

LA HERMENÉUTICA MESIÁNICA DE LAS ESCRITURAS ENTRE LOS PRIMEROS DISCÍPULOS DE JESÚS

Messianic Hermeneutics of the Scriptures among the First Disciples of Jesus
A hermenéutica mesiánica das escrituras entre os primeiros discípulos de Jesus

SANTIAGO GUIJARRO*

Resumen

Los primeros cristianos acudieron con frecuencia a las Escrituras hebreas para comprender, ilustrar y explicar sus propias vivencias de fe y los acontecimientos en que estas se fundaban. Para entender la forma en que utilizaron dichos textos, el presente artículo recurre a la categoría de transtextualidad, elaborada por el lingüista francés Gérard Genette, y a las diversas formas que esta puede adquirir. Dicho modelo se ilustra con algunos ejemplos tomados de los libros del Nuevo Testamento. El estudio concluye con algunas reflexiones sobre la aportación de este tipo de hermenéutica a la actual lectura creyente de la Biblia.

* Doctor en Teología Bíblica de la Universidad Pontificia de Salamanca, España (1997). Pertenece al grupo de investigación Teología, Religión y Cultura. El trabajo se inscribe dentro de un proyecto de investigación que trata de identificar las claves desde las que se formuló la primera teología cristiana.
Correo electrónico: sguijarroop@upsa.es
ORCID: 0000-0002-8140-7309

Artículo recibido el 15 noviembre de 2016 y aprobado para su publicación el 5 mayo de 2017.



Palabras clave

Transtextualidad, Hermenéutica bíblica, Interpretación cristiana del Antiguo Testamento, Lectura de la Biblia.

ABSTRACT

The early Christians frequently used the Hebrew Scriptures to understand, enlighten and explain their own experiences of faith and the events on which such experiences were based. To understand the way in which they used such texts, the article turns to the concept of transtextuality, developed by Gérard Genette, and the different forms in which it is expressed. This model is presented with some examples taken from the books of the New Testament. The article concludes with some remarks concerning the contribution of this particular kind of hermeneutics to current readings of the Bible.

Key words

Transtextuality, Biblical Hermeneutics, Christian Interpretation of the Old Testament, Biblical Readings.

RESUMO

Os primeiros cristãos acudiram com frequência às Escrituras hebraicas para compreender, ilustrar e explicar suas próprias vivências de fé e os acontecimentos em que estas se fundavam. Para entender a forma em que utilizaram esses textos, o presente artigo lança mão da categoria de transtextualidade elaborada pelo linguista francês Gérard Genette, e das diversas formas que esta pode adquirir. Esse modelo ilustra-se com alguns exemplos tomados dos livros do Novo Testamento. O estudo conclui com algumas reflexões sobre os aportes desse tipo de hermenêutica para a atual leitura crente da Bíblia.

Palavras-chave

Transtextualidade, Hermenêutica bíblica, Interpretação cristã do Antigo Testamento, Leitura da Bíblia

Una lectura atenta de los primeros escritos cristianos muestra que las escrituras de Israel fueron muy importantes para los seguidores de Jesús. Los libros que componen el Nuevo Testamento (NT) revelan claramente este interés, pues en casi todas sus páginas nos encontramos con citas, referencias y alusiones a aquellos escritos que el judaísmo de la época consideraba sagrados¹. Esta constante presencia de los textos sagrados de Israel en los primeros escritos cristianos es un dato que no podemos pasar por alto. Y esto no solo por lo que significa en sí la relación con ellos, sino también por la forma en que los interpretaron al citarlos o comentarlos.

En el marco de una reflexión sobre el presente y el futuro de los estudios bíblicos, me parece especialmente oportuno que nos preguntemos sobre cómo interpretaron los textos sagrados de Israel los primeros discípulos de Jesús. Al hacerlo, nos estaremos acercando a la primera hermenéutica cristiana de la Biblia, en la que esperamos encontrar alguna pista para enriquecer nuestra actual interpretación de la misma.

El artículo tendrá básicamente tres partes. En la primera, a manera de introducción, haré algunas reflexiones sobre la forma y la lógica interna de esta primera hermenéutica cristiana. En la segunda, que será la más extensa, presentaré algunos ejemplos concretos de dicha hermenéutica. Por último, en la tercera, propondré algunas reflexiones sobre la relevancia que tiene para nosotros este tipo de interpretación.

1. FORMAS DE LA PRIMERA HERMENÉUTICA MESIÁNICA

Una forma sencilla de adentrarnos en la hermenéutica cristiana de las escrituras consiste en observar las formas en que esta se nos presenta. En los escritos del Nuevo Testamento (NT) encontramos, básicamente, tres tipos de referencia a las escrituras hebreas: la cita, la reescritura y la interpretación. La cita reproduce un pasaje, aunque no siempre de forma literal; la reescritura

1 Aunque aún no había un canon, el hecho de que algunos libros fueran citados o reescritos, es un claro indicio de que se los reconocía como tales. Véase: García Martínez, F. (2012).

lo reelabora de forma más o menos creativa; la interpretación, en fin, lo comenta y desarrolla.

Una cita es una unidad de discurso procedente de un texto que se incorpora a otro texto. Puede adquirir diversas formas. A veces, como ocurre en las citas de reflexión del Evangelio según Mateo, se introduce con una fórmula: “esto sucedió para que se cumpliera lo dicho por el Señor (el profeta)...” (Mt 1, 22; 2,5, etc). En otros casos, carece de introducción, pero es evidente que se trata de una cita, como ocurre en el relato del bautismo de Jesús, cuando la voz celeste declara que Jesús es “Hijo amado”, evocando varios pasajes de las escrituras (Mc 1,11). Finalmente, cuando la cita no es literal, decimos que se trata de una alusión. En todos estos casos, la cita, por el hecho de haber sido introducida en un nuevo contexto semántico, adquiere un nuevo significado.

La segunda forma de presencia, la reescritura, se diferencia de la cita en que modifica intencionadamente la unidad de discurso que toma del texto anterior. En consecuencia, el sentido que produce la unidad de discurso reescrita no se deduce solo del nuevo contexto semántico que le ofrece el nuevo texto, sino también de la modificación realizada en la unidad de discurso que se toma del texto precedente.

Por último, el comentario, que es la tercera forma, incorpora también una unidad de discurso procedente de otro texto, pero la modifica de una forma distinta a como lo hace la reescritura, pues lo propio del comentario consiste en expandir dicha unidad de discurso, añadiendo explicaciones, o aplicándola a una nueva situación.

La cita, la reescritura y el comentario son tres formas de un mismo fenómeno, al que la lingüística moderna ha dado el nombre de *transtextualidad*. Gérard Genette (1989) define la transtextualidad como “todo lo que pone a un texto en relación, secreta o manifiesta, con otros textos”². En el caso que nos ocupa, tanto la cita, como la reescritura y el

2 Las tres formas de presencia de las escrituras descritas más arriba coinciden con tres de las formas de transtextualidad mencionadas por Genette: la cita es un fenómeno de intertextualidad, la reescritura es un caso claro de hipertextualidad, y el comentario un ejemplo de transtextualidad (9-17).

comentario, cumplen la función de establecer un vínculo entre los primeros escritos de los discípulos de Jesús y las escrituras hebreas.

Estas diversas formas de transtextualidad no eran nuevas en el ambiente en que nacieron estos primeros escritos cristianos. Muy al contrario, se trata de una práctica ampliamente atestiguada en la literatura judía y en la retórica clásica (Brodie 1984, pp. 14-46; Crawford, 2008). Ahora bien, mientras en la literatura grecorromana estos recursos servían principalmente para enriquecer y embellecer el discurso, en el judaísmo, los textos citados, reescritos o comentados poseían una autoridad sagrada y tenían una función religiosa. Eran citas de textos sagrados, los cuales, al ser incorporados a nuevos textos, les comunicaban, en cierto modo, dicha condición, confiriéndoles así una autoridad que de otra forma no tendrían.

En todo caso, el trasvase de valor que se produce por el hecho de citar un texto sagrado no agota la función que la cita, la reescritura o el comentario cumplen en el nuevo texto. El hecho de repetir, modificar o expandir la unidad de discurso en un nuevo sistema semiótico tiene otra finalidad mucho más importante, pues la unidad de discurso se cita, reescribe o comenta para crear un nuevo sentido. Esta función primordial del fenómeno de la transtextualidad en los textos producidos por los primeros discípulos de Jesús puede explicarse observando el fenómeno de la citación desde una perspectiva lingüística (Compagnon, 1979).

Una cita, como ya hemos dicho, puede definirse como “la repetición de una unidad de discurso en otro discurso” (Compagnon, 1979, p. 54). La cita es, pues, un enunciado repetido. En tanto que enunciado, posee un sentido en el texto primero. Pero, en tanto que enunciado repetido tiene también un sentido en el texto segundo. Ambos significados no son siempre idénticos, pues la repetición conlleva siempre un cierto desplazamiento de sentido.

Ahora bien, el sentido más genuino de la cita en cuanto tal no es el que tiene el fragmento en el texto del que se toma, sino el que adquiere cuando se incorpora a un nuevo texto. Este segundo sentido no se encuentra solo en la cita en sí, sino en los valores que se añaden por el hecho de la repetición, los cuales, a su vez, tienen que ver con el nuevo contexto, literario y vital, al que se incorpora la cita.

Lo mismo puede decirse, con mayor razón, de la reescritura y del comentario, pues en ambas formas de transtextualidad es mucho más evidente la intención de dar un nuevo sentido a la unidad de discurso que se toma del texto primero: en el primer caso, porque esta se modifica; y en el segundo, porque se expande.

Estas observaciones de tipo lingüístico nos ayudan a comprender mejor la forma en que los primeros discípulos de Jesús interpretaron las escrituras hebreas. Dicha interpretación ha sido definida recientemente como una 'exégesis mesiánica' (Juel, 1988), aunque sería más adecuado hablar de 'hermenéutica mesiánica', ya que el objeto de este tipo de interpretación no era explicar el sentido original del texto, sino comprenderlo en su significado y alcance más profundos.

En este sentido, la hermenéutica mesiánica se diferencia notablemente de la exégesis crítica actual, pues lo que persigue es descubrir el sentido oculto en los textos, un sentido que se despliega cuando estos se leen en nuevas circunstancias. Los primeros discípulos de Jesús practicaron este tipo de exégesis de una forma muy particular, pues lo más importante para ellos no era explicar los textos, sino desvelar con su ayuda el sentido de las palabras y de la actuación de Jesús, y, sobre todo, el sentido de su muerte y resurrección³.

2. TRES EJEMPLOS CONCRETOS DE HERMENÉUTICA MesiÁNICA

Después de esta introducción teórica, que ayuda a situar la hermenéutica de las Escrituras hebreas que practicaron los primeros discípulos de Jesús, quisiera presentar ahora algunos ejemplos concretos. De entre los muchos que podría haber seleccionado, he elegido tres que corresponden a las tres formas de transtextualidad mencionadas antes. Además, cada una de ellas pertenece a un estrato diferente de tradición, lo cual nos permitirá observar la continuidad de estas prácticas hermenéuticas entre los primeros discípulos de Jesús.

3 Los principios básicos de este tipo de exégesis, desarrollados por los primeros escritores cristianos, alcanzaron su máxima expresión en la obra de Orígenes. Véase, en este sentido, el excelente estudio de P. W. Martens (2012).

a) Las alusiones al Salmo 21 en el relato de la pasión

Como primer ejemplo tomaré el relato tradicional de la pasión, que fue compuesto en los estadios iniciales de formación de los evangelios. Este relato fue, en su origen, una composición oral que se difundió en diversas versiones durante la primera generación cristiana (Guijarro, 2007, pp. 169-201). Uno de sus rasgos más llamativos es que los acontecimientos no se narran de forma neutra, sino de acuerdo con una interpretación teológica. No se trata, pues, sólo de un relato, sino de un relato teológicamente elaborado.

En dicho relato, la evocación de los últimos momentos de la vida de Jesús pretende dar una explicación a su muerte, un acontecimiento que provocó en sus seguidores una enorme perplejidad y desconcierto. La disonancia entre lo que antes habían pensado de Él (que era el Ungido de Dios) y lo que ahora se imponía por la fuerza de los hechos (que había muerto como un malhechor), hizo necesaria tal explicación. Algunos de sus seguidores descubrieron que lo que le había sucedido coincidía con lo que algunos salmos decían acerca del justo sufriente que se dirige a Dios manifestando su inocencia y pidiendo la intervención divina.

En el relato tradicional de la pasión, que está en el origen de las cinco versiones que han llegado hasta nosotros (las de los cuatro evangelios canónicos y el del Evangelio de Pedro), la pasión de Jesús fue interpretada a la luz de estos salmos y de otros textos que se referían a la misma experiencia (Marcus, 1992, pp. 153-198). Uno de ellos, el Sal 21, tiene un especial protagonismo, sobre todo en la parte final del relato.

En la escena que narra la muerte de Jesús (Mc 15, 15b-41) encontramos al menos tres citas explícitas de dicho salmo. Todas ellas se encontraban ya en el relato tradicional de la pasión, que describía así este momento crucial:

Y lo sacaron para crucificarlo [...] y lo condujeron hasta el Gólgota [...] Le daban vino mezclado con mirra, pero él no lo aceptó. Y lo crucificaron *y se repartieron sus vestidos, echándolos a suertes* (Sal 21,18), para ver qué se

llevaba cada uno. Era la hora tercia cuando lo crucificaron. Y había escrito un letrero con la causa de su condena: el rey de los judíos [...]

Los que pasaban *lo insultaban, meneando la cabeza* (Sal 21,8) y diciendo: ¡He ahí al que destruía el templo y lo reedificaba en tres días! ¡*Sálvate a ti mismo* (Sal 21,9: *que le salve*), bajando de la cruz! [...]

Al llegar la hora sexta toda la tierra se oscureció hasta la hora nona. Y a la hora nona suplicó Jesús con fuerte voz: *Eloí, Eloí, ¿lemá sabaktani?* que significa: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (Sal 21,1) Y algunos de los presentes decían al oírle: Mira, llama a Elías. Uno fue corriendo a empapar una esponja en vinagre y, sujetándola en una caña, le ofrecía de beber, diciendo: Dejadlo, veamos si viene Elías a descolgarlo. Pero Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró. La cortina del templo se rasgó en dos de arriba abajo [...] (Guijarro, 2007, p. 184).

Resulta llamativo que el mismo salmo se cite cuatro veces. También llama la atención que la última alusión, que retoma literalmente el comienzo del salmo, cite estas palabras en dos versiones: la aramea del Targum y la griega de Septuaginta. Todo ello pone de manifiesto que el Sal 21 se evoca aquí para entender el sentido de la muerte de Jesús⁴.

Dejando a un lado un análisis pormenorizado de estas citas, que mostraría de forma más clara aún la pluralidad de textos y versiones utilizadas, quisiera centrarme ahora en el hecho de que el mismo salmo se cite cuatro veces en la misma escena. Este dato sugiere que la composición de dicha escena se pudo inspirar en el salmo, con lo cual estaríamos ante un caso particular de reescritura en el que Sal 21 habría servido como esquema básico de la narración de la muerte de Jesús.

El hecho de que las citas no sigan en el relato el mismo orden que en el salmo (de hecho, están en orden inverso: Sal 21, 18. 7. 1) sería un argumento contra esta hipótesis. Sin embargo, la evocación de acciones tan plásticas como echar a suertes los vestidos para repartírselos, o insultar a Jesús meneando la cabeza, disponían al lector para escuchar el comienzo del salmo y relacionar con él los acontecimientos narrados.

4 D. Juel (1988) observa que no solo hay que observar las citas aisladas, sino la misma trama del salmo, que está detrás del relato evangélico (pp. 110-113)

Ahora bien, la escena de la muerte de Jesús solo alude a una parte del Salmo: aquella en la que se describe la pasión del justo. El Sal 21, sin embargo, tiene una segunda parte, en la que se alaba a Dios por haber liberado al justo (Sal 21,24-32). De hecho, la interpretación que se hacía en el judaísmo del segundo templo de este salmo tenía muy presente esta segunda parte que permitía leerlo en clave escatológica. Dicha interpretación expresaba así la esperanza de que Dios escucharía la súplica de los justos y reivindicaría su causa al final en la historia (Marcus, 1992, pp. 177-179).

El relato tradicional de la pasión, que terminaba con el episodio de la tumba vacía, parece haber asumido esta interpretación, aunque ha introducido una novedad importante: la intervención de Dios no tendrá lugar solo al final de la historia, sino que ha tenido lugar ya, pues Él ha reivindicado la causa de Jesús al resucitarlo de entre los muertos.

Desde esta perspectiva, la parte final del relato de la pasión, que incluye la muerte de Jesús y la escena de la tumba vacía, puede considerarse una reescritura del Salmo 21. En ella, en efecto, aparecen algunos temas propios del mismo, como la referencia al reinado de Dios (irónicamente en el saludo de los que pasan: ¡Salve, rey de los judíos!; y positivamente al hablar de la esperanza de Nicodemo), de la adoración de los gentiles (Mc 15,39), o del anuncio a todos los pueblos (Mc 16,7). En todo caso, la secuencia “sufrimiento-salvación”, que está en esta parte final del relato y que constituye el esquema básico del salmo, muestra que esta parte del relato ha sido compuesta siguiendo el esquema de Sal 21.

Ciertamente, no se trata de un caso típico de reescritura, sobre todo si tomamos como referencia de esta práctica las reescrituras de textos sagrados que encontramos en el judaísmo de la época (p.e. Job con respecto a Gén-Ex). No es una reescritura a gran escala, sino una práctica parcial de reescritura, que encontramos también en otros textos del naciente cristianismo (Marcus, 1992, p. 181). Sin embargo, la función de esta práctica hermenéutica es la misma, pues una lectura mesiánica del Sal 21, que reflejaba la experiencia del justo que sufre injustamente, permite entender el sentido de los acontecimientos finales de la vida de Jesús: lo que a todas luces parecía la muerte de un malhechor es, en realidad, el sufrimiento del justo Jesús, a quien Dios ha vindicado resucitándolo de la muerte.

b) La cita que introduce el relato de Marcos

Tomo el segundo ejemplo del Evangelio según Marcos, que hay que situar en un estadio posterior de la tradición evangélica, aquel en el que los recuerdos sueltos y las primeras composiciones sobre Jesús adquirieron la forma de un relato biográfico (Guijarro, 2014a, pp. 102-107). Al comenzar a leer este evangelio, el lector se encuentra con una cita explícita de las escrituras: “Comienzo de la buena noticia de Jesús, Mesías, según está escrito en el profeta Isaías: *Mira, envió me mensajero delante de ti, el que ha de preparar tu camino. Voz del que grita en el desierto: Preparad el camino al Señor; allanad sus senderos*” (Mc 1,1-3).

Esta cita se introduce con una fórmula que tiene la función de identificar el texto del que se ha tomado: “Como está escrito en el profeta Isaías”. Sin embargo, solo la segunda parte de la misma procede de dicho profeta. La primera es una combinación de otros dos pasajes: uno procedente del libro del Éxodo (Ex 23,20) y otro del profeta Malaquías (Mal 3,1). Se trata, en realidad, de una combinación de varias citas que han sido agrupadas, lo cual indica que es el resultado de un proceso de reflexión y de interpretación. De hecho, aunque no resulta fácil identificar las versiones de las que fueron tomadas estas diversas citas, una comparación con las dos más importantes (el texto masorético y Septuaginta) nos permite afirmar que las unidades de discurso originales han sido modificadas, adquiriendo así un nuevo sentido en el nuevo contexto en el que han sido incorporadas⁵.

La cita en sí misma es ambigua. En ella es Dios quien habla, anunciando el envío de un mensajero suyo (“mi mensajero”) que preparará el camino de otro al que se dirige (“tu camino”), pero luego se añade que se trata del “camino del Señor”. Es evidente que esta cita solo es comprensible para quien reconoce a Jesús como Señor (*Kyrios*), pues solo de este modo se puede entender que Dios (el único a quien un judío reconocería como *Kyrios*) anuncie el envío de su mensajero para preparar, no su propio camino, como se decía en Ml 3,1 y en Is 40,3, sino el de Jesús (McWhirter, 2012, pp. 158-178).

5 Sobre el origen y la configuración de esta cita en Marcos véase: Marcus (1992), pp. 12-22; Hatina (2002), pp. 139-153.

La comprensión de la cita requiere, por tanto, un contexto, un conocimiento previo, que también suponen las demás alusiones. Pero, sobre todo, requiere ser leída en el nuevo contexto literario en el que ha sido incluida, pues es en él donde el desplazamiento que supone la repetición (y las modificaciones que esta lleva consigo) produce un nuevo sentido que debe ser descifrado por el lector.

El lugar que ocupa esta cita al comienzo mismo del relato revela su importancia, la cual queda subrayada por el hecho de ser introducida con una fórmula explícita de citación: “como está escrito”. Al colocarla en este lugar y al introducirla de este modo, el narrador le dirige al lector una invitación expresa a detenerse en ella. La cita trata de explicar el sentido de lo que precede: la buena noticia de Jesús, Mesías; y debe leerse en esta clave. Lo que debe interpretarse a la luz de esta cita de las escrituras es el “comienzo de la buena noticia sobre Jesús, Mesías”⁶.

La cita atribuida a Isaías orienta, pues, al lector en la lectura de este comienzo. Pero cabe preguntarse: ¿hasta dónde llega tal comienzo? Aunque, en realidad, todo el relato de Marcos puede considerarse el comienzo de la buena noticia acerca de él, las referencias en la cita a un mensajero que prepara el camino y a la venida del *Kyrios*, hacen de ella la clave para leer el comienzo del relato, en el que el narrador presenta a Jesús (Mc 1,1-15). Lo que va narrarse en este comienzo debe ser interpretado como una acción de Dios, que envía a “su mensajero” para preparar el camino al Señor. Por eso, el comienzo de Marcos está estructurado como un díptico en el que se presenta primero a Juan Bautista (el mensajero) y luego a Jesús (el Señor) (cf. Klauck, 1997, pp. 21-34).

La presentación de Juan Bautista está construida sobre una serie de alusiones a las escrituras que quedan radicalmente reinterpretadas al ser incorporadas al texto de Marcos. La referencia a Elías, implícita en la cita de Ml 3,1, se explicita al describir su vestido y su dieta con términos muy

6 Aunque algunos autores sugieren que la cita se refiere a lo que sigue, R. A. Guelich (1982), ha mostrado que en la tradición hebrea esta fórmula suele tener carácter conclusivo, es decir, se refiere a algo que se ha dicho o contado antes (pp. 6-8). Esta vinculación con M 1,1 hace Mc 1,1-3 un encabezamiento que proporciona las claves para leer el comienzo (Mc 1,1: arché) del relato de Marcos.

similares a los que se usan en 2Re 1,8 para describir los del profeta (Mc 1,6). Juan encarna la figura de Elías y llevará a cabo su misión, pero no como había anunciado Malaquías (es decir, como precursor de la venida definitiva de Dios), sino como precursor de Jesús, que es el Mesías (Mc 1,1), el Señor cuyo camino debe preparar (Mc 1,3)⁷.

Este primer cuadro narrativo, lo mismo que los versículos iniciales, apunta hacia el segundo, en el que finalmente se desvelará por qué Jesús, el Mesías, puede ser considerado *Kyrios*, y por qué es tan importante preparar su camino. En esta revelación, nos encontramos con otras alusiones a las escrituras, cuyo sentido ha quedado también modificado. La primera de ellas es la profecía de Is 63,19, que anunciaba la venida del mismo Dios: “¡Ojala rasgases el cielo y bajaras!”. Sin embargo, quien baja del cielo es el Espíritu en forma de paloma y, sobre todo, una voz que declara: “Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco” (Mc 1,11). Resuenan aquí, sobre todo, las palabras del Sal 2, que describe la entronización del descendiente de David como hijo de Dios: “Tu eres mi hijo. Yo te he engendrado hoy” (Sal 2,7).

Este mosaico de alusiones a las escrituras hebreas y el cuadro narrativo del que forman parte explicitan lo anunciado en los versículos que encabezan este comienzo. La profecía de Isaías, que hablaba implícitamente de la venida del *Kyrios*, toma forma en este relato de la iniciación de Jesús que comienza con su bautismo, pasa por la prueba de la tentación y concluye con su regreso a Galilea como heraldo de la buena noticia de Dios. En estos versículos, el narrador le proporciona al lector la clave para seguir leyendo su relato, pues le desvela quién es en realidad Jesús. Y esa revelación, que precisa en qué sentido puede afirmarse de él que es Mesías (Mesías Hijo de Dios), se hace con palabras de las Escrituras que alcanzan ahora su plenitud.

Esta interpretación de los pasajes de las escrituras citados o aludidos en el comienzo de Marcos muestra cómo la incorporación de estas unidades de discurso a un nuevo texto permite descubrir en ellos un nuevo sentido. En la hermenéutica mesiánica de los primeros discípulos de Jesús se percibe de forma muy evidente ese ‘desplazamiento de sentido’ que es propio de

7 Este es un aspecto novedoso de la interpretación que hace Marcos de la cita, pues la noción de un precursor del Mesías es una novedad cristiana que no se encuentra en el judaísmo (Faierstein, 1981, pp. 75-86)

las citas, un desplazamiento que se debe al hecho de la repetición y a la incorporación de la cita a un nuevo contexto.

c) El comentario del Salmo 15 en Hechos 2

Como último ejemplo de la interpretación mesiánica de las escrituras realizada por los primeros discípulos de Jesús tomaré un pasaje del libro de los Hechos de los apóstoles que constituye un buen ejemplo de la tercera forma de hipertextualidad mencionada al comienzo: el comentario.

El libro de los Hechos, como se sabe, forma parte de un proyecto literario y teológico que incluye también el tercer evangelio (Tannehill, 1994), el cual utilizó en su composición el relato de Marcos. La obra de Lucas pertenece, por tanto, a un estadio posterior que podemos relacionar con el comienzo de la tercera generación de discípulos, la llamada generación postapostólica. En esta tercera etapa la hermenéutica mesiánica de las escrituras presenta formas más ricas y evolucionadas que presagian ya, en cierto modo, la exégesis de los padres.

El pasaje elegido se encuentra en el primer discurso del libro de los Hechos de los Apóstoles. Es el discurso que Lucas pone en boca de Pedro el día de Pentecostés. En él pueden distinguirse dos partes. En la primera se cita un amplio pasaje del profeta Joel para explicar que los discípulos no están borrachos, sino que su comportamiento responde a lo anunciado para los últimos días (Hch 2,14-21). En la segunda, sin embargo, el hilo del discurso se desplaza para exponer un elaborado resumen del *kerygma*. Esta parte del discurso se inicia con una mención de los oyentes: “Israelitas”, y concluye resumiendo el argumento principal: “Así pues, que toda la casa de Israel tenga la certeza de que...”

Después de enunciar los primeros contenidos de dicho anuncio (los prodigios y señales de Jesús, su entrega y muerte), el discurso se detiene sobre el acontecimiento crucial de la resurrección, para mostrar que había sido anunciado en las escrituras (Hch 2,24-32):

Dios, sin embargo, lo resucitó, rompiendo las ataduras de la muerte, pues era imposible que ésta lo retuviera en su poder, ya que el mismo David dice

de él: *Tengo siempre presente al Señor, porque está a mi derecha, para que yo no vacile. Por eso se regocija mi corazón, se alegra mi lengua, y hasta mi carne descansa confiada; porque no me entregarás al abismo, ni permitirás que tu fiel vea la corrupción. Me enseñaste los caminos de la vida, y me saciarás de gozo en tu presencia* (Sal 15,8-11).

Hermanos, del patriarca David se os puede decir francamente que murió y fue sepultado, y su sepulcro aún se conserva entre nosotros. Pero, como era profeta y sabía que Dios *le había jurado solemnemente sentar en su trono a un descendiente de sus entrañas* (2Sam 7,12-13), vio anticipadamente la resurrección de Cristo, y dijo que *no sería entregado al abismo*, ni su carne *vería la corrupción*. A este Jesús Dios lo ha resucitado, y de ello somos testigos todos nosotros.

El argumento para probar que la resurrección de Jesús había sido anunciada por Dios en las escrituras se basa en una interpretación del Sal 15, cuyos versículos finales se citan literalmente según la versión de Septuaginta (LXX Sal 15,8-11). Dicha interpretación presupone que David es el autor del Salmo. Sin embargo, lo anunciado en el Salmo no se ha cumplido él. El Salmo, en efecto, anuncia que no vería la corrupción, pero como era bien sabido David había muerto. Ante esta incongruencia, el intérprete descubre un nuevo sentido en el texto: David no se refería a sí mismo, sino que había hablado como profeta, anunciando anticipadamente lo que Dios había prometido a su descendencia. En realidad, las palabras del Sal 15 se refieren a este descendiente, a quien Dios había jurado solemnemente sentar en su trono (2Sam 7). Este descendiente es Jesús, el Mesías, y es a él a quien debe aplicarse el anuncio profético de David.

Lo interesante de este ejemplo es que la cita va acompañada de un comentario. Es un caso particular de transtextualidad, en el que el texto citado, expandido y explicado, se convierte en argumento que sustenta y consolida una convicción de fe: “A este Jesús Dios lo ha resucitado, y de ello somos testigos todos nosotros” (Hch 2,32). Esta forma particular de hermenéutica mesiánica de las escrituras fue ganando terreno en la primera reflexión cristiana. La llamada Carta a los hebreos es un buen ejemplo de ello.

3. RELEVANCIA DE LA HERMENÉUTICA MESIÁNICA HOY

He presentado brevemente tres pasajes que revelan la importancia que tuvo para los primeros discípulos de Jesús la interpretación mesiánica de las escrituras hebreas. Los ejemplos podrían multiplicarse, sin embargo, me parece que estos tres pueden considerarse representativos, no solo porque dan testimonio de la continuidad de esta práctica, sino también porque reflejan las diversas formas de transtextualidad que encontramos en los primeros escritos cristianos. Por eso, partiendo de ellos, me gustaría concluir mi artículo con unas reflexiones acerca de la relevancia de este tipo de hermenéutica para la interpretación de la Biblia hoy.

El rasgo más destacado de este tipo de hermenéutica es su capacidad para elaborar una reflexión sobre los datos fundamentales de la fe. De hecho, la primera teología cristiana nació y se nutrió de este tipo de hermenéutica que buscaba esclarecer las convicciones de fe. Con el paso del tiempo, la interpretación de la Biblia y la reflexión teológica se han ido especializando cada vez más, lo cual ha supuesto un distanciamiento que ha resultado perjudicial para ambas. Debido a ello, hoy se reclama en los ámbitos creyentes un mayor acercamiento entre exégesis y teología, entre el estudio crítico de la Biblia y su lectura creyente. La hermenéutica mesiánica de los primeros cristianos nos ofrece así un modelo para encontrar el equilibrio en esta relación. De ella quisiera resaltar dos rasgos básicos (Guijarro 2014b, pp. 192-194).

El primero es una peculiar relación con los textos bíblicos. La variedad de versiones que utilizaron, a veces al mismo tiempo (TM, LXX y tal vez otras), revela que distinguían entre el mensaje y sus diversas expresiones. La aceptación de esta pluralidad textual inclusiva está muy lejos de la búsqueda de un único texto original que promueve la crítica textual moderna, la cual, por otro lado, acaba proponiendo una versión de los textos bíblicos que probablemente nunca ha existido.

Esta forma de acercarse a la Escritura les abrió a los primeros discípulos de Jesús posibilidades inéditas para su interpretación, como hemos podido ver. Es cierto que tal acercamiento requiere una adecuada distinción entre texto bíblico y palabra de Dios. Los textos contienen la palabra de Dios,

pero ninguno de ellos la agota y, por eso, una lectura inclusiva de los diversos textos puede ser un camino adecuado para acceder a ella. La exégesis y la teología actuales deberían tener en cuenta esta riqueza de formas en que ha quedado fijada la palabra de Dios e incorporar las diversas versiones, sobre todo aquellas que tienen una importante tradición eclesial: además del texto hebreo (TM) y el latino (Vulgata), el siríaco (Peshitta) y, sobre todo, el texto griego de Septuaginta, que tanto ha determinado desde sus inicios la reflexión teológica de las iglesias de Oriente y Occidente.

El segundo rasgo se refiere a la forma de interpretación. A diferencia de la exégesis crítica, que tiene una orientación eminentemente “arqueológica”, la hermenéutica mesiánica tenía una orientación que podríamos llamar “teleológica”. Esto significa que su finalidad no era tanto explicar el significado original del texto, sino descubrir cómo estos textos ayudaban a comprender lo acontecido en Jesús. En esta “hermenéutica cristiana” lo verdaderamente determinante no fueron los procedimientos utilizados (exégesis), sino el nuevo horizonte de sentido (hermenéutica). Esta hermenéutica tenía una clave y una finalidad características. La clave, es decir, el criterio que la orientaba era la convicción de que en Jesús Dios había dicho su palabra definitiva (Heb 1,2). La finalidad era profundizar en esta revelación con ayuda de las Escrituras. Era, por tanto, una hermenéutica de la fe, una verdadera teología en el sentido de una fe que busca comprender (*fides quaerens intellectum*).

La exégesis actual no puede prescindir del estudio crítico de los textos que hoy resulta más fácil gracias a los métodos y procedimientos de análisis de los textos desarrollados en los dos últimos siglos. No es posible renunciar hoy a una exégesis crítica, si queremos que la fe sea relevante en nuestro contexto cultural. Sin embargo, la interpretación de los textos practicada por los primeros cristianos nos permite comprender que esta exégesis crítica puede situarse en el marco de una hermenéutica teológica, es decir en el horizonte de una búsqueda que persigue una mayor y mejor comprensión de la fe.

REFERENCIAS

- Brodie, T. L. (1984). Greco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke's Use of Sources'. C. L. Talbert (ed.), *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (pp. 17-46).
- Compagnon, A. (2014). *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris.
- Docherty, S.E. (2009). *The Use of the Old Testament in Hebrews: a Case Study in Early Jewish Bible Interpretation*, Tübingen.
- Faiierstein, M. M. (1981). Why do the scribes say that Elijah must come first. *Journal of Biblical Literature*, 100(1), 75-86.
- García Martínez, F. (2012). Parabiblical Literature from Qumran and the Canonical Process. *Revue de Qumran*, 525-556.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid.
- Guelich, R. A. (1982). "The Beginning of the Gospel, Mark 1.1-15". *Biblical Review* 27 (1982) 5-15.
- Guijarro, S. (2007). *Jesús y sus primeros discípulos*. Estella, Spain: Estella.
- _____ (2014a). 'Como está escrito'. Las citas de la escritura en los comienzos de los evangelios. *Salmanticensis*, 61, 91-115.
- _____ (2014b). Biblia y teología en los comienzos del cristianismo. Exégesis mesiánica de Is 53,4-5. En: F. Milán (ed.). *Revelación, escritura, interpretación. Estudios en honor del Prof. D. Gonzalo Aranda Pérez*. Pamplona. pp. 192-194.
- Hatina, T. (2002). *In Search of a Context: the Function of Scripture in Mark's Narrative*. Sheffield.
- Juel, D. (1988). *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*. Philadelphia.
- Klauck, H. J. (1997). *Vorspiel im Himmel?: Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*. Neukirchen.
- Marcus, J. (1992). *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Edinburgh.
- Marguerat, D. (2007). *Les Actes des Apôtres (1-12)*. Genève.

- Martens, P. (2012). *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*. Oxford.
- McWhirter, J. (2012). Messianic Exegesis in Mark 1:2-3. C.A. Evans – H. D. Zacharias (eds.). *Studies in the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity*. (pp. 158-178). London.
- Tannehill, R. C. (1994). *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Philadelphia.