nota 74] creyó que el autor de la Carta a los Hebreos fue Apolos. Por su parte, Tertuliano (*De Pudicitia* XX, mencionado en Tenney, *Nuestro Nuevo Testamento*, p. 421) atribuyó la autoría de la carta a Bernabé. Por otra parte, para Juan Calvino (*Epístola a los Hebreos*, trad. Luis Torres y Márquez [Grand Rapids: Libros Desafío, 1998], p. 314, nota a Heb. 13. 23), «es muy probable que cualquiera de los dos, Lucas o Clemente [de Roma], fuese el autor». Aune (*The New Testament in Its Literary Environment*, p. 212) cree que la carta la escribió Clemente de Roma. Por cierto, y como dice Simon J. Kistemaker (*Hebreos [CNT]* [Grand Rapids: SLC, 1991], p. 20): «1 [Carta de] Clemente fue escrita alrededor del año 96 A. D. y contiene segmentos de Hebreos (véanse especialmente 1 Clem. 36. 1-5; 17. 1; 19. 2; 27. 2; 43. 1; 56. 2-4)». Lindars (p. 6) cree que 1 Clem. 36. 1-5 es una versión abreviada de Heb. 1. 1-13; y que las citas de Nm. 12. 7 en 1 Clem. 17. 5; 43. 1 pueden aludir a Heb. 3. 5. Buchanan (p. 264) especula que el autor de la carta pudo haber ocupado alguna respetada posición de autoridad religiosa, posiblemente uno de los lideratos de un monasterio cristiano en Jerusalén, de donde los migrantes habían venido. Mientras tanto, las eruditas Sharon H. Gritz («Hebrews», en *The IVP Women's Bible Commentary [IVPWBC]*, ed. Catherine Clark Kroeger y Mary J. Evans [Downers Grove: IVP, 2002], pp. 763-74, esp. p. 764) y Ruth Hoppin («Priscilla, the Author of Hebrews»,

que establecen esa fecha en o antes de A. D. 70 [año de la destrucción del Templo de Jerusalén por las tropas romanas dirigidas por el entonces general Tito]²⁷³, y más específicamente cerca de la primera persecución romana contra los cristianos, bajo el emperador Nerón, en A. D. 65.²⁷⁴ Lo

en *IVPWBC*, pp. 762-63) piensan que fue una mujer: Priscila [la esposa de Aquila (Hch. 18. 19), y quien había viajado con Timoteo (Heb. 13. 23)]. Dicha teoría la originó Adolf Harnack («Probabilia ubre die Adresse und der Verfasser des Hebräerbriefes», en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 1 (1900): 16-41, esp. pp. 32-41; mencionado en Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, p. 18). Sin embargo, como dice Kistemaker (*Hebreos*, p. 19): ‘Pero Priscila no pudo haber escrito Hebreos porque en el griego original de Heb. 11. 32, el escritor usa un participio con un sufijo masculino [en el caso acusativo, *diegoumenon*, “contar”] al referirse a sí mismo: “No tengo tiempo de contar sobre Gedeón [...]’. [Cursiva en el original] Asimismo véanse Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 18, n. 77; 319, nota 233, respectivamente; Donald A. Hagner, *Hebrews*, vol. 14 de *New International Biblical Commentary: New Testament*, ed. W. Ward Gasque (Peabody: Hendrickson Publishers, 1990), p. 208, nota a Heb. 11. 32-35a; Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, pp. 604, 627. Otra erudita que piensa que fue una mujer [María, la madre de Jesús, junto con Juan y Lucas] es J. Massyngberde Ford («The Mother of Jesus and the Authorship of the Epistle to the Hebrews», en *The Bible Today* 82 (1976): 683-94, esp. pp. 685-93).

Por otro lado, Orígenes [quien citaba frecuentemente a Hebreos como obra de Pablo y admitía que generalmente se recibía tal carta como tal en las iglesias, y citado en Robertson (p. 603)] escribió: ‘«Sólo Dios sabe quién escribió la Epístola»’. Estas palabras de Orígenes, datadas por Kistemaker (*Hebreos*, p. 17) para A. D. 225, aparecen citadas por Eusebio [de Cesarea] (*Historia Eclesiástica* 6. 25. 11-14; y citadas, a su vez, por Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, p. 15).

Köster (p. 800), Lane, Meinertz, Nicolau y Wikenhauser (p. 337) piensan que el autor de Hebreos estuvo influido por el pensamiento de Pablo.

²⁷³ Así Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 263; Ford, «The Mother of Jesus and the Authorship of the Epistle to the Hebrews», p. 684; Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 641; Lane, *Hebrews 1-8*, p. lxii; Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 9; Nixon, *The Exodus in the New Testament*, p. 25; Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 604; Tenney, *Nuestro Nuevo Testamento*, pp. 421-22. Contra Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 17. Debo recordar que el escritor de Hebreos habla sobre el sacerdocio, las ofrendas y los sacrificios del judaísmo como si estuvieran existiendo para entonces (véanse Heb. 5. 1-4; 7. 5-8, 27; 8. 3-5; 9. 6-7, 9-10, 13; 10. 1-4, 11; 13. 10-11).

del lugar hacia donde iba dirigida la carta, resulta igual de desconocido.²⁷⁵

²⁷⁴ Así Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, p. 22. Ryrie (*Teología Bíblica del Nuevo Testamento*, p. 199) era de la opinión que la Carta a los Hebreos fue escrita en una fecha «temprana, probablemente entre el 64 y 67». De igual opinión era Wikenhauser (*Introducción al Nuevo Testamento*, p. 339). Robertson (*Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 604) creía que la carta fue escrita entre «los años 67 a 69 A. D.». Nixon (*The Exodus in the New Testament*, p. 25) piensa que fue escrita en un tiempo de creciente nacionalismo judío en los últimos años de la década del 60. *Contra* William Barclay, *Hebreos*, vol. 14 de *CANT*, 1994, p. 15, que consideraba que fue escrita durante la segunda persecución romana contra los cristianos, «en el tiempo de Domiciano, hacia el 86 A. D.». Kistemaker (*Hebreos*, p. 28) opina: «Probablemente la epístola haya sido escrita al principio de los años ochenta». El propio Kistemaker comenta:

La historia demuestra que la declinación del fervor religioso ocurre más frecuentemente durante un período de paz y prosperidad que durante épocas de persecución y dificultad. Me arriesgo a afirmar que la epístola a los hebreos refleja un período de continua paz durante la cual los cristianos se fueron relajando espiritualmente. Fue así que el escritor de la epístola se sintió obligado a escribir palabras de exhortación y ocasionalmente de reproche.

De opinión parecida a la de Kistemaker es Strathmann (*La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 17). Mientras tanto, Gritz («Hebrews», p. 764) piensa que la fecha fue entre 60 y 95 A. D. Köster (*Introducción al Nuevo Testamento*, p. 799) piensa «que fue escrita antes de finales del s. I». Lo mismo piensa Lindars (*The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 19). En cambio, Guthrie (*New Testament Introduction*, p. 705) no se decide si Hebreos se escribió antes de A. D. 70 o antes de las persecuciones bajo Nerón.

²⁷⁵ Véanse Deissmann, *Light from the Ancient East*, p. 243; Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 6. Kistemaker (*Hebreos*, p. 30), Lane (*Hebrews 1-8*, p. lviii), Ryrie (*Teología Bíblica del Nuevo Testamento*, p. 198); e implícitamente Barclay (*Hebreos*, p. 15), Robertson (*Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 604), Tenney (*Nuestro Nuevo Testamento*, p. 419) y Wikenhauser (*Introducción al Nuevo Testamento*, p. 339) postulan la teoría tradicional de que fue Roma el destino de la Carta a los Hebreos, mientras que Buchanan (*To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 263) cree que fue Jerusalén, y Keener (*Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 642) piensa que «una comunidad [cristiana] en Asia Menor o Siria con una representación étnica más judía pudiera ajustarse mejor». Sobre aquella teoría tradicional, Harnack («Probabilia ubre die Adresse und der Verfasser des Hebräerbriefes», pp. 16-41; mencionado en Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 13-14) relacionaba la carta con la historia temprana del cristianismo en Roma y con una iglesia que se reunía en una casa (“house church”) en dicha ciudad. Asimismo opina Lane (*Hebrews 1-8*, p. iv). Sobre lo desconocido de quién, cuándo y a quiénes se escribió la carta, E. F. Scott [mencionado en Barclay, *Hebreos*, p. 13] dijo: «*La Epístola a los Hebreos* es en muchos sentidos el enigma del *Nuevo Testamento*». [Cursivas en el original]

Relacionado con los destinatarios originales de la Carta a los Hebreos, coincido con estudiosos que piensan que fueron judíos cristianos, los cuales fueron amenazados por elementos judaizantes para que aquellos abandonaran la fe cristiana, al intentar seguir toda la ley de Moisés para obtener la salvación.²⁷⁶ El propósito resultante de tal carta era cuádruple:

Otro aspecto importante acerca de Hebreos consiste en la aceptación y rechazo que esta carta tuvo en ciertos sectores de la cristiandad durante los primeros tres siglos de nuestra era. Kistemaker (*Hebreos*, p. 24) comenta:

La historia de la epístola a los hebreos en la iglesia cristiana de los primeros siglos es bastante cambiante. La carta fue aceptada en el occidente [en el primer siglo] y es citada por Clemente de Roma en su epístola, conocida como 1 Clemente, escrita a la iglesia de Corinto.

El propio Kistemaker (pp. 24-25) dice:

La iglesia del occidente (Italia, Francia y África) tuvo, durante la última parte del siglo dos, reservas en cuanto al lugar de Hebreos en el canon del Nuevo Testamento. Por ejemplo, la lista de libros del Nuevo Testamento conocida como Canon de Muratori, que data presumiblemente del año 175 A. D., no incluye la epístola a los hebreos.

Kistemaker (p. 25) dice más adelante que debido a «las controversias doctrinales de los siglos dos y tres» de Montano [de Asia Menor, que aplicaba Heb. 6. 4-6 a cualquier persona que participase en asuntos mundanos y, por tanto, le negaba a esa persona la posibilidad del arrepentimiento] y de Novaciano [de Frigia, también en Asia Menor, y que aplicaba Heb. 6. 4-6 en contra de los cristianos que habían renegado debido a las persecuciones], la iglesia de Occidente no colocó a Hebreos entre los libros canónicos del Nuevo Testamento hasta el siglo cuarto [en los concilios de Hippo Regio en A. D. 393 y de Cartago en A. D. 397, véase Kistemaker, p. 26]. Sin embargo, la iglesia oriental (Egipto y Siria), desde el siglo tercero, aceptó la carta como canónica porque se pensaba que la escribió el apóstol Pablo [criterio de apostolicidad para que un libro sea aceptado en el canon o lista de libros del Nuevo Testamento]. Ejemplo de esto último es un manuscrito de papiro procedente de Alejandría, numerado como P46 (A. D. 200).

²⁷⁶ Así Ford, «The Mother of Jesus and the Authorship of the Epistle to the Hebrews», p. 684; Hagner, *Hebrews*, p. 12; Kistemaker, *Hebreos*, p. 29; Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, p. 137; Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 14; Nixon, *The Exodus in the New Testament*, p. 25; Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 604; Ryrie, *Teología Bíblica del Nuevo Testamento*, p. 198; Tenney, *Nuestro Nuevo Testamento*, pp. 419-20; implícitamente véase Calvino, *Epístola a los Hebreos*, p. 26. Bruce (*The Epistle to the Hebrews*, p. 9) y Buchanan (*To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p.

(1) establecer la finalidad del evangelio como camino de salvación y perfección, en contraste con el culto del sacerdocio levítico judío²⁷⁷; (2) avisar a sus destinatarios contra la apostasía de los judaizantes (véanse los pasajes exhortativos de Heb. 2. 1-4; 3. 7-4. 11; 5. 11-6. 12; 10. 19-39)²⁷⁸; (3) llamar a sus destinatarios a marchar a la tierra prometida de la herencia espiritual, y no a volver al judaísmo material [con sus ritos] que iba a ser destruido [con su templo]²⁷⁹ (véanse Mt. 24. 23-28, 36-41; Mr. 13. 24-37; Lc. 17. 20-37); y (4) alentar a sus destinatarios con una nota de esperanza, a seguir en la fe cristiana, en medio de la persecución inminente (véanse

262) infieren que fueron judíos helenistas o de cultura griega, por su conocimiento del Antiguo Testamento en la LXX. Sin embargo, Ladd (*A Theology of the New Testament*, p. 618) opina que los destinatarios pudieron ser cristianos gentiles con un profundo interés en el Antiguo Testamento, más que cristianos judíos. Wikenhauser (*Introducción al Nuevo Testamento*, p. 336) dice que «no puede darse una solución satisfactoria a la cuestión de los destinatarios de Heb.». Lo mismo plantea Lindars (*The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 2), aunque (p. 17) sugiere que tales destinatarios pudieran haber sido un grupo de cristianos quienes eran judíos de etnia o grupo nacional (cf. 2 Co. 11. 22; Flp. 3. 5).

²⁷⁷ Véanse Barclay, *Hebreos*, p. 13; Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, p. 29; Lane, *Hebrews 1-8*, p. ci; Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 19. Implícitamente véase Ryrie, *Teología Bíblica del Nuevo Testamento*, p. 205. Discrepo de Lindars (*The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 3), cuando dice que las referencias al tabernáculo en el desierto en Éxodo y Levítico, así como lo que tiene que decir, son «teoretical and not related directly to the experience of the readers», aunque (p. 136) coincide con los autores mencionados aquí en cuanto al objetivo del autor de la Carta a los Hebreos, resumido en la doble descripción de Jesús en 12. 2 (“el autor y consumidor de la fe”).

²⁷⁸ Véase Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 618. Asimismo véanse Guthrie, *New Testament Theology*, p. 597; Ryrie, *Teología Bíblica del Nuevo Testamento*, p. 205. El propio Guthrie (p. 633) añade la exhortación de Heb. 12. 12ss. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 2) coincide con estos autores, pero piensa que resulta difícil establecer con exactitud la identidad de los destinatarios.

²⁷⁹ Véase Nixon, *The Exodus in the New Testament*, p. 25. Implícitamente véanse Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, p. 137;

Heb. 10. 32-36; 12. 4).²⁸⁰

En relación con el tema de la Carta a los Hebreos, aunque ha habido cierto debate entre algunos eruditos²⁸¹, podemos titular ese tema como uno doble: (1) «La importancia de escuchar la voz de Dios en la Escritura y en el acto de la predicación cristiana»²⁸²; y (2) «La magnitud y grandeza (que descuella por encima de todas las cosas) del Hijo de Dios y de Su obra: el Cristianismo».²⁸³

Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 518.

²⁸⁰ Véanse Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 266; Tenney, *Nuestro Nuevo Testamento*, p. 419.

²⁸¹ P. ej., Tenney (*Nuestro Nuevo Testamento*, p. 422) dice que

Todo el tema de la epístola a los hebreos se desarrolla alrededor de la palabra “mejor” [véanse Heb. 7. 19, 22; 8. 6; 10. 34; 11. 40; 12. 24], que se usa en una serie de comparaciones para demostrar cómo la revelación de Dios en Cristo es superior a la revelación que nos vino por medio de la ley, especialmente aquella ley que fue aplicada mediante el sacerdocio levítico.

El propio Tenney titula a Hebreos como «LA EPÍSTOLA DE LAS MEJORES COSAS». [Mayúsculas en el original]

Mientras tanto, Ryrie (*Teología Bíblica del Nuevo Testamento*, p. 205) señala que «la cristología de Hebreos –uno de los temas centrales del libro- es desarrollada más incidentalmente como un resultado de las advertencias del libro en contra de deslizarse y la afirmación de las glorias del Nuevo Pacto».

Por último, Ladd (*A Theology of the New Testament*, p. 625) cree que el tema principal en la cristología de Hebreos es el Alto o Sumo Sacerdocio de Cristo.

²⁸² Véase Lane, *Hebrews 1-8*, p. cxxvii.

²⁸³ Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 518. Hagner (*Hebrews*, p. 19) y Strathmann (*La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 18) creen que el tema principal de la carta es la incomparable superioridad y finalidad de Cristo. Claro está, concuro en parte con David J. MacLeod («The Literary Structure of the Book of Hebrews», en *BSac* 146 (1989): 185-97, esp. p. 186) [citando a John Bligh], cuando señala que muchos comentaristas han notado todos estos temas [mencionados en este trabajo], pero han fallado concordar en todos los detalles por la sencilla razón que el autor de Hebreos compone ““like a musician intertwining [entrelazando] one the with another””.

2. CONTEXTO INMEDIATO

Después que el escritor de Hebreos advirtiera a sus destinatarios que era “necesario que con más diligencia atendamos a las cosas que hemos oído, no sea que nos deslicemos” (Heb. 2. 1); también les advirtiera que

porque si la palabra dicha por medio de los ángeles fue firme, y toda transgresión y desobediencia recibió justa retribución, ¿cómo escaparemos nosotros, si descuidamos una salvación tan grande? La cual, habiendo sido anunciada primeramente por el Señor, nos fue confirmada por los que oyeron, testificando Dios juntamente con ellos, con señales y prodigios y diversos milagros y repartimientos del Espíritu Santo según su voluntad (Heb 2. 2-4);

y que les recordara que consideraran “al apóstol y sumo sacerdote de nuestra profesión, Cristo Jesús; el cual es fiel al que le constituyó, como también lo fue Moisés en toda la casa de Dios” (3. 1b-2); ahora les recuerda el peligro de endurecer sus corazones,

Como en la provocación, en el día de la tentación en el desierto, Donde me tentaron vuestros padres; me probaron, Y vieron mis obras cuarenta años. A causa de lo cual me disgusté contra esa generación, Y dije: Siempre andan vagando en su corazón, Y no han conocido mis caminos. Por tanto, juré en mi ira: No entrarán en mi reposo (3. 8b-11).

Los destinatarios de la Carta a los Hebreos no debían endurecer su corazón [como los antiguos israelitas en el desierto], a causa de la “incredulidad” (3. 19) y de la “desobediencia” (4. 6, 11) contra la promesa del reposo o “descanso”²⁸⁴ (BJ, BP, VCI; cf. “Descanso”, BL) espiritual.

²⁸⁴ Véase Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, pp. 57-58.

3. CONTEXTO AMPLIO

Hebreos 3. 1-4. 12 se relaciona con textos veterotestamentarios como Nm. 12. 7; Sal. 95. 7-11; Nm. 14. 1-35; Gn. 2. 2; Dt. 31. 7; y Jos. 22. 4. A diferencia de Nm. 12. 7, que habla específicamente de la murmuración [de María y Aarón contra su hermano Moisés, porque este último “había tomado mujer cusita [“etíope”²⁸⁵; de ahí, “extranjera”, BL; mejor que “egipcia”, NVI]” (Nm. 12. 1)]; Sal. 95. 7-11 [siendo analizados los vv. 1-8 arriba²⁸⁶]; Nm. 14. 1-35 [de los israelitas contra Moisés y Aarón, por el informe de los espías Caleb y Josué en 13. 30; cf. Nm. 14. 9 con Heb. 16; Nm. 14. 23 con Heb. 3. 18; Nm. 14. 29 con Heb. 3. 17] tratan de la murmuración [relacionada con el endurecimiento del corazón] de los israelitas y que causó que ellos no entraran en la tierra prometida. En cambio, Gn. 2. 2 [cuando Dios reposó (heb. *shābat*, lit. “cesó, BJ; o “descansó”²⁸⁷, BL, BP, NVI, VCI) el séptimo día o sábado, e instituyó dicho día para que el

²⁸⁵ R/95, VP, nota b a Nm. 12 [en ambas versiones bíblicas]. Además consúltese, p. ej., Fohrer, *Diccionario del hebreo y arameo bíblicos*, p. 125.

²⁸⁶ Véanse las pp. 23-33 de este trabajo.

²⁸⁷ Consúltense, p. ej., *BDB*, p. 991; Fohrer, *Diccionario del hebreo y arameo bíblicos*, p. 305; Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, p. 360; Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, p. 566; Jacob, *Theology of the Old Testament*, p. 176; Kaiser, *Hacia una Teología del Antiguo Testamento*, p. 103; Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, p. 385; *Nelson's Expository Dictionary of the Old Testament*, pp. 33, 203; Smith, *Old Testament Theology: Its History, Method, and Message*, p. 184; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 542. Léon-Dufour (*Diccionario del Nuevo Testamento*, p. 385) dice: ‘La etimología es dudosa y evoca el heb. *shābat*, «detenerse, cesar, descansar» (o *shibe'at*, «séptimo»). De ahí que el tí que el término se haya interpretado como «descansar» o, por deducción, como «detenerse para alabar (a Dios)».

ser humano reposara o descansara]; Dt. 31. 7 [que cita la predicción de Moisés a su sucesor Josué de que este último conquistaría la tierra prometida, Canaán] y Jos. 22. 4 [que cita la exhortación de Josué a su pueblo a que reposara en las tierras recién conquistadas en Canaán] tratan sobre el reposo físico del ser humano. El escritor de la Carta a los Hebreos combina estos dos temas para aplicarlos espiritualmente a la situación de sus lectores y relacionarlos con el endurecimiento de su corazón.

4. CONTEXTO LITERARIO

Hebreos no posee la forma de una antigua carta, porque carece de varias características de las cartas comunes de su tiempo [identificación del autor y destinatarios, seguidos por un saludo inicial y acción de gracias²⁸⁸], que comienza con un sermón, por lo que, según algunos eruditos, puede considerarse como una “carta-sermón”²⁸⁹, y aún más como una “carta-ensa-

²⁸⁸ Véanse Hagner, *Hebrews*, p. 12; Lane, *Hebrews 1-8*, p. lxx; Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 333. Deissmann (*Light from the Ancient East*, p. 70) pensaba que era una epístola por su lenguaje más artístico y literario.

²⁸⁹ Así Gritz, «Hebrews», p. 763. Véanse igualmente Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 799-800; Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 618; Lane, *Hebrews 1-8*, p. lxx. Strathmann (*La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 15) la denomina «una conferencia semejante a un sermón». Aune (*The New Testament in Its Literary Environment*, p. 159), Rodney J. Decker («The Warnings of Hebrew Three and Four», en *The Journal of Ministry and Theology* 5, no. 1 [2001]: 5-27, esp. p. 10) y el propio Lane la llaman una “homilía” («homily»). El propio Aune (p. 212) también la llama una “carta exhortativa” («hortatory letter»). [Negritas en el original] Hagner (*Hebrews*, p. 12) opina parecido a Aune, y dice que es un “sermón exhortativo” («exhortatory sermon»). Deissmann (*Light from the Ancient East*, p. 243) y Wikenhauser (*Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 257-58, 333) nos recuerdan que el autor de Hebreos llama a su carta una “palabra de exhortación” (Heb. 13. 22). El mismo Deissmann cree que también puede ser

yo»²⁹⁰ [por las exhortaciones mencionadas arriba²⁹¹]. Otros eruditos [como George W. Buchanan] creen que Hebreos es un midrás homilético [para la predicación], basado en el Sal. 110.²⁹² Por todo lo señalado anteriormente, considero que Hebreos constituye una «*epístola o carta*»²⁹³ con características de sermón y ensayo.²⁹⁴

una diatriba. Hagner, Kistemaker (*Hebreos*, p. 14) [quien rechaza denominar a la carta como homilía o sermón] y Robertson (*Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 607) señalan que Hebreos (1. 1-4) comienza con un impresionante prólogo cristológico que, en muchos aspectos, recuerda al prólogo al Evangelio de Juan (Jn. 1. 1-18). Keener (*Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 644) piensa que el autor [...] parece modelar algo de su lenguaje al inicio del prólogo [Heb. 1. 1] con Eclesiástico, un libro [apócrifo] judío de sabiduría que circulaba ampliamente para esa época y el cual debe haber sido bastante familiar para sus lectores.

Volviendo a Kistemaker, él comenta correctamente que, como epístola, Hebreos es similar a algunos de los escritos de Pablo; contiene doctrina y exhortación. La costumbre de Pablo es, no obstante, exponer primeramente la doctrina; es hacia el final de sus epístolas que Pablo hace sus exhortaciones. Hebreos es diferente en este aspecto. El escritor mezcla la doctrina y la amonestación pastoral.

Por último, Köster (p. 801) cree equivocadamente que la forma literaria de Hebreos es la de «la *gnosis esotérica escriturística*». [Cursivas en el original] Para sostener esto, Köster ve semejanzas entre algunas enseñanzas de la carta y el gnosticismo, p. ej., la preexistencia del Redentor en Heb. 1. 3, y la convicción de que los creyentes «se encuentran de camino hacia la patria celestial [implicado en Heb. 4. 1, 10-11]». No obstante, el propio Köster reconoce que el autor de Heb. rechaza «el concepto gnóstico del Redentor y del proceso de la redención»

²⁹⁰ Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 642.

Además véase Doty (*Letters in Primitive Christianity*, p. 68, que también la denomina un tratado. Strathmann (*La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 15) igualmente la denomina «un tratado teológico-pastoral».

²⁹¹ Véase la p. 79 de este trabajo.

²⁹² Véase Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. xix.

Asimismo véanse Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, p. 25, n. 110; Lane, *Hebrews 1-8*, p. cxxix.

²⁹³ Kistemaker, *Hebreos*, p. 14. [Cursivas en el original] Guthrie (*New Testament Introduction*, p. 714) y Lindars (*The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 6) llaman a Hebreos una carta («letter»).

²⁹⁴ *Ibid.* Asimismo véanse Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 6; Wi-

A base del tema mencionado arriba²⁹⁵, podemos bosquejar concisamente la Carta a los Hebreos, siguiendo los puntos de Simon J. Kistemaker:

1. 1-4	1. Introducción
1. 5-2. 18	2. Jesús es superior a los ángeles
3. 1-4. 13	3. Jesús es más grande que Moisés
4. 14-7. 28	4. Jesús es el gran Sumo Sacerdote
8. 1-10. 18	5. Jesús es el Mediador de un nuevo pacto
10. 19-12. 29	6. La obra de Jesús es aplicada por el creyente.
13. 1-25	7. Conclusión ²⁹⁶

Con relación a Heb. 3. 7-4. 13, este texto constituye una perícopa o sección «*moral o parenética* [exhortativa]». ²⁹⁷

Ahora paso a discutir sobre las figuras literarias retóricas en Heb. 3. 1-4. 12, con el propósito de relacionar el tema [mencionado arriba] de la superioridad [y fidelidad] de Jesús respecto de Moisés con el de la necesidad de nosotros retener nuestra confianza en Cristo [véase Heb. 3. 14] para no endurecer nuestro corazón. Como primera de estas figuras literarias retóricas, se encuentra la de las palabras ganchos o anzuelos («hook words»²⁹⁸). La palabra griega *àrjhereus* (“sumo sacerdote”, Heb. 3.

kenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, pp. 333-34.

²⁹⁵ Véanse las pp. 79-80 de este trabajo.

²⁹⁶ Kistemaker, *Hebreos*, p. 30.

²⁹⁷ Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 10. [Cursivas en el original] Lane (*Hebrews 1-8*, p. 83) extiende esta sección hasta 4. 14. Fairbairn (*Typology of Scripture*, 1: 418) señala que la exhortación en Heb. 3 introduce a los capítulos 3-4.

²⁹⁸ MacLeod, «The Literary Structure of the Book of Hebrews», p. 188. El propio MacLeod define las palabras ganchos o anzuelos como «a word at the beginning of a paragraph repeated from the end of the preceding paragraph which links or hooks the two units together in a smooth transition».

1), p. ej., actúa como palabra gancho en 3. 1-6.²⁹⁹ Una segunda palabra gancho en griego la constituye el verbo *eiserxomai* (“entrar”, 3. 19; 4. 1, 5, 6).³⁰⁰ Tercera y última palabra gancho es otro verbo: *exō* (“tener”, 4. 14, 15).³⁰¹

Existe una segunda figura literaria retórica: el paralelismo en 3. 2-6. Kistemaker comenta sobre dicho paralelismo que

la simetría es lúcida y lógica. Véase el siguiente bosquejo:

3. 2	Jesús	fiel	Moisés	casa
3. 3	Jesús	mayor honra	Moisés	
			edificador	casa
3. 4	Dios		edificador	
3. 5	Moisés	fiel	siervo	casa
3. 6	Cristo	fiel	hijo	casa ³⁰²

Veo una tercera figura literaria retórica: el símil en Heb. 3. 2 (“el cual [Cristo Jesús, véase v. 2] es fiel al que le constituyó, como también lo fue Moisés en toda la casa de Dios”), 5, 6:

²⁹⁹ Véase Lane, *Hebrews 1-8*, p. xci.

³⁰⁰ MacLeod, «The Literary Structure of the Book of Hebrews», p. 188.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Kistemaker, *Hebrews*, p. 111. Véase igualmente Decker, «The Warnings of Hebrew Three and Four», p. 16. Enns («Creation and Recreation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», p. 270) dice que Moisés es aquí una metonimia («metonymy») para el pueblo [de Israel], en cuanto a la relación de ambos. El propio Enns, coincidiendo con Hagner (*Hebrews*, p. 60) y Kistemaker (*Hebrews*, p. 108), señala que aquí vemos además una analogía, en que “Jesús es a Moisés como el constructor es a la casa” («Jesus is to Moses as builder is to house»). Barclay (*Hebrews*, p. 41) la denomina como «figura», mientras que Decker (p. 6), Lane (*Hebrews 1-8*, p. 79) y Nicolau («Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 43) la llaman «comparación». Enns (p. 271) llama a la función de edificador de la casa la imagen de construcción («the building imagery») de Heb. 3. 1-6.

Y Moisés a la verdad fue fiel en toda la casa de Dios, como siervo, para testimonio de lo que se iba a decir; pero Cristo como hijo sobre su casa, la cual [lit. “cuya”] casa somos nosotros, si retenemos firme hasta el fin la confianza y el gloriamos en la esperanza.

Además encontramos símiles en 3. 8, 15; 4. 7, 11. En 3. 8, 15; y 4. 11, el autor compara el endurecimiento del corazón de sus destinatarios como el de sus antepasados israelitas, en la provocación en el desierto. Mientras tanto, Heb. 4. 11 compara el reposo de los destinatarios con el de Dios en el séptimo día de la creación o sábado (véase 4. 4).

La cuarta figura literaria retórica consta del quiasmo en la estructura del argumento del autor en 3. 3-4, que William L. Lane lo presenta así:

A Jesus is worthy of more glory than Moses
B as the house-builder receives more honor than the house
B' for every house is built by someone
A' but God is the builder of everything³⁰³

La quinta figura literaria retórica es la comparativa de superioridad, en *pleiōn* (“mayor”, 3. 3 [dos veces])³⁰⁴ y *tomōtero* (“más cortante”, 4. 12).³⁰⁵

En ambos casos, el autor de las Carta a los Hebreos emplea estas palabras comparativas para sustentar el argumento de tal autor [que corre a través de toda la carta] de que la nueva revelación en Cristo es superior a la vieja [en el Antiguo Testamento].³⁰⁶

³⁰³ Lane, *Hebrews 1-8*, p. 77. Bruce (*The Epistle to the Hebrews*, p. 25, n. 110) cree que el escritor de Heb. usa el método rabínico del *qal vahomer* [mencionado en la p. 70, n. 253 de nuestro trabajo].

³⁰⁴ MacLeod, «The Literary Structure of the Book of Hebrews», p. 193.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.*

Una sexta figura literaria retórica la constituye el contraste formal que hace el autor de Hebreos entre el Hijo [Jesucristo] y Moisés en 3. 5-6.³⁰⁷

Kistemaker destaca en 3. 12-15

una serie de contrastes:

incredulidad-fe
desobediencia-oír obedientemente
negligencia-constancia
apostasía-entrada a la vida
endurecimiento-salvación³⁰⁸

Además existe un contraste en 4. 3 (“Pero los que hemos creído entramos en el reposo, de la manera que dijo: Por tanto, juré en mi ira, No entrarán en mi reposo; aunque las obras tuyas estaban acabadas desde la fundación del mundo”), respecto al v. 2.³⁰⁹

Séptima figura literaria retórica es la inclusión³¹⁰ en Heb. 3. 6 («pero Cristo como hijo sobre su casa, cuya casa somos nosotros»)³¹¹. En dicho texto se encuentra la octava figura literaria retórica: la metáfora (“pero Cristo como hijo sobre su casa, la cual somos nosotros” [como pueblo de Dios; véanse 1 Co. 3. 16; 6. 19; 2 Co. 6. 16; 1 P. 2. 5])³¹², 8 (“No endurezcáis

³⁰⁷ Véanse Enns, «Creation and Recreation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», p. 271; MacLeod, «The Literary Structure of the Book of Hebrews», p. 194.

³⁰⁸ Kistemaker, *Hebreos*, p. 117.

³⁰⁹ Véanse Hagner, *Hebrews*, p. 69; Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 631.

³¹⁰ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 746) la define como la figura en que «el escritor u orador se incluye a sí mismo en lo que dice a otros [como en este caso], o incluye a otros en lo que se dice de sí mismo, o incluye a muchos en lo que dice de uno».

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Véanse Decker, «The Warnings of Hebrew Three and Four», p. 16; Enns, «Creation and Recreation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», p. 270, n. 32;

vuestros corazones”; también véanse 3. 15; 4. 7; cf. 3. 13 [“para que ninguno de vosotros se endurezca por el engaño del pecado”]), que se refiere a la obstinación³¹³ de los destinatarios de la Carta a los Hebreos. Igualmente encuentro metáforas en 3. 10 (“Y dije: Siempre andan vagando en su corazón, Y no han conocido mis caminos”), 11 (“No entrarán en mi reposo”); 4. 9 (“Por tanto, queda un reposo para el pueblo de Dios”)³¹⁴; y 4. 12:

Porque la palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante [“incisiva” (VCI); «tajante»³¹⁵] que toda espada de dos filos [lit. “dos ojos”]; y penetra hasta partir [lit. “(la) división”³¹⁶; de ahí, «la línea divisoria»³¹⁷; “dividir” (VCI); “hasta la raíz” (BL); “hasta lo profundo” (NVI, TLA); “hasta lo más profundo” (VP); “la separación” (BP)] el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne [lit. “capaz de juzgar” (VCI); de ahí, “juzga”³¹⁸ (NVI); “escruta” (BJ); “exa-

Kistemaker, *Hebreos*, p. 110; Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 56; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 313; Vos, *Biblical Theology*, p. 155; implícitamente véanse Guthrie, *New Testament Theology*, p. 778; Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 103; Ryrie, *Teología Bíblica del Nuevo Testamento*, p. 228. Barclay (*Hebreos*, p. 41) la llama «figura», probablemente con el mismo sentido de “metáfora”. Nicolau («Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 43) la llama «comparación». Lane (*Hebrews 1-8*, p. 71, nota k) comenta que la estructura de la cláusula en griego (*esmen emeís*, “somos nosotros [su casa]”) es enfática.

³¹³ Véase Hagner, *Hebrews*, p. 67, nota a Heb. 3. 7-11. Robertson (*Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 611) señala que “No endurezcáis” es una «prohibición con *mē* y primer aoristo (ingresivo) de subjuntivo en voz activa de *sklērunō*, verbo tardío proveniente de *sklēros* (secado, tieso, duro) como en Hechos 19. 9 y Romanos 9. 18».

³¹⁴ Véase Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 49.

³¹⁵ Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 292; Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 59. Cf. Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 54 («sharper»).

³¹⁶ Véanse Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 53; Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 54; Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 59.

³¹⁷ Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 54.

³¹⁸ Asimismo véanse Nicolau, («Carta a los Hebreos: Traducción y comentario»), p. 54; Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 59.

mina” (TLA); “somete a juicio” (VP)] los pensamientos y las intenciones del corazón.³¹⁹

Novena figura literaria retórica consiste en el empleo de las frases “dice el Espíritu Santo” (3. 7) y “dijo” (4. 3, 4) como introducciones a citas de la Escritura [el Antiguo Testamento].³²⁰

Como décima figura literaria retórica es el hebraísmo en Heb. 3. 7 (“No endurezcáis vuestros corazones”).³²¹ Hay un segundo hebraísmo en 3. 12 (gr. *kardia ponera apistías*, “un corazón malo de incredulidad”).³²²

La undécima figura literaria retórica es la exhortación en 3. 7-11³²³, lo cual

³¹⁹ Véase Hagner, *Hebrews*, p. 73; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 613; implícitamente Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 671. Strathmann (*La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 67) clasifica a Heb. 4. 12 como una «comparación». Pienso que él se refiere a lo mismo que “metáfora”. Respecto a la “espada” (gr. *majaira*, lit. “espada, daga o sable”; consúltense, además de Vine, *BAG*, p. 497; Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 54), Kistemaker (*Hebreos*, p. 143) comenta: «En el mundo antiguo, la espada de dos filos era el arma más cortante que había en cualquier arsenal. [...] El simbolismo transmite el mensaje de que el juicio de Dios es severo, justo y tremendo». Cf. Ap. 2. 12. Ladd (*A Theology of the New Testament*, p. 674) señala que la espada es un símbolo “del trabajo de Dios entre los seres humanos” («of God’s working among human beings»). Sobre el simbolismo tomado de la medicina, y específicamente de la cirugía, de penetrar “hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos”, véanse Kistemaker, p. 143; Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 613). Vine dice que la espada, además de ser una metáfora, constituye una metonimia. Relacionado con el simbolismo tomado de la jurisprudencia [legal] de “discernir”, véase Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, p. 113; Gritz, «Hebrews», p. 768; implícitamente Kistemaker, *Hebreos*, p. 144.

³²⁰ Véanse Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. xxii; Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, 2: 74; Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 57; Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 496.

³²¹ Implícitamente véase Kistemaker, *Hebreos*, p. 114.

³²² Véase Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 46.

³²³ Véase Barclay, *Hebreos*, p. 42. Bruce (*The Epistle to the Hebrews*, p. 95) llama a esta sección una segunda admonición [amonestación; el propio Bruce señala que la primera admonición está en Heb. 2. 14 (p. 66) sobre el evangelio y la ley], que trata sobre que el

cambia la tónica, por así decirlo, de argumento en Heb. 3. 1-6.³²⁴ Una segunda exhortación es 3. 13.³²⁵

Una decimosegunda figura retórica es el antropomorfismo (“juré en mi ira”) en Heb. 3. 11.³²⁶ Aquí hay una decimotercera figura: la elipsis en el uso de *ei* (“Si”) en 3. 11 [que ha pasado a muchas de nuestras versiones bíblicas al español].³²⁷ Otras dos elipsis se hallan en 3. 15 («[*como sois exhortados* en lo que] se dice»)³²⁸; y en 4. 10 (“Porque el que ha entrado en su reposo, también ha reposado de sus obras, como Dios [reposó] de las

rechazo a Jesús es más serio que el rechazo a Moisés. Lane (*Hebrews 1-8*, p. 80) opina parecido a Bruce, en cuanto a que llama a esta sección la “segunda advertencia” («second warning»). Kistemaker (*Hebreos*, p. 114) observa sobre el Sal. 95, de que «en el original hebreo está expresada en forma de deseo, pero en griego recibe la forma de una oración condicional». Véase la p. 28 de nuestro trabajo.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ Véase Deissmann, *Light from the Ancient East*, p. 178, nota 7).

³²⁶ Véase Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 46. El propio Nicolau dice que la LXX tiene esta elipsis en el Sal. 95. 11, y que Heb. 3. 11 es una «fórmula de juramento expresada con oración condicional [gr. *ei eléuontai*, lit. “Si entrarán”], mientras que en la Vulg.

‘supone una frase de imposibilidad o de imprecación [deseo de maldecir a alguien, en este caso, a los rebeldes] en la oración principal («que me suceda este mal ..., que no sea yo Dios, si ...»), lo cual da el sentido equivalente de absoluta negación a lo que se jura: «No, no entrarán en mi reposo»’.

³²⁷ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 916. Asimismo véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 103. *BAG*, p. 217, indica que *ei* es una partícula condicional («conditional particle»). Cf. McKibben, *Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, p. 89. *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition* (p. 116) dice que expresa una fuerte negación («a strong negation»). Como dije anteriormente en la p. 28 de nuestro trabajo, el Sal. 95. 11 [que sirve de base para Heb. 3. 11] dice literalmente: «*Si ellos entraren en mi reposo*» (Calvino, *Epístola a los Hebreos*, p. 78). [Cursivas en el original]

³²⁸ Véase Bullinger, *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 103. [Cursivas en el original]

suyas”).³²⁹

La decimocuarta figura literaria retórica es la aposiopesi³³⁰ en 3. 11 (gr. *eiseléuontai*; lit. “¡Si entrarán!”).³³¹

Asimismo observo una decimoquinta figura literaria retórica: la antropopatía en cuanto a la “ira” de Dios en 3. 11; y 4. 3. Dicha antropopatía está tomada del Sal. 95. 11 [mencionado arriba].³³²

Como decimosexta figura literaria retórica, tenemos el *topos* parenético en Heb. 3. 12 (“Mirad, hermanos, que no haya en ninguno de vosotros corazón malo de incredulidad”; hallado además en Ro. 14. 19; Jud. 20).³³³

Una decimoséptima figura literaria retórica consiste en la paronomasia³³⁴ o el juego de palabras³³⁵ en el texto griego de Heb. 3. 12 (“que no haya en ninguno de vosotros corazón malo de incredulidad [gr. *apistía*] para apar-

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ Robertson (*A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 1024) la define como una condición incompleta que es una especie de elipsis. Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 148) la llama también «*reticencia*» [Cursiva en el original], y la define como una figura retórica, más bien que gramatical [... en que] se expresa mediante una súbita parada después de lo escrito o hablado, a fin de causar una mayor impresión, como dando a entender que lo que se omite es demasiado solemne, profundo o majestuoso como para ser expresado en palabras.

³³¹ *Ibid. The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition* (p. 120) dice que el vocablo griego está en la tercera persona plural del futuro del indicativo.

³³² Véase la p. 30 de este trabajo.

³³³ Véase Aune (*The New Testament in Its Literary Environment*, p. 213). El propio Aune (p. 189) define los *topoi* epistolares como «the themes and constituent motifs used in ancient letters».

³³⁴ Véanse Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 6; Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 338.

³³⁵ Véase Lane, *Hebrews 1-8*, p. 83.

tarse [*apostēnai*] del Dios vivo”).³³⁶

La decimoctava figura literaria retórica es la *inclusio*.³³⁷ Aquí tenemos los verbos “mirar” (Heb. 3. 12, 19) y “entrar” (4. 1, 5); así como los sustantivos “incredulidad” (3. 12, 19), “reposo” (4. 1, 5) y “palabra” (4. 12).³³⁸

Una decimonovena figura literaria retórica es el midrás homilético en Heb.

3. 12-13:

Mirad, hermanos, que no haya en ninguno de vosotros corazón malo de incredulidad para apartarse del Dios vivo; antes exhortaos los unos a los otros cada día, entre tanto que se dice: Hoy; para que ninguno de vosotros se endurezca por el engaño del pecado.³³⁹

Igualmente midrás es la aplicación del Sal. 95. 7-11 en Heb. 3. 12-4. 11, para la situación de los lectores.³⁴⁰

Como vigésima figura literaria retórica, se encuentra el empleo del método judío rabínico de apelar al sentido literal de “Hoy” en 3. 13, 15; y 4. 8.³⁴¹

³³⁶ Wikenhauser (*Introducción al Nuevo Testamento*, p. 338) también ve un ejemplo de paronomasia en Heb. 4. 12.

³³⁷ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 746) define esta palabra latina como la figura en que «el escritor u orador se incluye a sí mismo en lo que dice a otros [como en este caso], o incluye a otros en lo que se dice de sí mismo, o incluye a muchos en lo que dice de uno».

³³⁸ *Ibid.* Véase igualmente Lane, *Hebrews 1-8*, p. 95.

³³⁹ Véase Lane, *Hebrews 1-8*, p. 86. Robertson (*A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 496) nota que la frase *kardia apistias* (lit. “corazón de incredulidad”) está en genitivo atributivo o genitivo de cualidad («quality»). Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 817) cataloga a tal frase bajo el genitivo, pero de objeto (p. 813); de ahí que signifique que se trata de un corazón ‘«malo por su incredulidad»’. Mientras tanto, *The Analytical Greek Lexicon: 1978 Edition* (p. 40) lo describe como genitivo [simple] singular.

³⁴⁰ Véase Hagner, *Hebrews*, p. 14.

³⁴¹ Véase Lane, *Hebrews 1-8*, p. cxx.

Como vigesimoprimer figura literaria retórica se halla la declaración condicional en Heb. 3. 14 (“Porque somos hechos participantes de Cristo, con tal que retengamos firme hasta el fin nuestra confianza del principio”).³⁴²

Vigesimosegunda figura literaria retórica la constituye la digresión en Heb. 3. 15 (“entre tanto que se dice: Si oyereis hoy su voz, No endurezáis vuestros corazones, como en la provocación”).³⁴³

Vigesimotercera figura literaria retórica consta de las preguntas retóricas en 3. 16-18:

Quiénes fueron los que, habiendo oído, le provocaron? ¿No fueron todos los que salieron de Egipto por mano de Moisés? ¿Y con quiénes estuvo él disgustado cuarenta años? ¿No fue con los que pecaron, cuyos cuerpos cayeron en el desierto? ¿Y a quiénes juró que no entrarían en su reposo, sino a aquellos que desobedecieron?³⁴⁴

En estos mismos vv., incluyendo el v. 19, al igual que en 4. 6-10, hay una vigesimocuarta figura literaria retórica: el uso rabínico de alargar o estirar

³⁴² Véase Decker, «The Warnings of Hebrew Three and Four», p. 7.

³⁴³ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 437. Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 754) también la denomina «parecbasis». [Cursivas en el original] y la define como que «se diferencia del *paréntesis* en que éste forma parte del tema, mientras que la *digresión* es una salida a otro tema». [Cursivas en el original]

³⁴⁴ Véanse Hagner, *Hebrews*, p. 68, nota a Heb. 3. 16-17; Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 650. James Moffatt [citado en Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 612] decía que era «un instrumento favorito del estilo de la diatriba [...], [el] respondiendo una pregunta con otra (Lc. 17. 8), como en los versículos 17 y 18». Contra Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 67. Mientras BA, BJ, BT, NVI, R/95, RVA, VCI también ponen las dos declaraciones de cada v. en Heb. 3. 16-17, y la declaración del v. 18 como preguntas; BL, BP, TLA, VP sólo ponen la primera declaración de los vv. 16 y 17 como preguntas.

(«draw out»³⁴⁵) las implicaciones del texto bíblico.³⁴⁶

Vigesimoquinta figura literaria retórica es el uso del principio rabínico conocido en hebreo como el *gězēra šāwā* [la presencia de las mismas palabras afines o semejantes en dos pasajes de la Escritura para llamar la relación a su mutua relación, p. ej., “reposo” y “séptimo día”] en Heb. 4. 1-11.³⁴⁷

La vigesimosexta figura literaria retórica consiste en la acumulación igualmente retórica de los términos *psuque* (“alma”) y *pneumatós* (“espíritu”) para expresar la naturaleza completa del ser humano en todos sus aspectos el intelectual y el espiritual, respectivamente] (cf. 1 Co. 15. 45; 1 Tes. 5. 23).³⁴⁸

La vigesimoséptima y última figura literaria retórica es la tipología³⁴⁹

³⁴⁵ Lane, *Hebrews 1-8*, p. cxx

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ Véase Lane, *Hebrews 1-8*, p. cxxi.

³⁴⁸ Véase Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, p. 113, citando a A. B. Bruce. De opinión semejante son Berkhof (*Teología Sistemática*, p. 229), Buchanan (*To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 75), Calvino, *Epístola a los Hebreos*, p. 93; Erickson (*Christian Theology*, p. 539), Grudem (*Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 479; Guthrie, *New Testament Theology*, p. 182; Hodge, *Systematic Theology*, 2: 50; Lane, *Hebrews 1-8*, p. 103; Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 292; Nicolau («Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 54; Ryrie, *Teología Básica*, p. 222; Strong, *Systematic Theology: A Compendium*, p. 485.

³⁴⁹ Bullinger (*Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*, p. 645) define su vocablo procedente, el vocablo “tipo”, como que

proviene del verbo griego *týptein*=golpear o imprimir una marca. Como figura de dicción, significa una «sombra» (gr. *skiá*, Col. 2. 17; Heb. 10. 1) o anticipo figurativo de algo futuro, más o menos profético, que constituye el «antitipo» o realidad prefigurada por el «tipo». [Cursivas en el original]

Igualmente véanse BAG, p. 837; Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, pp. xxiii-iv; Fairbairn, *Typology of Scripture*, 1: 42, 45, 46; Léon-Dufour,

entre Cristo y Moisés³⁵⁰, del éxodo de Israel por el desierto en Heb.³⁵¹, y más aún en 3. 12-19³⁵², siendo lo que le ocurrió a Israel en el desierto en Cades como tipo, mientras lo que le sucede a la comunidad cristiana es el antitipo.³⁵³ Una tercera tipología es la del reposo anticipado en el Sal. 95. 7-11, y confirmado en 4. 5-11³⁵⁴. La cuarta y última tipología es la de Jo-

Diccionario del Nuevo Testamento, pp. 219, 426; Pentecost, *Eventos del Porvenir: Estudios de escatología bíblica*, p. 40; Vos, *Biblical Theology-Old and New Testaments*, pp. 144-45; implícitamente Hagner, *Hebrews*, p. 63, n. *. El propio Hagner (pp. 64-65) dice: «The basis of all typology is analogy, the similarity in pattern between past and present». Pentecost (p. 41, y citando a Charles T. Fritsch) distingue entre la profecía y la tipología así: «La profecía predice principalmente por medio de la palabra, mientras que la tipología predice por medio de una institución, un hecho o una persona». Debemos diferenciar lo que son unos tipos [mencionadas arriba] y lo que son unas ilustraciones, que según Bullinger, «no enseñan verdades, sino que ilustran las verdades que ya están reveladas en otros lugares de las Escrituras». [Cursivas en el original] Pondría como ej. de ilustración el cordón [rojo] de grana que usó Rahab para que huyeran los dos espías enviados por Josué y que eran perseguidos por los amorreos (véanse Jos. 2. 18, 22).

³⁵⁰ Véanse Enns, «Creation and Recreation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», 271; Ryrie, *Teología Bíblica del Nuevo Testamento*, p. 210.

³⁵¹ Véanse Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, p. 96; Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 249; Hagner, *Hebrews*, p. 63; Lane, *Hebrews 1-8*, p. 90; implícitamente Enns, «Creation and Recreation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», p. 278; Guthrie, *New Testament Theology*, p. 778; Vos, *Biblical Theology-Old and New Testaments*, pp. 104, 338.

³⁵² Véanse Enns, «Creation and Recreation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», p. 272; Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 802; Lane, *Hebrews 1-8*, pp. cxxi, 90, 91; implícitamente Kaiser, «The Promise Theme and the Theology of Rest», pp. 146-47; Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2: 482. Contra Decker, «The Warnings of Hebrew Three and Four», p. 10, que lo considera sólo como una analogía, porque [según Decker, p. 11, n. 26] no hay una escalada («escalation») o intensificación («heightening») desde el tipo del Antiguo Testamento al más grande antitipo del Nuevo Testamento.

³⁵³ Véanse Enns, «Creation and Recreation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», p. 272, n. 43; Lane, *Hebrews 1-8*, p. cxxiii.

³⁵⁴ Véanse Enns, «Creation and Recreation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», pp. 278, 279; Fairbairn, *Typology of Scripture*, 1: 418, 419-20; Hagner, *Hebrews*, p. 76, nota a Heb. 4. 8; Kistemaker, *Hebreos*, p. 140; Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 530; Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2: 495; Vos, *Biblical The-*

sué, respecto de Cristo, en 4. 8.³⁵⁵

A continuación mencionamos las figuras literarias estilísticas de Heb. 3. 1-4. 12. Como primera de dichas figuras literarias, tenemos la cláusula concesiva («concessive clause»³⁵⁶) griega *eánper* (“con tal que”) en 3. 6.³⁵⁷

Segunda figura literaria estilística es

la prohibición negativa en la forma del aoristo subjuntivo [del gr. *sklerúnēte*, “endurezcáis”, en Heb. 3. 8, que] da a entender que los destinatarios de la carta [a los Hebreos] no habían endurecido todavía sus corazones, pero que la posibilidad no era meramente imaginaria.³⁵⁸

ology-Old and New Testaments, p. 140. Contra Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, pp. 53-54, que afirma que no existe tal tipología porque la aplicación del reposo en el Sal. 95 no se puede aplicar al marco histórico de dicho salmo, sino sólo para el futuro, además de que, según Lindars, la tipología de Cristo como un nuevo Moisés no es el método de Hebreos. Pero pienso que Lindars parece no tomar en cuenta que textos como Lv. 9. 7 [cf. Heb. 5. 3]; Éx. 28. 7 [cf. Heb. 5. 4]; y Gn. 14. 17-20 [cf. Heb. 7. 1-2, sobre Melquisedec] dan su aplicación tanto a su época como al futuro. Así véase Guthrie, *New Testament Theology*, p. 778. Respecto al carácter tipológico de Heb., p. ej., de Melquisedec, implícitamente véase también de este libro de Guthrie, p. 974; además Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, p. 158; Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 250; Hagner, *Hebrews*, p. 101; Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 802; Lane, *Hebrews 1-8*, p. 163; Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 80; implícitamente Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 430; Gritz, «Hebrews», p. 770; Hodge, *Systematic Theology*, 2: 496; Kistemaker, *Hebreos*, p. 227. Contra Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 617 («La semejanza reside en la descripción en Génesis, no en el hombre en sí. Este tipo de interpretación no resulta en prueba, sino que sólo sirve como paralelismo o ilustración»). Strathmann (*La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 97) e implícitamente Buchanan (p. 117, n. 39) creen que el autor en Heb. 7 fue influido por la escuela alegórica de Filón de Alejandría, pero esta teoría no se ha comprobado aún.

³⁵⁵ Véanse Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, p. 109; Lane, *Hebrews 1-8*, p. 104.

³⁵⁶ Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 1026. Lane (*Hebrews 1-8*, p. 88) dice que es una “cláusula condicional” («conditional clause»); mientras que Bruce (*The Epistle to the Hebrews*, p. 94, n. 19), Lane (*Hebrews 1-8*, p. 71, n. 1), e implícitamente Nicolau («Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 48) la denominan como una oración condicional.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ Kistemaker, *Hebreos*, p. 123, nota a Heb. 3. 8.

La tercera figura literaria estilística consiste en el uso de la cláusula comparativa *ōs* (“como”) en Heb. 3. 11; y 4. 3.³⁵⁹

Cuarta figura literaria estilística es el empleo de la frase en genitivo atributivo, predicativo o de calidad *kardia apistía* (“corazón de incredulidad”) en 3. 12.³⁶⁰

Quinta figura literaria estilística es la utilización del verbo en imperativo [mandato], p. ej., *blépete* (“Mirad”) seguido por la partícula negativa *mēpote* (lit. “no sea que”) en 3. 12³⁶¹; y *fobezōmen* (“Temamos”; de ahí, «*tened cuidado*»³⁶²) en 4. 1³⁶³ (cf. 1 Co. 10. 12).

Una sexta figura literaria estilística es el uso de la separación de formas negativas *mē pote* (“para que no”) del pronombre indefinido *tis* (“ningu-

³⁵⁹ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 966. *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition* (p. 293) dice que es un adverbio.

³⁶⁰ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 496.

³⁶¹ Véanse Lane, *Hebrews 1-8*, p. 86; Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 46; Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 612.

³⁶² Barclay, *Hebreos*, p. 45. [Cursiva en el original] Cf. Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 612 («*tened cuidado*»); Kistemaker, *Hebreos*, p. 127 («*tengamos cuidado*»); Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 299 («*take heed*»). Hagner (*Hebrews*, p. 69) comenta que todas estas frases son «perhaps a little weak for the strong warning of *fobēzōmen*». [Cursiva en el original] Strathmann (*La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 58) la traduce «*estemos atentos temerosamente*». [Cursivas en el original] El propio Kistemaker (p. 134) nota que «el aoristo subjuntivo expresa la exhortación de que cada uno debe velar por el bienestar del otro. El escritor [de Heb.] le dice al lector que haga esto sin demora».

³⁶³ Véanse Lane, *Hebrews 1-8*, p. 97); Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 612. El propio Lane nota que dicho vocablo griego está en una “posición enfática” («*emphatic position*»).

no”) en 3. 12³⁶⁴ y *hina mē* de *tis* en 4. 11.³⁶⁵

La séptima figura literaria estilística consiste en el uso de la frase preposicional griega *mějri télous* (“hasta el fin”)³⁶⁶ sin el artículo *ton* (“el”) en Heb. 3. 14 (cf. *mejri mesonuktíou*, “hasta [la] medianoche”, Hch. 20. 7).³⁶⁷

Una octava figura literaria estilística es la cláusula declarativa *ōti* (“que”) después del verbo en indicativo *blépomen* (“vemos”)³⁶⁸, en aserciones [proposiciones] directas, p. ej., en Heb. 3. 19.³⁶⁹

Como novena figura literaria estilística, tenemos el uso de la «primera persona del plural exhortatoria, subjetiva, que se traduce correctamente al español, utilizando la persona del plural del presente del subjuntivo»³⁷⁰ en las exhortaciones de Heb. 4. 1 (“Temamos”), 11 (“Procuremos, pues, entrar”).³⁷¹ Estas exhortaciones «le añaden positiva cualidad al argumento

³⁶⁴ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 744.

³⁶⁵ *Ibid.* Véase además Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 613.

³⁶⁶ Robertson (*A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 792) la adjudica a Heb. 3. 6, pero esta frase griega no aparece en los manuscritos más antiguos, p. ej., B [Códice Vaticano (biblioteca)]. Así las nn. a Heb. 3. 6 en BJ, BT (‘el *Textus Receptus* [lat. “Texto Recibido”; primer texto griego del Nuevo Testamento publicado por Desiderius Erasmus en 1516 y revisado 4 veces por él mismo, con sus sucesivas ediciones, hasta 1894] añade: “*firme hasta el fin*” [Cursivas en el original]), NVI, y RVA.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 1034. *BAG* (p. 143) dice que se usa «of mental perception [...]w[ith]. acc[usative]. and ptc. [participle]».

³⁶⁹ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 1032.

³⁷⁰ Tenney, *Nuestro Nuevo Testamento*, p. 425.

³⁷¹ *Ibid.*

[del autor de Hebreos en el cap. 4]». ³⁷²

La décima figura literaria estilística, tenemos el uso del discurso indirecto mediante el verbo *eiselezein* (“entrar”) en infinitivo en 4. 1. ³⁷³

La undécima figura literaria estilística consiste en la utilización del verbo *eiserjómēza* (“entramos”) en «presente futurista, enfático, de indicativo en voz media de *eiserjomai*» ³⁷⁴ en 4. 3, significando que «nosotros tenemos la seguridad de entrar [en el reposo de Dios], los que creemos». ³⁷⁵ En dicho texto también se encuentra la duodécima figura estilística: la forma verbal *eirēken* (lit. “ha dicho”; de ahí, “dijo”) en el tiempo presente, el cual algunas veces se acerca al aoristo (“ha dicho”), para enfatizar la permanencia del registro de la Escritura, en 4. 3. ³⁷⁶

La decimotercera figura literaria estilística es el uso del verbo en participio presente activo *zōn* (“viva”) en 4. 12, que ‘enseña que la Palabra de Dios no está limitada solamente a la existencia; debe ser considerada como algo

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 908, n. 5. Lane (*Hebrews 1-8*, nota a) observa que el aoristo infinitivo *eiselezein* es epexeagética o explicativa de la promesa del descanso del pueblo de Dios (Heb. 4. 1-14).

³⁷⁴ Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 612. [Cursiva en el original]

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ Véase Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, p. 132. Cf. *ibidem*, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 612, que añade como referencias bíblicas a Heb. 1. 13; 4. 4; 10. 9, 13; 13. 5; Hch. 13. 34. Nicolau («Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 51) traduce el aoristo como «está dicho». [Cursivas en el original], mientras Strathmann (*La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 58) la traduce como «según su palabra». [Cursivas en el original]

que “tiene en sí mismo energías para la acción” (véase 1 P. 1. 23).³⁷⁷ En Heb. 4. 12, hay una decimocuarta figura literaria estilística: el empleo del adjetivo *energés* (lit. «efectiva, poderosa»³⁷⁸; de ahí “eficaz”).³⁷⁹

Igualmente en este texto se encuentra una decimoquinta figura estilística: el uso del verbo en participio presente en voz media, *diknoumenos* (“que penetra”)³⁸⁰, y que conlleva una acción progresiva.³⁸¹ Aquí tenemos además la decimosexta y última figura literaria estilística: la utilización del adjetivo verbal *kritikós* (lit. “capaz de juzgar”; de ahí, *discernidor*)³⁸²³⁸³,

³⁷⁷ Kistemaker, *Hebreos*, p. 147. Lane (*Hebrews 1-8*, p. 94, n. 66) comenta: ‘The inicial position of [...this verb] in the structure of the sentence is emphatic, i. e., “living is the word of God”’. Barclay (*Hebreos*, pp. 49, 50) lo traduce como «*henchida de vida*». [Cursivas en el original] Cf. Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 59 («*llena de vida*» [Cursivas en el original]).

³⁷⁸ *Ibid.* [Cursivas en el original] Cf. Barclay, *Hebreos*, pp. 49, 50 («efectiva»). [Cursiva en el original] Otra traducción literal es “eficiente”. Véanse *The Analytical Greek Lexicon: 1978 Edition*, p. 104; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 194. Robertson (*Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 613) lo traduce como «energía, poderosa (Jn. 1. 12; Flp. 3. 21; Col. 1. 29)». Asimismo véanse BAG, p. 265; Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 54; *The Analytical Greek Lexicon: 1978 Edition*, p. 139; Vine, p. 194. El mismo Vine y Kistemaker (p. 143) dicen que las palabras “energía” y “trabajo” se derivan de esta raíz griega. Bruce (*The Epistle to the Hebrews*, p. 111), Hagner (*Hebrews*, p. 73) y el propio Kistemaker (p. 127) lo traducen como “activa”. Kistemaker (p. 147) nota que una variante del Códice Vaticano lee *enargés* (“claro, evidente”).

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² McKibben, *Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, p. 168. [Cursiva en el original]

³⁸³ Véase Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 613. Cf. Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 171, que lo traduce como «discern». Además, Vine dice que de *kritikós* proviene el adjetivo “crítico” (“critical”). También véanse Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 68; Calvino, *Epístola a los Hebreos*, p. 93; Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 55.

que denota que la Palabra de Dios pasa juicio a “los pensamientos y las intenciones del corazón” (Heb. 4. 12b), y que nada escapa al alcance de dicha Palabra.³⁸⁴

Todas estas figuras literarias se relacionan con el endurecimiento del corazón en cuanto a que nosotros, que tenemos un Señor superior y más fiel que Moisés, debemos retener nuestra confianza, para que no endurezcamos nuestro corazón y pareciera que no alcanzamos el reposo de Dios.

5. CONTEXTO TEOLÓGICO

En cuanto al contexto teológico de Heb. 3. 1-4. 12, el endurecimiento del corazón se debe en parte a que algunos de los destinatarios de tal texto valoraban a Jesús menos que a Moisés. Debido a esta razón, el autor de la Carta a los Hebreos insta a considerar “al apóstol y sumo sacerdote de nuestra profesión [“nuestra confesión” (BP, RVA); “nuestra fe” (BA, BJ, BL, VP); “la fe que profesamos” (NVI)], Cristo Jesús” (3. 1). Así, tales destinatarios no se deslizarían a regresar a las ceremonias judías, como requisito para su salvación.

Un primer tema relacionado con el endurecimiento del corazón en Heb. 3. 1-4. 12 es la rebelión (gr. *parapikrasmos*, lit. “amargura”, «*exacerba-*

³⁸⁴ Véase Gritz, «Hebrews», p. 768; implícitamente Calvino, *Epístola a los Hebreos*, p. 93; Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 67.

ción»³⁸⁵, «exasperación»³⁸⁶; véase Heb. 3. 8; de ahí, “Altercado” (BL); «*encono*»³⁸⁷; “Querella” (BJ); “rebelión”³⁸⁸) o “provocación” del pueblo creyente ante Dios. Para desarrollar este tema, el autor de la Carta a los Hebreos se remonta al Antiguo Testamento, comenzando (Heb. 3. 7-11) con citar el Sal. 95. 7b-11, el cual a su vez remite a Nm. 14. 1-35 [cuando el pueblo de Israel en el desierto se rebeló contra Moisés y Aarón, porque querían morir en el desierto o regresar a Egipto]. Ante el pedido de Moisés a Dios para que Él perdonara a Israel este pecado, el mismo Dios le respondió que sí le perdonaría (Nm. 14. 20); pero, por cuanto no oyeron Su voz (v. 22), los israelitas [incluso Moisés; cf. Dt. 34. 4b] no verían la Tierra Prometida, excepto Caleb (14. 24) y Josué (14. 30). Tal rebelión se había unido a la “tentación” (gr. *peirasmos*, «poner a prueba»³⁸⁹); de ahí,

³⁸⁵ McKibben, *Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, p. 216. [Cursiva en el original] También aparece *parapikrasmos* en Heb. 3. 15. También véase *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition*, p. 305.

³⁸⁶ Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 44; Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 611. Véanse además *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition*, p. 305; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 496.

³⁸⁷ Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 57. [Cursiva en el original]

³⁸⁸ Véanse BT, NVI; RVA (“día de la prueba”); asimismo Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, p. 95; Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 52; Hagner, *Hebrews*, p. 67, nota a Heb. 3. 7-11; Kistemaker, *Hebreos*, pp. 113, 114; Lane, *Hebrews 1-8*, p. 81.

³⁸⁹ Cf. BP, VP (“me pusieron a prueba”). Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, p. 418. Igualmente véase Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 57 («*sometieron a prueba*») [Cursivas en el original]; *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition*, p. 314. Cf. además BA, NVI (“día de prueba”).

“prueba”³⁹⁰) [cf. Éx. 17. 1-7]. En la Biblia son numerosas las alusiones a esta rebelión del pueblo de Israel y a la prueba o tentación para Dios (Nm. 27. 14; Dt. 6. 16; 33. 8; Sal. 95. 8-11; 105. 32). La rebelión está estrechamente enlazado con el tema del pecado como desobediencia (cf. Heb. 3. 8, 15-16; 4. 7).³⁹¹

Un segundo tema relacionado con el endurecimiento del corazón en Heb. 3. 1-4. 12, y a su vez relacionado con el tema que mencioné arriba, es el reposo de Dios para el cristiano. Para desarrollar este tema, el autor de la Carta a los Hebreos se remonta [como para el primer tema mencionado arriba] al Antiguo Testamento, comenzando (3. 7-11), no por la creación [Génesis], lo que resultaría lógico, sino por citar el Sal. 95. 7b-11³⁹², el cual a su vez remite a Nm. 14. 1-35. El escritor del Sal. 95. 11 dirá que aquellos israelitas en el desierto “no entrarían en mi reposo [de Dios, o

³⁹⁰ Véanse en inglés, «proof» (*The Analytical Greek Lexicon: 1978 Edition*, p. 314), «testing» (*BAG*, p. 646; Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, p. 95; Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 52; Hagner, *Hebrews*, p. 67, nota a Heb. 3. 7-11; Lane, *Hebrews 1-8*, p. 81), «trial» (Moulton y Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, p. 501; *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition*, p. 314), y «trying» (Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 622).

³⁹¹ Véase Guthrie, *New Testament Theology*, p. 214.

³⁹² Enns («Creation and Recreation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», pp. 277-78, n. 59) sugiere que el Sal. 95 fue escrito has an exilic [of Babylon] context. In this sense, the experience of the Exodus community had obvious relevance for the “Exodus community” of the Exile. This might suggest, although perhaps not a full-blown eschatological perspective, at least an application of Israel’s past deliverance from Egypt to the deliverance from Babylon. Hence, both the original audience of Psalm 95 and the audience of Hebrews would be second Exodus communities to whom an Exodus warning had been applied.

sea, la Tierra Prometida; cf. Nm. 14. 22-24]”.³⁹³ El endurecimiento que provocó esta sentencia, era más bien para disciplina³⁹⁴ (cf. Éx. 14. 31)³⁹⁵,

³⁹³ Véanse Barclay, *Hebreos*, p. 46; Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 98-99; Buchanan, *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 65; Decker, «The Warnings of Hebrew Three and Four», p. 10; Hagner, *Hebrews*, pp. 64, 74, nota a Heb. 4. 1; Hoff, *Libros poéticos: Poesía y sabiduría de Israel*, p. 154; Kaiser, *Hacia una Teología del Antiguo Testamento*, p. 166; ibidem, «The Promise Theme and the Theology of Rest», p. 141; Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, p. 346; Kistemaker, *Hebreos*, p. 116; Kraus, *Los Salmos*, 2: 371; Lane, *Hebrews 1-8*, p. 85; Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 46; Perowne, *Commentary on the Psalms*, p. 194; Robertson, *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 612; Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 61; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 529; implícitamente Arconada, «Los Salmos: Versión y comentario», p. 314; Breneman, «Exposición», p. 311. Hagner, Kidner (p. 343), Perowne, e implícitamente Spurgeon (*El Tesoro de David*, vol. 2, p. 79), señalan que el “reposo” no es ahora Canaán [la Tierra Prometida], sino la redención o salvación (cf. Heb. 3. 3a, “Pero los que hemos creído entramos en el reposo”). Por su parte, Enns («Creation and Re-Creation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3. 1-4. 13», p. 269), si bien coincide en cuanto a que el “reposo” ahora es la redención, entiende que dicho reposo en el Sal. 95. 11 se refería originalmente al descanso de la creación de Dios referido a Gn. 2. 2. Bruce (p. 79), Erickson (*Christian Theology*, p. 123), Randall C. Gleason («The Old Testament Background of Rest in Hebrews 3. 7-4. 11», en *BSac* 157 [2000]: 281-303, esp. p. 288), Kaiser, Keener (*Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, p. 649), Lane (pp. 98-99), Lindars (*The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 49), Meinertz (*Teología del Nuevo Testamento*, pp. 529, 530) y Nicolau («Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 46) creen que se refiere ahora más bien al descanso en el reino escatológico [futuro]; mientras que Barclay (p. 44), Guthrie (*New Testament Theology*, p. 631), Ryrie (*Teología Bíblica del Nuevo Testamento*, p. 205 [«la fe ética»]), Tenney (*Nuestro Nuevo Testamento*, p. 425), W. H. Griffith Thomas [mencionado y endosado por Decker, p. 11, n. 31], e implícitamente Calvino (*Epístola a los Hebreos*, pp. 78-79), pensaban que se refería en el Nuevo Testamento a las bendiciones en esta vida [la experiencia cristiana de comunión con Dios] (cf. Heb. 3. 1, “hermanos santos”, para referirse a «la Iglesia de Dios» [véase el mencionado libro de Calvino, p. 72]. Coincido con esta interpretación. Finalmente, Harold Attridge [un liberal y mencionado en Decker, p. 11, nota 28] opina que puede referirse a la liberación política de Israel de sus opresores extranjeros, o a la entrada al templo escatológico, o a la entrada al mundo espiritual celestial [el *pleroma* (gr. “plenitud”) postulado por el gnosticismo]. [Cursiva añadida] Otro erudito liberal, Köster (*Introducción al Nuevo Testamento*, p. 802) plantea que el “reposo” se refiere al «descanso espiritual prometido, tema importante en la teología gnóstica, [pero que] no es [en Heb. 3. 11] la meta de la peregrinación espiritual del alma, sino de la peregrinación histórica del pueblo [de Dios] en la tierra».

como lo es para nuestros tiempos (véanse Heb. 3. 13; 4. 1; 12. 5-11; además Job 5. 17; Pr. 3. 11-12). Toda disciplina [tanto hecha por Dios como por otro creyente] para el cristiano tiene como fin la restauración del cristiano (Gl. 6. 1; Heb. 12. 10-11), no su condenación.

IV. LA RELACIÓN ENTRE EL ENDURECIMIENTO DEL CORAZÓN Y OTRAS DOCTRINAS DE LA GRACIA

Ahora discutiremos brevemente [por razones de espacio] la relación que existe entre el endurecimiento del corazón y otras doctrinas de la gracia o favor inmerecido que Dios da a algunos seres humanos para la salvación. La teología calvinista o reformada se conoce en el mundo anglosajón por un sencillo acróstico ‘que fue designado para resumir los así llamados “cinco puntos [doctrnas básicas] del calvinismo”’.³⁹⁶ Dicho acróstico está

³⁹⁴ Alden (*Los Salmos*, p. 230) habla del «aguijón de la disciplina». *Contra Buchanan, To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*, p. 65; *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia*, p. 300; Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, pp. 649, 650; Lane, *Hebrews 1-8*, pp. 86, 87; Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, p. 140; Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 530; Nicolau, «Carta a los Hebreos: Traducción y comentario», p. 46; Strathmann, *La Epístola a los Hebreos: Texto y comentario*, p. 61. Implícitamente todos estos autores [excepto Alden] piensan que era para condenación de todos los israelitas en el Antiguo Testamento [excepto Josué y Caleb], y es para los cristianos [excepto los que no endurecen su corazón] en el Nuevo Testamento.

³⁹⁵ Véase Gleason, «The Old Testament Background of Rest in Hebrews 3. 7-4.11», p. 288.

³⁹⁶ Sproul, *Escogidos por Dios*, p. 68. Véanse también David N. Steele y Curtis C. Thomas, *The Five Points of Calvinism: Defined, Defended, Documented*, (*International Library of Philosophy and Theology*), ed. J. Marcellus Kik, pref. Roger Nicole (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1975) [en lo sucesivo citada como Steele y Thomas, *The Five Points of Calvinism*].

formado por la palabra inglesa en letras mayúsculas, TULIP, en que

Sproul otorga a cada letra una frase así:

- T- *Total depravity (depravación total)*
- U- *Unconditional Election (elección incondicional)*
- L- *Limited Atonement (expiación limitada)*
- I- *Irresistible Grace (gracia irresistible)*
- P- *Perseverance of the Saints (perseverancia de los santos)*³⁹⁷

La primera de estas doctrinas, la de la depravación total, «se refiere a la idea de que *toda nuestra humanidad* está caída [por la mancha del pecado original]»³⁹⁸ (véanse, p. ej., Ro. 3. 10-12³⁹⁹; Lc. 8. 19⁴⁰⁰; cf. Gn. 2. 16-17; Ro. 5. 12; Ef. 2. 1-3; Col. 2. 13; Sal. 51. 5; 58. 3).⁴⁰¹ En otras palabras, to-

³⁹⁷ Sproul, *Escogidos por Dios*, p. 68. [Cursivas en el original] Cf. Grudem, *Systematic Theology*, p. 596, n. 35; implícitamente Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 135. Steele y Thomas (*The Five Points of Calvinism*, pp. 14, 19) dicen que estos puntos o artículos soteriológicos fueron aprobados en el Sínodo de Dort (Holanda) en 1619, como rechazo a los cinco puntos básicos de los seguidores del holandés Jacob Hermann (lat. Arminius) o arminianos, y que los expusieron en 1610 en un documento llamado “Remonstrantia” (“Protesta [a Calvino]”). La “Remonstrantia” consistía en cinco artículos que pueden resumirse de la siguiente manera:

1. Depravación parcial [libre albedrío]
2. Elección condicional
3. Expiación ilimitada
4. Gracia irresistible
5. Pérdida de la salvación

De paso, en el quinto artículo o punto mencionado arriba, no todos los arminianos han estado de acuerdo.

³⁹⁸ Sproul. *Escogidos por Dios*, p. 69. [Cursivas en el original] Véanse además Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 294; Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 497; Hodge, *Systematic Theology*, 2: 257-64; Ryrie, *Teología Básica*, pp. 249, 256; Steele y Thomas, *The Five Points of Calvinism*, p. 25; implícitamente véase Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1: 37.

³⁹⁹ Sproul. *Escogidos por Dios*, p. 71.

⁴⁰⁰ Sproul. *Escogidos por Dios*, p. 74.

⁴⁰¹ Véase Steele y Thomas, *The Five Points of Calvinism*, p. 26.

dos nosotros [los seres humanos, excepto Cristo, cf. Heb. 4. 15; 7. 26, 28; 9. 14] hemos tenido la mancha del pecado original [el pecado cometido por Adán y Eva, es decir, la desobediencia]. Aquí, desde luego, se incluye a los endurecidos o no elegidos que permanecerán así para siempre.

Como segunda doctrina básica del calvinismo se encuentra la de la elección incondicional, que «quiere decir que nuestra elección es decidida por Dios conforme a su propósito, conforme a su voluntad soberana»⁴⁰² (véanse, p. ej., Dt. 10. 14-15; Sal. 33. 12; 65. 4; 106. 5; Mt. 11. 27; 22. 14; Ro. 8. 28-30, 33).⁴⁰³ A los no elegidos [los endurecidos en su corazón] o réprobos [los condenados], Dios los deja a su condenación o perdición eterna (Mt. 23. 33; Jn. 3. 18, 19; Flp. 1. 28; 3. 19; 2 Tes. 1. 9; Heb. 10. 39; 2 P. 2. 3; Jud. 1. 4). Relacionada con esta doctrina se halla la predestinación (gr. *proorizō*, “fijar o marcar [determinar u ordenar] de antemano”; véanse Hch. 4. 28; Ro. 9. 28, 29; 1 Co. 2. 7; Ef. 1. 5, 11)⁴⁰⁴, la cual Sproul define como aquella doctrina que

⁴⁰² Sproul, *Escogidos por Dios*, p. 104. También véanse Aquino, mencionado en Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 245; Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 134; Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 670; Hodge, *Systematic Theology*, 2: 333; Ryrie, *Teología Básica*, p. 356; Steele y Thomas, *The Five Points of Calvinism*, p. 30. Contra Erickson, *Systematic Theology*, p. 934; Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, p. 103; Strong, *Systematic Theology: A Compendium*, p. 785.

⁴⁰³ Véase Steele y Thomas, *The Five Points of Calvinism*, pp. 31, 32.

⁴⁰⁴ Véanse BAG, p. 716; Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, p. 358; *The Analytical Greek Lexicon Revised: 1978 Edition*, p. 345; Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, p. 165. McKibben (*Nuevo Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, p. 228) lo traduce «*predestino, determino antes, predefino*». [Cursivas en el original] El propio Léon-Dufour cree equivocadamente que *proginōskō* (lit. “precono-

asevera que la decisión final en cuanto a la salvación descansa en Dios y no en el hombre. Enseña que desde la eternidad Dios ha escogido intervenir en las vidas de algunos y llevarlos a la fe salvadora, y ha escogido no hacer eso por otros.⁴⁰⁵

Tercera doctrina básica calvinista es la de la expiación limitada. Sproul dice que esta doctrina «declara que la misión y muerte de Cristo estuvieron restringidas a un número limitado: a su pueblo, a sus ovejas»⁴⁰⁶ (Ro. 8. 14; 1 Co. 2. 10-14; 6. 11).⁴⁰⁷ Por consiguiente, los endurecidos o réprobos quedan excluidos del alcance de la salvación como resultado de la muerte de Cristo.

Una cuarta doctrina básica calvinista es la de la gracia irresistible. Sproul aclara que dicha gracia «es irresistible en el sentido de que consigue su

ció”, “conocer de antemano”; cf. Ro. 8. 29; Hch. 26. 5; 1 P. 1. 20; 2 P. 3. 17) se refiere lo mismo que *proorizō*.

⁴⁰⁵ Sproul, *Escogidos por Dios*, p. 91. Véanse además Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 128; Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2: 926, III. 21. 5; Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 670; Hodge, *Systematic Theology*, 2: 321; Ryrie, *Teología Básica*, p. 354. *Contra Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia*, pp. 148, 246; *Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 230, párrafo 851; Erickson, *Christian Theology*, p. 931; Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 239, 240; Strong, *Systematic Theology: A Compendium*, p. 778-79. En la teología reformada, la predestinación incluye la elección y la reprobación como dos de sus aspectos. También el concepto calvinista de la predestinación se opone del concepto hipercalvinista o calvinista extremo, basado en que [citamos a Sproul, p. 96] «Dios obra incredulidad en los corazones de los réprobos». Los hipercalvinistas usan [para su interpretación] textos claves, p. ej., Éx. 7. 2-5; y Ro. 9. 9-18.

⁴⁰⁶ Sproul, *Escogidos por Dios*, p. 137. Asimismo véanse Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1: 343-44, II. 6. 2; Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 600; Hodge, *Systematic Theology*, 2: 546-62; Ryrie, *Teología Básica*, p. 337; Steele y Thomas, *The Five Points of Calvinism*, p. 38. *Contra* Erickson, *Christian Theology*, pp. 851, 852; Strong, *Systematic Theology: A Compendium*, p. 773.

⁴⁰⁷ Véase Steele y Thomas, *The Five Points of Calvinism*, p. 49.

propósito. Lleva a cabo el efecto deseado por Dios»⁴⁰⁸, y en este sentido concurre con el propio Sproul cuando prefiere el término «*gracia eficaz*».⁴⁰⁹ Dicha aclaración resulta oportuna, porque un ser humano puede resistir al llamado una o varias veces, pero si es de los elegidos de Dios, Lo aceptará para salvación en Cristo Jesús. En cambio, el no elegido ya tiene endurecido su corazón y, por lo tanto, rehusará el llamado.

Como quinta y última doctrina básica del calvinismo, tenemos la de la perseverancia de los santos, o, como también se llama, la de la salvación eterna de los creyentes.⁴¹⁰ Se resume dicha teoría en la famosa frase: “Una vez salvo, siempre salvo”. O como menciona Sproul: “Una vez en la gracia, siempre en la gracia”. Otra forma de afirmarlo [este punto o doctrina] es: “Si la tienes, nunca la perderás; si la pierdes, nunca la tuviste”⁴¹¹ (Is. 43. 1-3; 54. 10; Jer. 32. 40; Mt. 18. 12-14; Jn. 3. 16, 36; 5. 24; 6. 35-40, 47;

⁴⁰⁸ Sproul, *Escogidos por Dios*, p. 82. Véanse además Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 700; Hodge, *Systematic Theology*, 2: 687; implícitamente Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 561; Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2: 972, III. 24. 6. Berkhof, al igual que Steele y Thomas (*The Five Points of Calvinism*, p. 48), lo denominan como «llamamiento eficaz». *Contra Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia*, p. 267; *Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 472, párrafo 1861; Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 263.

⁴⁰⁹ *Ibid.* [Cursivas en el original]

⁴¹⁰ Véanse Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 655; Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2: 971-74, III. 24. 6-7; Erickson, *Christian Theology*, p. 999; Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 793; Hodge, *Systematic Theology*, 3: 110-13; Ryrie, *Teología Básica*, pp. 374-75; Steele y Thomas, *The Five Points of Calvinism*, p. 56. *Contra Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia*, p. 247; *Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 472; párrafo 1861; Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, pp. 74, 117, 123, 128, 129, 140, 141-51, 189; Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 231.

⁴¹¹ Sproul, *Escogidos por Dios*, p. 117.

10. 27-30; Ro. 5. 8-10; 8. 1, 29-30, 35-39; 11. 29; Flp. 1. 6; 2 Tes. 3. 3; 2 Tim. 1. 12; 4. 18).⁴¹² El nunca haber tenido esta salvación le ocurre a los endurecidos en su corazón hasta el fin de sus días.

De todo lo señalado hasta aquí, podemos señalar que es reconciliable el endurecimiento del corazón de los no elegidos con un sano concepto de la teodicea o justicia de Dios. Él es infinitamente justo en todas Sus acciones, incluyendo el de endurecer a ciertas personas para condenación⁴¹³, y tales acciones pertenecen a la voluntad secreta divina (cf. Ro. 9. 18-19).⁴¹⁴

Resulta totalmente justificado el que los no elegidos endurezcan su corazón para su propia condenación; y que Dios permita a los elegidos que se endurezcan su corazón, para producir un carácter fiel y verdadero.

V. APLICACIÓN PRÁCTICA DE LA DOCTRINA DEL ENDURECIMIENTO DEL CORAZÓN PARA EL SER HUMANO ACTUAL

Antes de concluir, daré una aplicación práctica de la doctrina del endurecimiento del corazón [que hemos expuesto y analizado] para nuestra época postmoderna. Respecto al endurecimiento en Éx. 7. 1-13, «*la historia no*

⁴¹² Véase Steele y Thomas, *The Five Points of Calvinism*, pp. 57, 58.

⁴¹³ Véanse, p. ej., Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 682; Ryrie, *Teología Básica*, p. 357.

⁴¹⁴ Véase Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 90.

*es gobernada por el azar ni por la nación [representada por Egipto] con el ejército más grande».*⁴¹⁵ De hecho,

la Biblia enseña que Dios siempre está del lado de los oprimidos y contra sus opresores. Dios es el Paladín y defensor de miembros indefensos de la sociedad, tales como el extranjero, la viuda, el huérfano (Véanse Dt. 15. 12-15; 24. 17, 18, 21, 22).⁴¹⁶

El endurecido y cruel Faraón simboliza a todos los tiranos y dictadores que han subido al poder aplastando a otros seres humanos. Esos tiranos y dictadores no cambian, pero no son eternos.⁴¹⁷ Hay un Dios que oye el clamor de los oprimidos (cf. Éx. 2. 23; 3. 7; 9). Cuando el tirano insiste en endurecerse, Dios le permite cometer atrocidades, pero Su justicia llega a tiempo. Tal jefe político se encontrará en graves aprietos. La Biblia y la misma historia registra los abusos de gobernantes, p. ej., Acab, Nabucodonosor, Adolf Hitler, Benito Mussolini, y Saddam Hussein. Él “quita reyes, y pone reyes” (Dn. 2. 21). Además, cuando Cristo venga por segunda vez, luchará a favor de los suyos (Ap. 18. 20), con la esperanza de “cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales mora la justicia” (2 P. 3. 13).

Relacionado con el Sal. 95. 1-8, los cristianos debemos preguntarnos

qué falla semejante [a los de los antiguos israelitas en el desierto] nos acecha a nosotros. ¿No será la falta de seguir adelante en fe cuando Dios nos pide algo? ¿No será dudar de Su presencia en esta u otra situación que nos parece difícil?⁴¹⁸

⁴¹⁵ Kelley, *Éxodo: Llamados a una Misión Redentora*, p. 51. [Cursivas en el original]

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ Breneman, «Exposición», p. 311.

Tal vez este salmo «tenga el propósito de destacar ante el lector la demanda de Dios de una obediencia absoluta. Ninguna palabra de consolación aísla el fin del creyente del propuesto aguijón de la disciplina».⁴¹⁹ Dios disciplina al que ama (Heb. 12. 6) para perfeccionar nuestro carácter y ser semejantes a Él. Por lo tanto, obedezcámosle en amor. Así jamás perderemos Su reposo, como lo perdieron casi todos los antiguos israelitas en el desierto.⁴²⁰

En torno al endurecimiento en Is. 6. 1-10, podemos aprender que nuestro trabajo para llevar el mensaje salvador del evangelio puede recibir oposición o rechazo. Sin embargo, lo que más quiere Dios es que nosotros seamos fieles en tal trabajo por el Señor.⁴²¹

Respecto a Ro. 9. 1-18, no debemos preguntarnos más por qué Dios endurece a algunas personas para condenación, porque Él tiene el perfecto derecho a hacerlo. Todos merecíamos la condenación. Como nos dice el apóstol Pablo: “¿quién eres tú, para que alterques con Dios? ¿Dirá el vaso de barro al que lo formó: ¿Por qué me has hecho así?” (Ro. 9. 20). Aquí podemos aplicar lo que el salmista dijo: “Los juicios de Jehová son verdad, todos justos” (Sal. 19. 9b). A Dios le corresponde decidir si muestra misericordia para una persona o endurecerla.⁴²²

⁴¹⁹ Alden, *Los Salmos*, p. 230.

⁴²⁰ Véanse Breneman, «Exposición», p. 311; Spurgeon, *El Tesoro de David*, vol. 2, p. 79.

⁴²¹ Véase Young, *The Book of Isaiah*, 1: 261.

⁴²² Véase Hendriksen, *Romanos*, p. 372.

En relación con Ro. 11. 23-26, podemos afirmar que Dios cumple Su promesa dada a los patriarcas, de que iba a elegir a los que no eran Su pueblo; «quienes habían sido anteriormente enemigos del evangelio se habían transformado, por consiguiente, en amigos, en amados».⁴²³ Además, esa promesa incluye la seguridad de la salvación, porque “irrevocables son los dones y el llamamiento de Dios” (Ro. 11. 29).⁴²⁴

Finalmente, Heb. 3. 1-4. 12 nos enseña que nuestra salvación es de gran importancia y no debemos tomarla jamás a la ligera. Debemos, pues, tomar atención a las advertencias de la Biblia acerca de lo que le ocurrió al pueblo de Israel cuando endureció su corazón (cf. Éx. 17. 7; Nm. 20. 13; Dt. 33. 8; Sal. 106. 32).⁴²⁵ Por esta razón tenemos la fiel responsabilidad de velar por el bienestar de nuestros prójimos y, en particular, de nuestros hermanos en la fe, aunque no veamos siempre en ellos el fruto de esa fidelidad.⁴²⁶

CONCLUSIÓN

En resumen, el análisis del tema del endurecimiento del corazón me ha ayudado a comprender mejor esta doctrina, su relación con las doctrinas de la gracia y con la justicia de Dios. Puedo concluir que Dios no es el autor del pecado, ni pone maldad en el corazón del inconverso (véase, p.

⁴²³ Hendriksen, *Romanos*, p. 434.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ Véase Kistemaker, *Hebreos*, p. 122.

⁴²⁶ *Ibid.*

ej., Stg. 1. 13). Igualmente me ha ayudado a cobrar conciencia de las implicaciones de tal endurecimiento para la vida cristiana actual, en que debo cuidar el bienestar espiritual de otras personas, sobre todo de mis hermanos creyentes en Nuestro Señor y Salvador, para madurar en Él. Desde luego, algunas posibles áreas adicionales para investigación o trabajo futuro son las consecuencias evangelísticas o misionológicas del endurecimiento para los cristianos, así como las consecuencias psicológicas de dicho endurecimiento. Por tales consecuencias de interés me refiero, p. ej., a la vida de aislamiento, soledad, desamparo y desarraigo que experimentan ciertos cristianos.

Usado con permiso.

ObreroFiel.com – Se permite reproducir este material siempre y cuando no se venda.