

## LAS ANTÍTESIS DE Mt 5,21-48, ¿HALAKHOT DE LA TORAH O ALGO MÁS?

por José M. CASCIARO  
Universidad de Navarra. Pamplona

### 1. *La fórmula de las «antítesis»*

#### a) *Primer acceso al tema*

En las llamadas seis “antítesis”<sup>1</sup> el primer Evangelio coloca en labios de Jesús la fórmula, casi invariable, que da comienzo a cada una de ellas: Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις<sup>2</sup>. La mayor parte del material de las «antítesis» es peculiar de Mateo. Lucas sólo transmite el contenido de la sexta antítesis en el Discurso al pie del monte, pero de forma ligeramente más breve y sin presentación antitética<sup>3</sup>, aunque con una introducción algunos versículos antes<sup>4</sup>, que sirve para dar paso a varios *logia*. Tales diferencias entre Mateo y Lucas, junto con la ausencia en Marcos y Juan, han inclinado a suponer, en los comienzos de la Form- und Redaktionsgeschichte, con matices diferenciales, que buena parte de la estructura formal de la perícopa de Mt 5,21-48 sea debida a la labor redaccional del primer Evangelista. Algunos han supuesto que la fórmula introductoria de las antítesis, junto con la otra fórmula que presenta la segunda parte de cada una de ellas, esto es, ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, absolutamente uniforme en los seis casos<sup>5</sup>, refleja la fe de la comunidad postpascual de Mateo y/o la «escuela» en que se daría forma literaria al primer Evangelio<sup>6</sup>.

Sin embargo, la circunstancia de que el binomio antitético («audistis quia dictum est (antiquis)... Ego autem dico vobis») no se encuentre en Lucas, sólo da pie

1. Cf. Mt 5,21.27.31.33.38.43.

2. Para ser exactos, hay que decir que esta fórmula completa viene en la primera (Mt 5,21) y cuarta antítesis (5,33); de modo acortado (Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη) empiezan las antítesis segunda, quinta y sexta (5,27.38.43), y de manera condensada (ἐρρέθη δέ) comienza la tercera (5,31).

3. Cf. Lc 6,35-36.

4. Cf. Lc 6,27. Aquí la fórmula introductoria dice: Ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν.

5. Cf. Mt 5,22.28.32.34.39.44.

6. Evidentemente, las citas a este respecto se alargarían de modo excesivo y son, además, innecesarias. Basta consultar los comentarios a San Mateo de los últimos sesenta años, que el lector tenga a mano: encontrará opiniones para todos los gustos.

para pensar razonablemente que el contexto polémico de los *logia* de nuestro pasaje carecía de significación e interés en los medios étnico-cristianos a los que se dirigía el tercer Evangelio<sup>7</sup>. A este respecto, habría que considerar que la fórmula de Lc 6,27: "Ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν, parece una cláusula desmembrada, privada de su primera parte<sup>8</sup>. Por otro lado, la expresión antitética según Mateo resulta —al menos a primera vista— tan audaz y majestuosa que muy difícilmente una comunidad judeo-cristiana haya podido crearla<sup>9</sup>. No haría falta insistir aquí en que cada logion de Jesús, en términos de investigación crítica, tiene su propia problemática. En cuanto a la perícopa de las antítesis, muy trabajada ya, no será superfluo recordar que la frase ἐγὼ (δὲ) λέγω ὑμῖν es considerada muy probablemente histórica por un autor tan escéptico en estos temas, como R. Bultmann<sup>10</sup>. Hoy día, el parecer de los autores está en la línea de un amplio consenso a favor de la historicidad del binomio formal en que se articula la estructura de las antítesis<sup>11</sup>. En cualquier caso, para el objeto de nuestro estudio, considero que no debo demorarme sobre esta cuestión y que el desarrollo del trabajo proyecte alguna luz sobre ella.

#### b) *¿Fórmula jamás oída?*

Muchos exegetas cristianos de la hora presente consideran una clara novedad tanto la estructura literaria del binomio («oísteis que fue dicho... pero yo os digo») como los contenidos resultantes de la unión de ambas partes en cada antítesis. Entre los católicos, puede citarse el siguiente párrafo de F. Dreyfus: «lo que es único y propio de Jesús es la fórmula empleada por él: "Fue dicho...pero yo os digo", fórmula que no tiene ningún paralelo en el Antiguo Testamento y en el judaísmo. Incluso si, como es preciso subrayar, Jesús no se contrapone a la Ley de Moisés sino que invita a ir mucho más lejos en la misma dirección, hay en ella algo nunca oído. Jesús nos dice, como Moisés según el Deuteronomio 6,1: "Estos son los mandamientos, las leyes y las ordenanzas que el Señor, vuestro Dios, os ha ordenado enseñar". El no dice, como todos los profetas: "Así habla el Señor vuestro Dios". El afirma tranquilamente: "Pero yo os digo...". Y se trata de una palabra absolutamente auténtica de Jesús: casi todo el mundo lo admite»<sup>12</sup>. El mismo

7. Cf. el valioso comentario del valdense Giovanni MIEGGE, *Il Sermone sul Monte*, Revisione, note e bibliografía a cura di B. Corsani, Ed. Claudiana, Torino 1970, p. 101.

8. Es claro que no puede referirse a los *logia* que preceden y, sin embargo, resulta un principio abrupto para introducir los que siguen.

9. Cf. MIEGGE, *Il Sermone* 101.

10. Él estima más antiguos los pasajes de Mt 5,21-37. Cf. R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958, p. 88.

11. La bibliografía que apoya esta posición se irá viendo, directa o indirectamente, a lo largo de las citaciones que se hagan. Baste ahora referirse a: E. PERCY, *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung*, Lund 1953, pp. 123ss; V. SUBILLA, *Gesù Maestro*, en *Protestantesimo XV* (1960) 1-13; G. BARTH, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, en: *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen 1961, p. 87; MIEGGE, *Il Sermone* 102; Luke T. JOHNSON, *The Writings of the New Testament. An Interpretation*, Philadelphia 1986, pp. 184-190; R. BULTMANN, *Jésus*, trad. franc. Paris 1968, p. 92.

12. François DREYFUS, *Jésus, savait-il qu'il était Dieu?*, Paris 1984, p. 47.

aporta a continuación una cita de Benoit: «Jesús dispone soberanamente de la Ley y de la Tradición, que él interpreta, profundiza e incluso corrige»<sup>13</sup>. Y concluye Dreyfus: «Il s'égale ainsi au Législateur, Dieu».

Por no citar en esta línea más que otro ejemplo, J. R. Geiselmann escribía hace veinticinco años: «Jesús reclama una autoridad que se sitúa al lado de Moisés, incluso se eleva por encima de él. Esto no tiene igual en suelo judaico»<sup>14</sup>.

Entre los protestantes, pueden ser representativas las palabras de L. T. Johnson: «Ya hemos visto la asombrosa autoridad reclamada por Jesús cuando dice: “Habéis oído que fue dicho... pero Yo os digo...”». Tal lenguaje afirma una virtual igualdad con la Torá. En medio de la controversia con los oponentes, además, Jesús reclama a su vez ser más grande que el Templo (Mt 12,6), más grande que Jonás (Mt 12,41) y más grande que Salomón (Mt 12,42). ¿Estas afirmaciones de superioridad son elegidas al azar? Las tres cosas con las que Jesús se compara ¿se representan sólo a sí mismas o representan las tres partes de la Torá: Ley, Profetas y Escritos?»<sup>15</sup>.

Los ejemplos de esta opinión, en variadas áreas, podrían multiplicarse; baste citar a un teólogo dogmático: «El heraldo, de por sí, no es más que un portavoz. Desempeña una función en la que otro puede sustituirle. Ya sea evangelista o profeta (...) no puede elevar la voz sin proclamar inmediatamente: “Palabra de Dios”, “Oráculo del Señor” (...) Moisés no tiene palabra propia; se borra totalmente detrás de la objetividad de la Ley. Aquí el único que habla es Dios (...) Jesús no emplea jamás la fórmula tradicional “Palabra de Dios” (...) Cuando él compromete su autoridad lo hace en primera persona (...) Jesús no se sitúa fuera de la Ley, al contrario, pone por delante su fidelidad en seguirla y la toma totalmente en serio. Pero sabe mejor que ella, si se puede hablar así, lo que ella exige. No se trata de que él la haya estudiado mejor que los doctores: lo asombroso es precisamente que, sin tener nada de doctor, se encuentre en ella tan completamente a sus anchas. Lo que él sabe de la Ley es lo que él encuentra en sí mismo...»<sup>16</sup>.

### c) *Primeros avances de conclusión*

En los autores citados y en otros muchos es común la consideración de que la fórmula binomio: ἐπρέθη... ἐγὼ δὲ λέγω... no debió de surgir de la fe mesiánica de la Iglesia primitiva, sino que tal fe debió de nacer de declaraciones de Jesús de parecido tenor, meditadas a la luz de los acontecimientos pre- y postpascuales: por medio de ellas, Jesús, en la paradoja de su figura humilde de maestro itinerante, había tratado los textos sagrados con una libertad absolutamente soberana, desconocida hasta entonces<sup>17</sup>, con una autoridad nunca vista, que confirmaba con su singular *exousía*<sup>18</sup>.

13. Pierre BENOIT, *La divinité de Jésus*, en *Lumière et Vie* 19 (1953) 51.

14. J. R. GEISELMANN, *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 1962, vol. I, p. 747.

15. JOHNSON, *The Writings* 189, n. 10.

16. Jacques GUILLET, *Entre Jésus et l'Eglise*, Paris 1985, pp. 16-17.

17. Cf. MIEGGE, *Il Sermone* 102; K. SUBILIA, *Gesù* 1-13.

18. Cf. p.e., Mc 1,22.27; 2,10; 6,7; 11,28-33.

Tales circunstancias debieron de influir, con diversas matizaciones, en la presentación de Jesús por cada evangelista. Como ya apuntó W. D. Davies, en la terminología que usa Mateo hay un gran desarrollo de las expresiones cristológicas y una profundización muy notable de la fe<sup>19</sup>. Mientras en Lucas, y sobre todo en Marcos, es frecuente que los Doce se dirijan a Jesús como *didáscalos*, en Mateo se observa, en las mismas circunstancias, la tendencia, al parecer consciente, del uso del término *Kyrios*<sup>20</sup>. Lo sorprendente es que eso ocurra en el Evangelio de Mateo, al que todo el mundo reconoce un carácter fuerte e indefectiblemente didáctico: sin embargo, en el primer Evangelio, la relación de Jesús con sus discípulos es marcadamente la de un «Señor» con sus «criados». Aparte de otros textos concretos<sup>21</sup>, puede ser ilustrativo Mt 7,21, donde Jesús se llama a sí mismo *Kyrios* varias veces, no obstante haber «venido a servir y no a ser servido»<sup>22</sup>. La insistencia de Mateo sobre el señorío de Jesús debe atemperar cualquier interpretación acerca de la presentación mateana de Jesús como un nuevo Moisés: «Jesús manda como Señor, Moisés manda como mediador»<sup>23</sup>.

La relación entre Señor y servidores es subrayada por el primer Evangelio en otras muchas ocasiones. Dreyfus recuerda Mt 10,37, donde Jesús exige de sus seguidores un amor hacia él mayor que el debido al padre, a la madre, al hijo, a la hija. La mayoría de los críticos actuales estiman que se dan en este logion todas las características para considerarlo auténtica *vox Jesu*, si no exactamente en la literalidad, al menos en su contenido. Es conservado también en Lc 14,26, en expresión probablemente de forma más arcaica: R. Bultmann la considera como auténtica palabra de Jesús<sup>24</sup>. Pues bien, este logion tampoco tiene paralelo real ni en la Biblia ni en el judaísmo: la causa hay que buscarla en la consideración de que la exigencia de que se le prefiera a los padres, hijos, esposa, etc. sólo puede pretenderla o un demente o el mismo Dios<sup>25</sup>.

19. Cf. W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, p. 96.

20. Un resumen estadístico puede dar precisión a estas afirmaciones: *didáskalos* es empleado 12 veces por Mt y Mc, 17 por Lc y 9 por Juan. *Kyrios*, en los mismos contextos de los Doce que se dirigen a Jesús, es utilizado en 80 ocasiones por Mt, frente a sólo 18 por Mc; Lc lo usa mucho: 103 veces y Juan 53. Cf. DAVIES, *The Setting* 97, n. 1. DAVIES remite a R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, 1959.

21. No quiero distraer la atención sobre datos estadísticos. Pueden consultarse las buenas Concordancias griegas del Nuevo Testamento (W. F. MOULTON-A. S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament*, Edimburg, muchas edic.- A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Stuttgart, muchas edic.) o bien MORGENTHALER, *Statistik*.

22. Cf. Mt 20,28; Mc 10,45.

23. DAVIES, *The Setting* 97. Apunta Davies que es según esta concepción del primer Evangelio como hay que leer muchos de sus textos, p.e. Mt 28,16-20, donde el Señor Resucitado ordena hacer discípulos, pero que en realidad son más que discípulos, pues son bautizados *en su nombre*.

24. Cf. BULTMANN, *Jésus* 53 y n. 103.

25. Cf. DREYFUS, *Jésus* 47. En n. 7 de la misma pág., Dreyfus aclara que los textos rabínicos aportados por STRACK-BILLERBECK (*Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*) como relacionados con ambos pasajes de Mt y de Lc tratan del orden protocolario para ciertos servicios religiosos, donde el maestro tiene precedencia sobre el padre. También hay que distinguir Dt 33,9 y 1Re 19,19-20, citados alguna vez como precedentes, pues en ellos se trata directamente del servicio a Dios y de la prioridad de la misión profética. Ningún hombre, pues, antes o después de Jesús, se ha atribuido en el mundo bíblico semejantes exigencias.

Dentro de la expectación mesiánica en los tiempos de Jesús hay un cierto común denominador, que confluye en atribuir al Mesías la función de intérprete definitivo de la Torá<sup>26</sup>. Tal expectación resuena en Mateo, de modo relevante en el Discurso de la Montaña. Pero, por más que la tipología Moisés/Mesías le sirve al primer Evangelista para presentar a Jesús en ambiente judaico, sin embargo aquí desborda los límites estrictos de esta tipología. En palabras de L. T. Johnson, «Jesús no es un nuevo Moisés, ni entrega una nueva Ley. El es el Hijo de Dios que, a través de la Torá, enseña la verdadera intención de la palabra de Dios»<sup>27</sup>.

En esta perspectiva, se entiende que la enseñanza mesiánica de Jesús trascienda la «justicia» de los fariseos y escribas<sup>28</sup>. La superioridad de la «justicia» de Jesús debe buscarse en que la enseñanza de Jesús llega hasta la raíz de la Torá: sólo Dios mismo puede ser la Norma adecuada para el Reino/Reinado<sup>29</sup>, y Dios se ha manifestado definitivamente en Jesús, que «interpreta» la Ley auténticamente, como autor de ella, con soberana y única autoridad<sup>30</sup>.

El señorío de Jesús sobre la Torá no se reduce al Discurso de la Montaña. Mateo lo presenta a lo largo del Evangelio: en las «historias de controversias» deja ver esa misma comprensión de la Ley<sup>31</sup>. En otras ocasiones Jesús desafía a sus adversarios acerca del conocimiento del AT. con preguntas como: «¿No habéis leído en la Ley (o en las Escrituras)...?, a las que siguen citas de la Torá, con aplicaciones por parte de Jesús que dejan vencidos a los oponentes<sup>32</sup>. Entonces es el momento de que Jesús les diga reproches como: “Id y aprended qué sentido tiene: Misericordia quiero y no sacrificio; pues no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores”»<sup>33</sup>.

Volviendo a las antítesis, las apreciaciones que D. Daube expuso hace más de treinta años han sido ampliamente aceptadas por los exegetas cristianos de todas las tendencias. Venía a decir que la relación entre ambas partes del esquema de la fórmula («Oísteis que fue dicho...pero yo os digo...») no es una relación de pura contraposición: «La exigencia de que no debes enojarte con tu hermano no es un pensamiento completamente irreconciliable con la prohibición de matar. Por el contrario, puede ser un pensamiento más amplio y profundo (...), que resulta de la vieja regla y ciertamente la incluye; es la revelación de un sentido más pleno para una nueva edad. El segundo miembro recoge, más que elimina, al primero»<sup>34</sup>. Por su parte, W. D. Davies, que hacía suyas las consideraciones de Daube, se veía en la necesidad de subrayar: «El hecho de que las llamadas “antítesis” hayan de ser consideradas más bien como exégesis que como estrictas antítesis, no debe permitir desvirtuar su significación. Ni es correcto separar la frase “pero yo

26. Los matices pueden variar, como en Qumrán, donde se espera esa interpretación de los dos Mesías, el de Aarón y el de Israel: cf. CD 9,9-11.

27. JOHNSON, *The Writings* 185.

28. Cf. Mt 5,20.

29. Cf. Mt 5,48.

30. Cf. JOHNSON, *The Writings* 187; DAVIES, *The Setting* 93.

31. Cf. Mt 8,4; 12,12; 15,1-9; compárese con pasajes paralelos de Mc.

32. Cf. Mt 12,5; 19,4; 21,16.42; 22,31.

33. Cf. Mt 9,13; 12,7. – Cf. JOHNSON, *The Writings* 188.

34. D. DAUBE, *The New Testament and the Rabbinic Judaism*, London 1956, p. 57.

os digo" (...) de su contexto global en el Discurso y en el Evangelio. Seguramente tiene aquí una peculiar fuerza, como el caso frecuente del "en verdad" (*amen*) en el vers. 18, antes de que se mencione por primera vez "Yo os digo". El uso del *amén* de este modo por Jesús puede ser verdaderamente único. A la frase "Yo os digo" en labios del que es Mesías y Señor y al marco de la declaración, de carácter arrolladoramente solemne, se les debe dar su plena fuerza»<sup>35</sup>.

Para ser breve en esta encuesta, acabaré con unas palabras de L. Sabourin: «Jesús pronuncia su Discurso inaugural "sobre la montaña" (Mt 5,1s), en cuanto Hijo de Dios, porque no fue Moisés quien habló en el Sinaí, prototipo de las montañas sagradas, sino Yhwh mismo»<sup>36</sup>.

Podemos resumir los estudios acerca de la perícopa de las antítesis diciendo que hay un consenso entre los exegetas cristianos de que en Mateo Jesús se presenta con la autoridad de intérprete mesiánico auténtico y definitivo de la Torá. Incluso como Señor de ella, como quien conoce su sentido último. Tal presentación de Jesús está basada y es justificada por la actitud misma que debió de tomar Jesús respecto de la Ley, según se aprecia en el marco del conjunto de las narraciones evangélicas. Quiero cerrar este párrafo dejando la palabra a Isidro Gomá, en cuyo merecido homenaje redacto estas líneas y cuyo comentario a San Mateo constituye una de las aportaciones exegéticas y espirituales sobre el primer Evangelio más valiosas en las letras hispánicas. Hablando de la perícopa de las antítesis y de la comunidad judeo-cristiana en que se arropó, dice: «Indirectamente constituye (conforme a la inteligencia de dicha comunidad) una de las manifestaciones más enérgicas de la autoridad de Jesús (cf. 7,29). No interpreta la Ley, sino que la repromulga, elevando su sentido a una altura de pensamiento superior a la de Moisés e, implícitamente, equivalente a la de Dios. El paralelo entre *fue dicho* y *Yo os digo* sugiere algo misterioso»<sup>37</sup>.

## 2. El valor del verbo «decir»<sup>38</sup>

### a) Consideraciones semánticas

Es constante en ambas partes de las seis antítesis el uso del verbo λέγω. En la primera parte va siempre en aoristo pasivo: ἐρρέθη = fue dicho; en la segunda, en presente: λέγω = digo. Es sabido que en el lenguaje judaico, desde tiempos anteriores al NT, se empleaba lo que después se ha convenido en llamar «pasivo divino», formalidad respetuosa para no mencionar el nombre de Yhwh: se omite el

35. DAVIES, *The Setting* 102. Sobre el uso de *amén* por Jesús cf. J. JEREMIAS, en *Synoptischen Studien*, München 1953, pp. 89-93; DAUBE, *The New Testament* 388-393.

36. Léopold SABOURIN, *La Christologie à partir des textes clés*, Montréal-Paris 1986, p. 94.

37. ISIDRO GOMÁ CIVIT, *El Evangelio según San Mateo*, Madrid-Barcelona, vol. I p. 271.

38. La argumentación para el estudio conveniente del tema que nos ocupa necesita no sólo de la cualidad, sino también de la cantidad de razones aducidas. Obviamente he de prescindir de un buen número de éstas, que esperan otro *kairós* para ver la luz. Sin embargo, la ocasión del homenaje al entrañable amigo y profundo estudioso Prof. Gomá, ha permitido al menos plantear nuestra cuestión de modo directo y entreabrir unas pocas de las variadas vías de solución que podrían ser aducidas.

ablativo agente, pero se sobrentiende que es Dios. Jesús y los hagiógrafos neotestamentarios usan esta «pasiva divina»<sup>39</sup>. También es archisabido que el verbo λέγω es polirrizo: utiliza la raíz ἔρω / ῥήω para los tiempos de futuro, aoristo pasivo y perfecto pasivo, y la raíz ἔπω para el aoristo activo. El verbo λέγω es el que normalmente se emplea en las versiones griegas de la Biblia para traducir el hebreo אמר, *amar*, que primariamente significa «decir», pero también «mandar, ordenar» (como en árabe), según la importancia del sujeto del verbo y el contexto<sup>40</sup>.

A excepción de la segunda parte de la sexta antítesis, el contenido de lo que «fue dicho» es siempre un mandamiento de la Ley, algunas veces del Decálogo. Por tanto, ἐρρέθη, por la especial relevancia de quien lo dijo, Dios, viene a significar más bien «fue mandado por Dios». A la primera parte de la fórmula corresponde la segunda: Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν. Quiero subrayar que, según el texto de Mateo, Jesús emplea las seis veces el mismo verbo λέγω, decir, mandar, en paralelismo con el decir, mandar de Dios en la Torá: ello no deja de ser impresionante.

b) *En torno al valor de la fórmula Ἐγὼ δὲ λέγω*

Tomadas las cosas en su consideración puramente gramatical y semántica, probablemente no se podrá urgir un significado transcendente en nuestra perícopa para el verbo λέγω. Hay que considerar la fórmula en el contexto de todos los relatos evangélicos. Pero para ello, evidentemente, no tenemos espacio ahora<sup>41</sup>.

Si leemos las retrotraducciones del NT al hebreo, observamos que usan en la primera parte de la fórmula el verbo *amar* en pasado *niphal* (= נאמר) y la segunda en participio de presente = presente de la misma raíz: אמר = «yo os digo, yo os mando»<sup>42</sup>. Teniendo en cuenta estas circunstancias, no me parece atrevido inferir la solemnidad de la expresión de las antítesis, solemnidad a la que se llega desde otras perspectivas y por caminos diferentes, como en parte hemos podido hacer, aunque en muy pequeña proporción.

Quizás sea P. Lapede quien ha hecho el intento más decidido por eliminar toda contraposición entre las antítesis y la Torá. En su argumentación insiste en que las traducciones que enfatizan el sentido adversativo de δέ en la fórmula Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, proyectan la atención sobre un contraste que la expresión griega no justifica. Por lo mismo defiende que, en el texto evangélico, la partícula δέ generalmente designa una cópula («y»), no una oposición («pero»). De ahí que, según Lapede, una traducción fiel debería decir «y yo os digo», que estaría en mejor correspondencia con la conjetural expresión originaria semítica. Esa versión nunca

39. Considero innecesario dar referencias bibliográficas, pues el fenómeno es de sobras conocido y viene expuesto en todas las modernas gramáticas del Griego del NT.

40. Cf. Abraham ELMALEH, *Dictionnaire Complet Hébreu-Français*, Tel-Aviv 1974, vol. I, cols. 223-226.

41. Véase lo dicho en n. 38.

42. Cf., p.e., la clásica versión de F. DELITZSCH, *ha-Beriyt ha-Hadashah* ad Mt 5,21-22.27-28.31-32.38-39.43-44. Los mismos pasajes pueden verse en otras versiones al hebreo, donde son traducidos de la misma manera: p.e., *The New Testament in Hebrew and Spanish*, published by The Trinitarian Bible Society, London (sin fecha).

daría pie a una contradicción con la Torá, sino más bien implicaría una aclaración o explicación. Por eso él se adhiere a una retroversión hebrea que dijese: **ואני אמר לכם** o su equivalente dialectal aramaico-palestinese.

En la defensa de su postura, P. Lapide afirma que la fórmula de que venimos hablando constituye un concepto erudito de la tradición oral sobre la Torá, que tiene sus paralelos en los escritos talmúdicos. Según esto, «habéis oído» o «ha sido dicho», seguido de «y yo os digo» constituyen un par complementario de expresiones técnicas en la fraseología básica de la retórica rabínica. A este respecto remite a *Mekhiltá Exod. Jethro 9*; *Tos. Yota VI,6-11* y *Tos Bik. I,2*. Y continúa exponiendo que el primer miembro quiere decir: «Hasta ahora habéis entendido este pasaje de la Escritura de la siguiente manera», después de lo cual es citado el sentido literal, o la exégesis corriente, o la opinión de algún maestro que se opone. A continuación viene la segunda parte de la fórmula: «y yo os digo», que sirve para presentar la nueva explicación. Siempre según Lapide, cualquiera que lea los diálogos-disputa de Jesús con los ojos de una persona instruida en el Talmud, sabe que hay ejemplos de apasionadas enseñanzas dialogadas de rabinos, que representan un método que no es producto de la enemistad, ni de un claro dogmatismo, sino del amor por los divinos mandamientos, del esfuerzo por explicarlos mejor y de la experiencia de que el monólogo es el peor de los métodos, mientras que el diálogo es el mejor para acercar a los hermanos a la verdad escondida. En los diálogos-disputa y en el Discurso de la Montaña, Jesús no abandona el terreno de ese judaísmo pluralista. Por ello, **Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν** debe ser leído dentro del marco de las *Pirqé Abot*<sup>43</sup>.

Hasta aquí he expuesto las explicaciones de P. Lapide. Con menor claridad y precisión se expresa Ph. Sigal, que coincide sustancialmente con el anterior<sup>44</sup>. Ambos representan la actitud más ilustrada del judaísmo contemporáneo y el deseo de recuperar a Jesús para la gloriosa historia de su pueblo.

### c) *Retroversiones al hebreo del Ἐγὼ δὲ λέγω*

Quizás ahora estemos en buena situación crítica para poner la mirada en las más divulgadas retroversiones al hebreo del texto del NT. Por lo que se refiere a nuestra fórmula, sus autores se sitúan en un movimiento pendular, que va desde la versión más adversativa de la partícula **δέ** por **'abal** (**אבל**), hasta la puramente copulativa, con el uso del *wa* semítico, introductor de la apódosis. En la primera posición, tenemos, por ejemplo, la célebre traducción de Franz Delitzsch, que traduce la segunda parte de las antítesis por **אבל אני אמר לכם**<sup>45</sup>. En la segunda posición podemos citar la versión divulgada por The Trinitarian Bible Society<sup>46</sup>, que traduce la cláusula por **ואני אמר לכם**, en conformidad con la tesis de P. Lapide.

43. Cf. Pinchas LAPIDE, *The Sermon on the Mount. Utopia or Program for Action?*, New York 1986, pp. 44-45. (He tenido a mi disposición esa edic. inglesa, hecha de la alemana original *Die Bergpredigt. Utopie oder Programm?*, Mainz 1982).

44. Cf. Phillip SIGAL, *The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*, Lamham-New York-London 1986, pp. 99-100.

45. Hay varias impresiones de la versión de Delitzsch. He manejado la de la Editorial Oral Roberts, Tulsa, Oklahoma, impresión en Suecia 1956.

46. En n. 42 específico qué edición he manejado.

Una revisión crítica de estas traducciones en el contexto del pasaje de las antítesis requeriría un espacio del que no dispongo aquí. Desde luego lo he desarrollado, pero necesitará otro *kairós* para ser publicado. Algo semejante habría que decir respecto de la revisión crítica de las propuestas de P. Lápide, Ph. Sigal, etc.

d) *A modo de conclusiones provisionales*

Pienso que, aunque los problemas suscitados no queden suficientemente resueltos, sin embargo, lo expuesto ha permitido entreabrir las perspectivas de discusión y las posibles líneas de solución.

Desde la contextura lingüística, pues, según el primer Evangelio, Jesús habla con singular fuerza y autoridad, situando su discurso en paralelismo con la Torá e, incluso, en un plano de alguna manera superior: cualquiera que sea la matización de la partícula *δέ*, esto es, bien exprese un valor adversativo o bien esté en lugar de un *wa* copulativo semítico, que introduce la apódosis en la frase compuesta. En cualquier caso, en las palabras de Jesús hay una respuesta definitiva, no tanto a unas *halakot* de precedentes rabinos, sino más bien a mandamientos de la Ley. En efecto, en las palabras de Jesús hay algo que rebasa la tradición judaica anterior y posterior. J. Klausner, desde una posición fuertemente anclada en el judaísmo, consideraba que el Evangelio en general, y el Discurso de la Montaña en particular, aunque sus contenidos son hebraicos, la extrapolación de los motivos y el talante con que es expuesta la enseñanza no son hebraicos<sup>47</sup>. Mucho más circunstanciado es el juicio de P. Lápide: «Jesús de Nazaret fue “el judío central”, como Martin Buber le llamaba, el que nos espolea a todos a la emulación (...). La Enseñanza del Monte de Jesús es su respuesta al reto bíblico de ascender a la cumbre del ideal de la Torá: un cese de la irritación, de la desesperación, de la división; una ruptura final con el odio, la envidia, la represalia y una clara senda para el mandamiento divino del amor como centro de la Torá, una guía para su cumplimiento y una llave para la puerta del reino celestial»<sup>48</sup>.

P. Lápide, desde su perspectiva configurada por la fe judaica «no cumplida», ha dicho mucho, aunque no podía decirlo todo: en resumidas cuentas, él viene a considerar la enseñanza de las antítesis como las más sublimes *halakot* que se han elaborado en la historia de la exégesis rabínica. Desde la plenitud de la fe en Cristo, estamos en condiciones de contemplar esas enseñanzas de Jesús como unas *halakot* tan trascendentes, que ya no son meramente tales, porque constituyen, encarnada en expresión humana, la más perfecta manifestación de la Sabiduría y del Amor de Dios al que «nadie ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él lo dio a conocer» (Jn 1,18).

José CASCIARO  
Universidad de Navarra  
Apartado 170  
37080 PAMPLONA

47. Cf. J. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine* (trad. del hebreo), Paris 1933, pp. 562-563.

48. LAPIDE, *The Sermon* 8.139.

## Summary

The six antitheses of Matthew (Mt. 5,21f.27f.31f.33f.43f.) are studied on the light of their introductory formula: Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις... Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν... (with practically no variations) and in the general context of the First Gospel. There is no contradiction between the statements following the first part of the formula and the ones following the second part: there is rather an explication of the deep meaning of the commandment, intended by the Torah, but not understood before. Nevertheless, those antitheses exceed the ambit of the *halakot*, which are pure interpretations of what it is said: they are words of high authority, not easily to classify within the discussions of the Rabbis, or even the words of the Prophets or the Commandments given by Moses in the name of God.