

LAS CITACIONES DEL A. T. EN LOS SINÓPTICOS Y EN LOS RABINOS

por CLAUDIO GANCHO HERNÁNDEZ, O. F. M.

SUMMARIUM.—*Influxus Veteris in Testamentum Recens palam apparet, nostra vero disquisitio ad citationes coarctatur explicitas et quidem apud Synopticos.—Per modum comparationis progreditur, unde duae partes suboriuntur: prima de exegesi evangelica, altera de exegesi inter rabinos.—Quod attinet ad elementum «materiale» formulas fere easdem invenimus et in evangeliiis et in Actibus apostolorum et in ipsis rabinis una tantum exceptione «ut adimpleretur» (etiam a iudaeis nota) a Mt frequenter adhibiti. Sive Deo ipsi sive ha-giographis verba relata tribuuntur. Quaestio de textu originali criteriiis largioribus videtur tractanda et nonnisi de approximationibus verbum venit faciendum. Pro citationibus parallelis praevalet LXX, Textus Masoreticus autem magis sentitur in illis Mt proprius. Attamen maxima viget libertas quacum facta iubent eisque vaticinia submittuntur.—Elementum «formale». Formulae «ut adimpleretur» et «oportet impleri...» (Lc) ex se voluntatem coniunctionis exprimunt non vero gradum eiusdem. Exegesis evangeliorum est «traditionalis»: scriptum verbum fluit ab illo locuto, sicque exegesis Lc quin imo et Matthaei eadem est ac interpretatio Petri et Pauli (Act 2; 13) omnesque Christum Dominum imitantur.—In hoc congruunt cum rabinis in largiori nempe et spirituali interpretatione et in eo quod pro omnibus valet axioma: «prophetiae omnes Messiam referunt ac in ipso uno apte perficiuntur»; communis est etiam color apologeticus exegeseos et maxima reverentia erga verbum Dei quod semper manet et agit tamquam proverbium bene collatum. Sed dum in manibus evangelistarum textus adducti vim ac contextum servant historicum quem tantum typologic transcendunt—quae illic de Iahveh vel populo hic de Iesu praedicantur—sub calamo rabbinico in subtiles abeunt nimisque litteralistas amplificationes quae plerumque ludi puerorum videntur.—Relate ad Messiam rabini plura statuunt contraria eorum immaturitatem exegeticam liquido demonstrantia.*

Es evidente el influjo que los libros del A[n]t[ig]uo T[estamento] han ejercido sobre los del Nuevo. Hay una tradición viva que nutre de su savia los escritos más recientes, una especie de canon por dentro que aún toda la producción literaria de los hagiógrafos a lo largo de los siglos.

Un fenómeno que se debe al hecho fundamental de la unidad de la Revelación y al carácter tradicional del oriental y en concreto del judío; y judíos son todos los escritores del NT, con excepción de Lucas que, sin embargo, religiosamente fué discípulo de Pablo «hebreo de hebreos» (Fil 3,5) y «emulador de las tradiciones paternas» (Gal 1,14).

“Salmanticensis”, 4 (1957).

El escritor judío del NT se siente ligado a sus predecesores en el ideario y hasta en el estilo ¹, del mismo modo que se siente ligado a ellos por un instinto de raza y por idéntica creencia religiosa.

Podrán discutirse las influencias más o menos probables de otras literaturas en la Biblia, lo que no puede ponerse en tela de juicio es el influjo constante que la Biblia ejerce sobre sí misma. No sería difícil tejer un elenco de expresiones que viven idénticas desde el Génesis al Apocalipsis, expresiones consagradas que el escritor reciente no se atreve a tocar porque las sabe canonizadas por Moisés y los profetas y valoradas con el asentimiento de la comunidad de Yahveh.

Además, éstas como constantes literarias no son más que la expresión adecuada de otras constantes históricas. Yahveh, su poder, su misericordia y providencia sobre Israel, su juicio contra las naciones, sus sentimientos de justicia, etc., etc., son realidades persistentes que actúan a través de todos los tiempos en la comunidad hebrea y en los escritores sagrados, hijos de su pueblo y de su tiempo.

Las ideas nuevas que van apareciendo en el progreso constante de la Revelación encuentran ya los viejos moldes de expresión en que vaciarse, y así veremos realidades nuevas en el NT que vienen expresadas con términos arcaicos, si es que puede hablarse de arcaísmo en un pueblo cuya más viva actualidad es conservarse viejo y tradicional.

Si los libros del NT más que a ideología individual son debidos a la ideología comunitaria que ha vivido antes las realidades e ideas que serán después consignadas por escrito, podremos percibir en tales escritos un eco mucho más tradicional si cabe, oiremos en ellos abundantes resonancias pretéritas. Tal es el caso de nuestros Evangelios.

Y si a estas razones histórico-sicológicas agregamos otras de tipo filológico, tales como pobreza de lenguaje, lentísima evolución semántica de determinadas palabras y expresiones, tendremos para el escritor neotestamentario un campo mucho más reducido y del que nace una como necesidad de repetir términos ya aparecidos en los libros del AT, que prácticamente eran los únicos que formaban la literatura nacional y los que gozaban de monopolio en la formación religiosa del pueblo y sus doctores.

Nada, pues, de extrañar ese substrato viejotestamentario casi constante que observamos en los libros del NT y que han hecho evidente Dittmar y Hühn ².

El problema adquiere nuevos perfiles y matices cuando el escritor

1. Cf. el evangelio de la infancia de Lc. donde, como recientemente observaba Muñoz Iglesias, aparece evidente el influjo estilístico de I Sm.: *EstBib* 13 (1954), 300ss.

2. *Vetus Testamentum in Novo*. Göttingen 1903.—*Die alttestamentliche Citate und Reminiscenzen im Neuen Testamente*. Tübingen 1900; en la p. 270 ofrece Hühn el catálogo referente a los evangelios: Mt. citas 50, reminiscencias 437; Mc. 23, 204; Lc. 25, 474; Jn. 15, 364 respectivamente.

del NT no sólo es tributario cuasi inconsciente de los escritores antiguos, sino que además tiene a gala recurrir explícitamente a los libros santos para corroborar su opinión o describir un episodio histórico.

En sí mismo es éste un procedimiento literario común a todas las literaturas y cuya mayor frecuencia en los escritores del NT se debe en términos generales al argumento religioso del que escriben casi exclusivamente; un argumento que no es posible crear sino aceptar tal como se presenta y con esa postura espiritual con que recibe todo creyente la presencia y la palabra de Dios. No cabe duda que la idea religiosa lleva consigo de hecho un lenguaje específico, hierático, en el que ordinariamente viene presentada.

Nuestro estudio va a tratar de estas relaciones explícitas de los Evangelios con el AT: vamos a considerar las citas evidentemente intencionadas que los sinópticos hacen de los escritos viejotestamentarios.

El problema, tan viejo como la exégesis cristiana, ha cobrado últimamente renovada actualidad como lo atestigua la abundantísima bibliografía que continuamente va apareciendo desde todos los campos de la exégesis moderna con actualidad agudizada por el problema de los géneros literarios que podríamos llamar «nuestro problema exegético».

Este es el tema que nosotros abordamos después de haber hojeado gran parte de esta bibliografía ³.

3. Entre la abundantísima bibliografía sobre el tema citamos aquí solamente las obras que nosotros hemos utilizado para nuestro ensayo.

ALLEN W. C., *The Old Testament quotations in st. Mt and st. Mc*: ExpTim, 12 (1900-1901), 187-189; 281-285.—BACON, W. B., *He opened to us the Scriptures*. New York 1923.—BONSIRVEN, J., *Les Enseignements de Jésus-Christ*⁶. Paris 1950. Id. *Théologie du NT*, Paris 1951.—CERFAUX, L., *Simple réflexions à propos de l'exégèse apostolique*: EphThLov, 25 (1949), 565-576; Id. *Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes*. Mellanges Goguel 1950.—CLEMEN, A., *Der Gebrauch des AT in den neutl. Schriften*. Gütersloh 1895.—DUPONT, J., *L'utilisation apologetique de l'AT dans les discours des Actes*: EphThLov, 29 (1953), 289-327. Id. *Les pèlerins d'Emmaüs (Lc. 24, 13-35)*: Misc. Bibl. B. Ubach (1953), 349-374.—FEINE, P., *Theologie des NT*², Leipzig, 1911.—FERNÁNDEZ, A., *De Interpretatione*, Inst. Bib. I^o, Roma 1951.—HAERING, TH., *Das AT im Neuen*, ZNTW, 17 (1916), 213-227.—HANEL, J., *Der Schriftbegriff Jesu. Studien zur Kanongeschichte in religiösen Beurteilung des AT*. Gütersloh 1919.—JOHNSON, SH., *The biblical quotations in Mt*: HarvThR, 36 (1943), 135-153.—LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon st Mt... selon st. Lc.* Paris 1948.—MALDONADO, J., *Commentarii in Quatuor Evangelistas*. Lión (Cardon) 1615.—MANSON, T. W., *The argument from prophecy*: JThSt, 46 (1945), 129-136.—MASSEBIEAU, E., *Examen des Citations de l'AT dans l'Évangile selon st Mt*. Paris 1885.—SCHLATTER, A., *Der Evangelist Matthäus*. Tübingen 1929.—GRUNDMANN, Det...: TheolWört (Kittel). II.—SCHRENK, GRAPHO, GRAPHE..., ib I, 742-733.—SPERBER, A., *New Testament and Septuagint*: JBL, 59 (1940), 193-293.—STANLEY, D. M., *Études Mattheennes: L'Entrée messianique à Jerusalem*: ScEccl, 6 (1954), 93-106.—STENDAHL, K., *The School of st. Mt and its Use of the OT*. Uppsala 1954.—STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*. Munich 1924-1929.—TASCHER, R. V. G., *The OT in the NT*. Londres 1946.—VENARD, L., *Citations*: DBS II, 23-51. Id. *Utilisation de l'AT dans le N: Initiation Biblique*². Paris 1948.—TURRADO, L., *Se demuestra la existencia del «sensus plenior» por las citas que el NT hace del A?*: XII Sem Bib Esp. Madrid (1952), 331-378; Id.: CB, 10 (1953), 293-299.—WIKENHAUSER, A., *Einleitung in das NT*. Friburgo i. Br. 1953.—BAUMSTARK, A., *Die Zitate des Mt-Evangeliums aus dem Zwölfprophetenbuch*: Bib, 37 (1956), 296-313.—PANNIER-RENARD, *Les*

I.—CITACIONES EN LOS EVANGELIOS

A. LA ESTRUCTURA DE LAS CITAS EVANGELICAS

A través de toda nuestra disquisición perseguimos captar la mente de los evangelios sinópticos respecto del AT, y es en función de ello que nos detendremos en lo que pudiéramos llamar el elemento «material» de las citaciones; es decir, todo aquello que tiene relación directa con el texto en sí mismo, con «la letra» (2 Cor 3,6) en su corteza externa, incluyendo ahí el catálogo de las mismas, las fórmulas introductorias, el texto original de que han sido tomadas.

Pero no estudiaremos más que las citaciones *explicitas*, entendiendo por tales aquellas que hacen una llamada expresa al AT aun cuando no se siga texto alguno literal aducido. Son, pues, *explicitas* también las alusiones «generales» que no miran a determinado texto. Y es que para nuestro intento son de gran valor por revelarnos también la mentalidad de los hagiógrafos sobre la vieja Escritura. Por otra parte, el estudio de las alusiones aun *implicitas* nos llevaría demasiado lejos, porque no hay apenas versículo del NT que no esté bordado sobre el cañamazo de giros y expresiones veterotestamentarias.

Siguiendo este criterio damos a continuación el catálogo de las citas en cada uno de los evangelistas.

Mt 1,23; 2,6.15.18.23; 3,3; 4,4.6.7.10.15; 5,17.21.27.31.33.38.43; 8,17; 9,13 (=11,7); 11,10; 12,18; 13,14.35; 15,4.18s; 21,5.13.16.42; 22,24.32.37.39.44; 24,15; 26,31; 27,9s.46; 26,54ss.

Mc 1,2s; 4,12; 7,6s.10; 9,12; 10,4s.19; 11,17; 12,10.26.30.36; 14,21.27.49.

Lc 2,22s.27.39; 3,4; 4,4.8.10.12.17ss; 7,27; 8,10; 10,26; 18,20.31; 19,46; 20,17.37.42; 21,22; 22,22; 23,37; 24,25ss.44s.

De la simple compilación de las citas salta a la vista un dato: Mt es el que cita con más frecuencia al ofrecernos cuarenta y tres citaciones *explicitas* del AT, en tanto que las dieciséis de Mc se encuentran todas en él (9,12 no es *explicita* y 15,16 probablemente no es auténtica, sino introducida posteriormente bajo el influjo de Lc 22,37. Merk la aduce entre []); algo parecido observamos en Lc, de cuyas veintitrés alusiones expresas sólo media docena, y en su mayoría «generales», no se encuentran en el primer evangelista.

En Mt 3/4 partes de las citas vienen en boca de Jesús (en Jn vienen repartidas mitad y mitad entre el evangelista y Jesús). Lc sólo dos veces

Psaumes, La Sainte Bible. París 1950.—ZERWICK, M., *Graecitas Biblica*³. Roma 1949. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*³. Berlín 1937.—ZORELL, F., *Lexicon Graecum NTi*³. París 1931.—RENIÉ, J., *Actes des Apôtres.* La SB. París 1951.

Lucas:

πληροῦν, πίμπλημι: 4,17-21; 21,22; 24,44. «Es preciso cumplir cuanto está escrito»: 18,31; 22,37; 24,7. En el c. 24 Jesús «interpreta» y «abre» el sentido de las Escrituras.

Es curioso que sea también en Lc la idea de «cumplimiento» la que prevalece en las fórmulas que no encuentran paralelas en los otros evangelios.

La diferencia con Mt está en que éste cita por su cuenta cuando emplea la expresión, mientras que en Lc es Jesús quien hace las referidas citas. Además en Mt «se cumple» un determinado pasaje del AT mientras que en Lc el panorama es más vasto e indeterminado. Volveremos después sobre todo esto.

Citaciones catequéticas.—Las fórmulas son muy semejantes en los primeros capítulos de Act, donde son más abundantes que en el resto del libro (en los últimos 14 cc. no hay más que tres citas explícitas: 15,15ss; 23,5; 28,25ss), presentando con todo algunas variantes suficientes para no atribuir el fenómeno a simple planificación redaccional.

πληροῦν: 1,16; 3,18; 13,27ss.33.

γράφειν: 1,20; 7,42; 15,15.

λέγειν: 2,16.25.34; 2,16.25.34; 3.22.25; 4,25; 7,48; 8,34; 13,34.35.40.

λάλειν: 2,31; 3,21.

μαρτύρειν: 10,43; 13,22. —προκαταγγέλλειν 3,24.— ἐντέλλομαι 13,47.

Prevalece el sentido de locución y no hay más novedad que el par de citas con *martyrein* —explícitamente en Jn 5,39, en cuyo evangelio es fundamental—; la idea de testimonio va por lo demás implícita en todas las alusiones al AT.

En los evangelios hay otras fórmulas que no encuentran paralelismo en Act, tales como: οὐκ ἀνέγνωτε Mt 19-4; 21,16.42; 22,21; Mc 12,10.26; Lc 10,26. μάθετε τί ἐστίν Mt 9,13 (=12,7); καλῶς ἐπροφήτευσεν Mt 15,7 (=Mc 7,6).

2.—Atribución directa de las citas.

Ante todo es de notar la gran variedad con que vienen atribuidos los textos del AT ya a Dios directamente ya a los hagiógrafos.

En las cinco citas del evangelio de la infancia Mt alude en todas a la intervención humana del profeta o profetas, en tres de ellas de modo exclusivo (2,6.17.23), en dos aparece combinada la acción de Dios y del hagiógrafo con un juego de preposiciones bien expresivo ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου (1,23;2,15), expresivo en cuanto que indica bien a las claras la iniciativa de Dios y el ministerio instrumental del profeta (la expresión la encontraremos en los rabinos); sólo una vez viene éste indicado perso-

nalmente: Jeremías (2,17). En Mt 22,43 (Mc 12,36) Jesús presenta a David bajo el influjo de la inspiración, *en pneúmati* (Mc *en pneúmati tô hagio*); fuera de este lugar aparecen Dios o el hagiógrafo con idéntico valor normativo. A propósito, por ejemplo, del amor a los padres en Mt 15,4 es Dios quien habla y en el lugar paralelo Mc 7,10 el precepto viene en boca de Moisés.

Otras veces, y son las más, la cita bien despersonalizada con un «está escrito», «se dijo», «¿qué es?», «¿no habéis leído?», «para que se cumpla la Escritura o Escrituras», etc.

Media docena de veces nombra Mt a Isaías (3,3; 4,14; 8,17; 13,34; 15,7, las dos últimas en boca de Jesús), dos a Jeremías (2,17; 27,9 —Zac—), dos a Moisés (19,7s; 22,24), una a David (22,43) y a Daniel (24,15) —en estas cuatro últimas es Jesús quien habla. En Mc aparece dos veces Isaías (1,2; 7,6), tres Moisés (7,10; 10,5; 12,26) y una David (12,36). La misma escasez de nombres personales encontramos en Lc: Moisés (2,22; 20,37; 24,4), Isaías (3,4; 4,17), David (20,42), prevaleciendo las atribuciones de tipo más vago.

Algo semejante encontramos en los Hechos de los Apóstoles donde vienen citados conjuntamente «el Espíritu Santo por boca de David, por Isaías» (1,16; 4,25; 28,25); sólo el autor humano: Joel (2,16), David (2,25.34), Moisés (3,22; 7,37), «el profeta» (7,48), «todos los profetas» (10,43; 13,40), «las voces de los profetas» «en el libro de los profetas» (15,15; 7,42), «como está escrito en el salmo, en el libro de los salmos» (13,33; 1,20) «está escrito», «todo lo que está escrito» (23,5; 13,29).

Tenemos, pues, idéntico panorama al observado en los evangelios y que va de la constatación de la acción combinada de Dios y el hagiógrafo hasta la alusión generalísima que no señala lugar ni nombre alguno.

3.—*El texto original.*

Pocas cuestiones tan complejas como la presente a juzgar por la multitud de soluciones que se le han dado. Tal vez se trate de un desenfoque fundamental al querer plantearla a base de un literalismo exagerado que es lo que a veces se pretende demostrar para poder deducir la dependencia o no-dependencia de determinado texto ⁵. Todo esto nos parece desorbitado por cuanto vamos a decir.

5. Así Sperber niega la fontalidad de LXX por divergencias con nuestros Evangelios realmente mínimas y que no pueden probar nada fuera de nuestra mentalidad libresca, cf. o. c., 197ss. El cree que antes de escribirse el NT. había dos versiones griegas «one know to us as the LXX, the other preserved to us in some, at least of the quotations contained in the NT.» (202), ésta sería «the Bible of the Apostles» (204), «identical with the asterik type of the Hexaplaric LXX, which thus antedates by centuries the days of Origen» (283). La refutación de esta teoría puede verse en P. KATZ, *Das Problem des Urtextes der Septuaginta*: ThZ, 5 (1954), 1-24, y en B. J. ROBERTS, *The OT Text and Versions* (1951), 111-115.

Pretender demostrar la dependencia de los evangelios del T(exto) M(asorético) que ha llegado hasta nosotros o de la versión de los (Setenta) LXX, tiene sentido supuestas la identidad de nuestros textos con los que usaron los hagiógrafos del NT y la diferencia mutua entre los dos textos viejotestamentarios. Identidad y diferencia aquilatadas y precisas en sus detalles accesorios y verbales, ya que sólo así podrían fundamentar cualquiera de las tesis precisistas que se han formulado.

Ahora bien, tales minucias distintivas no nos constan hoy por hoy por el hecho de ignorar el estado preciso de TM y LXX cuando se escribieron nuestros evangelios. Pero no pretendemos meternos en la complicadísima historia textual cuyos manuscritos más antiguos apenas si alcanzan el s. IV...

Por otra parte, al estar escrito uno de nuestros referidos textos en la misma lengua de los evangelios, la comparación acertada se hace mucho más difícil, pues por eso mismo el NT estará más próximo en igualdad de circunstancias a LXX que a TM.

En este recuento de razones generales hay que aducir la libertad con que los antiguos escritores hacían sus citas y la variedad de lecciones existentes que sola la imprenta ha podido suprimir.

Además, en el caso en que una cita evangélica reproduce literalmente nuestro LXX, es posible una acomodación posterior del texto-madre ⁶.

Así, pues, no es posible por ahora otra cosa que constatar la mayor o menor proximidad de cada cita a las fuentes aludidas tal como nosotros las conocemos.

Esto supuesto, vamos a hacer un análisis rápido de nuestras citaciones bajo el aspecto textual. Las catalogamos teniendo en cuenta el factor paralelismo, criterio que ha seguido recientemente Stendahl en su estudio sobre San Mateo y ya antes Lagrange en sus monumentales comentarios ⁷.

a) *Citas paralelas.*

1.º *En los tres evangelios*

Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4 (cf. Jn 1,23): Is 40,3.

Todos los evangelistas se sirven del mismo texto para hacer la presentación en escena del Bautista, cuya definición funcional ven compendiada en las palabras del gran vidente que anuncia la liberación del pueblo de Dios del destierro de Babilonia.

6. Cf. VACCARI, *Inst. Biblicae* I, 282.

7. O. c., CXVIII-CXXI.

TM difiere de LXX en la puntuación: mientras aquél habla de «voz que grita: en el desierto...» (*qól qôrē* con acento disyuntivo zaqef qaton:), la versión griega lee: «voz del que grita en el desierto: preparad...»; omite *bā'ārābā* que en el original viene en paralelismo con *bammidēbār*, vierte en plural *τριβους* *miselāh* e imprime diverso giro literario al expresar en genitivo de propiedad el dativo hebreo *l'ē'lōhēnū*.

Los tres sinópticos coinciden entre sí en el tenor literal de la cita y siguen las variantes anotadas del texto griego con la única excepción de abreviar el último inciso *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* en el pronombre *αὐτοῦ*.

La figura de Juan goza de gran prestigio en la catequesis primitiva (se ha querido ver en el IV evangelio una especie de corrección frente a este entusiasmo de los fieles) y se explica perfectamente la solemnidad con que viene presentado en los evangelios como dato catequético. Esta resonancia amplia del Bautista tal vez explique de algún modo el por qué todos los evangelistas —intérpretes de las diversas tradiciones catequéticas locales— hayan coincidido en presentárnosle con los términos de la versión griega bien conocida de todas las iglesias (concordancia algo menos fiel en la parte propia de Lc, aunque bastante literal). Con todo, creemos que la razón decisiva en pro de LXX la ha motivado el paralelismo evidente entre la «voz que grita en el desierto» y Juan que en el desierto predica, lo que tienen buen cuidado de anotar los hagiógrafos al describir el marco histórico-geográfico de la escena⁸, cuya nueva situación origina a su vez la variante introducida al sustituir a Yahveh por Jesús.

Notemos, para terminar, la independencia con que se mueven los evangelistas aun dentro del texto que parece han decididamente elegido como más apto para su intento: es el hecho el que motiva el cambio introducido en el texto.

Mt 11,10; Mc 10,2; Lc. 7,27; Mal 3,1 (cf. Ex 23,20). Aún sobre el Bautista de quien Jesús (Mt-Lc) traza el elogio en la misma coyuntura histórica; Mc une el texto al precedente y bajo el nombre de Isaías.

Concuerdan entre sí (Mc om. *ἐμπροσθέν σου* y Lc *ἐγώ*) frente a LXX del que sensiblemente se separan en las variantes que a continuación anotamos:

Evang.	TM Mal	TM Ex	LXX Mal	LXX Ex
1. ἰδοὺ ἐγὰ ἀποστέλλω	<i>hnnē šlh</i>	<i>hnnh 'nki šlh</i>	ἰδ. ε. ἐξαποστέλλω	κ. ἰδ. ε. ἀποστέλλω
2. τὸν ἀγγελὸν μου	<i>ml'ki</i>	<i>ml'k</i>	τ. ἄγγελον μου	τ. ἄγγελον μου
3. πρὸ προσώπου σου		<i>lphnkā</i>		πρὸ προσώπουσου
4. ὃς κατασκευάσει	<i>ūphnnh</i>	<i>lšmrkā</i>	κ. ἐπιβλέψεται	ἵνα φυλάξῃ σε
5. τὴν ὁδὸν σου	<i>drk</i>	<i>bdrk</i>	ὁδον	ἐν τῇ ὁδῳ
6. ἐμπροσθέν σου (>Mc)	<i>lphny</i>		πρὸ προσώπου μου	ὅπως εἰσαγάγῃ

8. LAGR., o. c., 47.

La primera parte de la cita reproduce literalmente LXX Ex 23,20 que diríamos ser la versión exacta de TM en el mismo lugar (más μου); la segunda sigue más de cerca TM del profeta separándose de la versión alejandrina en κατασκευάσει que traduce *phinnāh* (*pi'el*) mejor que ἐπιβλέψεται de LXX que traduciría el simple *qal phānāh*.

La unión del texto con Is 40,3 en Mc, la encontramos ya en los rabinos ⁹.

Mt 13,14; Mc 4,12; Lc 8,10: Is 6,9s (cf. Jn 12,40; Act 28,26).

Tal como nosotros leemos hoy los textos hay una gran diferencia entre TM y LXX. En el hebreo todas las acciones vienen indicadas con otros tantos imperativos hifil que Dios endereza a su profeta al enviarle a predicar al pueblo rebelde de quien cabe abrigar bien pocas esperanzas de conversión por el endurecimiento que, al modo semita, viene atribuido directamente a la acción positiva del profeta enviado por Dios. La Vulgata ha seguido esta línea en su versión literal.

En el texto griego viene suavizado este modo un poco violento al describir el endurecimiento de los oyentes en pasiva y de modo reflexivo.

El texto ha tenido gran resonancia en el NT por plantear el problema, crucial en la comunidad primitiva, de la obcecación y reprobación de Israel según la carne, de corazón aletargado y sentidos atrofiados para la predicación de Jesús y sus apóstoles.

Los sinópticos lo ponen en boca del Maestro justificando el por qué de hablar a las turbas en parábolas; Juan lo aduce como reflexión personal al fin del ministerio público y San Pablo —Act 28,25— constatando su fracaso entre los judíos de Roma. Mt y Act citan el texto íntegro siguiendo literalmente la versión griega con un tal literalismo que se ha pensado en una interpolación posterior confirmada por la fórmula introductoria extraña a Mt: ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ πρόφητεια Ἡσαίου ἢ λέγουσα ¹⁰.

Mc y Lc abrevian la citación que carece de fórmula introductoria y que por su misma brevedad no permite pronunciarnos sobre su dependencia griega de cuya versión difiere Mc en el ἀφεθῆ final.

Mt 23,37s; Mc 12,29s; Lc 10,26s; Dt 6,5; Lev 19,18.

El TM habla de tres potencias y realizaciones del amor: corazón *bkl-ibbk*, alma *nphšk* y fuerza *m'dk*. En LXX aparecen asimismo los tres términos con la preposición ἐξ καρδίας, ψυχῆς, δυνάμεως; la única diferencia entre ambos radica en el cambio de preposición, que hubiera sido demasiado literalista vertiendo el *be* con *en*.

9. STENDAHL, o. c., 51, quien supone que tal vez se encontraba ya en los «Testimonia», pero la existencia de tales colecciones sigue siendo bastante problemática. La conexión entre los dos lugares ha podido facilitar la repetida expresión «pinnah-dherek».

10. Así Torrey cit. en STENDAHL, 131.

En los evangelios Mt presenta tres términos ἐν καρδίᾳ, ψυχῇ, διανοίᾳ con la modalidad final de διανοίᾳ, que no corresponde a ninguno de los textos del AT, y con la construcción ἐν que parece traducir el *be* original. Mc y Lc ofrecen cuatro términos ἐξ παρδίας, ψυχῆς, (Lc ἐν) ἰσχύος, διανοίας.

Lagrange cree que si es probable la corrección de Mt en conformidad con el hebreo lo es también que Mt haya sido retocado según Mc ¹¹,

En realidad la semejanza de preposición no creemos que sea capaz de decidir la dependencia cuando encontramos diferencias más sustanciales, y tal vez sea lo más prudente considerarla como citación libre de un texto bien conocido por todo israelita.

En el caso habla un maestro y fácilmente podía seguir una lección targúmica que ha sufrido pequeñas oscilaciones en las diversas catequesis.

Mt 19,17; Mc 10,19; Lc 18,20; Ex 20,12ss; Dt 5,16ss.

En TM el orden es: piedad filial, prohibición del homicidio, adulterio, robo, falso testimonio, codicia de lo ajeno; orden que se repite en Dt con *lō'* y futuro. La misma estructura gramatical presenta LXX, pero con distinto orden: piedad filial, prohibición del adulterio, robo, homicidio, falso testimonio, etc.

En los evangelios encontramos estas variantes: Mt (οὖ con futuro): homicidio, adulterio, robo, falso testimonio, piedad filial y amor al prójimo. Mc (μὴ y conjuntivo aoristo) con el mismo orden de Mt, pero intercalando antes del precepto filial el «no dañar» (μὴ ἀποστερήσῃς) y suprimiendo al fin el mandamiento general del amor. Lc sigue en la construcción a Mc —más griega—, pero con orden propio: adulterio, homicidio, robo, falso testimonio y honra a los padres. Todos coinciden en omitir los motivos del precepto de la piedad filial consignados en los dos textos del AT.

Mt y Mc siguen más de cerca el orden hebreo aun cuando no exactamente y, según Stendahl, el primer evangelista estaría más cerca de LXX^A que Mc ¹².

Vamos ahora a estudiar unas citas que nos interesan más de cerca por tratarse de la aplicación a Jesús de textos a los que se les atribuye un contenido mesánico y sobre los cuales tendremos después que volver al estudiar el concepto formal que se han forjado los evangelistas del AT en relación con Jesús.

Mt 21,13; Mc 11,17; Lc 19,46; Is 56,7; Jer 7,11.

La citación viene en boca de Jesús con ocasión de la purificación del

11. «Si le traducteur Mt. a vraiment écrit *dianoia* on peut croire que ne voulant conserver que trois termes avec l'hébreu... il a préféré «l'esprit» qui correspondait mieux à l'âme et au cœur que «la force» qui est un mode», 432. Stendahl cree que Mt depende de Mc y está más próximo a TM, 75.

12. O. c., 62s.

templo. Tenemos un buen ejemplo de citación compuesta de dos lugares diversos del AT sin otra conexión entre sí que la de referirse ambos al templo de Jerusalén; con más precisión podríamos hablar de una cita de Isaías y una alusión de Jeremías.

TM y LXX coinciden totalmente, y los evangelistas, que concuerdan mutuamente, siguen el tenor verbal de la versión griega que sólo Mc reproduce en su integridad al agregar *πάσιν τοῖς ἔθνεσιν*.

Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 20,17; Ps 118,22 ¹³.

Tenemos una reproducción exacta de LXX que a su vez concuerda con el TM. Lc omite la segunda parte de la citación.

Jesús explica el sentido de la parábola de los viñadores con esta Escritura que se aplica a sí mismo reprobado por los jefes del pueblo. La imagen de la piedra desechada, que en los designios divinos viene a convertirse en clave de ángulo, es imagen que bajo el influjo de otros lugares proféticos (Is 28,16) será recordada después en la catequesis apostólica (2Pt 2,6ss; Rom 9,33).

Mt 22,32; Mc 12,27; Lc 20,38; Ex 3,6ss.

Es la prueba aducida por Jesús de la resurrección de los muertos. Difícilmente podría señalarse la dependencia de la citación dadas la brevedad y ninguna diferencia de los dos textos antiguos. Mt al anteponer tres veces el artículo a «Theós» no parece seguir LXX que lo omite vertiendo bien el TM donde el nombre viene en «estado constructo»; Mc y Lc siguen la versión griega y el último presenta toda la frase en acusativo complemento del λέγει cuyo sujeto es Moisés.

Mt 22,43; Mc 12,36; Lc 20,42; Ps 110,1.

LXX vierte *yhwh* por Κύριος; en lo restante la traducción es fiel. Los evangelistas citan literalmente el texto griego variando Mt ὑποπόδιον —con que ordinariamente vierte LXX *hdm* (Ps 98,5; Tren 2,1; Is 66,1)— por el adverbio ὑποκάτω al menos en BSLsD^θ 22, etc., tanto más de notar cuanto que todos los lugares del NT que ofrecen la cita completa tienen ὑποπόδιον. No cabe, pues, duda de la dependencia griega de la cita tal como nosotros la leemos hoy y que no pudo salir así de labios de Jesús.

La variante mateana tal vez se deba a influjo del Ps. 8,5, donde encontramos ὑποκάτω vertiendo la preposición *tht*— ¹⁴. San Justino en su Dial. con Trifón usa también ὑποπόδιον ¹⁵. Pocas citas podremos encontrar tan repetidas en el NT y con dependencia tan marcadamente griega como ésta.

Mt 26,24; Mc 14,21; Lc 22,22 aluden al VT sin determinar texto alguno.

Terminamos constatando el balance favorable al LXX en este gru-

13. Seguimos la numeración hebrea al citar los Salmos.

14. O. c., 78.

15. RUIZ BUENO, D., *Padres Apologistas Griegos* (BAC). Madrid (1954), 384.450.

po de citas comunes a los tres sinópticos, tanto en las que realizan ellos por su cuenta como las que aparecen en boca de Jesús que son la mayor parte. Total 10.

2.º En dos evangelistas

Mt. y Mc.

Mt 15,4; Mc 7,10: Ex 20,12; 21,16; Dt 5,16.

El precepto del amor filial lo repiten idéntico (Mc agrega el pleonástico σου). Es cita compuesta y en la segunda parte (Ex 21,17) LXX lee + αὐτοῦ y τελευτήσει θ. (Mt-Mc θανάτω τελευτάτω como LXXA), en el v. 17 como los evangelios, el 15 más literalmente θανάτω θανατούσθω, versión apretada del estereotipado *môt yūmt* con que TM expresa la pena de los diversos crímenes catalogados. Esto junto con el κακολογῶν (TM *mkll*) nos confirma la dependencia griega de la cita.

Mt 5,31; 19,5ss; Mc 10,4: Dt 24,1; Gn 1,27;2,24.

La primera parte es más bien una alusión abreviada del proceso de divorcio descrito en el Dt 24; ello, no obstante, ambos evangelistas conservan la expresión típica de LXX βιβλίον ἀποστασίου (Mt 5, 31 ἀποστασίον) *sphr krit* —la misma identidad en Is 50,1; Jer 3,8—.

Gn 1,27 se encuentra literalmente según LXX en Mt-Mc; Gn 2,24 más larga que la anterior también se encuentra así en Mc (omite αὐτοῦ tras μητέρα cf. Ef 5,31 ἀντὶ τουτουῦ, 1 Cor 6,15=). En Mt presenta algunas variantes mínimas (ἐνεκα, <αὐτοῦ, καλληθήσεται τῇ γυν.) que no afectan al sentido ni dicen nada en favor de un mayor acercamiento a TM, si sólo una mayor elegancia estilística al evitar el pleonasma προσκαλληθήσεται πρὸς τὴν γυν. (=LXXA). οἱ δὲο que falta en el hebreo, pero que se encuentra en LXX y demás versiones, podría ser un nuevo indicio de la dependencia griega de la citación.

Mt 15,8; Mc 7,6s: Is 29,13.

Concuerdan entre sí (inversión de οὐτος) y abrevian un poco LXX τιμῆ por ἐγγίσει, τιμῶσιν) que a su vez es abreviación de TM, donde se habla de «boca» y «labios» y de «un temor que es *mandamiento* aprendido de hombres»: *mšwt* (Targ. *mlmdym*)

El *wthi* lo han leído LXX como *wthū* μάτην reproducido en los evangelios, cuya clara influencia está patente. Recordemos que es Jesús quien realiza la citación ¹⁶.

Mt 26,31; Mc 14,27: Zac 13,7.

Ambos coinciden (Mc invierte τῆς ποιμνῆς, y τὰ πρόβατα); LXX πατά-

16. «Comme le Mt araméen n'a pas dû offrir ce texte, il faut donc supposer ou qu'un écrivain grec a écrit d'après lui, ou bien que le traducteur grec de l'araméen a traduit très largement en se rapprochant de Mc», o. c., CXX.

ξατε τ. ποιμένας κ. ἐκπάσατε τ. πρόβατα idem BSW; AQScLC πάταξον; los demás ποιμένα. A lee como Mt διασκορπισθήσονται. TM en singular *hk 't-hr'h útpḥūsnā hš'n* Kittel propone *hki* con GAq.

El hecho de leer los evangelistas en singular nos acerca un tanto más a TM, aun cuando allí es la espada a quien Dios endereza el mandato de herir y en NT es el mismo Dios quien se dispone a castigar en persona al misterioso pastor del relato profético. Diferencia mínima que se explica por el contexto y el punto de vista teológico, según el cual, es el Padre quien mueve en última instancia todos los hilos de la pasión de su Hijo.

El escándalo de la cruz ha provocado primero en Jesús y a su imitación en la catequesis el recurso al cumplimiento de las profecías que habían vaticinado todo esto tan difícil de explicar para los judíos materialistas¹⁷.

En el mismo contexto de la pasión tenemos la alusión general al cumplimiento de las Escrituras (Mt «de los profetas») en Mt 26,56; Mc 14,49.

Acerca de la ruina de Jerusalén, ambos citan las misteriosas palabras de Dn 9,27; 12,11 —Mc omite el nombre— Mt 24,15; Mc 13,14 literalmente de Dn 12,11.

Mt y Lc

Fuera del relato de las tentaciones no tenemos ninguna citación común a solos los dos evangelistas, aun cuando sí hay varias alusiones (Mt 7,23-Lc 13,27: Ps 6,9; 10,25-12,53: Mich 7,6; 11,5-7,22: Is 61,1 cf. Lc 4,18; 11,23-10,15: Is 14,11ss; 23,34-11,49 2 Cron 24,20ss, etc., etc.).

Mt 4,4; Lc 4,4; Dt 8,3.

En la primera parte coincidencia total, la segunda la omite Lc. Toda la cita reproduce LXX si bien Mt omite el quiasmo de la versión griega. Bien es verdad que TM no ofrece más diferencia que la de hallarse en otra lengua; pero la concordancia verbal de los evangelios con LXX nos inclina a admitir la influencia directa de éste.

Mt 4,6; Lc 4,10; Ps 91,11ss.

Reproducción exacta en el tenor verbal de LXX, si bien omitiendo ἐν πάσαις τ. ὁδοῖς σου que no interesaba en el contexto y situación precisos en que se encontraba Jesús. LXX vierte literalmente el TM. Otro tanto cabe decir de la cita Dt 6,16 en los vv.ss.

Mt 4,10; Lc 4,8; Dt 6,13.

Reproducción literal de LXXA y variantes menores frente a LXX

17. Lagr. cree que Mc depende de Mt por ser éste quien recurre frecuentemente al hebreo, a no ser que se trate de palabras transmitidas fielmente por la tradición (499), opinión compartida por Stendahl, ya que la adaptación al H era innecesaria por motivos teológicos, así tendríamos «a testimony which had an independent existence»: o. c., 83.

(inversión de προσκονήσεις) en las que éste se aproxima más a TM (LXX φοβηθήσῃ = *tír'*) Así, pues, también en las citas comunes a dos evangelistas predomina LXX.

b) Citaciones propias.

1.º San Lucas.

Las citas que le son propias son en su mayoría alusiones generales, cf. 18,37; 21,22; 22,24...

2,22: *Ex 13,2.12.15* no es citación que Lc haga por cuenta propia, sino impuesta por los hechos narrados de la presentación en el templo que tiene su razón de ser en «la ley de Moisés». Agrega ἄρσεν que no está en LXX, cambia ἄγιασόν μοι por ἄγιον τῷ Κυρίῳ κληθήσεται y repite literalmente Lev 5,11, aun cuando en el paralelo viejotestamentario 12,8 varía la expresión.

4,18: *Is 61,1s*. La cita sigue literalmente a LXX en la primera parte (omite ἴσασθαι τ. συντετριμμένους τ. καρδ. introduce Is 58,6b ἀποστείλαι (LXX ἀπόστειλε) τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει y concluye con la proclamación del año de gracia (κηρύξαι LXX καλέσαι) omitiendo la alusión al día de la venganza evidentemente fuera de contexto; Lc sigue LXX aun donde éste vierte mal el TM: *wl'súrm pkh kôh* y libertad a los presos —apertura de cárcel—.

Sin duda que Jesús debió leer el texto hebreo para después explicarlo en el arameo dialectal, pero Lc no ha tenido inconveniente en poner en boca del Maestro el texto alejandrino que conocían bien sus lectores. Libertad que altera la «haphtara» introduciendo expresiones de otra perícopa que tal vez pudo Jesús aducir en su explicación o que Lc no ha querido quedase sin nombrar en tan solemne ocasión ¹⁸. Lo cierto es que tanto el predicador como el hagiógrafo se mueven con gran libertad frente al texto.

Así, pues, Lc sigue LXX y lo completa a base del mismo texto sin que nos sea posible por ello mismo descubrir la huella de Jesús, cuya exégesis tampoco nos ha transmitido el evangelista más que de un modo global.

22,37: *Is 53,12*. μετὰ ἀνόμων (LXX ἐν ἀνόμοις) ἐλογίσθη el simple cambio de preposición no puede decidir la dependencia directa de una cita tan breve (TM *w't—pš'm*). Merk lo aduce entre () en Mc 15,28 al menos como dudoso, ya que falta en BΨD, en muchos minúsculos y en varias versiones; el contexto es diferente del de Lc y aparece como cita-

18. En la Misna se permite saltar de un texto a otro cuando la lectura pública versa sobre los profetas, cf. *Textes Rabbiniques* 1066.

ción «espontánea» al ver a Jesús entre los dos ladrones. Así la omisión sería inexplicable de no ser original: *lectio difficilior*... Por todo lo cual la consideramos propia de Lucas.

2.º *San Mateo.*

Es el único de los sinópticos que presenta un cuerpo de citas propias en exclusiva.

De las cinco explícitas que ocurren en el relato de la infancia —Lc no ha hecho más que la imprescindible para la inteligencia de la narración histórica de la presentación en el templo— cuatro vienen introducidas por cuenta del evangelista y las cuatro con la misma fórmula; podemos, por tanto, considerarlas como grupo homogéneo por todas esas conveniencias.

1,23; *Is 7,14b*. El evangelista calca literalmente LXX con la sola variante *καλέσουσιν* (que se encuentra según Rahlfs en muchos mss. mientras B A C leen *καλέσεις*) en tanto que el TM, que en algunos manuscritos probablemente presenta la segunda persona singular masculina, lee en la mayoría la tercera femenina, si bien en forma inusitada de la segunda *wkr't* (G¹+ *καλέσει*).

La conocida diferencia entre los dos textos del AT radica en *h'lmh parθένος* ('A Sim Theod *νεάνις*) tanto más de notar cuanto que LXX traduce el término hebreo generalmente por *νεάνις* (cf. Ex 2,8; Ps 68,26; Cant 1,3; Prov 30,19 *νεότης*, pero Gn 24,43 *παρθένος*).

Mt ha considerado la versión griega aptísima para su propósito y por ella se ha decidido; y creemos que la decisión es patente aun cuando no vaya directamente contra TM.

2,15: *Os 11,1b*. LXX con el verbo compuesto *μετεκάλεσα* y el complemento plural *τὰ τέκνα αὐτοῦ* queda sensiblemente lejos de Mt, que parece seguir más de cerca TM *kr't lbnî*. En ambos textos se alude al pueblo de Israel, pero en el original hebreo es más fácil la aplicación a Jesús, lo que ha debido provocar la elección del evangelista.

2,18: *Jer 31,15*. De las 18 palabras de la citación no se encuentran en LXX la mitad, mientras parecen reproducir el texto original si bien de modo algún tanto libre.

Ofrecemos un cuadro sinóptico de la misma más claro que cualquier explicación:

LXX	TM	Mat
1. φωνή ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη	<i>kól brmh nšm'</i>	φωνή ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη
2. θρήνου κ. κλαυθμοῦ κ. ὀδύρου	<i>nhî bkî tmrúrm</i>	κλαυθμός κ. ὀδουρμός πολός
3. Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένη	<i>rhl mbrk 'l—bhh</i>	Ῥαχὴλ κλαίουσα τ. τεχνί α.

LXX	TM	Mat
4. οὐκ ἤθελεν παύσασθαι	<i>m'nh lhnhm</i>	κ.ουκ ἤθελεν παρακληθῆναι
5. ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς	<i>l— bnh</i>	(idem A)
6. ὅτι οὐκ εἰσὶν	<i>Ki 'nnū</i>	ὅτι οὐκ εἰσὶν

1 y 6 comunes a los tres; 2 diverso; 3 y 4 comunes a TM y Mat; 5 falta en Mt y es idéntico en TM y LXX ¹⁹.

Si Mt no ha conocido LXX difícilmente nos explicaremos los términos y expresiones comunes a entrambos; por otra parte, la mayor aproximación a LXX^A quizá se deba a adaptación posterior de éste.

2,32: ¿? es, sin duda, una de las citaciones más sorprendentes. No hay texto alguno que llame Ναζωραῖος al Mesías. El evangelista pone en conexión tal apelación con la estancia de Jesús en Nazaret, pero ¿cuál es el aspecto de la ciudad por el que pueda conectarse con los vaticinios mesiánicos?

Inútil creemos ofrecer aquí la inmensa cantidad de opiniones que han pretendido aclarar el misterio de la cita.

Conexión etimológica, que podríamos llamar, la existente entre Ναζωραῖος (por el gentilicio normal Ναζαρηήνος) y *nsr* «flor». Así tendríamos una alusión al texto determinado de Is 11,1. Conexión que no deja de ser curiosa y bien típica de los cavileos rabinicos, además de que ordinariamente el ς da en griego Σ y no Z .

Conexión cualificativa: Jesús por su vida en Nazaret —ciudad desconocida para el AT y el Targum— será llamado «nazareno» (cf. Mt 26,71; Lc 18,37; 4,34; 24,19; Jn 18,5ss; 19,19), apelativo gentilicio con resonancia moral peyorativa (cf. Jn 1,26) cuyo aspecto enfocaría aquí Mt a la luz de las profecías que vaticinaban un Cristo despreciado.

El paso parece ser más seguro, aun cuando carecemos de la inmediatez necesaria entre los conceptos para poder captar la idea rectora de la citación. La misma vaguedad de la fórmula introductoria hace más probable la alusión a una temática profética más bien que a un texto determinado; temática, por otra parte, bien conocida y definida para poder ser comprendida por los lectores al simple contacto de la apelación racial de Jesús.

Bajo la misma fórmula introductoria aparecen también en Mt otras citas propias que iluminan la vida pública del Maestro.

4,15: Is 8,23-9,1 (LXX; TM 9,1s). Tenemos otra provocación geográfica al AT, pero esta vez los términos son comunes al vaticinio y al viaje de Jesús a Cafarnaum en los límites de Zabulón y Neftalí.

19. LAGR., o. c., 36.

Encontramos variantes impuestas por el hecho de que el evangelista trunca el pasaje profético al no tomar de éste más que el aspecto soteriológico y callar la desgracia precedente que integra también el relato de Isaías.

Esto supuesto, el texto mateano se aleja de LXX (que por cierto en el primer vers. no tiene sentido) al omitir *χοί λοιποὶ οἱ τὴν παραλίαν κατοικοῦντες τ.μέρη τῆς Ἰουδαίας* —que faltan asimismo en el original— y al cambiar el primer πορευόμενος (*hhlkm*) de la versión alejandrina en *ὁ καθήμενος*, el imperativo ἴδετε en εἶδειν y el segundo (*yšb*) —casus pendens— sin pronombre asuntivo en *τοῖς καθήμενοις*, y finalmente abandonando el *λάμψει ἐφ' ὁμάς* por ἀνέτειλιν αὐτοῖς (*ngh 'lhm*).

Debemos completar la impresión constatando que la docena de palabras comunes a ambos textos griegos son la versión normal del TM que parece aquí haber influenciado decididamente la cita de Mt.

8,17: *Is 53,4*, en la construcción de la frase (doble oración transitiva) y en la significación el evangelista sigue más de cerca el TM *ἠλυνῦ* (τ.ἀσθενείας LXX: ἀμαρτίας) *ns'* (ἔλαβεν, LXX φέρει) *mk'bnū* (τ.νόσους) *sblm* ἐβάστασεν, LXX *περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται*.

Hay en la versión griega un sentido más espiritual que no aparece en el original ni en Mt que habla sólo de enfermedades físicas, las que Jesús cura sin que precisamente las tome sobre sí, sino que las toma para hacerlas desaparecer. Estamos en la órbita del original hebreo. En realidad, todo el contexto de Isaías habla de la sustitución vicaria del Siervo de Yahveh, pero la frase en sí misma cuadra perfectamente a la situación concreta de Jesús y esto es lo que interesa subrayar al evangelista, sin que por otra parte la aplicación literal contradiga la mente del profeta.

12,17: *Is 42,1ss*. De los diez incisos que componen la cita de Mt, ninguno coincide literalmente con LXX, del que se aleja al omitir «Jacob» e «Israel» que tampoco aparecen en TM; el último estico τ. ὀνόματι (LXX ἐπι...) αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν está excepcionalmente más próximo a los alejandrinos, ya que el hebreo habla de «su ley que esperan las islas».

La cita es de una complicación enorme dada su extensión y la multiplicidad de variantes que presenta. No sigue a LXX, pero tampoco es traducción literal de TM. Alguna expresión podría explicarse a través del arameo, como *ἕως ἄν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τ. κρίσιν* (*l'mt yōš' mšpt*; Kit. propone *l'mōt*: «a los pueblos»; LXX sigue al original *ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν*) que, según Zahn, citado por Lagrange, representaría el aramáico *nšh* «victoria», introducido aquí en lugar de *l'mt* como reminiscencia del pasaje de Hab. 1,4 muy semejante.

13,35: *Ps 78,2*. El primer hemistiquio es idéntico a LXX (TM *bmšl* en singular); el segundo idéntico en los originales (*'bī' φθέρζομαι*, la misma equivalencia en *Ps 59,8*; *94,4* mientras que con *ἐρεῶγομαι* empleado en

nuestro caso por el evangelista, tenemos Ps 19,3; 119,71; 145,7) *mnî—qdm*, LXX ἀπ' ἀρχῆς lo explica Mt ἀπὸ καταβολῆς κόσμου; por consiguiente, no es posible señalar influencia determinada de alguno de los dos textos que no presentan particularidades exclusivas, ya que concuerdan entre sí mejor que con Mt.

21,5: Zac 9,9 (cf. Jn 12,14). El evangelista se aparta de los dos textos del AT al reducir la repetida invitación al júbilo al simple εἶπατε τ. θυγατρὶ Σιών, expresión que se encuentra en Is 62,11 donde también se anuncia la llegada del salvador a la ciudad protegida; omite δίκαιος και σώζων αὐτός *šdq wnōš'* «et salvatus» (Bover-Cantera «justo y victorioso», Crampon «juste et protégé de Dieu») y al fin presenta ἐπὶ ὄνον και ἐπὶ πῶλον ἰόν ὑποζυγίου, LXX ἐπὶ ὑποζυγίον κ. πῶλον νέον. 'l-ḥmôr w'l-'in bn-'tnôt.

Toda la cita se desenvuelve con independencia cambiando y abreviando el tenor de los textos: también los rabinos solían omitir el δίκαιος κ. σώζων concediendo mayor relieve al dato gráfico de la cabalgadura ²⁰. Creemos que la última variante de Mt ha sido influenciada por la circunstancia histórica de haber sido un asna (ὄνον v. 2) y un asnillo (πῶλον) lo que los apóstoles llevaron a Jesús; la expresión sinónima ἰόν ὑποζυγίου participa de los dos textos.

Mt parece haber aprovechado el paralelismo original, donde se trata de un solo animal, para llevar la coincidencia hasta el detalle de presentar como vaticinados los dos asnos históricos; lo que en modo alguno quiere decir que los haya duplicado a base de una mala inteligencia de la profecía, puesto que la misma libertad con que se mueve en el modo de citar nos garantiza de la autenticidad histórica del hecho que es el que motiva la adaptación del vaticinio; con todo, es posible que solo Mt —frente a los otros dos sinópticos— haya hecho hincapié en el detalle pintoresco por ser quien cita la profecía —Jn habla de un solo animal y cita también, pero de modo muy breve y con la libertad del evangelista «espiritual»—. Volveremos después sobre esto.

En el aspecto textual deberíamos hablar de una ligera dependencia de LXX.

21,16: Ps 8,3 conforme a LXX donde la «alabanza» (αἶνος) de los niños cuadra mejor que la «fuerza» (ἰς) del original.

27,9s: Zac 11,12s. La cita es de una complicación grande, que empieza por la atribución a Jeremías, en quien no encontramos nada parecido, aun cuando tampoco reproduce ningún pasaje del AT.

Que la atribución a Jeremías sea críticamente cierta no hay motivo razonable para ponerlo en duda, ya que tenemos en su favor la tradición textual (sólo Taciano árabe y alguna versión como siro-sinaítica y pešita

20. Cf. STENDAHL, 119.

lo omiten). El nombre de Zacarías que aparece en algún códice es evidente corrección posterior acomodaticia. Hay, pues, que explicar la introducción de «Jeremías» en la cita.

El profeta habla repetidas veces de la compra de un campo (cf. 32,6-10), pero allí no habla de alfarero alguno y el precio del campo que compra a un familiar suyo es de 17 siclos. En el c. 19 habla de la botija de alfarero que rompe como signo profético de lo que ocurrirá en Jerusalén, pero no alude a precio alguno determinado. En el c. 18, Jeremías baja por mandato de Yahveh a la casa del alfarero para recibir la lección plástica de cómo Dios maneja a su pueblo con la soberanía y libertad con que el alfarero maneja y modela la arcilla para sus obras.

Y esto es lo que sobre campo, dinero y alfarero encontramos en el profeta de las desgracias. Todo ello bien lejano del contexto y tenor de nuestra cita. Por ahí, creemos sinceramente, no llegaremos a darnos razón de «Jeremías».

Strack-Billerbeck lo explica por pertenecer la cita a un profeta menor, cuyo libro de los profetas menores empezaba Jeremías y así habría el evangelista nombrado la parte primera y principal para designar todo el volumen (I, 1029s).

La explicación tropieza con el hecho de que varios otros textos de profetas menores no vienen nunca aducidos bajo la autoridad y nombre de Jeremías.

Más probable, por muchísimo más simple, nos parece la explicación recentísima de Baumstark: en el original arameo de Mt no había nombre alguno personal sino sólo *byd nby'* que responde al *διὰ τ. προφήτου* de Mt griego; pero el traductor debió leer *byr nby'* como abreviatura de Jeremías y así introdujo en la misma fuente el error que pasó a todos los códices y versiones²¹. Un fallo de memoria que propone Stendahl (o. c., 123) parece demasiado tajante y poco verosímil en Mt que en las otras citas de Zacarías nunca lo nombra. Esto por lo que hace a la atribución. Veamos ahora el texto mismo.

San Mateo aduce la citación después de habernos referido la historia completa de las fatídicas monedas, historia que comprende varios episodios: 1.º arrepentimiento de Judas y devolución del dinero («las 30 monedas de plata») a los sacerdotes confesando la inocencia del traicionado; 2.º burla desaprensiva de los jefes; 3.º Judas arroja las monedas en el templo (Tac árabe, S, 047: «las 30 monedas») y se ahorca; 4.º los sacerdotes recogen el precio de sangre de Jesús y al no serles permitido agregarlas al tesoro del templo compran «el campo del alfarero» para sepul-

21. *Die Zitate...*, 301, nota 1.

tura de peregrinos; 5.º de tal origen arranca la denominación «campo de sangre»; 6.º entonces se cumplió...

En la profecía tal como viene aducida por el evangelista destacan estos detalles: 1.º recibo de «las 30 monedas de plata» que, 2.º son el precio de quien han valuado los hijos de Israel, 3.º los mismos que las recibieron las dan «al campo del alfarero» (Tac, S W y otros *ἔδωκα*), 4.º todo ello lo anuncia el profeta obedeciendo prescripciones de Yahveh.

¿A qué dato profético alude el evangelista? Al menos a los dos más característicos de la pericopa: las 30 monedas y la compra «del campo del alfarero», bien conocido de sus lectores como sugiere el artículo repetido...

El texto no sigue ninguna de las lecciones conocidas. El recurso a una colección de «testimonia» no dejaría de ser una escapada más que verdadera solución a más de que hoy por hoy es bien problemática la existencia de tales florilegios.

La conexión directa con LXX es totalmente imposible de establecer como puede verse en la lectura comparativa de ambos textos:

LXX Zac 11,13b

Mat

1. κ. ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς
2. [12^b κ. ἔστησαν τὸν μίσθον μου...]
3. [13^a ὃν τρόπον ἔδοκιμάσθη ὑπὲρ αὐτῶν]
4. κ. ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς οἶκον Κυρίου
5. εἰς τὸ χωνευτήριον

- κ. ἔλαβον τ. τριάκοντα ἀργύρια
- τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου
- ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ
- κ. ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τ. ἀγρὸν τ. κεραμείως
- καθὰ συνέταξεν μοι Κύριος

De los cinco esticos no tenemos común más que el primero.

El TM literalmente suena así: «13. y me dijo Yahveh: arrójalo (el salario de 30 siclos dado al pastor en recompensa de su trabajo) al alfarero (*'l—hyōsr*. Kit. con la versión siríaca propone *h'ōsr*: tesoro, despensa [*'sr es esconder*] el magnífico precio *'dr—hyqr* «magnificencia del precio») en que he sido valorado (*yqrti* qal) por ellos. Y tomé los 30 siclos y los arrojé en casa de Yahveh (*bt—yhwh*) al alfarero (*'l—hyōsr*)».

A tenor del TM tenemos varios datos comunes con el evangelista: las 30 monedas, el sarcasmo que provoca tan ridículo precio, el acto de arrojarlas al templo (datos comunes también a LXX aunque con expresiones tan dispares de Mt que no parece posible su influencia) y *el alfarero* que no aparece en el texto griego al haber leído probablemente *'ōsr* (también el Targum) *χωνευτήριον* «fundería».

Supuesta la libertad con que Mateo maneja los textos alegados del AT estamos ideológicamente bien cerca del TM del que no nos separa más que la mención «del campo», que tal vez podría considerarse latente en el concepto de «alfarero» y que el evangelista ha explicitado en vista del fin del dinero de Judas.

No olvidemos que son siempre los hechos los que mandan, y si el dinero criminal sirvió históricamente para la compra «del campo del alfarero», bien ha podido Mt ver todo esto en el *hyôsr* original. Así se explicaría a nuestro parecer el ἔδοκον y la identificación de quienes en el relato profético valúan el trabajo del pastor con «los hijos de Israel» del evangelio.

Más fácilmente comprendemos el «como me lo mandó el Señor», como comprendido en la narración de Zacarías que recibe la revelación de Yahveh ^{21a}.

La dificultad gramatical de la frase en el evangelista parece traslucir la del original: 'šr yqr̄ti m'lh̄m.

Mt 2,6; Mich 5,2 es la sola cita del evangelista que no viene introducida por la fórmula de «cumplimiento», tal vez porque la iniciativa de la misma no ha partido históricamente de él sino de los maestros israelitas con motivo de la llegada de los magos y la consiguiente interrogación de Herodes.

TM	IXX	Mat
Belén <i>Efrata</i> <i>la más pequeña</i> entre	Belén <i>casa de Efrata</i> <i>la más pequeña</i> entre	Belén <i>tierra de Juda</i> <i>de ningún modo la mas</i> <i>pequeña</i> entre
los « <i>millares</i> » (<i>'alephê</i>) de Judá	los « <i>millares</i> » (<i>χιλιάσιμ</i>) de Judá	<i>las principales</i> (<i>ἡγερμόσιμ</i>) de Judá, [<i>'luphê?</i>]
de ti saldrá <i>para mí</i> <i>un dominador</i> (<i>môšēl</i>)	idem <i>el príncipe</i> (<i>εἰς ἄρχοντα</i>)	de ti saldrá <i>un jefe</i> (<i>ἡγούμενος</i>) que apaciente...

La cita de Mt se mueve libremente corrigiendo los originales en razón del cumplimiento de la profecía, por el que Belén ya no puede ser considerada como ciudad poco importante entre los clanes de Judá. Los abundantes textos targúmicos que aluden a nuestro pasaje presentan entre sí pequeñas variantes; pero todos concuerdan en afirmar explícitamente la pequeñez de Belén en el sentido profético ²².

Así no es probable que los rabinos hayan alterado el tenor de la cita, dado su literalismo característico; ni es tampoco probable la hipótesis de un error de lectura *l' hyôt* por *lhyôt*. Más bien nos inclinamos a creer

21a. En su intento de explicar las variantes del texto evangélico a base de un antiguo Targum palestinese sugiere que la frase puede ser la versión de una falsa lectura *byd yhw̄b*, en lugar de *byt yhw̄h*, que daría «según orden de Yahveh», cf. Ex 38, 21; Nm. 7, 8; 10, 13, o. c. 302-303. Del mismo modo τετιμημένους traduciría *hayyaqar* «valioso» y no *hayy'qar* «valor», *ib.* 302

22. Cf. SRACK-BILL. I, 75.

que ha sido el evangelista quien ha cuidado de hacernos ver cumplida la profecía en Jesús, cumplimiento que abre el sentido real del texto.

En todas estas citas propias del evangelista Mateo no podemos señalar la dependencia clara respecto de TM o de LXX; lo único que cabe consignar es que Mt no es literalista, y que en este feudo que le es propio no se encuentra la estrecha concordia con los intérpretes alejandrinos que pudimos observar frecuentemente en las citas con paralelismo. De ahí, empero, no brota la conclusión de que dependa del texto hebreo.

Pretender trazar la genealogía de una citación partiendo del principio «si no es hebrea es griega, y al revés», nos parece empresa inútil, alentada por un afán de literalismo libresco que está fuera de la mente de los hagiógrafos. Recordemos que los evangelios son cristalización de una predicación oral —sagrada y aun hierática si se quiere—, pero siempre viva y, por tanto, en movimiento oscilatorio. La cuestión sinóptica es buena prueba de ello.

Las manipulaciones del texto que recurren frecuentemente en los evangelistas y que, en expresión feliz de Lagrange ²³, más recuerdan los modos de un targum que una traducción exacta, nos hacen suponer lo baldío del esfuerzo en perseguir las influencias textuales sin más orientación que las variantes verbales que presentan.

El análisis directo de las citas nos lleva a insistir en la gran independencia con que actúan nuestros hagiógrafos frente a la vieja Biblia. Es tal vez ésta una de las concreciones más plásticas de la tendencia general, iniciada ya y canonizada por Jesús, de emancipación de la sinagoga y del estrecho literalismo del Israel oficial.

Escribiendo en griego con una versión griega del AT que gozaba de tanto prestigio entre los fieles de todas las iglesias, los evangelistas no tenían por qué pensar en una traducción personal; pero tampoco se creían atados a la misma cuando el quehacer apologético les sugería un mayor acercamiento al texto original.

Como ya notó San Jerónimo, era la idea más que las palabras lo que interesaba a aquellos hombres hondamente convencidos de la verdad de su Cristo: «perspicuum est Apostolos et Evangelistas in interpretatione veterum Scripturarum sensum quaesisse non verba; nec magnopere de ordine sermonum curasse dum intellectui res paterent» ²⁴.

23. O. C., CXXIII.

24. Ep. 57, 8: ML 22, 574s.

B.—ELEMENTO FORMAL DE LAS CITAS EVANGÉLICAS

1. LA FUERZA DE LAS FÓRMULAS

a) «para que se cumpliera» (Mt).

Empecemos constatando un hecho que salta a la vista en una lectura corrida del evangelio: no todas las citas alegadas tienen el mismo valor probativo que va de la simple ilustración literaria por la que los hagiógrafos expresan con palabras sacras su propio pensamiento o describen determinada circunstancia histórica, hasta el argumento apodíctico con que prueban una doctrina o hecho mesiánico. No hablamos sólo de la diferencia que media entre citas éticas y citas mesiánico-proféticas que es aún más patente. Todos los estudiosos del tema han señalado el dato ²⁵.

Ni siquiera podemos establecer igualdad de fuerza entre aquellas citas que vienen precedidas de la misma fórmula ²⁶.

Esto quiere decir que no es la fórmula sola la que decide el sentido de la alegación, sino también, y sobre todo, el contexto en que cada una viene encajada en el Antiguo y Nuevo Testamento.

Así y todo, es conveniente que veamos en primer lugar algunas de las fórmulas más típicas y fuertes de cada evangelista.

Como consta de la primera parte, la que prevalece en San Mateo es la que habla explícitamente del cumplimiento, de la realización de una profecía. Por eso es la que mejor nos manifiesta la mente del evangelista frente al AT, mientras que otras más desconectadas no nos dicen casi nada respecto del particular.

En su forma más plena aparece así: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τ. ρηθὲν ὑπὸ Κυρίου διὰ τ. προφήτου repitiéndose idéntica en sus elementos esenciales (1,22; 2,15; 4,14; 12,17; 21,4; con *tóte* 2,17; 27,9; con *hópos* 2,23; 8,17; 13,35; las Escrituras en general *pos oun? hina plerothósin* 26,54.56; verificando el cumplimiento de hecho 13,14).

Sintácticamente considerada no presenta dificultades particulares; tenemos una oración subordinada final, en forma pasiva con *hina* y aoristo

25. VERNARD, *Citations*: DBS II, 38ss; FERNÁNDEZ, *Inst. Bib.*, 405ss; MASSEBIEAU, *Examen*... 53-58; BONSIRVEN, *Les Enseignement*... 91s; TURRADO, *¿Se demuestra...?* 334s.

26) La división de las citas de Mt en dos grandes grupos que Masseurieu establece partiendo del tenor de las fórmulas, nos parece apriorística: 1.º gégraptai, ekoúsate... phrases destinées à rappeler simplement... sans l'idée particulière de prophétie» (53), «littéraires» (54.58); 2.º hina, hópos plerothé, hoútos gar gégraptai, kalós eprophéteusen... «contiennent toutes à des degrés diverses... l'idée de l'accomplissement d'une prédiction» (53). son citas proféticas (54.58). Las del primer grupo son «materiaux» de la vida de Cristo y no «commentaires», al contrario de las del segundo (74).

subjuntivo después del perfecto de la principal. En sí misma es construcción correcta y clásica, no así en la abundancia con que aparece en el NT suplantando frecuentemente al infinitivo completivo y englobando bajo el aspecto final oraciones consecutivas y aun meramente explicativas, y esto de modo especial en Mt (con Mc y Jn), cf. 4,3 ²⁷.

Esta construcción obedece en los autores judíos, por lo que a su abundancia se refiere, a especial ideología teocéntrica, según la cual, todo sucede porque Dios lo quiere. Esta concepción de la vida y de la historia suprime los matices de simple permisión, y los efectos de las causas segundas son atribuidos directamente al brazo y voluntad de Yahveh. Así nada tiene de extraño, como nota el P. Zerwick, la confusión entre mera consecuencia y finalidad propiamente dicha ²⁸.

Si entendemos la frase en cuestión en sentido final, tenemos este concepto: el hecho ha sucedido para dar cumplimiento al vaticinio, o lo que es lo mismo: el hecho ha sucedido porque estaba predicho, porque tenía que suceder. En toda oración consecutiva al igual que en la final hay un término «ad quem» al que tiende la acción; pero esta tensión es diversa según que nazca de la acción misma (finis operis) o de la voluntad del agente (finis operantis).

Cuando Dios directamente interviene, como en el caso singular de la concepción milagrosa de Jesús, la meta final ontológica es el hecho mismo, la moral última es realizar el decreto de Dios expreso en el vaticinio. En el caso de un agente humano que da cumplimiento a una profecía, sin duda que obra por un fin inherente a la acción misma o por una finalidad extrínseca, pero querida e intentada por él y sólo en consecuencia a su actividad viene a dar cumplimiento y realización al vaticinio.

Es decir, que la realidad de las cosas nos manifiesta que no suceden porque estaban predichas, sino que obedeciendo a sus propias causas es como vienen los hechos a la existencia y así (de rechazo, si se quiere) dan realidad histórica a las profecías.

Los acontecimientos evangélicos no vienen subordinados a éstas, sino todo lo contrario: porque habían de suceder por eso fueron profetizados. El vaticinio viene en función de signo por el que conocemos la verdad y transcendencia del hecho significado.

27. «In genere appare spiccatissima la tendenza della Koiné, e quindi del NT. a sostituire la proposizione finale alla proposizione infinitiva o consecutiva, e ad usare *hina* a preferenza d'ogni altra particella di finalitá...» J. BONACCORSI, *Primi Saggi di Filologia Neotestamentaria*. Turin (1933) I, 35s.

28. *Graecitas Biblica*, n. 245. Incluso la distinción entre *hina* y *hôte* empieza a borrarse de tal modo que «ultimatim ex solo contextu dirimi potest, agaturne de consecutione an de finalitate» *ib.* 246.

Zorell admite el hecho de la equivalencia entre las citadas conjunciones, *Lex. Gr.* 616, pero los ejemplos de Mt que nosotros estudiamos los cataloga bajo el signo final «de consilio et fine actionis seu eventus» *ib.* 612s.

Bien es verdad que para el hagiógrafo, que va contemplando la evolución histórica desde el punto de vista de Dios, los acontecimientos llegan impulsados por una fuerza secreta que es el empujón de Dios, de que él tiene conocimiento precisamente por la luz que proyectan las profecías; pero la visión sobrenatural de la historia no contradice su explicación filosófica y aun gramatical. Tendríamos que hablar más bien de una visión global religiosa en la que sigue conservando su valor la explicación racional de la realidad.

La ideología teocéntrica en favor de la expresión final encuentra nuevo apoyo en el «substratum» gramatical semita del que salta espontáneo el *hina* como traducción literal del frecuentísimo «le» hebreico que sirve para connotar finalidad y consecuencia ²⁹.

La mentalidad del escritor del NT expresada en nuestros términos no puede intentar siempre un sentido final, pues en tal caso la prueba apologetica sacada de la Escritura no tendría valor alguno si es que la historia evangélica viniese sacrificada a las profecías. Tal es la opinión de los mejores comentaristas que hemos podido consultar ³⁰.

La fórmula tiene paralelos en el AT y en los rabinos. Se «cumple» una palabra cuando se realiza históricamente, como se «cumple» un mandamiento con la práctica obediente del mismo, analogía que repercute en la identidad de expresión ³¹.

En el AT aparece usado en tal sentido el verbo *ml'*, forma pi'el: 1 Rg 2,27 Salomón expulsa del sacerdocio a Abiatar «cumpliendo de esta suerte la palabra que Yahveh había pronunciado *lml' 't—dbr yhw h* LXX: πληρωθῆναι τ. ῥῆμα Κυρίου Salomón pretendía así librarse de su enemigo, y consecuencia de esta expulsión fué el cumplimiento de la palabra de Dios contra la casa de Elí (cf. 1 Sam 3,12 'qm en paralelismo con *klh*), consecuencia que en nuestra lengua viene expresada con el gerundio: «cumpliendo de esta suerte» (Bover-Cantera), «accomplissant ainsi» (Crampon) Cf. 1 Rr 8,15 *ml'v'mr*; 2 Cron 36,21 «para que se cumpliera la

29. Cf. JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 518.

30. «Ut hoc loco (Mt 2.15) non videtur mihi causam sed eventum significare... Nec enim propterea fugit in Aegyptum, ut prophetia adimpleretur, sed cum vitandi Herodis causa eo fugisset, factum est, ut prophetia proprie impleri videretur», Maldonado, *Commentarii*... 58. Lagr. coincide en moderar el sentido final de la expresión: «Les deux conjonctions sont employées dans la Koiné au lieu du simple infinitif... Le sens de causalité finale est donc peu marqué... *hina* est donc à prendre non pas tout à fait *ekbatikós* «de façon que», mais très modérément *telikós*, «pour» et non pas «dans le but de», ni même «afin que» avec le subjonctif», o. c., 15.

San Juan Crisóstomo, por el contrario, insiste en el sentido final: «Υ ἕπορ qué (kai tinós éneken) me diréis es enviado el Niño a Egipto? La razón (ten aítian) la da particularmente el evangelista: Porque se cumpliera... (*hina plerothé gar.*)» (149), y así aunque los judíos se aplicuen a sí mismos la profecía «de no haber venido este Hijo no hubiera tenido cumplimiento conveniente (ouk an he propheteía télos élabo tò prosékon) (153). *Homilias sobre el ev. de San Mateo*, trad. Ruiz Bueno, t. I. Madrid (BAC) 1955.

31. Cf. MANSON, *The argument...*, 129; CERFAUX, *Simple réflexions...*, 566.

palabra de Dios en Jeremías» (Bover-Cantera) *lm'lt dbr—yhw h bphî yrh yhû*; en realidad el sentido es el mismo que en el caso anterior e iría mejor en gerundio.

Tal creemos debe ser la traducción exacta de la expresión en los lugares antes citados de Mt donde el vaticinio cobra su valor de la realización histórica ³².

Un sentido análogo tiene la frase *lqym mh sn'mr* = τοῦ στῆσαι τ. ῥηθ. que en el AT vale tanto como corroborar, mantener en pie una orden promulgada, darle realización en una palabra (cf. Est 9,22.29ss). Esta es la más frecuente en los rabinos precisamente tratando del cumplimiento de las profecías. Ellos conocen la realización de las mismas en determinadas circunstancias históricas:

«En cierta ocasión Raban Gamaliel con R. Yošua, Eleazar ben Azaría y Aqiba subían a Jerusalén; llegando al Scopus rasgaron sus vestiduras; llegaron después al templo y vieron salir un chacal del Sancta Sanctorum, por lo que todos rompieron en llanto mientras Aqiba reía.

—¡Aqiba, eres extraordinario! Cuando nosotros lloramos tú ríes.

—¿Por qué lloráis vosotros?

—Y ¿cómo no vamos a llorar sobre el lugar del que está escrito «el extranjero que se aproxime será condenado a muerte» (Nm. 15,1) cuando vemos que sale de él un chacal? Sobre nosotros *se realiza* la lamentación «triste está nuestro corazón, se han entenebrecido nuestros ojos por la montaña de Sión que está devastada paseándose por ella los zorros (Tren 5,17)».

—Yo, en cambio, ved por qué río, porque está dicho: «tomo por testigos fidedignos a Urías sacerdote, y a Zacarías, hijo de Yeberekyahu (Is 8,2). Ellos testimonian lo que dice Jeremías (26,18): «Sión será arada como campo y Jerusalén resultará un montón de ruinas...» En cambio Zacarías (8,4) anuncia que la ciudad será de nuevo habitada. El Lugar dice: he aquí mis dos testigos. Si las palabras de Urías *se han realizado*, también las de Zacarías *se realizarán*.

—«Con este lenguaje nos has consolado, Aqiba» Siph Dt 11,15, *Textes Rabb.* 291).

32. «Die eileitende Formel ist in eine feste Form gegossen, woran zu erkennen ist, dass Mt die befestigte Gewohnheit hatte, alles, was getan wurde, dadurch unter den göttlichen Willen zu stellen, dass er in Übereinstimmung mit einem Wort der Schrift geschah. Ebenso verfuhr in die jüdischen Gemeinde jeder Fromme. Darum hatte auch bei ihnen die Einleitung der Zitate eine völlige feste Form *lqayyen mah senne'emar* = τοῦ στῆσαι τὸ ρηθόν. Die Formel des Mt ist eine Parallelbildung für palästinischen, nicht nur ihre Übersetzung, und gehört ebenfalls schon dem alten Hebräisch an: I Rg. 2, 27. In der palästinischen Formel ist der Gedanke der: das nicht verwirklichte Wort fällt um, das verwirklichte ist dagegen zu stehen gebracht. In der von Mt verwendeten Formel ist die Vorstellung die: das Wort bleibt leer, solange ihm die Verwirklichung fehlt; es wird dadurch voll, dass es geschieht». SCHLATTER, *Der Evangelist Mt*, 21.

A pesar de ser tan larga hemos juzgado útil transcribir la cita entera porque en ella no sólo descubrimos repetidamente nuestra fórmula, sino que nos patentiza además el poco escrúpulo científico con que se identifican personas y textos y se llega a ver con claridad la realización de profecías totalmente dispares desde el punto de vista histórico y contextual. Ellos creen en profecías de la Escritura que se han realizado y en otras que aún no han tenido su cumplimiento.

En los ejemplos siguientes se estrecha el paralelismo con nuestra fórmula, no sólo en el verbo, sino hasta en la construcción final.

Sobre 2 Rg 25,27 y Jer 52,31: «el año 25.º murió Nabucodonosor, enemigo de Joaquín y fué sepultado; el año 27.º Evilmerodak le hizo salir de su sepulcro sacándole de allí para anular sus decretos, *para cumplir (lqym)* lo que se dice en Is 14,19: «tú eres arrojado de tu sepulcro como brote despreciable...» En el mismo tiempo murió el rey Sedecías y se hizo duelo sobre él... *para realizar* lo que está dicho en Jeremías 34,5 «en paz morirás...» (Seder Holam rabba 27ss, cit en BONSVEN, *Exégèse...* 69).

En los acontecimientos históricos se descubre la realización de los vaticinios divinos, a veces con sensatez y equilibrio facilitados por la claridad de la profecía; a veces caprichosamente como en los ejemplos aducidos por Strack-Billerbeck, que transcribimos al hablar de las fórmulas rabínicas.

Concluimos reconociendo que la fórmula en Mt revela su intención de conectar los nuevos acontecimientos con las viejas Escrituras; eso nos consta claramente por la fuerza expresiva de la fórmula introductoria en cualquiera explicación filológicamente aceptable. Lo que ya no nos consta es la clase de nexos que el evangelista establece entre acontecimiento y profecía, porque una fórmula estereotipada que se repite casi idéntica una docena de veces no puede servirnos de norma en cada uno de los casos ³³. Serán éstos en su propio contexto los que podrán facilitarnos la inteligencia de la citación y la fuerza de la fórmula.

b) «*es preciso cumplir*» (Lc).

Ya en la primera parte anotábamos que también en Lc es la fórmula de realización, de cumplimiento, la que prevalecía en aquellas citas propias suyas.

33. Este uso elástico y vario de la forma no ha escapado a Clemen: «Das stereotypische *hina plerothé tò rethén* findet sich freilich gerade hier (en Mt) vielfach gebraucht, nicht bloss wo eine direkte Weissagung des AT vorliegt, sonder auch wo von einer bloss vorbildlichen Parallele die Rede ist, die in späteren Ereignissen eine tiefere und vollkommene göttlich intendierte Erfüllung gefunden hat». *Der Gebrauch...* 61.

Las citas de Lc van empujadas por una «necesidad» que no es algo esporádico y exclusivo de las mismas, porque la expresión goza de la simpatía del evangelista. Schmoller en su Handkonkordanz presenta un elenco de 19 lugares en que Lc alude a esta «necesidad» y siempre con $\delta\epsilon\iota$, $\epsilon\delta\epsilon\iota$ ³⁴. No simplemente se cumplen las profecías como en Mt, sino que se cumplen *necesariamente*.

El verbo impersonal $\delta\epsilon\iota$ viene usado frecuentemente, tanto en los autores griegos ³⁵ como en LXX, expresando siempre una necesidad; pero sin determinar por sí mismo el modo y grado de ella, que depende del fundamento en que se basa y que comprende la extensa gama de modalidades que van de la necesidad ontológica radicada en la constitución de las cosas o en la voluntad del Ser supremo hasta la mera conveniencia social.

Algunos ejemplos: Lev 5,17 peca quien obra lo que no se puede hacer, $\text{o}\dot{\upsilon}\delta\epsilon\iota\ \text{p}\text{o}\text{i}\epsilon\text{i}\nu$, porque Dios lo ha prohibido; fundamento la voluntad de Dios. Eleazar rechaza las carnes prohibidas $\text{k}\alpha\theta'\ \delta\upsilon\ \epsilon\delta\epsilon\iota$ en conformidad con el querer de Dios expresado en la ley (2 Mac 6,20). Eliseo se siente obligado a hacer algo por la sunamita en razón de los beneficios que ha recibido de ella: $\text{t}\acute{\iota}\ \delta\epsilon\iota\ \text{p}\text{o}\text{i}\acute{\eta}\sigma\epsilon\text{i}\nu\ \text{s}\text{o}\text{i}$, la necesidad brota aquí de la gratitud (2 Rg 4,13). Textos hay en que la necesidad es urgida por la prudencia (Prov 22,29; Is 50,4; Sap 15,12) y aun por la sola amistad (2 Mac 12,11).

También en Lc cambia la fuerza de la expresión al cambiar el fundamento en que se apoya ³⁶.

Notemos ya desde ahora que en la casi totalidad de los pasajes donde aparece $\delta\epsilon\iota$ es Jesús quien habla de su misión. Es preciso que predique en otras ciudades (4,43) como antes lo fuera quedarse en el templo sin el conocimiento de sus padres (2,49), como es necesario que actúe mientras vive (13,33) y aun que se hospede en casa de Zaqueo (19,5), y sobre todo es preciso, de necesidad ineludible, que «el Hijo del hombre sufra mucho, y que los ancianos, los príncipes de los sacerdotes y los escribas lo reprueben y muera y que al tercer día resucite (9,22 cf. Mt 16,21; Mc 8,31) con la urgencia que brota del designio y voluntad del Padre que de toda eternidad ha decretado cuanto atañe a su Cristo. Esta necesidad recurre frecuentemente en labios de Jesús ya anunciando estos acontecimientos como necesarios, ya demostrándolos como tales después de su realización (17,25; 22,37; 24,7.26).

Siente toda su vida en tensión hacia la plenitud gloriosa que debe llegar a través del cumplimiento de todo esto (cf. 9,51).

34. De las 102 veces que aparece la expresión en el NT 41, son de San Lucas, cf. GRUNDMANN, *TheolWort.* II, 22.

35. Cf. HERODOTO, 8, 53 $\epsilon\delta\epsilon\epsilon\ \text{k}\alpha\tau\acute{\alpha}\ \text{t}\acute{o}\ \text{t}\text{h}\text{e}\text{o}\text{p}\rho\acute{o}\text{p}\text{i}\text{o}\text{n}$, cit BAUER, p. 284.

36. Cf. GRUNDMANN, o. c. 22-23.

La voluntad de Dios dirige de modo decisivo e inmediato toda la vida y actividad de Cristo y esta voluntad aparece manifestada en la Escritura; la existencia de Jesús será como una epifanía luminosa y necesaria de la Providencia de Dios sobre El, actuando las profecías como luz orientadora que permita descubrir esta presencia ³⁷. Todo ello bajo el signo preciso de lo que no puede ser de otro modo porque Dios dirige la historia en general y con cuidado especialísimo la del Mesías ³⁸.

La identidad de aquellas citas en que *δεῖ* determina a *πληροῦν* *εὐαγγελίου* es manifiesta: se «llena» y cumple una escritura (*πληροῦν*) cuando se «consume», acaba y perfecciona (*τελείν*) Un ejemplo en 2,29 *ὡς ἐτέλεσαν πάντα τὰ κατὰ τὸ νόμον* K., se ha cumplido un precepto de la Ley (cf. 2,22ss) y a la vez se ha dado término a un rito determinado.

Identificamos igualmente las fórmulas «se cumplirá todo lo anunciado» y «es preciso cumplir». La justificación la hallamos en las tres predicciones de la Pasión que Lc refiere: 9,22 «*es preciso que sufra mucho*»; 9,44 «padecerá»; 18,31 «*se cumplirá todo lo que está escrito*». La primera tiene sus paralelos en Mt 16,21 y Mc 8,31 que hablan también de la necesidad de padecer; en la segunda (cf. Mt 17,22; Mc 9,31) todos callan necesidad y vaticinios; y en la tercera (cf. Mt 20,18; Mc 10,33) sólo Lc alude claramente a las profecías que vienen a ser así el motivo latente de aquella necesidad a que todos hicieron referencia la primera vez y que sólo Lc ha conservado ahora con mejor trabazón lógica, necesidad que solos los ángeles de la resurrección de Lucas volverán a recordar (24,7).

Lc se mueve dentro de una concepción homogénea y amplia, por eso la urgencia constantemente tensa que empuja a Jesús en su acción y pasión no necesita textos concretos del AT que la declaren, basta la alusión general porque todos forman a su vez un solo vaticinio que tiene por fin a Cristo.

Sólo en una ocasión, motivada por el hecho histórico que tuvo lugar en la sinagoga de Nazaret, Lc cita sin paralelismo en los otros dos sinópticos una «haptara» de Is 61,1 (58,6) evidentemente mesiánica; pero resume la argumentación de Jesús sin decirnos cómo El demostró su mesianidad sirviéndose del texto leído. Esta visión minimista escapa al evangelista que nos la compendia así: «hoy se ha cumplido esta Escritura» *πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη* sin sentir la necesidad de explicitar la argu-

37. «Opportuisse, non absolute, sed posita prophetarum praedictione», MALD. *In Lc* 24, 25, o. c. 1201.

38. «Sein ganzes Leben und Handeln und Leiden sieht Jesus unter diesem, in einem *dei* sich zusammenfassenden Willen Gottes. Über ihm steht ein *dei*, das schon in der Jugendgeschichte da ist, das *dei* der Gottesherrschaft (Lk 2, 49)... Dieses *dei* hat seinen Grund in dem in der Schrift über ihm niedergelegten Willen Gottes den er unbedingt folgt (22, 37; 24, 44)», GRUNDMANN, o. c. 23.

mentación del Maestro; supone ya el conocimiento y fe en sus lectores (cf. 1,4) y prefiere la síntesis teológica.

Veremos que esto es característico en él.

2.—Ejemplos de exégesis cristiana

En nada son «originales» nuestros evangelios con la originalidad de lo espontáneo, del inesperado recurso personal, porque copian no sólo un dato que es la vida de Cristo, frente al cual no caben rutas nuevas, sino también porque reflejan ese dato histórico que ha sido con antelación tratado, pensado y expresado por una comunidad creyente que se ha formado y nutrido del dato en un manejo continuo y vital del mismo. Cuando se hizo la palabra escrita era ya la palabra hablada. Así no podemos estudiar separadamente los evangelios como un fenómeno desconectado que se explica por sí mismo. Toda idea escrita tiene una prehistoria más o menos larga que la explica y hace posible; cuando de elementos históricos se trata ese estadio preliminar cobra importancia decisiva.

Si es esa la relación general entre documento escrito y predicación cristiana, vamos a ver cómo también aquí, en el aspecto que nosotros estudiamos, ocurre lo propio; vamos a ver cómo la exégesis sinóptica es una exégesis tradicional, la exégesis de la catequesis primitiva.

No contamos con un quinto evangelio que sea como el fondo común del que los otros se nutran; pero sí hay un núcleo primitivo que aflora de cuando en cuando con una frecuencia y extensión capaces de mantener la comparación con los evangelios propiamente dichos. A más de las cartas apostólicas tenemos la piedra de toque de los Hechos de los Apóstoles, expresión de la mentalidad de la primera comunidad cristiana en que germinaron los evangelios escritos.

La exégesis moderna está de acuerdo en reconocer la obra redaccional de Lc en la trasmisión que nos ha hecho de los discursos de los apóstoles; pero, como ya notaba hace años Pirot, el hecho de que cada orador conserve dentro del mismo fondo apologético su carácter propio y adaptación a las circunstancias de su auditorio, nos suministra una prueba sólida de la autenticidad de los discursos transmitidos ³⁹.

39. Cf. PIROT, *Actes des Apôtres*: DBS I (1928), col. 73-74. RENÉ, *Actes...*, p. 26.

Recientemente insistía el P. Dupont sobre el carácter redaccional de los discursos sometidos a un fino análisis literario: Act. 2, 17-21 cita Joel 3, 1-5.^a, pero en el v 39 hay un alusión clara a 5d que sigue inmediatamente a la cita alegada (p. 315); en varias ocasiones aparecen conclusiones deducidas de textos no citados o alegados de modo incompleto, lo que supone una redacción anterior más desarrollada o que al menos el redactor tenía el texto ante los ojos (316), *L'utilisation apologétique...* Tal vez esto último no sea preciso dado que al conocer la Biblia enunciaban más bien el tema con algunas palabras explícitas a las que no se ceñían de modo exclusivo; cf. DODEWAARD, *La force évocatrice de la citation*: Bib 36 (1955), 482-491.

Nosotros hemos elegido un par de ellos en los que creemos encontrar los elementos más característicos de la exégesis apostólica. No pretendemos un estudio completo de los mismos, que estaría fuera de lugar, sino más bien hacer resaltar los procedimientos exegéticos a través de los cuales ellos establecen su doctrina y nosotros podemos deducir los principios de hermenéutica cristiana que se reflejarán después en los evangelios.

Discurso de San Pedro: Act 2,14-36

En este primer discurso público del Príncipe de los apóstoles, que Loisy ha calificado con acierto como «une première ébauche d'apologétique générale du christianisme» (RENIÉ, o. c., 57), el argumento escriturístico juega un papel preponderante, ya que las dos partes de que consta giran alrededor de unos textos del AT que iluminan el prodigio de Pentecostés y la muerte, resurrección y triunfo de Jesús, que constituyen el núcleo de la oración.

La glosolalía de los apóstoles no se debe a embriaguez, su explicación propia se encuentra en unas palabras del profeta Joel 3,1-5 (LXX 2,28-32):
 τοῦτο ἐστὶν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ.

A la interpretación satírica de los oyentes que Pedro rechaza como contraria a la costumbre, opone otra profética cuya adecuación al hecho no se prueba en el discurso más que por la analogía entre hecho y texto alegado.

El texto en su redacción «oriental» (B) sigue casi literalmente la versión de LXX (de la que difiere más el «occidental» D, en el que falta el nombre del profeta) un poco diversa del original.

La profecía alegada habla en la primera parte (vv. 1-2) de la efusión del espíritu de Yahveh que junto a la prosperidad material tendrá lugar después de la plaga de langostas que ha assolado el país.

La segunda parte (vv. 3-4) describe con trazos apocalípticos los signos del cielo que precederán al juicio del Señor contra las naciones. Esta parte no aparece claramente conectada con el milagro pentecostal, pero el apóstol conserva íntegro el vaticinio, ya que le interesa el v. 5 que aplicará más tarde a Jesús (cf. v. 36); y los últimos días (cf. Is 2,2; Mich 4,1) serán el escenario de los sucesos mesiánicos y de cuanto les siga después. La realización del vaticinio se prueba sin más por el hecho que todos presencian y éste a su vez se explica por la profecía con una naturalidad e inmediatez que no permiten hablar de círculo vicioso alguno ⁴⁰. Esta sim-

40. «L'application de la prophétie aux circonstances se faisait d'elle même. Pierre laisse à ses auditeurs le soin de dégager la conclusion qui s'imposait: les temps messianiques sont donc révolus», RENIÉ, o. c. 58.

plicidad apodíctica con que se conectan historia y profecía nos deja realmente perplejos; pero es éste el hecho que veremos repetido una y otra vez. Las profecías se refieren todas al Mesías y en él se realizan; tenemos un hecho en el que se dan los signos anunciados por Joel, luego es su profecía la que aquí se cumple, y así el hecho que todos presencian viene enfocado desde el punto de vista exacto que es el profético-mesiánico.

La segunda parte del discurso (vv. 22-36) presenta la vida pública de Jesús bajo el signo de la recomendación de Dios manifestada en el poder taumatúrgico desplegado, su pasión y muerte conocidas y decretadas por Dios con antelación y su gloriosa resurrección dada la imposibilidad de que permaneciese ligado con «los dolores» de la muerte (ὠδίνες τοῦ θανάτου cf. LXX Ps 17,6; 114,3), imposibilidad basada en la voluntad de Dios y manifestada en una profecía de David (Δαυὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν; εἰς «terminus relationis, quod spectat... quod attinet ad...» ZORELL, 378) y sigue una larga cita del Ps. 16,8-11 ⁴¹.

No tenemos por qué repetir aquí cuanto puede ver el lector en cualquier comentario al Salterio. El texto reproduce literalmente LXX aun en aquellas variantes que le apartan de nuestro TM; fenómeno que se repite casi siempre en las citas de Act y que corresponde a cuanto hemos visto con mayor atención en los evangelios.

El salmista expresa los sentimientos de confianza que provoca en todo su ser la proximidad de Yahveh de quien ni sheol ni muerte podrán apartarlo. La conexión con la resurrección de Jesús viene establecida en el v. 10 (cf. v. 31), cuya versión exacta discuten los exégetas respecto en concreto del *l'ô't šht* que está en paralelismo sinónimo con el abandono en el sheol; pero este paralelismo puede filológicamente explicarse con la negación de la muerte (fem *šwh* = hundirse, «fosa», significado corriente cf. Ps 7,16; 30,10) o de la corrupción consecuente a la misma (masc. *šht qal* inusitado=perder, corromperse, así Job 17,14; Ps 49,10; 55,24). Esta última interpretación es la que han preferido las versiones antiguas LXX, VI, Vg, Jer; en la exégesis moderna ha prevalecido la primera aun entre aquellos que siguiendo el dictamen de la Pont. Com. Bíblica ⁴² admiten la mesianidad del salmo.

41. Cf. L. ARNALDICH, *Carácter mesiánico del salmo 16*: VV 1 (1943), 249-286; 2 (1944), 24-65, donde se exponen las diversas cuestiones textuales e interpretaciones del salmo que Pedro aplica a Jesús.

42. «Utrum viro catholico fas sit, maxime data interpretatione authentica Principum Apostolorum (Act 2, 24-33; 13, 35-37), verba psalmi 15, 10-11: «Non derelinques...vitas vitas», sic interpretari quasi auctor sacer non sit locutus de resurrectione D. N. I. CH?—Resp. NEGATIVE (1 iul. 1933)», cf. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Bíblicos*, Madrid (BAC. 1955), n. 590.

Arnaldich concluye la exégesis del pasaje clave constatando: «en el v. 10 no entra explícitamente la idea de la resurrección de entre los muertos ni se establece distinción entre cuerpo mortal y el alma inmortal», o. c. 252.

Podrá, pues, discutirse el sentido del texto original; pero la interpretación de Pedro nos consta claramente que es la de LXX (οὐδὲ δώσεις τὸν ὀσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν), no tanto por la repetición literal de la misma, sino principalmente porque toda su argumentación reposa en tal exégesis de no-corrupción.

La palabra profética tiene que lograr su cumplimiento porque es palabra de Dios (cf. 2 Pt 1,21), no se ha realizado en David —la historia y la presencia del sepulcro lo atestiguan v. 19—, luego se ha cumplido en Cristo de cuya resurrección (περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ χριστοῦ) habló David iluminado con luz profética (προφήτης ὑπάρχων... ποιῶν vv. 30-31).

Pedro insiste sobre el carácter profético de David (¿permanente? ὑπάρχων...) y sobre el sentido literal de la expresión que por eso precisamente excluye cualquier explicación que no mencione la resurrección física anterior a la corrupción del sepulcro.

Toda su labor exegética concluye con la fuerza del testigo presencial del hecho maravilloso. Sigue la prueba de la exaltación de Cristo que es ahora desde el cielo quien derrama el Espíritu Santo; recordemos que en Joel era Yahveh quien prometía realizar en persona esta sorprendente efusión pneumática.

El v. 34 es una nueva prueba de la acepción literal con que San Pedro interpreta los textos alegados y que podemos resumir así: el salmo 110 habla de sentarse a la diestra de Dios, es así que David no ha subido al cielo, luego no lo ha dicho de sí mismo sino de Jesús.

La cita del salmo reproduce LXX. El apóstol está plenamente convencido de la fuerza probatoria de su argumentación basada toda ella en la Escritura ⁴³ y en su cualidad de testigo ocular del hecho de la resurrección; de ahí la seguridad de su epílogo: «conozca, pues, con certeza (ἀσφαλῶς) la casa toda de Israel que Dios ha constituido a Jesús crucificado Señor y Cristo» (v. 36).

A renglón seguido nos cuenta Lc el efecto del discurso y discursos que siguieron a aquél y que no debieron ser muy diversos en su desarrollo, ya que Pedro es bastante uniforme en sus procedimientos y manejo de textos bíblicos (cf. Act 1,15-21).

De esta exégesis del primer predicador cristiano deducimos algunas consecuencias sobre el modo de interpretar la Biblia.

43. Dupont asegura que los textos alegados no pretenden probar la resurrección que viene probada por el testimonio ocular, «ce qu'il faut montrer par l'Écriture c'est le caractère messianique de la résurrection» (O. C., 324). Nosotros creemos que los hechos de la vida de Jesús reciben «une portée théologique» al venir enfocados a la luz del AT, pero en nuestro caso los textos cuentan además y principalmente como pruebas de la resurrección, ya que el modo de argüir es el mismo que en lo que respecta al hecho escatológico de la exaltación donde ni siquiera se alude al testimonio de la ascensión, sino que es el salmo 110, entendido literalmente, la única prueba del hecho milagroso.

1. Ante todo la importancia que reviste en su apologética el argumento escriturístico; sin duda por la utilidad psicológica que aportaba para captarse la atención y asentimiento de los oyentes para quienes la Biblia era la autoridad suprema, ya que no podía ser un impío quien estaba de algún modo en conexión con ella. Pedro recurre a la Biblia de un modo natural, como a terreno conocido; entre la doctrina y persona de Jesús y la Biblia no hay baches que llenar, se pasa de una a otra sin esfuerzo alguno.

2. Pedro interpreta los textos en un sentido literal, tan literal que busca en los acontecimientos históricos —muerte y sepultura de David— un paralelo adecuado al tenor verbal del texto; de modo que es preciso conceder a éste fuerza profética para que siga siendo verdadero con un valor absoluto que exige su realización precisa.

Este sentido literal no viene determinado por penosas cavilaciones filológicas: se arguye a base de lo que las palabras significan en su sentido natural y directo, y esto en la versión griega de LXX. Aquí interviene la mano del redactor, ya que el predicador hablaba en arameo (cf. Act 2,7), pero la fidelidad histórica de Lucas no ha dudado de la identidad ideológica entre su versión y el lenguaje del apóstol.

3. En un plano crítico podría argüirse que del hecho de que el texto no se realice en David no se sigue que se cumpla en Cristo la profecía, o que no pueda explicarse de modo menos «literal» y sí más «literario».

Todo esto no tiene cabida en la exégesis recia y rotunda de Pedro.

4. Se trata de una verdadera apología que intenta convencer a enemigos, o por lo menos a extraños, de Jesús. No es posible suponer en los oyentes «la buena voluntad» con la que textos débiles podrían pasar por apodícticos “.

No todos creyeron —que don de Dios es la fe—, pero los muchos que prestaron su asentimiento debieron ver en las citas de San Pedro verdaderas profecías a través de las cuales empezaron su camino hacia Jesús-Mesías.

Los textos eran valederos aun sin el pasaporte del sentido figurativo

44. De cuanto nos resulta de la narración de Act 2, estimamos certera la observación de Bonsirven para quien la argumentación de Pedro se basa en el supuesto de una profecía referente al Mesías; pero no suscribimos que «la démonstration vaut... uniquement pour qui a la foi aux prophètes et à Jésus Messie» (*Théol. du NT*, 185). Esto último es precisamente lo que San Pedro intenta probar. La fe en las profecías tal vez haya de suponerse solamente en judíos y prosélitos, pero, ¿también en los gentiles? Quizá fuera más preciso hablar de asentimiento a una palabra que describe el futuro y, por eso mismo, se impone a los oyentes, pero sin conexión en los mismos con la inspiración bíblica.

del AT respecto del Nuevo que los oyentes no conocían aún. Los textos probaban por sí solos para quienes creían en la Biblia como palabra de Dios, conocedor del futuro.

San Pablo en Antioquía de Pisidia: Act 13.

Aun cuando San Lucas no oyó directamente este «discurso programa» (Jacquier) de Pablo y aun cuando haya elaborado la forma esquemática que nos presenta, es imposible no reconocer aquí el genio del Apóstol ⁴⁵.

Teje un breve resumen de la historia del pueblo hasta David de quien descende, según promesa divina, el Salvador Jesús, a quien desconociendo los habitantes de Jerusalén han dado muerte «cumpliendo así las voces de los profetas» (τ. φωνάς τῶν προφητῶν... ἐπλήρωσαν v. 27) realizando cuanto estaba escrito acerca de El (ἐτέλεσα πάντα τ. περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα v. 28) fué sepultado, etc.

La resurrección viene probada en primer término por la palabra y autoridad de muchos testigos aún en vida (v. 31) y por el testimonio escriturístico después, testimonio que certifica el cumplimiento de la promesa de Dios a los Padres del pueblo. El acontecimiento portentoso viene relacionado a primera vista con el salmo 2 «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy», lo que no deja de extrañarnos.

René lo explica así: aunque las palabras trascritas hablen de la generación eterna, pueden ser aplicadas con razón a cualquiera de las circunstancias memorables en que aquella se manifiesta y la resurrección pone el sello a la misión de Jesús con más fuerza que la teofanía del Jordán donde hay también alusión a nuestro texto. La conexión viene facilitada por ἀνάστημι que —es observación de Dupont ⁴⁶— puede significar tanto «levantar» como «resucitar» (cf. Act 3,26; 2,24.32), el salmo hablaría directamente de la exaltación de Jesús que en Pablo —como en San Pedro cf. Act 2,33s— viene en conexión íntima con la resurrección que supone realizada ⁴⁷.

45. Una comparación detallada de la doctrina y vocabulario de Pablo se encontrará en PRAT, *La Teología de San Pablo*. México (1947) I, 69.

46. Cf. RENÉ, 193. TURRADO 346.

47. Creemos sinceramente que el problema sigue en pie estando a las interpretaciones que nosotros hemos podido ver. A título de sugerencia nos permitimos exponer una posible vía de solución a este modo tan peregrino con que Pablo aduce el ps. 2.

La conexión con la resurrección de Jesús no deja de ser un poco lejana; por eso nos preguntamos, ¿es que Act 13, 32s habla de la resurrección? Si así fuera, ¿por qué 13, 34 parece enfocar el mismo problema como algo nuevo de lo que no se ha tratado hasta ahora? *Hóti dè anéstesen* parece plantear el problema, o mejor, proporcionar la solución del mismo a base del argumento escriturístico que hasta aquí no ha sido alegado.

Que *hóti dè* introduzca una nueva idea creemos que no necesita demostración, cf. Lc. 20, 37, donde después de tratar el modo de la resurrección de los muertos pasa a demostrar el hecho: *hóti dè*...

La «epangéla» del v. 32 podría interpretarse a la luz del v. 23 donde se ha aludido

La generación expresa en el salmo y la resurrección tienen además la nota común intrínseca de conferir la vida, de donde el paso ideológico resulta menos violento.

Pablo aduce otros dos textos (v. 34s) como prueba de la resurrección incorruptible, introducidos de modo impersonal (εἶργχεν, λέγει). Isaias, 55,3 viene resumido de LXX: διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον (=TM) τὰ ὅσια (ἡsdē) Δαυὶδ τὰ πιστά ('n'mnm).

El texto de un contenido general expresando la voluntad benéfica de Dios para con su pueblo, cuya restauración se anuncia en el profeta, viene aquí en función secundaria confirmando el salmo 16,10 (=LXX) por una aproximación verbal ⁴⁸. Sigue una observación análoga a la de Pedro: David murió y vio la corrupción (v. 36), luego las palabras no se han cumplido en él, luego deben encontrar su realización perfecta en el Mesías.

El discurso concluye con una llamada a la reflexión sirviéndose el Apóstol de unas palabras de Habacuc 1,5 (=LXX con ligerísimas variantes): no venga sobre vosotros lo que está escrito en los profetas (μὴ ἐπέλθῃ ἐφ' ὑμᾶς) que bien podemos considerar equivalente al πληρωθῆ. Dependiendo de los oyentes el que se les pueda aplicar la amenaza profética dirigida al pueblo de Israel y que consistía entonces en la invasión asiria si no abandonaba su injusticia. La conminación de Pablo sería, según Charue, del mismo orden que la de Habacuc, una catástrofe desconcertante para el orgullo nacional, la repulsión del pueblo judío fuera de la sociedad mesiánica con todas las consecuencias inherentes a ella ⁴⁹.

Nosotros queremos subrayar el modo con que el texto viene introdu-

a una promesa que ha quedado sin explicación, la que tendríamos precisamente aquí bien concretada. Es la promesa hecha a David de que un descendiente suyo —recordemos que es idea cara a Pablo cf. Rom. 1, 3; 2Tim. 2, 8— reinaría en su lugar (cf. 1 Sam. 7, 12; Ps. 89, 4s) y sería el salvador del pueblo —la salvación viene de la casa de David ya en los profetas— (v. 23).

Comparando la argumentación de Pablo con el discurso del Príncipe de los Apóstoles, nos parece que la probabilidad se reafirma. Sería, en efecto, sorprendente que Pablo no hablase de la exaltación de Jesús a la diestra de Dios Padre, que él suele conectar con la resurrección (cf. Rom. 8, 34) de la que Pedro ha hablado y con quien su discurso de Antioquía guarda tanto parecido: la resurrección probada en ambos casos por el ps. 16 y el testimonio ocular.

Por todo esto el ps. 2 aquí citado lo interpretamos de la exaltación de Jesús implícita en el reconocimiento de su filiación divina y literariamente más próxima al sentido primitivo del salmo que refleja —en opinión hoy generalísima— una fiesta de entronización.

Exaltación y resurrección van sí íntimamente unidas en la expresión *anistemi* y en la predicación de Pablo, pero con la propuesta distinción creemos aclarar un pasaje que de otro modo resultaría enigmático en demasía.

Podría formularse una dificultad: el «*hóti dē*» se explica porque el Apóstol pasa a hablar de la resurrección *incorruptible*, de ahí la novedad de argumento que sugiere la expresión. Responderíamos que Pablo no conoce una resurrección que no incluya necesariamente la imposibilidad de volver a la corrupción.

48 DUPONT, o. c., 309.

49. *L'incrédulité des Juifs dans le Nt*, cit. RENÉ, 195.

cido: su realización o no-realización depende claramente de la actitud psicológica que adopte la comunidad judía de Antioquía de Pisidia. Luego el texto no miraba directamente a la presente situación histórica; es más, no miraba de ningún modo más que a la invasión caldea que ya tuvo lugar; mas ahora el «Sitz im Leben» puede repetirse idéntico en el orden del espíritu y en tal caso el vaticinio profético obtendría nueva realidad, no por su propia fuerza, sino por la circunstancia del parecido psicológico que provoca la alusión a la palabra sacra en la mente del Apóstol, bien consciente de la economía justa de Dios que a determinados males aplica idénticos remedios, aunque acentuando cada vez más la categoría del espíritu según avanzan la revelación y la finura íntima de los hombres; de ahí que ahora el castigo tendría idéntica ocasión, pero sería de un orden más espiritual que el que se realizó con la invasión de los enemigos de Israel preanunciada por Habacuc.

En los vv. ss. esta reprobación de los judíos empieza a cumplirse dada su resistencia a la nueva predicación, que debe por eso orientarse hacia los gentiles más dóciles que los primeros elegidos. Así las cosas, Pablo interpreta como un precepto que se le impone (οὗτος γὰρ ἐντέταλται ὑμῖν ὁ Κύριος.) el vaticinio de Is 49,6 donde el Siervo de Yahveh es constituido luz de las naciones para que lleve la salud hasta los confines de la tierra. Pablo ve a este Siervo en Jesús de quien él es apóstol, por eso al predicar su nombre a los gentiles empieza a hacer posible la realización del vaticinio decretado por Dios. Dentro del esquema general: Jesús es el Mesías y en El se cumplen las profecías. El Apóstol enlaza su conducta misionera con el vaticinio de Isaías, no porque éste estuviese directamente orientado a aquélla, sino a través del Mesías, en conexión con el cual está la labor de Pablo y de cuantos se consagran a la predicación y evangelización de los paganos.

El genio de Pablo se presenta ya aquí bien caracterizado. Su fe en la Escritura y los métodos de exégesis que desarrollará a lo largo de todas las cartas los encontramos aquí en sus rasgos más salientes. Hasta cinco citas con finalidad apologético-mesiánica esmaltan su primer discurso sin contar las cuatro históricas de la primera parte. Lucas que ha resumido la oración no ha querido suprimir estas alegaciones del AT porque ha debido ver en ellas uno de los caracteres más destacados de la predicación del Apóstol.

No es posible entrar en la exégesis de Pablo, para ello remitimos a la valiosa obra del P. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et Exégèse paulinienne*. Queremos sólo destacar las grandes semejanzas que guarda su modo de interpretar los textos con el de San Pedro. Argumenta a base de LXX en lo que atañe a la estructura material de las citas y es también idéntica la idea directriz: las profecías logran su cumplimiento en el Me-

sías, en concreto, las que se refieren a su pasión y muerte, resurrección-exaltación y misión universal ⁵⁰.

La importancia que la Biblia guarda para el Apóstol queda ya patente en la larga serie de citas que ofrece su producción epistolar; pero esta importancia no se debe tanto a cultura personal suya, sino al modo común de pensar de la primera predicación cristiana. Nos lo dice él expresamente en 1 Cor 15,1-4 donde recuerda a los fieles su primer apostolado entre ellos: «os entregué lo que yo había a mi vez recibido —ὃ καὶ παρέλαβον—, que Cristo murió por nuestros pecados κατὰ τὰς γραφάς, que fué sepultado y que fué resucitado al tercer día κατὰ τὰς γραφάς».

Es enormemente significativo que en esta síntesis que hace Pablo del evangelio oral recibido aparezca repetido el dato escriturístico a cuya luz quedaban explicados los hechos más transcendentales de la vida de Jesús, lo que quiere decir que el argumento bíblico era ya entonces algo esencial a la catequesis.

Hay que remontarse más para llegar a la fuente de esta ideología comunitaria.

El capítulo XXIV de San Lucas

De las múltiples cuestiones que plantea el bellissimo relato de los viajeros de Emaús sólo nos interesa la que atañe a la exégesis que Jesús en lección peripatética nos expuso aquella mañana de Pascua ⁵¹.

La narración es de extremada concisión; el evangelista resume en tres vv. la explicación de Jesús que debió durar las largas horas de camino hasta la llegada a la villa; ya hemos visto que esto es típico de Lc; pero nos ha transmitido una síntesis preciosa de la doctrina del Maestro.

Frente al escándalo de la cruz y la desilusión del fracaso definitivo que manifiestan los dos discípulos —la incomprensión del Mesías paciente que encontramos a lo largo del evangelio— Jesús justifica su pasión y muerte como el único camino por el que podía llegar a dar cumplimiento a su obra redentora, cuya realización también esperaban los discípulos, pero totalmente distinta (v. 21).

Jesús expone, por primera vez después que la cruz es una realidad, la apología de la misma fundamentada en las Escrituras. Cuanto hablaron los profetas es la mejor propedéutica para entender la verdad del

50. Trío ideológico que hace destacar DUPONT, 323s.

51. El capítulo ha sido objeto de un interesantísimo trabajo del benemérito P. DUPONT, *Les pèlerins d'Emmaüs* (Lc. 24, 13-35).

Por lo que hace a nuestro tema insiste el autor sobre el carácter redaccional de la narración, ya que el sello lucano es evidente (horzrinós, hoptasia), y si se inspira en la catequesis es en un estadio ya bien evolucionado, aun cuando todo esto no contradice el hecho de que la utilización apologetica de la Escritura se remonta a los orígenes de la predicación apostólica (p. 349).

Cristo paciente. Era precisa su muerte afrentosa, porque sólo así se realizaban los designios divinos expresados en «los profetas», en cuya designación viene comprendida toda la Biblia como aparece en el v. 27.

«Y empezando desde Moisés y de todos los profetas *καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν* les interpretó en todas las Escrituras *ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς* lo que a El se refería *τὰ περὶ ἑαυτοῦ*» (v. 27).

La demostración debió ser sistemática siguiendo el orden de los libros (Dupont, 358) en los que es preciso incluir no sólo los profetas, sino también la tercera categoría judía de los «Ketubim», de modo especial los salmos, algunos de los cuales ya fueron expuestos del Mesías por el mismo Jesús (118,22; Lc 20,17; 118,26 Lc 19,38; 110,1 Lc 20,42s; 8,5 Mt 21,16; 22,2 Mt 27,46 que no cita Lc (!) aunque lo hace Mc 15,34)). «Todos los profetas» —¿todos y cada uno en sentido distributivo?... «*praedicative positum πᾶς excludit exceptionem*» Zerwick, o. c., 142—. Más bien en sentido colectivo como quieren los comentaristas sin que se afirme que en cada profeta deba encontrarse alguna profecía mesiánica ⁵².

Cómo Jesús se aplicó las múltiples profecías que sugiere la narración no lo sabemos porque no nos lo dice el narrador («*utinam evangelista declarasset, multum nobis inde eruditionis accessisset*» comenta Maldonado); pero no debió ser muy diferentes de lo que hemos visto en Act. Dadas las circunstancias, Jesús tuvo que insistir de modo especial en los vaticinios dolorosos que eran la ocasión del tropiezo de sus interlocutores y de todos los discípulos. Así es imposible no pensar en el vaticinio del Siervo de Yahveh (Is 53) y en el salmo 22 que El había tomado en sus labios agonizantes (cf. Mt 27,46; Mc 15,34).

Exégesis sin demasiadas complicaciones eruditas, dirigida a iluminar la inteligencia y a mover el corazón en busca de la fe, que ambas cosas son precisas (*ἀνόητοι κ. βραδεῖς τ. καρδιά τοῦ πιστεῦειν* v. 25; *ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν* v. 32)

Aquella interpretación y apertura de las Escrituras (vv. 27.32) simple y sensata, tal como la que Jesús había hecho en vida, marcará la pauta de la exégesis apostólica, y es esto precisamente lo que pretende enseñarnos el evangelista narrador ⁵³. Se confrontan vaticinios y realidades his-

52. No así Mald., que interpreta la expresión en toda su amplitud: «*quorum omnium (prophetarum) de Christo vaticinia percurrisset et explanasse eum dicit Evangelista. Unde colligimus totam Scripturam sacram, etiam si id nos minime plerumque animadvertamus, loqui Christum: ut eum in illa, etiam ubi minime videtur esse, quaerere discamus. Ubique est, sed alibi apparet, alibi latet. Nos saepe non invenimus quia aut non quaerimus. aut quia iudaeorum more in extimis Scripturae verbis, non in intimis sensibus ac latebris quaerimus*» (o. c., 1202).

53. «...il n'y a aucune invraisemblance à supposer chez les Apôtres une simple reprise des enseignements de Jésus. C'est bien, en tout cas, ce que Luc veut faire entendre: il y a continuité entre la prédication des Apôtres et les instructions de Christ ressuscité; c'est le Christ de Pâque qui a donné au kerygme sa forme et son contenu», DUPONT, *Les pèlerins...*, 359.

tóricas y al no hallar el paralelismo deseado se concluye al sentido mesiánico de los mismos. Recordemos el episodio de Nazaret (4,16-24): también allí el ministerio docente de Jesús se abre con una lección de exégesis que los otros evangelistas no han reseñado. Isaías (61,1s), el gran vidente de las realidades mesiánicas, describe su misión salvadora, pero ¿cómo sabemos que es Jesús de quien habla? porque El nos lo dice categóricamente: «hoy se ha cumplido esta Escritura en vuestros oídos» y debió de probarlo haciéndoles ver que aquella misión grandiosa que abrazaba la restauración de Israel y su triunfo entre los pueblos todos⁵⁴ no se había cumplido en el profeta, sino que debía realizarse en los tiempos mesiánicos, en El mismo; prueba de lo cual era su enseñanza y fama que ya empezaban a extenderse por toda la región (v. 14s).

La prueba debió convencer a los oyentes que «daban testimonio en su favor y admiraban su palabra» (v. 22).

Idéntico es el procedimiento en Act 8,28ss. El eunuco lee en voz alta Is 53,7s, Felipe le pregunta si entiende lo que lee; el eunuco le expone la dificultad que le impide la comprensión del texto: «¿de quién habla el profeta, de sí mismo o de otra persona?» (v. 34). El diácono partiendo de esta Escritura le evangelizó a Jesús. La dificultad está bien planteada, ya que supone con razón que los profetas no siempre hablan en persona propia, sino personificando a otros; pero para nosotros esa dificultad no es más que el principio de otras dificultades: supuesto que se trata de otro ¿quién es éste? El etíope prosélito (cf. v. 27) y con mentalidad judía circunscribe el problema: si no habla de sí debe hablar del Mesías en quien todas las profecías se realizan. Así la función del misionero está grandemente facilitada sin necesidad de recorrido histórico alguno en busca del misterioso personaje: en Isaías no se ha realizado tamaña tragedia como la que allí se describe, sí en cambio en Jesús cuya pasión y resurrección parecen allí descritas (cf. Lc, 22,7), luego es El de quien habla el profeta.

Aun supuesta una cierta planificación redaccional, Lucas ha conservado, de modo esquemático, pero exacto, el método exegético de Jesús y de la primera catequesis. Un paso más y nos convenceremos.

3.—*La apologética de Mateo*

San Mateo es el evangelista que por el hecho primario de ofrecernos mayor cantidad de citas, nos permite formarnos una idea más com-

54. Aun cuando Jesús no leyese más que los tres vv. citados, costumbre que aparece consignada en la misa (Megilla 4, 4, cf. *Textes...* 1066), es posible que después en el comentario homilético recordase las ideas principales del c. 61 donde se describe la grandeza de la misión del ungido del v. 1. Por el simple hecho de citar los primeros vv. Jesús evocaba en los oyentes todo el luminoso contenido de la perícopa profética. Cf. DODEWAARD, o. c., 486.

pleta del fenómeno exegético cristiano. Hemos preferido estudiarle en último lugar para que su figura de intérprete de la Biblia no influyese en nuestro juicio sobre las otras partes que hemos visto hasta ahora.

Antes de empezar con el estudio del elemento formal de las citas del primer evangelio se nos plantea un problema que afecta al origen de la que ya podemos llamar «exégesis cristiana». Si el evangelista cita con frecuencia por cuenta propia el AT tiene sin duda alguna una concepción personal de la Biblia y de su interpretación; ahora bien, ¿esta interpretación personal influye también en la exégesis de los otros personajes que dentro de su evangelio aluden al AT?, con otras palabras y supuesto que es Jesús quien cita frecuentemente ¿presenta Mt la exégesis del Maestro con la libertad del redactor que atribuye sus propias ideas a los protagonistas de su narración o es más bien la ideología del protagonista la que se impone al hagiógrafo?

El problema real debe encontrar su solución por vía comparativa. Vamos a explicarlo. Si Jesús argumenta en Mt de modo idéntico a como lo hace en Mc y Lc en circunstancias en que no es posible la influencia del primero, tendremos que decir que la argumentación de Jesús es pura, primitiva, sin tara redaccional alguna.

Así, pues, se impone como necesaria una división que no juzgamos tal al estudiar las fórmulas introductorias, y que tiene cuenta de las citas que hace Jesús y las que realiza por sí mismo el evangelista.

a) *Las citas de Jesús*

Como dijimos, 3/4 partes de las citas de Mt vienen en boca del Maestro citando el evangelista por su cuenta una docena de veces. En nota ofrecemos el catálogo de las mismas ⁵⁵. Adelantemos ya que la fórmula predilecta de Mt *ἵνα πληρωθῆ* no aparece nunca en labios de Jesús, lo que no deja de ser en el evangelista un indicio de fidelidad histórica; sólo dos veces usa Jesús el verbo *πληρῶν*: 13,14 *ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία* y 26, 54 *πῶς οὖν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι*, tanto más de notar cuanto que ya en el primer discurso de los cinco que Mt nos ha transmitido, Jesús asegura que su venida y misión tienen por objeto el cumplimiento de la Ley y los profetas, es decir, todo el VT (5,17 *οὐκ ἤλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι*).

El dato tiene su importancia tratándose de uno de los puntos que Mt ha intentado destacar con más interés: el aspecto apologético. Su fórmula introductoria hubiera ganado en valor de ser canonizada por

55. Mt. 4, 4. 7. 10 (tentaciones: *gégraptai*); 5, 17 (*plerôsai*). 21. 27. 31. 33. 38. 43 (sermón del monte: *ekoúsate hóti erréthe*); 9, 13=12, 7; 11, 10; 13, 14; 15, 3. 7; 19, 4. 18; 21, 13. 16. 42; 22, 31. 37s. 43; 24, 15; 26, 24. 31. 54ss.

Jesús mismo. No ha sido así y, repetimos, creemos ver en ello una nota de fidelidad y respeto a la palabra bíblica transmitida.

Las fórmulas más usuales en el Maestro son: ἡκούσατε ὅτι ἐρροῦθη (5,21.27.31.33.38.43) siempre en un contexto ético, en el sermón del monte; γέγραπται (4,4.7.10: tentaciones) 11,10; 21,31; 26,24.31; οὐκ ἀνέγνωτε (12,3 panes de la proposición) 19,4; 21,16.42; 22,31. Estas dos últimas vienen aplicadas, tanto en contexto ético como profético-mesiánico; por eso mismo no podemos agrupar las citas en su contenido ideológico, partiendo de las fórmulas. Va a ser, pues, el contexto no del original, sino del evangelio el que nos va a servir de línea divisoria.

Antes vamos a estudiar brevemente el programa general de Jesús en lo que al AT se refiere. Nos lo ha formulado en el sermón de la montaña 5,17: «no penséis que he venido a abolir la ley y los profetas, no he venido a abolir sino a perfeccionar».

El contexto en que Mt ha enmarcado la declaración del Maestro es totalmente ético; el versículo parece ser una síntesis de los vv. ss. en que Jesús completa y perfecciona los puntos fundamentales de la vieja Ley a la que El reconoce perpetua vigencia. En todo el AT aquí aludido hay preceptos morales cuya obligatoriedad persiste; así los profetas vienen también aducidos bajo este aspecto moral. Mas no es psicológicamente posible recordar los profetas y no aludir a cuanto es más típico en ellos: las profecías. Nosotros creemos que hay también aquí una alusión general a esta realidad, que después no ha encontrado desarrollo por el tono preponderantemente moral de todo el discurso; así en el v. s. ya no viene nombrada más que la Ley cuyos preceptos persistirán más que el cielo y la tierra.

La promesa de cumplimiento de las profecías no ha logrado una exposición sistemática y extensa como la de la Ley, tal vez porque ésta dependía de la conducta de los oyentes a quienes ahora por primera vez venía predicado el reino, mientras que la realización profética atañía sólo a Jesús. Por ahora bastaba esta sugerencia de tipo general para comprender su actividad y misión; en determinadas circunstancias el Maestro irá haciendo ver cómo realiza en sí mismo aquella enunciación inaugural que literariamente quedó en la penumbra de un simple toque de atención; pero las diversas concreciones que irán apareciendo en el evangelio no serán más que reflejos de esta actitud psicológica que aquí afirma Jesús.

α) *Citaciones morales.*—En los pasajes alegados Jesús se contenta con afirmar la autoridad y fuerza de los preceptos entendidos en su sentido literal y primario. Su simple enunciación trunca toda disquisición jurídica. Así, a las diversas interpretaciones de los maestros judíos que acababan por anular el precepto de la piedad filial, Jesús opone el man-

damiento escueto y preciso frente al cual no hay subterfugio posible, porque es Dios quien habla ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu$ 15,3).

A veces El se permite perfilar derivaciones más íntimas del precepto; pero en conformidad con el mismo (cf. 5,21), con su espíritu primero, aun cuando tal vez discrepe del tenor verbal y periférico del mandato; tal el caso del matrimonio (cf. 19,4ss).

Sabe oponer a interpretaciones demasiado literalistas una concepción más espiritual y religiosa; así usa un par de veces el texto de Os 6,6 (9,13; 12,7): quiero misericordia y no sacrificios.

Los grandes personajes bíblicos son también una lección moral para sus oyentes (cf. 12,3 David), recurso conocido a su vez por los rabinos, aunque sin justificar como éstos los defectos de los héroes viejotestamentarios (cf. Textes rabb. 1871). Tales personajes vienen a veces como tipos de realidades mesiánicas (cf. 12,40 Jonás).

β) *Citaciones profético-mesiánicas.*—No se trata ya de textos adaptables a todas las situaciones como los que acabamos de ver, sino de otros que vienen conectados y aplicados a circunstancias especiales en las que adquieren su valor orientador específico. Quince son las citas de esta índole que hace Jesús, la mayor parte de las cuales se refiere al Mesías.

4,1-11 (Lc 4,1-13). El relato de las tentaciones en el desierto, de un contenido profundamente mesiánico por afectar a toda la subsiguiente actividad de Jesús, nos proporciona uno de los mejores ejemplos de exégesis literal acertada.

Las sugerencias diabólicas que solicitan a Jesús en el ayuno prolongado de cuarenta días en el desierto (como Moisés el primer legislador, como Elías el celante) encuentran sendas respuestas en otras tantas palabras bíblicas. Así a la sugestión del pan propuesto, Jesús levanta el vuelo hasta la providencia de Dios, arrancando de un texto (Dt 8,3) donde también se habla de pan en parecida circunstancia sico-geográfica (hambre-desierto); hay exégesis literal no sólo con el recurso paralelista de la expresión verbal sino de situaciones y sicologías análogas. Aparece un sentido más espiritual que en el texto primitivo porque allí se indicaba el maná y aquí es la bondad providente de Dios en la que Jesús se confía.

En los rabinos se explica el texto en sentido figurado como veremos.

El tentador intenta la exégesis marcadamente literalista —como que apoyada exclusivamente en el tenor verbal— proponiendo un espectacular salto acrobático, al que Jesús opone de nuevo un pasaje de vuelo más amplio y elevado (Dt 6,16) bajo el que viene enjuiciado su caso concreto: no se puede tentar a Dios con exigencias petulantes de milagros, como lo hizo Israel y lo recuerda el texto que Jesús cita. Finalmente se rechaza la tercera tentación porque la adoración se debe a solo Dios (Dt 6,13).

Jesús aplica los textos interpretándolos en su sentido literal, sin cavileos sofisticos; la interpretación es exacta y la alegación perfectamente oportuna; oportunidad tanto más de destacar cuanto que no sólo es la situación concreta de cada tentación la que tiene en cuenta el luchador al elegir los textos-arma, sino la otra más amplia que le lleva a oponer a toda desviación de Dios tres citas entresacadas todas de los capítulos 6 y 8 de Dt. donde se recuerdan a Israel los beneficios recibidos de Dios como argumento aptísimo para mantenerle fiel a El.

Esta exégesis literal que sin perder su carácter se orienta en un sentido más espiritual o trascendente, es la que observamos de ordinario en el uso bíblico del divino Maestro que no abandona la significación primera de los términos, pero tampoco se encierra en ella prohibiéndose cualquier avance no previsto en la realidad histórico-contextual de la citación.

(Recordemos que todo esto ocurre también en el relato paralelo de San Lucas). Más que la palabra misma es la identidad de situaciones el gancho que conecta los hechos de su vida con los viejos textos en su gran mayoría proféticos. Así Juan Bautista su precursor es el gran mensajero que Yahveh promete en Mal 3,1 que precederá su venida de juez; la situación análoga provoca la aplicación apretada del texto (οὗτος ἐστὶν περὶ οὗ γέγραπται Mt 11,10; Lc 7,27).

El cambio «ante ti» por «ante mí» podría explicarse como mutación debida a la diversidad que supone la aplicación del texto a la nueva situación o bien como reminiscencia de Ex 23,20, posibilidad que nos haría ver una vez más cómo Jesús se aplica textos que originariamente aludían al pueblo elegido. Tendremos ocasión de comprobar cómo el evangelista Mt sigue idéntico procedimiento (cf. 2,15).

En la purificación del templo la conexión se estrecha al referirse a él también los dos textos alegados.

Hay dos citas con las que Jesús explica la actitud de los oyentes, las dos tomadas de Isaias que habla de la actitud de sus contemporáneos para con Dios. En la primera (Is 6,9; Mt 13,14ss) describe Jesús el efecto que sus parábolas producen en el auditorio en quien se cumple la profecía.

No podemos entrar aquí en las complicadas cuestiones que el texto ha planteado a la exégesis. Mt que presenta la redacción más completa (cf. Mc 4,12; Lc 8,10; Jn 12,39) es quien más claramente plantea la cuestión: Jesús no habla *para* endurecer más y más a sus oyentes, sino que las parábolas tienen su razón de ser en el hecho de la no-inteligencia del pueblo: porque (ὅτι) viendo no quieren o no pueden ver, por eso (διὰ τοῦτο) les habla en parábolas ⁵⁶. La actitud embotada puede encontrar

56. Estas expresiones a nuestro entender no pretenden otra cosa que establecer una cierta relación entre vaticinio y la presente situación sin que medien las relaciones

su remedio en la semivelada luz de esta enseñanza popular y simple ⁵⁷.

Lo cierto es que Jesús da como realizada en sus oyentes la profecía de Isaías. El modo consecutivo con que viene conectada la situación presente con el vaticinio nos dice que allí no se trata de una profecía «ad hoc», sino de un pasaje que obtendría su plena vigencia cada vez que los oyentes se incapacitasen para oír la palabra de Dios. Por eso Pablo al fin de Hechos (28,25ss) podía también aplicar el texto a su caso reconociendo a la par que el vaticinio se había realizado por primera vez en la predicación del profeta a sus antepasados, hablando el Espíritu Santo por medio de aquél a «vuestros padres». Y sin duda que no fué ésta la única vez que el Apóstol explotó el texto durante su largo apostolado; Jn lo hace también al fin del ministerio público de Jesús que él cierra con esta reflexión personal de extrañeza ante la incredulidad de sus conacionales:

Lo mismo cabe decir de Is 29,13 que el divino Maestro aplica (καλῶς ἐπροφῆτευσεν περὶ ὑμῶν) al culto hipócrita y formulario que escribas y fariseos tributaban a Dios. El texto histórico que describe la superficialidad religiosa del pueblo cobra nueva realidad en los nuevos farsantes con gesto de piadosos (cf. Mc 7,6). Los textos actúan con la fuerza de un proverbio bien traído.

Antes de entrar en las propiamente mesiánicas recordamos la escatológica de Dn 9,26 aplicada a la destrucción de Jerusalén. Y queremos decir dos palabras de la prueba de *la resurrección de los muertos Mt 22,31ss* deducida de Ex 3,6. Estamos ante uno de los casos más sorprendentes de la exégesis de Jesús, quizá por el perfil rabínico que presenta; de hecho, hasta algunos escribas le expresaron su admirada aprobación: «¡Maestro, bien has hablado!» (Lc 20,39).

La prueba de Jesús es dialéctica: Dios es Dios de vivos, es así que lo es de Abraham... después que han muerto, luego ellos viven. Supone que Dios sigue conservando con los patriarcas las mismas relaciones que antes de su muerte de ellos, que no es posible la separación indefinida de cuerpos y almas y que en la actual vida de éstas radica la futura de aquéllos.

de causalidad propiamente dicha. En Jn. 12, 37ss aparecen los mismos giros, pero a la inversa: a pesar de tantos signos no creían *para que* se cumpliera la palabra de Is. 53, 1 (*hina ho lógos... plerothé*); por esto (*diá toúto*) no podían creer, porque (*hóti*) también dijo Isaías: cegó el corazón... (6, 9s).

En Mt. la situación es ésta: por su ceguera (causa-ocasión) les hablo en parábolas y así se cumple la profecía (consecuencia). En Juan: porque había hablado Isaías (causa) no podían creer (efecto).

57. Queremos anotar que los comentarios rabínicos son partidarios decididos de la tesis «misericordiosa» al interpretar nuestro texto, a despecho de leerlo en forma imperativa, cf. Mekh. Ex. 19, 2, cit. en STRACK-BILL, I, 662.

R. Simay deducía también la resurrección de Ex 6,4 donde Dios hablando con Moisés dice que estableció alianza con los patriarcas «para darles, a ellos, no a vosotros, la tierra de Canaán; luego la resurrección se deduce de la Torah» (Saneh. 90b, *Textes Rabb.* 1901)⁵⁸; R. Gamaliel la probaba por Dt 31,16; Is 36,19; Cant 7,9, aunque sus pruebas encontraban contradictores (*ib.*).

Se trata de un argumento «ad hominem» calcado en los procedimientos rabínicos.

Pasamos ahora a estudiar la media docena de citas que Jesús se aplica de modo más directo. Todas ellas, excepto 22,43s, hacen referencia a su pasión dolorosa, el tema que más dificultades ofrecía a propios y extraños y que por eso mismo había que aclarar y probar con las profecías bíblicas. De las cuatro citas explícitas, tres están tomadas del salterio y una es de Zacarías, las otras dos son generales.

Ante la protesta de escribas y fariseos por el triunfo resonante de su entrada en la ciudad y en el templo, Jesús responde con el salmo 8,3 (Mt 21,16) donde las alabanzas de los niños y mamoncillos resarcen a Dios de las calumnias de sus enemigos. El texto aprueba la conducta permisiva de Jesús supuesta la sustitución suya por Yahveh de quien se trata en el salmo. La exégesis apostólica interpretará más tarde el mismo salmo del Mesías Jesús (cf. 1 Cor 15,26; Heb 2,6ss).

En Mt 21,42 (cf. parall.) y como conclusión de la parábola de los viñadores, Jesús alega el salmo 118,22ss como predicción de su repulsión por parte de los jefes del pueblo que ya ha empezado y se consumará con la muerte violenta. La catequesis ha usado largamente el texto conectándolo con Is 8,14; 28,16 (cf. Rm 8,32s; 1 Pt 2,6ss; Ef 2,20-22; Act 4,11).

Según la interpretación más probable del salmo, se trata allí de la función e importancia del pueblo de Israel despreciado por los grandes imperios; es, pues, un nuevo caso en que lo que se predica directamente del pueblo viene atribuido a Cristo. San Jerónimo nos certifica que ya los antiguos rabinos lo interpretaban del Mesías⁵⁹; en la entrada triunfal de Jesús el pueblo le aclama con expresiones jubilosas del salmo (v. 25s). Ejemplo de exégesis lógica fundada en la analogía de situaciones (desprecio por parte de los hombres, exaltación por parte de Dios) entre Israel y Jesús.

Ps 110,1 (Mt 22,21ss cf. parall.) es el texto viejotestamentario más usado en el NT donde viene citado siete veces de modo explícito

58. Maldonado reduce a éste el argumento de Jesús entendiendo el «Yo soy el Dios...» como el que ha hecho pacto con ellos, quienes, por tanto, viven: «solemus enim foedera non mortuis servare sed vivis, quia non inter mortuos sed inter vivos feriri solent», in 1, 472. Por lo demás, reconoce que el argumento no es «necessarium», pero sí «tam probabile» como para redarguir a los saduceos.

59. Cf. PANNIER-RENGARD, *Les Psaumes*, 621, 625.

(cf. Act 2,34; 1 Cor 15,25s; Heb 1,13) y uno de los más fecundos en sugerencias por lo que hace a nuestro estudio.

La situación histórico-literaria es sustancialmente la misma en los tres sinópticos. Jesús por propia iniciativa plantea un problema mesiánico a la ciencia de los maestros oficiales ⁶⁰ y a la misma fe del pueblo a propósito del célebre texto.

Su pregunta supone tres datos como admitidos por todos: David es el autor del salmo y autor inspirado (ἐν πνεύματι), que habla del Mesías y sus palabras conservan todo su valor literal, tanto que argumenta a base de la palabra «Señor» (τῷ Κυρίῳ μου) en un sentido tan propio que parece contradecir la filiación de aquél respecto de quien le reconoce tal señorío. Si alguno de esos postulados falla la argumentación de Jesús no puede mantenerse.

De la atribución a David e interpretación mesiánica entre los antiguos judíos, tenemos noticias ciertas ⁶¹. Directamente Jesús no hace exégesis, ni se lo aplica a sí mismo, sino que critica la interpretación corriente entre sus coetáneos como deficiente, con deficiencias que comprometen seriamente su valor; se trata de una auténtica prueba dialéctica que aboca en la «deductio ad absurdum» ⁶². Indirectamente no cabe duda que Jesús lo refiere a su persona por el mero hecho de plantear el problema de su interpretación, ya que no hace jamás exégesis teórica de escuela. La catequesis lo comprendió así y se lo atribuyó de modo claro y tajante.

Aun habida cuenta de la parte importante que juega el argumento «ad hominem» dado el tono polémico de la situación histórica, nosotros creemos descubrir en el pasaje un elemento fundamental dentro de la idea exegetica de Jesús: la inconsistencia de toda argumentación bíblica que no tenga cuenta de otras realidades reveladas en diversos textos. En nuestro caso, una exégesis que pretenda reflejar todo el valor contenido en las magníficas afirmaciones del salmo debe apoyarse en algo más que la filiación davídica del Ungido, en su dignidad inmensamente superior al Rey profeta y que le aproxima de modo sorprendente al mismo Yahveh, cuyo poder participa en el salmo. El argumento es buena prueba de la fuerza del contexto que lleva a revisar posiciones en apariencia inmovibles.

Con algunas leves variantes se sirve de un texto de *Zacarías* (13,7)

60. Lagrange sugiere que el fin que se propuso Jesús con su pregunta no fué otro que suscitar en el pueblo la duda sobre el valor de la enseñanza de los escribas, tan incompleta en punto de tanta importancia, o. c., 433.

61. Cf. PANNIER-RENARD, *Les Psaumes*, 503.

En un excursus interesante y documentado, Strack-Bill, anota las oscilaciones exegeticas que ha sufrido el salmo a causa de la autoridad de R. Ismael ben Eliseo (c. 135) y por motivos anticristianos; así no logró una interpretación plenamente mesiánica dentro de la antigua sinagoga hasta mediados del s. III (o. c. IV, 458s).

62. STENDAHL, 78.

—en contexto profundamente enigmático hasta el presente— para describir la desbandada de los apóstoles la noche de su prisión (Mt 26,31, Mc 14,27). Por la oscuridad del original es difícil establecer la clase de conexión que media; pero ciertamente que no podemos poner entre vaticinio y fuga la relación de causalidad aun cuando la fórmula podría significarla (γράφονται γὰρ, ὅτι γέγρα.). La causa de la huida fué el miedo previsto y permitido por Dios y quizá preanunciado por el profeta.

Hay, finalmente, unas alusiones generales por las que todo el proceso de la pasión viene colocado bajo la predicción de las Escrituras de modo análogo a cuanto hemos visto en Lc (Mt 26,24; Mc 14,21) incluso con la expresión de la «necesidad» de cumplir cuanto estaba profetizado (Mt 26,54ss).

b) *Las citas del Evangelista*

Todas las alegaciones bíblicas de Mt vienen en un contexto histórico-mesiánico, es decir, en conexión con un acontecimiento de la vida de Jesús. No cita jamás para probar una doctrina especulativa o moral: Comentaremos expresamente estas citas personales que no aparecen en los sinópticos ⁶³.

La fórmula introductoria común a todas ellas, como ya hemos dicho, está formada con πληροῦν y diversas conjunciones ἵνα, τότε, ὅπως, cuya fuerza de conexión ya hemos visto.

De las once citas, cinco se refieren a la infancia, cinco a la vida pública y una a la pasión. Todas tomadas de los profetas —13,35 Ps. 78— principalmente de Isaías que proporciona la mitad.

α) *Citas de la infancia.*

Literariamente el evangelio de la infancia en Mt comprende cinco episodios principales: concepción de Jesús, venida de los magos, huida a Egipto, muerte de los inocentes y retiro a Nazaret ⁶⁴. Pues bien, cada episodio viene en conexión con un texto del AT. No hay duda que este procedimiento literario del evangelista habla claro de su intención apologética: la vida de Jesús, aun en sus pormenores en apariencia intrans-

63. Mt. 1, 22; 2, 5. 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17s; 13, 35; 21, 4; 27, 9.

64. Esta unidad literaria aparece bien destacada hasta en el procedimiento gramatical con que cada episodio viene introducido: 1.º concepción virginal: *mnesteu-théises tés metrós autoú* (1, 18); 2.º venida de los magos: *toú dé Iesoú gennethéntos* (2, 1); 3.º huida a Egipto: *anajoresánton dé autón* (2, 13); 3.º retiro a Nazaret: *teleutésantos dé toú Heródou* (2, 19), con la sola excepción de la muerte de los inocentes íntimamente ligada con la marcha a Egipto: *tóte Heródes idon* (2, 16). Así, pues, todas las escenas referidas por Mt. vienen en genitivo absoluto connotando tiempo pasado.

centes, ha sido prevista por Dios y vaticinada en la Biblia. Este carácter teológico de la misma es el que quiere acentuar Mt al par que probar su verdad histórica; pero todo ello dentro de una composición literaria a la que habrá de adaptar de algún modo los hechos referidos. Esta adaptación concordante la encontramos nosotros no precisamente en el sacrificio de la realidad histórica, sino en el hecho y modo de conexión entre acontecimiento y profecía, conexión ideológica que se trasparenta en la identidad sustancial de la fórmula introductoria de los vaticinios y, donde es posible, en la interpretación tipológica de los mismos.

La unidad de que hablamos no equipara la fuerza probatoria de cada una de las citas: la historia apologética y teológica de Mt no es uniforme en sus recursos, aun cuando el procedimiento base sea el recurso a la Biblia. Quiere decir esto que ha respetado las exigencias históricas al no establecer la misma conexión entre los hechos referidos y los vaticinios alegados, conexión más o menos laxa con laxitud que nosotros no podemos medir con nuestro exigente criterio moderno.

Por lo que hace a la primera 1,22s (*Is 7,14*) aparece bien clara la intención del evangelista (sólo Weiss piensa que sean palabras del ángel) de enlazar de modo íntimo la concepción virginal de Jesús con la profecía de Isaías. Es la sola vez en que expresamente asegura Mt que *todo el suceso* estaba vaticinado τοῦτο δὲ ὄλον γέγονεν ἵνα πληρωθῆῃ expresión que sólo repetirá Jesús en 26,56 al enjuiciar todos los percances de su pasión.

Hay una coincidencia sorprendente entre los datos proféticos y la realidad histórica en cuatro puntos: a) concepción virginal ἐν γαστρὶ ἔχουσα, ἐκ πνεύμ. ἁγίου, ἢ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει; b) alumbramiento virginal probablemente por el mismo texto τέξεται δὲ υἱόν c) imposición del nombre καλεσε ε, καλέσουσιν d) nombre impuesto: Jesús=Salvador, Emmanuel, Dios con nosotros=prenza de salud.

Difícilmente podríamos encontrar nosotros más analogías puestas en relieve sin violentar ni texto ni historia para poder establecer la existencia de una profecía directa. Por la grandeza inusitada del hecho, lo típico de la fórmula y la educación anotada creemos que Mt ha visto en el texto (=LXX) una verdadera profecía enderezada a iluminar el misterio de la Encarnación que por más oscuro necesitaba de una prueba más precisa y directa. La exégesis moderna sigue discutiendo el sentido original del vaticinio en Isaías, tal vez nunca se haga la luz; en tanto, sabemos de la intención apologética de Mt así como de su interpretación literal de la profecía que en nadie se había realizado más que en Jesús-Mesías.

Ya anotamos las variantes que presenta la cita de *Miqueas 5,2-Mt 2,5ss*, que probablemente son debidas al evangelista en vista de los acontecimientos verificados, quien ha entendido el vaticinio al menos

como sus contemporáneos que veían en él señalado el lugar de origen del Mesías, hijo de David (cf. Jn 7,42). Además de la concordancia existente entre la profecía y la historia evangélica aparece latente en todo esto el principio rabínico «todas las profecías se realizarán en el Mesías», y la prueba de esta realización sube en fuerza demostrativa cuando, como en estos dos casos, el texto no ha tenido realización alguna histórica.

Aquí no cabe hablar de exégesis tipológica ni de acomodación o ilustración literaria, sino de prueba directa histórico-literal.

Siguen dos textos que históricamente ya se han cumplido y Mt lo sabe mejor que nosotros: *Os 11,1b* y *Jer 31,15* (*Mt 2,15.17s*); ello no obstante les atribuye un nuevo cumplimiento: ἵνα πληρωθῆ, τότε ἐπληρωθῆ.

El primero habla claramente de la salida de Israel de Egipto al llamamiento de Dios; el de Jeremías a renglón seguido invita al gozo por la vuelta del país enemigo, luego está claro que el llanto de Raquel venía motivado por el destierro y que los hijos son los israelitas deportados.

Eso quiere decir que si ahora se «cumple» es porque el texto cobra nueva realidad al ponerse las cosas de tal modo que es posible describirlas con verdad como otrora determinados acontecimientos históricos.

Nos encontramos con el fenómeno conocido de atribuir a Jesús lo que primeramente se dijo del pueblo de Dios. En esto el evangelista no hace más que seguir los pasos de Jesús; la misma voz celeste que el Padre deja oír en el Jordán y en el monte de la trasfiguración (*Mt 3,17; 17,5*) tiene acentuadas resonancias bíblicas en las que se hablaba de Israel (cf. *Is 42,1; Dt 18,19; 32,6*). Pensamos interpretar sin deformaciones la mente de Mt calificando su exégesis de tipológica, con tipología que corre sobre esta premisa: Israel, pueblo elegido, es tipo de Jesús Hijo de Dios⁶⁵; tipología que en el texto de Oseas viene facilitada por la designación de «hijo» y por el dato geográfico idéntico; dato que funciona asimismo en la cita de Jeremías junto con la semejanza de tragedia familiar.

Por lo que hace a la apelación «nazareno» (2,23) no queremos repetir cuanto dijimos más arriba. La vaguedad de la fórmula «lo dicho por los profetas» y el no encontrar alusión alguna a semejante apelativo parecen sugerir una alusión literaria al AT sin que se trate de verdadera prueba; el «cumplimiento» de la fórmula hay que explicarlo como exigencia literaria de la unidad de composición con que Mt interpreta los cinco rasgos más salientes de la infancia de Jesús bajo el signo del AT.

65. Ya en época bien temprana aparece en Israel la idea firme de que la liberación de Egipto era un tipo de la segunda y final mesiánica, de tal modo que también ésta tendría lugar en la noche de Pascua como la primera. Cf. STRACK-BILL., o. c. I, 85.

β) *La vida pública y pasión.*

De nuevo es Isaías quien ostenta el primado con tres de las cinco citas con que Mt enjuicia este período de la vida de Cristo.

En 4,14ss (*Is 8,23-9,1*) la ocasión que motiva la cita es la misma geografía de Cafarnaum en los confines de Zabulón y Neftalí. Dada la unión entre estos capítulos y el séptimo de Isaías ya citado " parece que el evangelista aduce este texto como verdadera profecía, ya que la magnificencia de imágenes con que allí se describe al libertador no se realizó en la liberación asiria. A pesar de ésto, en la literatura rabinica nunca aparece el Mesías relacionado con Galilea ".

Mt no establece contacto por sola la identidad de nombre; su cita introduce la predicación de Jesús en vistas a la proximidad del «reino de los cielos» y cuadra perfectamente con el cap. IX del profeta donde se describen la grandeza y felicidad que el niño misterioso aportará al reino suyo.

No cabe, pues, tacharle de intérprete que descuide el contexto de sus citas. Podría parecer un mentís a esto 8,17 (*Is 53,4*) donde el evangelista aplica un texto que habla de la sustitución vicaria del Siervo de Yahveh en su pasión, a las curaciones físicas que realizó Jesús una tarde en Cafarnaum.

La conexión es más estrecha de lo que pudiera sugerir una lectura superficial del pasaje si se tienen en cuenta las relaciones que en la mente judía mediaban entre pecado y dolor (cf. Jn 9,1ss) y el sentido simbólico-teológico que Jesús daba a sus milagrosas curaciones corporales (cf. Mt 9,1) ".

En estas citas Mt se aproxima mucho más al sentido original que a LXX. 12,17 (*Is 42,1-4*) atribuye a Jesús lo que el texto proclama del Siervo en dulzura y mansedumbre. Nosotros pensamos que viene en el mismo sentido que la precedente, ya que contexto y fórmula parecen ser los mismos, aun cuando aquí por no tratarse de un hecho concreto, sino de una postura psicológica de Jesús, la conexión es más amplia, ya que el texto se realiza en repetidas ocasiones, al menos en todas aquellas en que

66. El lector encontrará una buena síntesis de las razones que fundamentan la interpretación mesiánica del texto en A. KLEINHANS, *Etegesis vaticiniurum messianic. in Ll. prophetis VTi*. Roma (pro ms.) (1950), pp. 33 y 40.

67. Cf. STRACH-BILL. I, 160s.

68. «En assumant la peine, le Serviteur expiait aussi la faute (comme les LXX ont dit trop clairement), de sorte qu'il lui était donné d'affranchir ses frères des deux. C'est cet affranchissement que Jésus commençait en expulsant les démons et en guerissant les malades. Il est sous-entendu que par la même il s'était chargé pour l'avenir de l'expiation; c'est ce que les chrétiens savaient bien», Lagr. 169. Cf. KLEINHANS, o. c., 68.

Sobre las relaciones entre pecado y enfermedad y sobre el sentido de las curaciones evangélicas, cf. LYONNET, *Theologia Biblica NTi* (pro ms.), Roma (1954), 35s.

el Maestro evita las aclamaciones públicas y se desenvuelve un poco en la penumbra.

El salmo 78,2 (Mt 13,34ss) lo interpreta como profecía que se realiza en la enseñanza parabólica de Jesús: «todo esto lo habló Jesús en parábolas a las turbas... cumpliéndose así lo que había dicho el profeta». La razón no era cumplir el vaticinio, sino adaptarse a la comprensión de los oyentes (cf. 13,13). La estimamos como ilustración literaria facilitada por la homofonía y la semejanza real entre el vate que recuerda al pueblo los beneficios recibidos desde antiguo y Jesús predicador. Pero las «parábolas» y «enigmas» de uno y otro son diversos: allí se recordaba la historia antigua en forma rítmica y paralelista de mañal, aquí se exponen las características del reino que aún no se ha establecido plenamente, bajo el ropaje de la parábola propiamente dicha. Si se tratase de una verdadera prueba no hubiera dejado de aducirla Jesús mismo ante la pregunta un poco desconcertada de los discípulos.

Cierra las citas de este período *Zac 9,9 (Mt 21,4)* cuya profecía ve realizada el hagiógrafo (también San Juan) en la entrada solemne de Jesús en Jerusalén.

Ya sugeríamos la dificultad que presenta por ser Mt el solo que habla de dos animales y aparentemente debidos a una mala inteligencia del texto. Recientemente Stanley ha estudiado detenidamente la cuestión decidiéndose sin ambages por esta vía ⁶⁹.

Nosotros creemos que el evangelista aplica el texto como verdadera profecía; lo que ya no nos parece tan cierto es que lo interprete en un sentido tan aferradamente literal —mejor sería decir literalista— que no tenga en cuenta más que el texto «mot à mot», atribuyéndole «una especie de existencia autónoma, un valor ontológico independientemente de cualquier otra consideración». Digamos ante todo que este literalismo no existe en el caso, pues la cita está amalgamada con una expresión de Is 62,11; se mueve con libertad respecto de los dos textos y los abrevia en un hemistiquio. Además el procedimiento usual en Mt es acomodar el texto a la historia evangélica, jamás lo contrario.

No es posible, pues, a nuestro entender la solución que el citado autor propone. Las cosas corren mejor supuestos los dos animales históricos —lo contrario hay que probarlo con evidencia— en vista de los cuales Mt ha «explotado» el paralelismo sinónimo de la profecía al citar los

69. *Études mathéennes: L'entrée messianique...* «...en citant Zach. Mt tient à traduire l'hébreu mot à mot. Or en hébreu se trouve un parallélisme qui ne pouvait être traduit ainsi sans laisser croire qu'il y avait deux animaux. Dans le verset crucial, Mt est donc placé devant le dilemme suivant: ou bien changer le texte prophétique ou bien insérer dans le récit de l'entrée un second animal. Pour un homme de sa mentalité, il n'y avait pas de choix: il a tout simplement inséré un second animal... il voulait insister sur l'accomplissement littéral de la prophétie» (p. 106). Holtzmann, Loisy, Klostermann y otros habían dicho ya lo mismo. Cf. LAGR., 397.

dos jumentos como diversos, para lo cual le bastaba verter el *wau* con *kai* (lo que ya habían hecho con pleno derecho los LXX) y repetir la preposición ἐνί ζγ, lo que le es propio. En vista de esta anfibología textual Mt ha acentuado la duplicidad de las bestias, de algún modo ya sugerida en la profecía. Por lo demás no es éste el solo caso en que Mt habla de dos individuos cuando los otros evangelistas hablan de uno solo (cf. Mt 20,30ss).

La presencia del asna se explica perfectamente tratándose de un animal joven como era el que montó Jesús y que difícilmente los discípulos hubieran podido conducir solo al Maestro.

El evangelista parece entender el gesto inusitado como realización de una profecía mesiánica en sentido directo, lo que quizá pretenda expresar con la frase semejante a la que introduce la profecía del Emmanuel (τοῦτο δὲ γέγονεν Ἰνα) Tal profecía la encontramos en un contexto de acentuadas características mesiánicas: el bondadoso rey anunciará «la paz a las naciones y su dominio se extenderá de mar a mar» (Zac 9,10), por lo que la conexión no cabalga solamente sobre el paralelismo verbal o pintoresco entre profecía y dato histórico.

Para concluir, queremos anotar que las profecías de Zacarías han encontrado amplio comentario en la exégesis rabínica ⁷⁰. En concreto, sobre nuestro pasaje hemos encontrado éste aunque un poco tardío:

«R. Berekhja (c. 340) ha dicho en ombre de R. Jicchaq (c. 300) en Midr. Qoh. 1,9 (lo que fué eso será... pues nada hay nuevo bajo el sol): como el primer libertador así será el último; así como del primero refiere Ex 4,20 que montaba un asno, así también el último cabalgará sobre un asno como dice Zac. 9,9...», y sigue una larga serie de analogías más o menos felices ⁷¹.

La característica literalista judía que Stanley atribuye aquí al evangelista no parece hallar confirmación en el referido testimonio rabínico que nos demuestra cómo la profecía había sido entendida aun por los maestros de Israel de modo aceptable y exacto al hablar de un solo animal.

Sólo una cita sobre la Pasión nos ofrece el evangelista, quizá porque Jesús ya había destacado los múltiples aspectos de su pasión y muerte que habían sido preanunciados. La cita viene a propósito de un texto que sólo indirectamente tiene conexión con el trance doloroso de Cristo. Por el modo como viene realizada —nos referimos a Mt 27,9 (Zac 11,12s)— y que ya hemos estudiado más arriba nosotros hablaríamos más bien de ilustración literaria que adquiere una cierta vigencia tipológica por tratarse en

70. Cf. BONSIIVEN, *Textes Rabbiniques*, p. 790.

71. Cf. STRACK-BILL, I, 87.

el original de una injuria hecha a Yahveh que se repite ahora de modo análogo en Jesús entregado a muerte por treinta monedas de plata; aun cuando dado lo misterioso del pasaje del AT bien pudiera interpretarla Mt como verdadera profecía relativa a Cristo.

A través de este análisis rápido a que hemos ido sometiendo todas las citas personales del evangelista, hemos podido convencernos de que no presenta modalidad original en los procedimientos exegéticos. Ha dado, sí, de hecho, gran importancia al argumento bíblico (Juan le iguala en el número de citas personales), pero su exégesis encuentra réplica en la de Jesús y en la de la catequesis tradicional.

Si Jesús cita más veces la Biblia en San Mateo, es porque éste nos trasmite mayor número de discursos que los otros dos sinópticos. Si él personalmente presenta mayor número de citas en realidad no es originalidad propia, con ello nos dice que en este aspecto es quien más fielmente reproduce la catequesis apostólica donde el argumento profético ocupa tan amplio lugar.

Bien planteado el problema deberíamos preguntarnos mejor por qué Marcos y Lucas citan menos veces cuando vemos que los apóstoles Pedro, Santiago, Pablo, etc., recurren a la Biblia con frecuencia y naturalidad como a campo bien conocido de todos y al alcance y disposición de los nuevos predicadores. Siguen en esto también el ejemplo y enseñanza de Jesús, no sólo en el hecho de citar, sino principalmente en el modo de hacerlo. Esta influencia del divino Maestro en orden, en concreto, al concepto espiritual de los textos que aparecen en el Nuevo Testamento la ha notado acertadamente Clemen⁷².

El argumento bíblico no es en San Mateo, como en ningún otro hagiógrafo, algo más o menos ornamental y accesorio, sino el reflejo escrito de la primitiva predicación donde el recurso escriturístico era algo esencial.

II.—LA EXEGESIS RABINICA

El tema en su enunciado general ha sido ya objeto de múltiples y voluminosos estudios⁷³. Nosotros no lo intentamos más que en función comparativa; primero porque no hemos podido consultar las fuentes originales y segundo por el carácter de nuestro trabajo, cuya pretensión directa es ilustrar la labor exegética de nuestros evangelios sinópticos.

72. «Darin frölich sind die neutestamentliche Schrifteller mit Christo selbst eins, dass das AT nicht bloss in einem geschichtlichen, auf bloss alttestamentliche Verhältnisse bezogenen Sinne verstanden werden müsse, sondern in einem höheren idealen Sinne, der den ewigen Gehalt des alttestamentlichen Schriftwortes hervorhebt und eine gottgewollte offenbarungsgeschichtliche Abzielung auf Christus und sein Reich hat», *Der Gebrauch des AT...*, 12.

73. Bibliografía abundantísima en BONSIRVEN, *Judäisme palestiniens*; DBS, IV (1949), col. 1275-1285.

Hemos utilizado el *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich 1924ss) de Strack-Billerbeck y la reciente antología del P. Bonsirven *T(extes) R(abbiniques) de deux premiers siècles chrétiens* (Roma 1955). De preciosa orientación en este maremagnum del rabinismo nos ha servido el valioso estudio del mismo *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (París 1939). Conscientes de manejar traducciones no pretendemos conceder valor apodíctico a los análisis que siguen, aunque la competencia de los traductores es reconocida de todos.

El problema que nos planteaba la contemporaneidad de los testimonios con la época evangélica, ya que era preciso establecer el parangón con los rabinos de la primera escuela, lo hemos encontrado resuelto en las fuentes citadas que aportan testimonios tanaiitas de los dos primeros siglos, los que a nosotros más nos interesaban. Recuérdese que tales obras están compiladas en función de la exégesis del Nuevo Testamento.

El carácter eminentemente tradicional de la labor rabínica —reconocido por todos los especialistas— contribuye a darnos mayor seguridad respecto a la antigüedad de las opiniones consignadas, aun cuando su formulación escrita se deba a la segunda o tercera generación de maestros ⁷⁴.

1.—Las fórmulas introductorias

Cuando hay intención de aducir expresamente palabras bíblicas, tenemos de ordinario la advertencia de la fórmula introductoria sin la que no aparecen las palabras sagradas. En este aspecto idéntico es el proceder de los hagiógrafos que sólo en contadas ocasiones se sirven intencionadamente de expresiones viejas sin notarlo expresamente (cf. Mt 18,16). El respeto que todos profesan a la palabra de Dios es el arquitecto de este pórtico solemne del que viene precedida.

El repertorio de las fórmulas es pobre: «está escrito» (*qtwb, qtyb*), «para cumplir» (*lqym pi'el o hitpael*) como contrapuesto a «anular» (*btl*) «¿qué lees?, uno lee» (*qr'*); sobre todo son frecuentes las expresiones con el verbo «decir» en todas sus formas, prevaleciendo el «como está escrito» (*šn'mr*) en forma pasiva impersonal considerada aptísima para designar la acción divina. Esta es la fórmula que prevalece a lo largo de toda la exégesis rabínica, siendo también frecuente «talmúd lômar»: enseñar en estos términos ⁷⁵.

La fórmula típica de San Mateo «ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam» tiene su parelismo perfecto en la rabínica *lqym mh—šn'mr brwh hqwdš 'l—ydy*.

74. Cf. *T(extes) R(abbiniques)*, introd., p. VII-VIII.

75. Sobre toda la cuestión de la nomenclatura no hacemos más resumir la exposición de Bonsirven en su *Exégèse rabbinique...*, p. 29ss.

He aquí algunos ejemplos. R. Tachuma (c. 388): «*Esto es lo que fué dicho por el Espíritu Santo por medio de David rey de Israel, tú amas la justicia... (Ps. 45,8)*».—Berakhot 57b: «Cuando Mar B. Rabina (c. 400) vino a Babilonia tomó polvo en un paño y lo arrojó *para cumplir lo que está dicho en Is 14,23, convertiré a Babilonia en posesión de erizos... la barreré con la escoba de la destrucción, afirma Yahveh Sebaot*».

Siphr. Dt. 33,24: «Un aceitunero de Gusch Ghalab llegó a su casa, llamó a la criada y le dijo: ven y lávame los pies. Ella llenó de aceite una fuente y se los lavó *para cumplir lo que está dicho: el más bendito de los hijos es Aser, es el favorito de sus hermanos y lava su pie en aceite*»⁷⁶.

Las citas son frecuentísimas viniendo a veces a convertirse en un mosaico de textos que guardan gran parecido con muchas homilias medievales:

«Ben Zoma decía: ¿quién es sabio? el que aprende de todos según está dicho... Ps. 119,99..., ¿quién es fuerte? el que domina su instinto, como está dicho en Prov. 16,32..., ¿quién es rico? el que se contenta con su suerte según Ps. 128,2, ¿quién es honrado? quien honra las criaturas como está dicho en 1 Sam 2,30: honraré a quien me honrará» (PIQUÉ ABOT, TR 26).

2.—Diversos tipos de exégesis

Lo que resalta sobre todo en la exégesis de los rabinos es el respeto a la Biblia; la suprema autoridad de una prescripción y la fuerza suma de un argumento les vienen del texto bíblico. Este es el que decide en última instancia todas las cuestiones y el que se impone por sí mismo. De ahí el marcado interés por conectar de algún modo con la Biblia todas las opiniones y sentencias, de ahí los infinitos recursos ideados para establecer algún contacto.

Son conscientes de que la Biblia es un tesoro («Hay un libro tesoro de un pueblo...») porque es Dios quien la ha inspirado: «Moisés escribió sin falta la Torah, todo aquello que le dijo el Santo, ¡bendito sea!» (Siph Dt, TR 380) ”.

Aun cuando los libros han sido escritos por diversos autores humanos («Moisés, Josué, Samuel, David, Jeremías —su libro, Reyes y Lament—, Ezequías y su grupo —Prov, Is, Cant, Eccl—, los hombres de la gran sinagoga —Ez, 12 profetas menores, Dan, Est—, Esdras —su libro y Cron—, 1807), con todo «es el espíritu de santidad que está en la boca de los profe-

76. Cf. STRACK-BILL. I, 74.

77. Por lo que hace a la cuestión de la inspiración entre los rabinos puede consultarse con provecho el estudio de STRACK-BILL. IV, 415-451.

tas quien les dice todo sin necesidad de intérprete» (319), espíritu de profecía que es propio del Señor, «su palabra» (1995). El signo de la verdad de una profecía es su realización porque es palabra de Yahveh y ésta siempre se cumple (320).

Las explicaciones de los maestros cobran su valor precisamente por haber sido dadas por Moisés en el Sinaí al promulgar la ley escrita (220); si bien en este aspecto se llegó a verdaderas exageraciones al anteponer las decisiones de los escribas a la misma Torah (1899) ⁷⁸.

Este doble principio constituido por el respeto sumo a la palabra de Dios y por la necesidad de regular doctrinas y conducta a la luz de la vieja Biblia, creemos que es el que preside y produce ese mundo singular y caótico de la exégesis rabínica.

Bonsirven en su obra *Exégèse...* distingue cuatro tipos de exégesis entre los maestros de Israel: simple o referencial, dialéctica, filológica y parabólica (p. 33); a nosotros las que más nos interesan son la primera y la última.

Mejor que rellenar un esquema preferimos el método directo de abordar textos de los que podamos deducir el género de exégesis que ejercitan estos hombres de un libro.

a) *Exégesis normal*

Es frecuente la idea de que los rabinos no practican más que una hermenéutica tan caprichosa y fantástica que apenas merece el nombre de verdadera exégesis. La verdad es que encontramos en ellos ejemplos de interpretación sensata del texto sagrado, si bien es verdad también que estos ejemplos van siendo cada vez más raros en los tiempos posteriores ⁷⁹.

Esta exégesis acertada y aceptable cabalga sobre el sentido que podríamos llamar directo o literal que tiene cuenta del tenor verbal de la citación y de su contexto histórico. Este tipo es sobre todo frecuente en textos éticos donde apenas se dice en la explicación más que aquello que con otras palabras enseña la Biblia citada. Veamos algunos ejemplos:

«Si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi pacto, seréis entre todos los pueblos mi propiedad peculiar; porque mía es toda la tierra... Así como la adquisición —segullah— de un hombre le es cara, así os querré yo a vosotros. R. Yosua b.Qorha (130-160): a fin de que la oreja sea horadada —para comprender—, ésta era la

78. Cf. BONSIIVEN: *DBS*, IV, 415ss.

Los números que van entre paréntesis sin indicación alguna remiten a la antología citada del P. Bonsirven; para no distraer demasiado la atención, los incluimos en el texto.

79. Cf. BACHER, *Bible Exegesis: The Jewish Encycl.* III, 164b.

señal de adquisición definitiva de un siervo Ex. 21,6; Dt. 15,17-. Como la mujer se muestra solícita con su marido y el hijo con su padre, así vosotros me estaréis unidos y, no obstante, toda la tierra es mía» (Mekhilta del Ex. 19,5; TR 127).

En este pasaje se ha visto la fuerza del texto probando la pertenencia especial de Israel a Dios frente a las relaciones que median entre Yahveh y los otros pueblos; pero en realidad todo esto lo sabíamos ya por el mismo texto y la labor exegética se convierte casi en pura tautología.

El fenómeno se repite con frecuencia en aquellos casos en los que se conserva el sentido directo de los textos. Tal vez por esto sean tan frecuentes las cadenas interminables de citas que hacen recordar el tipo de exégesis cristiana medieval: el texto es el que prueba, luego a mayor número de textos mayor será la luz proyectada sobre cualquier tema. Así la exégesis viene a convertirse en verdaderas concordancias (cf. nn. 47,49,93) donde las palabras conservan su valor literal, pero el contexto no cuenta para nada y basta la homofonía para establecer la relación de unos con otros.

Ex 15,2 Yahveh es mi fuerza: «*Mi fuerza* designa la Torah según Ps 29,11: dará a su pueblo fortaleza», o la realeza según Ps 99,3 «loen tu nombre y el poder del monarca que ama la justicia». *Mi fuerza:* sostiene a cuantos entran en el siglo y a mí más aún; tú me has hecho soberano según Dt 26,19» y El te elevará por encima de todas las naciones que hizo, en loor... y todas las naciones del mundo le alabarán», pero mi alianza es en su presencia más bella y agradable que la de ellas según 2 Sam 23,1 «oráculo de David... dulce cantor de Israel» (Mekh TR 87). Sigue un diálogo de elogio mutuo entre Dios e Israel entretelado sobre media docena de textos encomiásticos tomados de cuatro libros diversos: Dt 6,4; 33,29; 4,7; 2 Sam 23,7; Ps 89,18; Is 49,3, este último aplicado a Jesús por San Mateo e interpretado aquí de Israel. Sobre Ex 15,3 hasta nueve textos, cf. Exégèse... 174.

Esta exigua preocupación por el contexto arranca de la concepción altísima de la palabra bíblica en sí misma: los árboles impiden ver el bosque.

Los especialistas del rabinismo discuten la existencia de una exégesis completa que tenga cuenta del contexto. Bonsirven en su citada obra (p. 174-189) aporta principios y ejemplos entresacados de los principales rabinos donde se enseña la importancia del contexto cuya utilización va muchas veces implícita en la fórmula «talmúd lómar» (181 n. 4). R. Nehemía reconoce que hay pasajes «ricos y pasajes pobres, pasajes eunucos, incompletos» que deben encontrar su explicación en los primeros (225); de este dato arranca la regla 17.^a de Eliezer: «una cosa que no está cla-

ramente expuesta en el pasaje donde viene presentada encuentra su explicación en otro lugar» (o. c., 174s). Es éste el método laborioso que ellos han designado *'ny'n* «cuidado, ocupación» (generalmente trabajosa cf. Qoh. 1,13; 2,26; 5,2) para cuya aplicación se han formulado diversas reglas.

No podemos negar su aplicación en algunos casos, pero las antologías frecuentes que encontramos en las exposiciones rabínicas carecen del sentido de medida y de los requisitos necesarios para el uso del contexto y que para ellos se reduce, en la mayoría de los casos que hemos examinado, al simple parentesco verbal, siendo ésta una de las fuentes más abundantes de tanta exégesis caprichosa.

No se trata de nuestra concepción del contexto, fundamentada en las relaciones múltiples de filología, historia y sicología; es más bien el contexto que brota espontáneo cuando se está plenamente convencido de que toda palabra bíblica vale por sí sola, está repleta de múltiples sentidos⁸⁰ y conserva su actualidad en cualquier circunstancia en que venga aducida. De otro modo no se explicarían los caprichosos emparejados de textos que encontramos aun en aquellas partes en que los maestros nos hablan expresamente del valor del contexto que en realidad sólo conserva función de tal cuando se trata del próximo anterior o siguiente. Los saltos de un libro a otro se nos antojan mortales las más de las veces o por lo menos demasiado acrobáticos:

R. Judá b. Ilay comentando Ex 15,3 *Yahveh es un guerrero* dice: «Esta Escritura es rica (para declarar) muchos pasajes: ella nos enseña que el Santo, b. s., se reveló a los israelitas pertrechado con toda clase de armas: la espada (Ps 45,4), como un jinete (Ps 18,11), con coraza y casco (Is 59,17), lanza (Hab 3,11; Ps 35,3), arco y flechas (Hab 3,9; Ps 18,15), escudo y rodela (Ps 91,4; 35,2)» (Mekh. i. l. c. TR 90s).

El contexto común es el equipo guerrero, trátase o no de Yahveh en los lugares aducidos, forjando así un luchador con tal cantidad de armas que, como al joven David, no le hubieran permitido moverse.

Otras veces, por suerte, la relación verbal queda dentro de los límites de lo sensato: sobre Lv 9,22 *Aarón elevó sus manos hacia el pueblo y lo bendijo*:

«Esta bendición no viene aquí precisada de modo que no sabes cuál fué su fórmula; pero en otro lugar la Escritura explica el pasaje presente, en Nn. 6,24 *Yahveh te bendiga y te guarde...*» (Siph Lv 10,7)⁸¹.

80. Cf. BACHER, o. c., 165.

81. Citado en BONSIKVEN, *Etégèse...*, p. 175. El autor reconoce que con mucha frecuencia se explotan los textos bíblicos sin cuidarse para nada del contexto, p. 55.

b) *Exégesis literalista*

En el principio era la palabra, y la palabra bíblica es la que campea sola y destacada en la exégesis rabínica; el literalismo en todas sus formas es la nota quizá más destacada y frecuente, y los ejemplos pululan en todos los comentarios de cualquier tipo que estos sean, haggádicos y halacáicos.

Dt 24,19 cuando siegues la mies en tu campo y dejes olvidada una gavilla, no *te volverás* a recogerla. «Son tenidas por olvidadas aquellas gavillas que el segador deja tras sí, no las que deja delante, porque aquí se aplica el *no te volverás...*» (Pea 6,4, cit. Exégèse... 55).

Dt 13,17 habla del destino de una ciudad votada al jereem: «juntarás todo el botín *en medio de su plaza...*» «Si no hay plaza hay que hacer una y si está fuera de la ciudad hay que introducirla dentro de la misma» (Sanh. 10,6, cit. p. 57).

Al gran sacerdote que tiene que oficiarse en la fiesta de la Expiación hay que señalarle ocho días antes un sustituto, no vaya a contraer alguna impureza y no pueda ejercer el rito. R. Judá dice que hay que asignarle otra mujer, no sea que la suya venga a morir y el texto dice «hará la expiación por sí y *por su casa*» (Lv 16,6), «su casa significa su mujer» (Yoma 1,1; p. 58).

Así, en abundancia, sobre todo en la argumentación haggádica donde la libertad es mucho mayor y las conclusiones mucho más fantásticas.

Dentro de esta orientación se tiene cuenta del género, del número, de la posición de la palabra en la frase y aun de su misma ortografía en orden a las consecuencias que pueden deducirse del texto.

Ex 15,1 entonaron *este cántico hšrh hz't*; sigue el comentario enumerando diversos cánticos: «el décimo (Ps 149,1) será cantado en el futuro». Todos los cánticos del pasado fueron enunciados en femenino: al modo como una mujer da a luz, así toda salud pasada fué seguida de servidumbre; pero con la salud futura no sucederá así (Jer 30,6 del imposible alumbramiento del macho, Is 45,17 salvación eterna) por eso este cántico viene en masculino *šr ḥdš* (TR 84).

Este literalismo lleva a desmenuzar los textos, ya que toda palabra tiene valor especial en sí misma. He aquí algunas interpretaciones minimalistas, tanto más interesantes cuanto que en algunas de ellas se comentan textos que vienen también citados en nuestros evangelios:

Dt 6,5: amarás a Yahveh con todo tu corazón... «*Amarás*, obra por amor que hay diferencia entre el que obra por amor y el que

por temor; el primero recibe doble recompensa (Dt 10,20)... Obra por amor porque sólo entre las cualidades del Lugar (Dios) está el amor por el temor y viceversa. *Amarás*, por encima de las criaturas como nuestro padre Abraham (Gn 12,5). *Con todo tu corazón*, con tus dos instintos el bueno y el malo, con todo el corazón que hay en ti sin que sea dividido contra el Lugar. *Con toda tu alma*, aun en el caso de que El te la tome (Ps 44,23 por tí somos muertos cada día...). *Con toda tu alma*, R. b. Azzay: ámale hasta la expiración de tu alma. R. Eliezer: se dice a la vez *con toda tu alma y con toda tu fuerza* porque hay hombres que prefieren su cuerpo a su fortuna, para los tales se ha dicho *con toda tu alma*; pero hay otros que prefieren su fortuna a su cuerpo y para éstos se ha dicho *con toda tu fuerza* R. Aqiba lo explica así: ámale en todos los estados que Dios te concede, en el bien y en los castigos» (Siph... 278s).

Recordemos que ninguno de los sinópticos que cita el célebre texto lo comentan contentándose con la simple repetición del mismo y desdoblándolo en dos el último término.

Dt 8,3: no es de solo pan de lo que vive el hombre, «esto es, la Midraś», sino de toda palabra... «es decir, los halakot y haggadot y aquello que dice Prov. 27,11 hazte sabio, hijo mío» (Siph... 298 bis).

Explicaciones que contrastan con la sobria respuesta de Jesús al tentador, aunque coinciden en dar al texto un sentido figurado más espiritual. Lo que nos lleva a otro tipo de exégesis.

c) *La exégesis metafórica*

El término lo tomamos en el sentido amplio que comprende cuanto queda excluido de sentido simple y directo de las palabras; por consiguiente, equivale a exégesis figurada que abraza interpretaciones alegóricas, parabólicas y simplemente metafóricas.

Entre los especialistas del rabinismo se debate la cuestión de la existencia de una exégesis verdaderamente alegórica en los doctores israelitas.

Estando a los datos suministrados por Bonsirven parece ser que hasta el s. III p. C. no aparece una tal exégesis de modo decidido, porque «las palabras de la Escritura no pueden perder su sentido primitivo» (o. c., 209), entre las que hay tal vez que exceptuar al Cantar de los Cantares (215s). Quizá fuera mejor decir con Bacher que «el principio formulado en Babilonia no parece que fuese muy conocido» (o. c., 165a).

El problema no nos interesa aquí en su sentido técnico de metáfora continuada y uniforme, cuya presencia es la que se discute; lo que todos admiten es el uso frecuente de una exégesis simbolista o metafórica o tipológica introducida por solas analogías extrínsecas.

Esto es lo que claramente nos manifiestan los diversos testimonios que hemos encontrado.

Nm. 15,38 sobre los cordoncillos de púrpura violeta, «R. Meir decía: no se dice *los* veréis, sino *lo* veréis (a Yahveh); la Escritura nos enseña que a cualquiera que cumple el mandamiento de las franjas se le imputa como si recibiera la cara (obtuviera el favor) de la Sekina; porque la púrpura violeta semeja al mar (?), el mar al firmamento y éste al trono de la gloria según está dicho: y sobre el firmamento que estaba sobre sus cabezas se veía como una piedra de zafiro, semejante a un trono (Ez 1,26)» (253, también es interesante sobre el mismo v. el n. 254).

El ejemplo habla claro de cómo el excesivo literalismo lleva a estas interpretaciones realmente sorprendentes.

Los seis años que debe durar la esclavitud de un siervo (Ex 21,2) son símbolo de las diversas dominaciones que ha tenido que soportar Israel: Babilonia, Medos, Persas, Griegos, Assur y Romanos (Mekh Ex de Simeón b. Yohay, cit Exégèse 232, en las mismas páginas pueden encontrarse multitud de textos interpretados a capricho más que alegóricamente, puesto que a veces no hay analogía alguna entre el sentido original y la exposición propuesta).

Casi todas las metáforas que San Juan aplica a Cristo: luz, agua, vida, etc., las atribuyen frecuentemente los rabinos a la Torah identificada con la sabiduría.

Este afán simbolista despliega todas sus facultades frente al Cantar de los Cantares, que viene en general interpretado de las relaciones de Dios con su pueblo. Sólo un ejemplo bien típico:

Cant 6,2: «Mi amado, el Santo b. s., ha bajado al jardín, es decir, al mundo, a las eras de las plantas aromáticas, esto es Israel; a pastorear en su jardín, tales son las naciones del siglo, y a coger los lirios, es decir, los justos que El se lleva para sí» (Berakhot 408).

No extrañan estos resultados cuando sabemos que buscaban todas las interpretaciones posibles con una fórmula frecuente *'ykwł* = es posible (Exégès. 25).

Otras veces se contentan con preparar un marco solemne y dramático al texto que sigue conservando su valor porque en realidad no hay exégesis, sino exaltación de la palabra inspirada. En un tratado de Derecho civil «Baba Batra» (última puerta), hemos leído este texto de R. Judá comentando Prov. 10,2 *la limosna libra de la muerte*:

«Diez cosas duras han sido creadas en el mundo. La montaña es dura, pero el hierro la hiende; el hierro es duro, pero el fuego

lo deshace; el fuego es duro, mas el agua lo apaga; el agua es dura (?) y con todo las nubes la llevan; las nubes son duras (?), pero el viento las dispersa; el viento es duro (?), pero lo lleva el cuerpo; el cuerpo es fuerte, pero el temor lo quebranta; el temor es fuerte, mas el vino lo absorbe; el vino es fuerte, pero el sueño lo expele; la muerte es más dura que todo esto, pero *la limosna libra de la muerte, según está escrito...* (1804).

Cultivan asimismo el tipo de exégesis dialéctica en la que predomina el argumento «a fortiori» que encontramos repetidísimo y con frecuencia de modo sensato (cf. 108, 122, 138, 1944).

3.—*El Mesías en la exégesis rabinica*

Tratamos aparte los textos viejotestamentarios aplicados al Mesías, no porque la exégesis adquiriera por tal razón un carácter específico. No hay tal.

Al aplicar los textos al futuro libertador, los rabinos no abandonan sus procedimientos ordinarios. Nosotros formamos grupo especial por razones de método: como las citas evangélicas versan principalmente sobre el Mesías, hemos pensado facilitar la tarea comparativa con los sinópticos, presentando en bloque el pensamiento rabinico sobre el particular.

a) *Escasez de textos*

En el inmenso digesto que ofrece la reciente antología de Bonsirven es curioso que la cuestión mesiánica sea apenas tocada alguna que otra vez y de modo transitorio. La desilusión es dolorosa y sorprendente habida cuenta de la importancia del tema, no sólo en los escritos canónicos del NT, sino también en los apócrifos y escritos apocalípticos de la época.

El predominio del elemento jurídico al tener que resolver las nuevas situaciones con la vieja legislación y, después de la aparición del cristianismo, los motivos apologeticos han sido las verdaderas causas de esta carestía que con razón lamentamos. Así no es posible esperar un nuevo tipo de exégesis creado por el tema.

Anticipamos que no pretendemos dar aquí una visión completa de la realidad mesiánica tal como ellos la entendieron; sobre todo nos interesa el modo cómo aplican los textos al Mesías para poder establecer el parangón con los hagiógrafos.

b) *Textos mesiánicos*

El mesianismo rabinico es marcadamente colectivo; mesianismo equi-

vale a restauración del pueblo. Hasta tal punto es esto verdad, que muchas veces presentan un mesianismo sin Mesías ⁸².

Esta serie de textos van a ofrecernos múltiples contrastes. Empecemos subrayando el que existe entre la referida parsimonia de textos y el principio establecido por los rabinos de que todas las profecías se refieren al Mesías, al menos en la formulación de R. Hiia b. Abba, s. III (n. 657).

No cabe decir sino que el principio no ha sido reconocido válido, o por lo menos no ha tenido la suficiente fuerza como para influir en la orientación general de la exégesis judía. En cambio tenemos la contrapartida de encontrarnos textos no proféticos aplicados al futuro liberador.

En ninguno de ellos hemos visto alusión alguna a la divinidad del Mesías, hecho bien en consonancia con el monoteísmo de Israel; según Bonsirven, los rabinos han excluido positivamente toda aureola divina del Mesías ⁸³. Si es verdad que no será Dios, con todo siempre aparece estrechamente relacionado con Yahveh de modo que aun el mismo término «mesiánico» es palabra de Dios (1995).

Sobre todo lo concerniente al futuro Mesías creemos hallarnos ante un caso de inmadurez exegética que no ha llegado a formarse una concepción perfecta y uniforme de la realidad histórica más transcendental para los destinos de la comunidad israelita. Así encontramos textos que hablan claramente de una felicidad material tan desorbitada que nos transporta al «país de las maravillas», porque Israel se extenderá infinitamente «de Oriente a Occidente en una largura de 25.000 cañas midiendo 75 millas», siendo el mundo su posesión de un extremo al otro (Siph Dt 32,12; n. 356). La fecundidad de la tierra será tan extraordinaria como en los días del primer Adán (Siph Lv 26,4; 213), hasta el punto de que el grano de trigo será grande como un riñón de buey (357) y llevará panecillos como la mano (356). La talla de los hombres será tan elevada que llegará a los doscientos codos —el doble de la de Adán— o por lo menos al centenar como el templo (nn. 1907,217). Las mujeres darán a luz diariamente según Jeremías 31,7, y así también darán los árboles su fruto conforme a Ezequiel 17,23 (631).

En un terreno más sensato: Dios someterá todas las naciones a Israel, destruyendo todos sus enemigos (217,1096), ya haciendo desaparecer

82. Bonsirven define así el mesianismo: «Nous appelons messianisme toute description de la consommation que présente des notes nationales: présence du Messie, restauration de la nation élue, tout cela ayant pour théâtre la terre d'Israel, plus ou moins merveilleusement transformée. La présence d'un de ces éléments suffit à caractériser comme messianique un tableau de la consommation même si le Messie n'y figure pas»: DBS. IV, 1233.

83. Cf. *Ib.*, 1239.

la idolatría (117, 356, 95, cf. p. 747). Dios establecerá un nuevo pacto con su pueblo (Jer 31,31, n. 215).

Todo lo cual se compone mal con afirmaciones como éstas: los tiempos mesiánicos serán como los actuales, con la excepción de que no habrá esclavitud al imperio (657); la descripción deslumbrante de la felicidad mesiánica choca con la presencia de las grandes tribulaciones (110, 683, 358, 1477: la idolatría y la insolencia triunfarán a los talones mismos del Mesías, mientras la ciencia, la verdad y el temor del pecado degenerarán, 1904).

Contrastes que aun cuando procedan de la comparación entre textos diversos no dejan de ofrecernos toda la inmadurez y discrepancias de la exégesis rabínica en cuestión de tanta monta. Sin duda alguna que los textos inspirados sugieren tales antinomías, pero toca a una exégesis acertada resolver estas contradicciones aparentes.

Si en las descripciones del reino mesiánico —en las que a veces no aparece el Mesías como hemos indicado antes— predomina el aire de triunfo y felicidad, en aquellas otras que atañen especialmente a la persona del Mesías son el dolor, la tribulación y la muerte las notas más destacadas. Tribulaciones tales que el mismo Libertador se dará por contento con obtener de Dios la vida como único don. Por cierto que el texto merece la trascripción, ya que encontramos en él un desdoblamiento del Mesías: el Mesías hijo de David que pide la vida y el mesías de José que muere:

«Nuestros maestros enseñan: al Mesías hijo de David —¡ojalá apareciese en nuestros días!— le dirá el Santo, b. s., pídemelo que quieras y yo te lo daré según está escrito (Ps 2,7s). Cuando él vió que el mesías de José había sido muerto dijo delante del Santo, b. s.: Señor de los siglos, sólo la vida te pido. El respondió: la vida. Antes que hubieses hablado, ya David tu padre lo había profetizado respecto de ti (Ps 21,5): te ha demandado la vida y tú se la has concedido» (Sukka, Targ B, 51b, 998).

Persiste, pues, la confusión de un Mesías que sufre —lo que se hace violento— y se encuentra un doble, sujeto de tales persecuciones. No deja de ser interesante que en la voluminosa colección de «Textes rabbiniques» no parezca citado ningún versículo de Is 53, donde gráficamente vienen descritas la pasión y muerte del siervo de Yahveh. Se comenta sí Is 50,6 «ofrecí mis mejillas... mi rostro no hurté a las afrentas», pero en un contexto meramente jurídico sin alusión alguna mesiánica (1691).

Con todo, la perspectiva dolorosa del Mesías no desaparece del todo en la tradición rabínica aun cuando nosotros en la citada colección no hemos encontrado testimonios al efecto, fuera del citado más arriba ⁸⁴.

84. *Ib.*, 1242s.

Las acrobacias hermenéuticas que hemos visto antes se repiten también en el tema mesiánico. Así de *Is 11,3* no juzgará por lo que vean sus ojos, ni fallará según lo que oigan sus oídos, se deduce que ejercerá el juicio por sólo el olfato, lo que no podía realizar el pretendido mesías Bar Koziba y por eso lo mataron (Saneh 93b, 1903).

Tendrá el Mesías distintos nombres: David, Germen, Consolador, oriundo de Bethlehem (Targ Y 4d; 405); otras veces se identifica con Ezequías (Targ B 28b; 424). Sobre su duración se emiten las más variadas opiniones que van de los cuarenta hasta los mil y aun 365,000 ⁸⁵, todas ellas probadas con textos bíblicos de Isaías y los Salmos (Saneh B 99a; 1905).

Ponemos fin a esta larga excursión por los vericuetos rabínicos, lamentando que tal vez la impresión haya sido demasiado penosa, aun cuando podemos afirmar que no hemos pretendido orear el tipismo chocante no menos desvalorizar textos con fines apologéticos.

III.—ENSAYO COMPARATIVO

Rara vez dejan de ser antipáticas las comparaciones porque ya el intento de la comparación crea en el espíritu una continuidad de planos, en la que se hace así posible el parangón; pero ahí precisamente radica la injusticia del afrontamiento al prescindir de la diversidad de circunstancias que se resisten a una nivelación uniforme.

De todos modos vamos a intentar destacar una notas que el análisis de los evangelios sinópticos y de los rabinos nos ha sugerido como más importantes, evitando repeticiones inútiles.

1) *Orientación y notas comunes*

Las citas rabínicas que nosotros hemos estudiado y cuantas aparecen en los evangelios —y podríamos decir en todo el NT— presentan un rasgo común generalísimo que es como la orientación de su exégesis, el sentido práctico que preside e impulsa el recurso al AT: es *exégesis interesada*.

En la inmensa labor rabínica acumulada durante siglos podemos encontrar citas «especulativas» en cuanto que no pretenden otra cosa que la exposición recta de un texto bíblico; pero la inmensa mayoría de las veces podemos decir que la llamada a la Biblia es signo casi cierto de combate: hay que mantener una prerrogativa racial o fundamentar una opinión propia o encontrar un apoyo a una prescripción o tradición jurídica. La Biblia es apoyo y defensa.

85. *Ib.*, 1251s.

En los evangelios esta dirección es exclusiva. No se hace exégesis fría de escuela, sino siempre *en función* de Cristo, de su doctrina, de su vida, de su obra. Esta nota dominante aleja de nuestro afán precisista y técnico y nos hace extraña la exégesis de unos y otros; preferiríamos mas indiferencia, mayor equilibrio, sin entrever ya en el arranque la meta a la que hay que llegar. Podría parecer este uso utilitarista del AT como postergación de su dignidad; en realidad no es así. Se agarran a la Biblia como a la autoridad suprema, porque rabinos y hagiógrafos creen en su inspiración divina como palabra de Dios que es, aun cuando los textos vengan en boca de personajes históricos. Verdad y santidad son las características de cuanto Dios dice y obra, por eso es la Biblia el argumento más fuerte en que puede apoyarse una doctrina y la norma moral altísima que fundamenta la ética humana. La obra del hagiógrafo no desaparece, pero la iniciativa es siempre de Dios. La fe en la autoridad de la Biblia origina esa floración estupenda de alegaciones y reminiscencias que presenta todo libro judío.

La intención apologética al provocar una exégesis interesada somete a ésta a determinados procedimientos propios de toda apología y especialísimos de la apología práctica.

El carácter utilitario de la exégesis se acentúa al tener que acomodarse a la mentalidad de aquellos a quienes iba dirigida. La fuerza probatoria debía aparecer de algún modo para que la apologética no se convirtiese en simple juego de probabilidades valedero sólo con un poco de «buena voluntad»; pero ciertamente que las exigencias de auditorios judíos (¿también paganos?) o religiosamente allegados, a quienes la prueba iba orientada, no eran precisamente las nuestras. La apologética en su forma es siempre relativa, por eso desenfocaríamos la cuestión al tomar toda exégesis apostólica como ideal absoluto de argumentación escriturística.

Consecuencia de todo esto son ciertas modalidades comunes que nos es dado observar.

La Escritura prueba si está conectada *de algún modo* con determinada doctrina o hecho histórico, en cuyo favor viene aducida. No es preciso que las palabras del AT se refieran a las nuevas realidades en su tenor verbal histórico-directo. Por eso no se pone demasiado empeño en conservar idéntico el contexto ni en escudriñar la mente del hagiógrafo o profeta: la analogía literal o ideológica son suficientes para tender legítimamente el puente de enlace.

Esta manera de tratar los textos del AT es para nosotros una de las pruebas más contundentes de que la catequesis apostólica y los mismos evangelios escritos no son, como quería el llorado P. Bover, «género estrictamente histórico y, bien entendido, *puramente histórico*» (Sef 6 [1946],

240), sino más bien una historia apologética, ya que el elemento polémico tiene buena entrada en ella.

El recurso al AT corrobora elocuentemente nuestra afirmación y preferimos, con Cerfaux-Cambier (DBS 5 [1953], 580), ver en el evangelio no una historia, sino el anuncio de la salud por Cristo, y en la obra de los hagiógrafos una obra no simplemente histórica ya que su centro de interés más que histórico es teológico y cristológico.

No es posible leer el evangelio de Mt, por ejemplo, y pensar en una historia «indiferente»; sola la voluntad de enganche con el AT, patente en toda la obra, nos dice bien a las claras que, si no ha violentado los hechos —lo que es cosa bien distinta, cf. PCB, 19, 6, 1911, VI. Doc. Bib. 428— sí los ha enfocado a la luz y bajo el prisma de las profecías en un intento preciso de avalar su historicidad y sentido religioso-mesiánico. Es historia verdadera, pero historia *en función de* una tesis a probar; lo que no interesa se elimina y a lo que interesa se le imprime un dirección.

En las obras rabínicas aparece formulado, y con vigencia real, el principio de la pluralidad de los sentidos en la Biblia. En los evangelios no encontramos enunciada directamente esta doctrina ni aplicaciones explícitas de la misma; pero a ella se aproximan en sus alegaciones de cierto sabor tipológico y espiritual, si bien nunca desaparece totalmente el sentido primordial. No profesan la polisemia, pero tampoco se encierran en el sentido puramente histórico que hubiera impedido la aplicación a Cristo de la mayor parte de los textos que le encontramos referidos.

El sentido típico es para ellos, como para nosotros, sentido bíblico; pero además tiene fuerza probatoria apologética, con la que a nosotros ya no nos sirven por no constarnos evidentemente su existencia sino a través de una revelación explícita (sería interesante saber la parte que un cierto racionalismo exegético ha tenido al establecer estas exigencias...).

Como concreción de este principio general de los múltiples sentidos bíblicos aparece la postura de unos y otros frente a la realidad mesiánica.

Los rabinos afirman que todas las profecías se refieren al Mesías en quien se cumplirán sin falta; muchas de sus interpretaciones en este campo no tienen otra base de relación. Los evangelistas y Jesús parecen dar como valedero este principio en sus muchas alegaciones veterotestamentarias que de otro modo estarían, en el aspecto apologético, bastante al aire.

Se nos ocurre que afirmaciones tales como «es preciso cumplir las Escrituras» y «les expuso empezando por Moisés y a través de todos los profetas cuanto a El se refería», así como otras que hemos recordado en la catequesis, tengan resonancias más o menos directas de tal principio.

Detalles como la exégesis dialéctica implícita en las citaciones acerca de la resurrección de los cuerpos y de la filiación davidica del Mesías, del

mismo modo que la probable relación verbal entre «nezer» y «nazareno» podrían ofrecer nuevos perfiles de semejanza con cuanto observamos en los rabinos.

2) *Las diferencias*

Hace ya más de veinte años escribía Venard en su ponderado estudio sobre las citaciones, que se cometía una injusticia al pretender explicar el uso que hacen del AT los escritores del Nuevo por la influencia de métodos y argumentación empleados en su tiempo ⁸⁶.

El juicio sigue siendo exacto si se intenta la total identificación entre hagiógrafos y rabinos, aun cuando en ciertos aspectos marchan a la par. Pero las divergencias son francamente notables ya desde la primera impresión que nos produce una lectura comparada.

Dentro de la orientación polémica común, los evangelios guardan una gran independencia en la que los hechos son los que mandan y a ellos vienen referidos los textos sin esfuerzo especial: se argumenta con los LXX o con el texto original según respondan a la realidad histórica y a la situación de los oyentes; jamás descubriremos el forcejeo exegético de los rabinos que se empeñan en establecer la conexión a toda costa.

Aun haciendo a veces hincapié en el sentido literal de las palabras, los evangelios no desmenuzan ni explotan la ortografía, género y posición de las palabras en la frase; rarisimas veces establecen la relación por sola la analogía verbal prescindiendo del contexto y nunca nos sorprenden con interpretaciones ridículas tan abundantes en el otro campo.

Todo ello quizá sea debido a la diversa suerte con la que tienen que vérselas. Mientras los hagiógrafos trabajan con un dato histórico preciso y consecuente cual es la vida y doctrina de Jesús, los rabinos se encuentran con multitud de opiniones y tradiciones divergentes y aun opuestas, que hay que fundamentar y valorar con el argumento bíblico, que viene así a resentirse de la desconectada multiplicidad de la meta a que se orienta.

En la exégesis cristiana no desaparecen el carácter y cultura propios de cada evangelista, pero su interpretación bíblica sigue una ruta idéntica que ha marcado Jesús para todos; de ahí el acorde perfecto que hemos podido escuchar en todas las melodías; punto de enlace del que se resiente la múltiple labor rabínica y que nosotros hemos echado de menos en el tumulto embarullado de principios hermenéuticos profundamente divergentes y aun contradictorios, por los que la comparación resulta tan difícil: baste recordar el tema mesiánico.

86. *Citations*: DBS. II, 47s.

3) *Resumen final*

Sin ceder a la tentación historicista marcadamente niveladora y tan de moda en los últimos tiempos, nosotros creemos que la investigación y el conocimiento de la exégesis extrabíblica en general y muy particularmente la rabinica, ha de aportar luz abundante para una mejor inteligencia de los elementos culturales comunes a la exégesis del NT; pero, a cuanto hemos podido ver en nuestro ensayo, hay un núcleo fundamental en ésta que en último término se resiste a todo intento igualitario por su carácter original. Ese núcleo no es precisamente de tipo técnico, la técnica es también aquí lo más periférico y, desde luego, la vertiente por donde la exégesis neotestamentaria se acerca a cualquier exégesis judía. La medula es sensatez y predominio del espíritu, que si prescinde de tecnicismos eruditos, tan de nuestro gusto, también suprimen los juegos cabalísticos y todo cuanto sabe a pueril y vano.

La conciencia de haber hallado la verdad en Cristo se trasparenta también aquí. La cultura bíblica de los escritores del NT tiene su parte nada despreciable en la frecuencia y oportunidad de sus citas del AT; pero el modo es en todos fundamentalmente idéntico, un modo donde la intuición y el carisma pneumático tienen las primeras partes.

Cerfaux ha hecho notar con razón que ellos tienen conciencia de este carisma que los sitúa sobre las reglas humanas, algo así como a un místico o a un poeta genial para comprender la presencia de Dios o el vuelo de otro genio⁸⁷.

Por esta razón de uniformidad no nos parece probable la reciente tesis de Stendhal reclamando para San Mateo un «milieu» especial que sería la escuela targúmica⁸⁸ y no la predicación catequística, al menos en lo que se refiere al fenómeno de las citas del Antiguo Testamento, donde nosotros le encontramos estrechamente ligado con la primitiva exégesis cristiana.

Hablábamos de una «exégesis interesada», mejor sería hablar de una «exégesis religiosa» donde si incuestionablemente aparece el judío, es el creyente en la realidad de Cristo quien campea con mayor vigor.

87. *Simple réflexions...*: EphThLov, 25 (1949), 568-570.

88. *The School of st. Matthew*, 29ss et passim.