

**“QUIS STABIT IN LOCO SANCTO EIUS?” (SAL 23, 3)
SOLA PASSIO CRUCIS STANTEM DEMONSTRAT
(DE MONTIBUS SINA ET SION 9, 4)**

Patricio Navacué
Facultad de Teología San Dámaso, Madrid

1. ¿Quién subirá al monte del Señor? ¿Quién se mantendrá en pie en su lugar santo? (Sal 23, 3), se preguntaba el salmista. Y él mismo respondía haciéndose eco de una larga, larguísima, plurisecular tradición religiosa: *El hombre de manos inocentes y puro corazón...* (Sal 23, 4). Sin embargo, esta pregunta – “*quis stabit?*”– suscitó, tanto entre judíos como entre cristianos, respuestas más concretas que la proporcionada por el salmo mismo. Con ellas trataban de adivinar quién se ocultaba tras el *quis* del texto.

En el período patrístico, con cánones muy diversos a gran parte de la exégesis hodierna, Sal 23, 3-6 recibió las más variadas respuestas, sólo plenamente comprensibles en el marco teológico y tremendamente polémico ofrecido por las comunidades judías y las vigorosas y nacientes comunidades cristianas.

En general, el salmo 23 despertó la atención de los estudiosos de la exégesis patrística sólo a partir de sus versículos 7-10. Son las célebres órdenes dadas para que entre el rey de la gloria: *¡Portones, alzad los dinteles, que se alcen las antiguas compuertas...!* Referidos al misterio de la encarnación del Verbo, y más comúnmente, al de su ascensión, estos versículos han absorbido el interés de todo el salmo. Hoy en día, incluso la Liturgia de las horas encauza de este mismo modo la lectura, ya que ofrece para este salmo 23 la sentencia ireneana: *Christo apertae sunt portae caeli propter carnalem eius assumptionem.*

El presente artículo, sin embargo, se centra en los versículos 3-6, provocado por la exégesis tan particular que de los mismos hace *De montibus Sina et Sion* (desde ahora, *de mont.*)¹, obra perteneciente al llamado corpus del Pseudo Cipriano. En ella se leen así los citados versículos del salmo 23:

*quis ascendet in montem domini
et quis stabit in loco sancto eius?
innocens manibus et mundo corde.
qui non accepit in vano animam suam
et non iuravit subdole proximo suo,
hic accipiet benedictionem a domino
et misericordiam a Deo salutare suo*².

¹ Utilizo la segunda (y última) edición de la obra, a cargo de la estudiosa italiana C. Burini, que ha mejorado notablemente el texto ofrecido hace varias décadas por el corpus de Viena. Me refiero a *Pseudo Cipriano. I due monti Sinai e Sion*, ed. C. Burini, Fiesole, 1994.

² Para el carácter africano del texto bíblico, cf. P. Capelle, *Le texte du psautier latin en Afrique*, Rome, 1913, 55-57. Para otras versiones latinas, cf. R. Weber, *Le psautier romain et les autres psautiers latins*, Rome, 1953, 45-46.

El escrito *de mont.* es de autor desconocido, y datable en el arco bastante amplio del siglo III; proviene muy probablemente de las primeras comunidades cristianas africanas, que como la gran mayoría de cristianos de entonces, tampoco se vieron libres de las luchas, antes bien, mostraron fuertes combates externos (contra judíos, paganos y herejes) e internos (recuérdese, por ejemplo, la crisis africana de los *lapsi*).

De mont. es un texto que despierta interrogantes de todo tipo. ¿De dónde ese uso peculiar de la lengua latina? ¿De dónde sus particulares citas bíblicas? ¿Y su exégesis? ¿Y su cristología? ¿Por qué *pseudo* y no de autor conocido? ¿Qué fuentes recogió? ¿Qué efectos produjo en la tradición africana? Podrían añadirse otros tantos. No todos encuentran fácil solución³.

El objetivo de este artículo se limita a señalar, para el caso de Sal 23, 3-6, la originalidad de la exégesis de nuestro Pseudo Cipriano, con respecto a otras, judías – naturalmente – pero también cristianas. En efecto, nuestro texto presenta una respuesta bien precisa a la pregunta ‘*quis stabit?*’ con fuertes acentos *estaurológicos*. Para comprenderla mejor tal vez sea oportuno dar una breve ojeada por algunos casos, más o menos contemporáneos a nuestro texto, que se ocuparon del mismo lugar bíblico.

Procederé dando una brevísima estampa de las raíces religiosas del salmo (punto 2), recorriendo diversas interpretaciones rabínicas (punto 3), para pasar a la exégesis cristiana al inicio del siglo II (punto 4), en área alejandrina (punto 5), africana (punto 6) y, finalmente, en el *De montibus Sina et Sion* del Pseudo Cipriano (punto 7).

2. Nos podríamos remontar siglos y siglos atrás, aún antes de Israel, y comprobar cómo los versículos 3-6 del salmo 23 hunden sus raíces en un suelo muy religioso, compartido por otros pueblos.

“¿*Quién subirá al monte del Señor? ¿Quién se mantendrá en pie en su lugar santo?*” En el fondo se trata de una cuestión constante para el hombre de todos los siglos, el deseo de comunión con Dios que alberga todo hombre choca con la conciencia de su indignidad; se toca la esencia misma del misterio de Dios que, en su fascinación, atrae y en su temor, distancia. Todos querrían pero nadie se atreve, ¿pues *quién podrá estar en su lugar santo?* Es la exigencia, difícil de colmar, de un sacerdote y un culto satisfactorios.

De este modo, se han recordado oportunamente los paralelos de las expresiones: *manos inocentes y puro corazón*, encontrados en Ugarit⁴ o en el mito mesopotámico de Adapa. Así, por ejemplo, este último:

*The sage – his command no one can vitiate –
The capable, the most wise among the Anunnaki is he;
The blameless, the clean of hands, the ointment priest,
The observer of rites.*

[...]

*With his clean hands he arranges the (offering) table,
Without him the table cannot be cleared⁵.*

³ El último estado sobre la cuestión lo ofrece la – ya mencionada – última edición de C. Burini, en la introducción y comentarios.

⁴ Cf. M. Dijkstra, *A ugaritic pendant of the biblical expression “pure of heart” (Ps 24,4; 73,1)*, en *Ugarit Forschungen* 8 (1976), 440.

⁵ Cf. *Ancient Near Eastern Texts*, ed. J. B. Pritchard, Princeton, 1955, 101 (fragmentos traducidos del acadio por E. A. Speiser).

3. No obstante las semejanzas y dependencias con otras religiones, Israel percibió la pureza requerida para la perfecta realización del culto en un nivel más profundo⁶, uniendo indisociablemente ética y liturgia, y demandando no sólo una pureza extrínseca previa al culto, sino una vida intachable que expresase en las obras la inocencia exigida para acercarse, para *subir* en procesión al templo santo⁷.

Justamente se asocia este salmo 23 (24) al salmo 14 (15) situando ambos entre los *salmos litúrgicos*, y más específicamente, entre los salmos de *entrada*, que contienen en una forma sencilla y dialógica las condiciones necesarias del fiel para acceder al culto: “¿quién subirá?” [...] “El hombre de manos inocentes...”⁸. En efecto, estos dos salmos se sitúan en línea con la teología profética (cf. Am 5, 21-24; Mi 6, 6-8; Jer 6, 20; Os 6, 6; Is 33, 14-16) que no permite la ofrenda de un sacrificio *vacío*, sin respaldo de la vida.

Más en concreto, el salmo 23 se suele dividir en tres partes: la más arcaica (vv. 7-10), que contiene poéticamente un fragmento litúrgico alusivo a la teofanía de Dios en el templo; los vv. 3-6, añadidos posteriormente, indicando en la forma dialógica, ya mencionada, tres condiciones previas para acceder al culto; y los vv. 1-2, a modo de *puerta* del salmo, con un breve himno al Creador. Para nuestro objetivo es interesante destacar cómo los vv. 3-6 tienen, pues, su lugar propio en el *rito de entrada* de la liturgia del templo, como un breve examen destinado a los peregrinos que se disponían a entrar en él y contemplar el arca de la Alianza.

Desde este punto de vista, la pregunta “¿quién subirá al monte del Señor? ¿Quién se mantendrá en pie en su lugar santo?” no busca sino resaltar aún más las condiciones ético-religiosas del *justo*, del buen *siervo* que agrada con su vida al Señor. Quiero decir que se trata más bien de una pregunta que, como cualquier fórmula litúrgica, se va cargando de un cierto tono retórico, de una pregunta que no está pensando en un individuo concreto, sino en el prototipo de fiel de Israel (y, por tanto, todo fiel está aludido en ella), en el modelo de peregrino que desea realizar el culto.

Sin embargo, entre rabinos, con una libertad que podría resultar osada a los ojos de tanta exégesis de hoy, convivían sin excluirse muchas interpretaciones ofrecidas para estos mismos versículos. En efecto, entre sus múltiples modos exegéticos, los rabinos conocían también aquel de referir a un personaje concreto de la historia de Israel lo expresado genéricamente en un salmo⁹. Así, nuestra pregunta *genérica* del v. 3: “¿Quién subirá al monte del Señor? ¿Quién se mantendrá en pie en su lugar santo?” da lugar a diversas respuestas muy *concretas*. He aquí algunas:

*Moisés*¹⁰. Él, Moisés, es quien pudo subir al monte del Señor (Sal 23, 3), el único de entre el pueblo que no tuvo miedo al fuego y subió a la montaña y estuvo entre el Señor e Israel, según se indica en varios lugares (Ex 19, 3; Dt 5, 5). A él se ajustan, además, los

⁶ Se vea, por ejemplo, K. Koch, *Tempeleinlassliturgien und Dekaloge*, en *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferung* (1961), 45-60.

⁷ Para los versículos Sal 23 (ó 24) 3-6, se vean, por ejemplo, los comentarios con su bibliografía correspondiente en H. J. Kraus, *Psalmen I. Psalmen 1-59*, Neukirchen-Vluyn, 1989⁶ (tr. esp. en *Los salmos 1-59*, vol. I, Salamanca, 1993), o también, G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, I, (1-50), Bologna, 1997⁷.

⁸ El salmo 14 (15) es del mismo tenor: ‘Yahveh, ¿quién morará en tu tienda? ¿Quién habitará en tu santo monte?’ ‘El que anda sin tacha y obra la justicia...’ (Sal 14, 1-2).

⁹ Cf. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939, que afirma en pp. 245-246: “*Dernier effort des commentateurs haggadiques sur les textes poétiques: rapporter une affirmation générale à un héros connu: de qui l’auteur parle-t-il?*”.

¹⁰ Cf. *Psalm twenty-four*, en *The Midrash on Psalms*, ed. L. Nemoj, tr. ing. W. G. Braude, New Haven, 1959, 341-342.

versículos siguientes del Salmo, Sal 23, 4-6, pues Moisés es el hombre *de manos inocentes* (cf. Nm 16, 15)¹¹; que no *quitó la vida a nadie sin motivo* – como sigue indicando el v.4 – (cf. Ex 2, 12); que no *juró contra el prójimo en falso* (cf. Ex 2, 21); que *recibió la bendición de parte del Señor*, pues fue hecho rey y maestro de Israel y mediador en la entrega de la Ley¹².

*Abraham*¹³. Acto seguido, después de referirse a Moisés, el *midrás* sobre el salmo 24 (23), dando vueltas en torno a *quién subirá al monte del Señor*, yuxtapone la interpretación referida a Abraham. Éste, en efecto, es quien subió al monte del Señor cuando recibió la orden de ofrecer a Isaac en uno de los montes (cf. Gn 22, 2); Abraham es también quien permaneció delante del Señor en el episodio de la destrucción de Sodoma y Gomorra (cf. Gn 19, 27). En fin, Abraham es asimismo el hombre de *manos inocentes* (cf. Gn 14, 23) y *puro corazón* (cf. Ne 9, 8), que no juró contra el prójimo en vano (cf. Gn 14, 22) y que recibió *la bendición del Señor* (cf. Gn 24, 1).

*Jacob*¹⁴. Con gran liberalidad el mismo *midrás* de los salmos añade aún la interpretación de otro rabino. El que subió al monte del Señor es Jacob (cf. Gn 35, 1); Jacob, el hombre de *manos inocentes* (cf. Gn 31, 39) y de *puro corazón* (cf. Gn 31, 36-37); que no juró *contra el prójimo en falso* (cf. Gn 31, 53) y recibió la bendición del Señor (cf. Gn 35, 9).

Salomón. A decir de san Justino, en su *Diálogo con Trifón* (desde ahora, *dial.*), los judíos aplicaban el conjunto del salmo 23 (24) a Salomón en lugar de a Cristo. Así habla san Justino: *vuestros exegetas son, como Dios mismo clama, unos insensatos, al afirmar que no se dijo eso con relación a Cristo, sino a Salomón, con ocasión de introducir la tienda del testimonio en el templo que había edificado* (*dial.* 36, 2)¹⁵. E inmediatamente presenta el texto completo del salmo.

El justo. Con todo, no ignoran tampoco los comentarios rabínicos la exégesis más fácil, más cercana a la letra misma del salmo, es decir, aquella que ve en el *quién* de la pregunta inicial a todo fiel peregrino que se acerque con un corazón puro y unas manos inocentes. Un ejemplo de este caso podríamos encontrarlo en el mismo Filón, según se ha señalado en las ediciones de su obra *De specialibus legibus*¹⁶.

¹¹ El *midrás* valientemente no elude el obstáculo que suponía el hecho de que Moisés había matado a un egipcio. Para salir airoso razona de este modo tan curioso el comentador rabínico: “Who had not taken without cause any life (Ps 24, 4) alludes to Moses who, not without cause, took the life of the Egyptian, for it is said ‘He looked this way and that way, and when he saw that there was no man, he slew the Egyptian’ (Ex 2, 12). What can “He looked this way and that way” mean except that Moses beheld in that instant a court of angels, and with them he consulted, so that, rightly empowered, he smote the Egyptian. Moses also had foreknowledge that a proselyte would never descend from the Egyptian, a fact implied by the words ‘He saw that there was no man’,” (*The Midrash on Psalms*, ed. L. Nemoy, tr. ing. W. G. Braude, New Haven, 1959, 341-342).

¹² Así, sobre todo, en el *midrás* sobre el salmo 24; pero también, se descubre a Moisés en el *midrás rabbah* del libro del Éxodo.

¹³ Cf. *Psalm twenty-four*, en *The Midrash on Psalms*, ed. L. Nemoy, tr. ing. W. G. Braude, New Haven, 1959, 342-343.

¹⁴ Cf. *Psalm twenty-four*, en *The Midrash on Psalms*, ed. L. Nemoy, tr. ing. W. G. Braude, New Haven, 1959, 343.

¹⁵ Seguiré siempre la edición crítica reciente: *Iustini Martyris. Dialogus cum Tryphone*, ed. M. Marcovich, Berlin, 1997. Y utilizaré la traducción de D. Ruiz Bueno disponible en *San Justino. Diálogo con Trifón*, en *Padres apologistas griegos*, Madrid, 1954.

¹⁶ Se trata de *De spec.* I, 202-204. Aquí Filón realiza una interpretación de las leyes referidas al holocausto más allá del primer significado literal, que él cree expresada enigmáticamente por medio de símbolos (cf. *De*

Y baste hasta aquí como muestra de la riqueza de interpretaciones judías. Hemos explorado, sobre todo, el midrás *tehillim* de los salmos, siendo conscientes de no agotar la totalidad de la interpretación judía con respecto a Sal 23 (24), 3-6, pero sí, tal vez, de haber expuesto muy sucintamente las exégesis más ricas. Otros casos también referidos a Moisés, Abraham, Jacob, o bien, que parafrasean la letra del salmo sin llegar a concretar más, se pueden encontrar en otros lugares de la literatura judía, como en algún tratado de la *Misná*, en *Génesis Rabbah*,...

4. Entre escritos neotestamentarios no se da ninguna referencia a nuestro pasaje Sal 23, 3-6. Si acaso se podría ver una alusión en la bienaventuranza mateana: *Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5, 8). Al margen de esta cita, para encontrar la primera referencia cristiana hace falta avanzar en el tiempo hasta los inicios del siglo II. Allí encontraremos la carta del Pseudo Bernabé y a Justino, con el pasaje ya mencionado de su obra “*Diálogo con Trifón*”.

La primera cita, pues, la proporciona la epístola del Pseudo Bernabé, datable entre los años 70 y 130¹⁷. Se trata de una confluencia entre Ex 20, 8 (Dt 5, 12): “Santificad el sábado” y Sal 23, 4: “El hombre de manos inocentes y puro corazón”, en un capítulo centrado en la polémica contra el sábado:

“Respecto al sábado, también habla la Escritura en los diez mandamientos que personalmente [Dios] dirigió a Moisés en el monte Sinaí: Santificad el sábado del Señor con manos puras y corazón puro (καὶ ἀγιάσατε τὸ σάββατον κυρίου χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ)” (15, 1).

Después aclara el Pseudo Bernabé en qué consiste verdaderamente el *sábado* o día séptimo: es el tiempo en el que el Señor vendrá “para abolir el tiempo del Inicuo, juzgar a los impíos y cambiar el sol, la luna, y las estrellas, entonces descansará de verdad en el día séptimo” (15, 5). E inmediatamente añade:

“Finalmente dice: Lo santificarás con manos puras y con corazón puro (χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ). Si ahora alguno pudiese santificar con un corazón puro (καθαρός ὦν τῇ καρδίᾳ) el día que Dios santificó, estaríamos totalmente equivocados. Si ahora no podemos, lo santificaremos entonces cuando descansemos verdaderamente, cuando seamos capaces de hacerlo tras haber sido justificados y haber recibido la promesa, cuando ya no exista la iniquidad y el Señor haya hecho nuevas todas las cosas. Cuando nosotros hayamos sido santificados primeramente, entonces podremos santificarlo” (15, 6-7).

spec. I, 200). En este contexto, la imposición de manos sobre el animal exigida en la ley expresa simbólicamente que el espíritu del que se acerca a realizar el sacrificio debe haber sido santificado por sus pensamientos puros, consecuentes con una vida de acciones inocentes. La referencia al salmo 23 (24), 4 no se deduce imperiosamente, aunque tampoco se puede descartar. Se vea, por ejemplo, *De specialibus legibus I et II*, int., tr. et notes par S. Daniel, Paris, 1975, 130. Otro caso más claro lo muestra, por ejemplo, *Éxodo rabbah*.

¹⁷ Así, J. J. Ayán, en *Epístola del Pseudo Bernabé*, ed. J. J. Ayán Calvo, Madrid, 1992, 142. Sigo así mismo la edición bilingüe aquí disponible.

Así pues, dentro de un pensamiento milenarista y de un contexto antijudío, se enmarca esta interpretación de Sal 23, 4 del Pseudo Bernabé. Consiste en una interpretación espiritual del salmo que sólo encuentra su sentido en el cumplimiento cristiano. Esta postura radical del Pseudo Bernabé se apoya en este caso en el *deffectus litterae*. En efecto, dado que ahora no es posible ser inocente y de puro corazón, no queda sino que Sal 23, 4 aluda al séptimo milenio, verdadero sábado y preludio de la eternidad, cuando los santos vivirán durante mil años pura e inocentemente, una vez que ya hayan sido santificados.

Por su parte, el otro testimonio de primera hora es san Justino. En concreto, durante su *Diálogo con Trifón*, en claro contexto de polémica con los judíos. Llegados a un punto, Trifón admite las predicciones acerca de Cristo que han sido expuestas por Justino. Lo que exige entonces Trifón es que Justino demuestre que todas estas profecías sobre Cristo se han cumplido precisamente en Jesús. Justino, sin embargo, se demora en la petición de Trifón porque aún tiene interés en recordar otras profecías. Y responde así a Trifón:

Si te place, Trifón, en lugar conveniente entraré en las demostraciones que desees; ahora permíteme que ante todo cite unas profecías (προφητειῶν) que tengo interés en recordaros, para demostrar que Cristo es llamado misteriosamente (ἐν παραβολῇ) por el Espíritu Santo Dios, Señor de las potencias y Jacob (dial. 36, 2).

Inmediatamente después, añade Justino:

Vuestros exegetas (οἱ παρ' ὑμῖν ἐξηγηταί) son, como Dios mismo clama, unos insensatos, al afirmar que no se dijo eso con relación a Cristo, sino a Salomón (μὴ εἰς τὸν Χριστὸν εἰρησθαι λέγοντες ἀλλ' εἰς Σολομῶνα), con ocasión de introducir la tienda del testimonio en el templo que había edificado (dial. 36, 2).

Y después de citar el texto del salmo por entero, prosigue Justino:

Ahora bien, demostrado está que Salomón no fue el rey de las potencias; mas cuando nuestro Cristo resucitó de entre los muertos y subió al cielo, los príncipes por Dios ordenados en los cielos, reciben orden de abrir las puertas para que entre éste que es el rey de la gloria y, subido allí, se siente a la diestra del Padre... Y cualquiera confesará que ni sobre Salomón, por muy glorioso rey que fuera, ni sobre la tienda del testimonio, se habría atrevido a decir ninguno de los que vigilaban las puertas del templo de Jerusalén: “¿quién es este rey de la gloria?” (dial. 36, 5. 6).

Como vemos, a pesar de citar el conjunto entero del salmo, enseguida la exégesis de Justino se desplaza hacia los vv. 7-10, aplicándolos a la ascensión de Cristo. Ésta es la que *en parábola*, misteriosamente, profetizaba el salmista movido por el Espíritu Santo. Los títulos de ‘Dios’, ‘Jacob’, ‘rey de la gloria’ corresponden, por tanto, a Cristo. En especial, aquel de ‘rey de la gloria’ es a Cristo a quien aludía y no a Salomón, *por muy glorioso rey que fuera*. No es a Salomón, con los ancianos de Israel, en su sacrificio ofrecido al hacer subir el Arca de la Alianza – tal como cuenta 1 Re 8,1-8 – a quien profetiza el salmo, sino a Cristo en su Ascensión, el verdadero rey de la gloria, ante el cual los ángeles deben abrir las

puertas del cielo. Justino comparte en todo con los exegetas amigos de Trifón la aplicación litúrgica del salmo. No obstante, la única diferencia es sustancial: no es Salomón y la liturgia del templo, sino Cristo y la liturgia celeste los profetizados en el salmo por el Espíritu Santo.

Con respecto a la ya recordada pregunta del v. 3: “¿quién subirá al monte del Señor?...” y a su respuesta inmediata de los vv. 4-5: *el hombre de manos inocentes...*, ¿qué dice Justino? La situación no es clara. Justino, como ya hemos dicho, cita por entero el salmo. Pero sobre estos vv. 3-5 no dice absolutamente nada. El único punto fijo que nos ha de servir de guía es la interpretación que hace el santo del v. 6: *Ésta es la generación de los que buscan al Señor, de los que buscan el rostro del Dios Jacob* (τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ). Para él, Cristo es llamado aquí “Dios”, “Jacob”.

Caben, pues, con respecto a los vv. 3-5 dos posibilidades:

- Justino ha visto en los vv. 3-5 también a Cristo. Él, Cristo, aún oculto en su gloria provocando el desconcierto de los ángeles (cf. *dial.* 36, 6), es quien *sube al monte del Señor* con las *manos inocentes* y el *corazón puro*, en su Ascensión. Según esto, es preciso suponer que Justino rompe la unidad del salmo y separa el v. 6 que está lógicamente unido con los anteriores. Hasta el v. 5, Cristo sería quien sube. En el v. 6, Cristo, llamado “Dios”, “Jacob” es el buscado por la generación a la que se refiere el salmo. Y, de nuevo, en los vv. 7-10, Cristo es el “rey de la gloria” que sube y se sienta junto al Padre.
- Si, en cambio, suponemos que Justino se ha adecuado a la unidad interna del salmo, y no olvidamos la identificación del v. 6 entre “Dios”, “Jacob” y Cristo, se puede pensar que el hombre de *manos inocentes* que *sube al monte del Señor* que, según el sentido más inmediato del salmo, es la *generación de los que buscan el rostro de Dios, Jacob* es el fiel cristiano que se ha de acercar al misterio de Cristo resucitado y ascendido, y desea contemplar su rostro.

El silencio del santo obliga a no decantarse por ninguna. La primera, cristológica, tiene a su favor el término *subir* que aproximaría la exégesis de los vv. 3-4 a la ascensión de Cristo. La segunda, en cambio, está más en línea con la tradición exegética cristiana posterior de este versículo (como se verá a continuación) y no fuerza la unidad interna del salmo. Esta “complejidad” para resolver la exégesis del salmo, puede provenir de la dificultad de aunar Sal 23, 3-6 con Sal 23, 7-10, algo que no volveremos a encontrar en autores prenicenos, pues ninguno tomará de una sola vez el salmo 23 en su totalidad, como ha hecho aquí Justino.

5. En área alejandrina nos espera Clemente Alejandrino. A propósito de Sal 23, 3-6 hemos de contentarnos con la cita del libro VII de sus *Stromateis*:

“El primer modo en el que el Señor actúa es prueba de la llamada por nosotros recompensa (ἀμοιβῆς) conforme a la piedad (κατὰ τὴν θεοσέβειαν). Del gran número de testimonios que hay, ofreceré uno del profeta David (πρὸς τοῦ προφήτου Δαβὶδ) que, a modo de compendio, dice así: ‘¿Quién subirá al monte del Señor? ¿Quién se mantendrá en pie en su lugar santo? El de manos inocentes y puro corazón, que no tomó en vano su alma ni juró en falso contra su

prójimo. Éste recibirá bendición del Señor y misericordia de Dios, su Salvador. Ésta es la generación de los que buscan al Señor, de los que buscan el rostro del Dios de Jacob’ (Sal 23, 3-6). *Pienso que brevemente* (συντόμως) *el profeta reveló* (ἐμήνυσεν) *al gnóstico* (τὸν γνωστικὸν), *y de pasada* (κατὰ παραδρομὴν), *según parece, David nos mostró que el Salvador es ‘Dios’ al llamarle ‘rostro del Dios de Jacob’* (πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ) *que evangelizó y enseñó acerca del Padre... La generación de los que buscan al Señor es la casta elegida capaz de indagar el conocimiento* (τὸ γένος τὸ ἐκλεκτόν τὸ ζητητικὸν εἰς γνώσιν)” (Stromateis VII, 58, 1-3. 6)¹⁸.

En Clemente desaparece el trasfondo litúrgico propio del salmo, y aún presente implícitamente en Justino. Desaparece igualmente la referencia a los vv. 7-10, presente de modo prevalente en Justino. Éste, en cambio, es un ejemplo claro de exégesis independiente de los vv. 3-6.

Clemente lo lleva a su terreno. En el libro VII dedicado a describir al verdadero gnóstico, Clemente encuentra en estos versículos del salmo una profecía que brevemente (συντόμως) describe el tipo del gnóstico, caracterizado porque busca el rostro del Dios de Jacob, o sea, a Cristo y que, por tanto, es capaz de adquirir la *gnosis*. Con resabios gnósticos, no sólo por los términos, encontramos ahora una interpretación diferente a aquella de Justino. Ambos coinciden en ver el salmo como *profecía*, y en buscar un sentido más allá de la simple letra. Pero las diferencias son sensibles. Para Justino, Cristo es llamado “Dios”, “Jacob” y “rey de la gloria”. Para Clemente, Cristo es el “rostro del Dios de Jacob”. Justino cargaba la fuerza sobre los vv. 7-10, viendo en ellos el misterio de Cristo ascendido al cielo junto al Padre. En Clemente, en cambio, Cristo aparece más bien como mediador que revela y da a conocer, en su condición visible (πρόσωπον), al único Dios y Padre. Lo que queda en penumbra en Justino, esto es, a quién se refieren los vv. 3-5, está patente en Clemente. En efecto, según el alejandrino, en estos versículos David, el profeta, aludía al cristiano perfecto, al gnóstico.

En Orígenes tenemos más de una perspectiva. Una de ellas, muy gramatical, hace hincapié en el pronombre interrogativo *quis* del versículo 3. En su comentario a la epístola a los Romanos, Orígenes trae a colación, en efecto, Sal 23, 3 a la hora de comentar el párrafo Rom 10, 16-21¹⁹. Aquí, en Rom 10, 16 se dice: “*sed non omnes oboedierunt euangelio. Esaias enim dicit: ‘Domine quis credidit auditui nostro?’*”. Enseña el maestro alejandrino que aquí este pronombre interrogativo da a entender que pocos de entre Israel creyeron en el anuncio del evangelio. Se explica así Orígenes:

“*Neque omnes ex gentibus euangelio crediderunt neque omnes ex Israhel, plures tamen et multo plures ex gentibus quam ex Israhel. Quod ergo ponit apostolus quia Esaias dixerit: ‘Domine quis credidit auditui nostro?’ quis pro raro dictum est; et obseruare debemus quod sermo hic in scripturis interdum pro raro interdum pro nullo omnino ponitur*” (8, 5).

¹⁸ Clemens Alexandrinus. *Stromata Buch VII und VIII*, hgb. von O. Stählin, neu hgb. von L. Früchtel, Berlin, 1970. 42-43.

¹⁹ Sigo el texto reciente *Der Römerbrief Kommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufinus*, ed. C. P. Hammond Bammel, Freiburg, 1998, 659-660.

Inmediatamente, para ilustrar el caso en el que *quis* está puesto *pro raro*, aduce Orígenes nuestro salmo junto con otros ejemplos:

“*Uerbi gratia ut cum dicit: ‘quis sapiens et intelletget haec?’ et: ‘quis ascendet in montem Domini?’ et: quis est homo qui uult uitam?’ in his omnibus rarum quemque significat...*” (ibidem).

De este modo, por medio de este análisis del pronombre *quis*, encontramos en Orígenes el mismo tono *elitista* de Clemente: sólo el cristiano perfecto será capaz de *subir al monte del Señor*. Con un procedimiento ligeramente más literal, más pegado al texto que el de su predecesor alejandrino ha obtenido un fruto bien parecido.

En la misma línea, encontramos una segunda interpretación origenista. Orígenes comenta Mt 24, 4-5: *uidete ne quis uos seducat. Multi enim uenient in nomine meo dicentes: ego sum Christus et multos seducent*. Se trata de defenderse contra aquellos que vienen *in nomine Christi* pero traen el error y no la verdad. Orígenes considera más grave el error en la verdad que la inmoralidad:

“*Et malum quidem est inuenire aliquem secundum mores uitae errantem, multo autem peius arbitror esse in dogmatibus aberrare et non secundum uerissimam regulam scripturarum sentire. Quoniam si in peccatis moralibus puniendi sumus, amplius propter dogmata falsa peccantes...*”, (Comm. ser. 33)²⁰.

Y es ahora para confirmar con la Escritura su aseveración – como es costumbre en Orígenes – cuando recurre a nuestro salmo 23, 3-4 en unión con Prov 20,9. Dice así:

“*Arbitror autem quoniam generalem munditiam, quae est non solum in actibus sed etiam in scientia, uolens ostendere sermo in Psalmo vicesimo tertio dicit: ‘quis ascendet in montem domini, aut quis stabit in loco sancto eius? Innocens manibus et mundo corde’, in Prouerbiis autem: ‘quis gloriabitur castum se habere cor? Aut quis confidat mundum se esse a peccatis?’ mundum ergo corde et castum corde non alium arbitror esse, nisi eum qui ab omni dogmate falso mundum et castum possidet cor; sic et innocentem manibus et mundum a peccatis eum aestimo esse, qui in actibus uitae suae inreprehensibilis est. Sciendum est autem, quoniam (quantum ad ueritatem) impossibile est esse aliquem innocentem manibus et mundum a peccatis, ut non sit purus corde et castus a dogmatibus falsis; sicut e contra impossibile est mundum quidem et castum esse corde a dogmatibus falsis, ut non sit innocens “manibus” et mundus a peccatis. Haec enim alterutrum se sequuntur et non separantur ab inuicem, sermo mundus in anima et uita inreprehensibilis”* (Comm. ser. 33).

El razonamiento es meridiano, y sin ánimo de buscar dependencias, recuerda al comienzo de la *Epideixis* de Ireneo. Uno y otro no hacen sino reflejar un dogma común de la primera Iglesia: ortodoxia y ortopraxis caminan inseparablemente unidas. El hombre de *manos inocentes* por quien se pregunta el salmista en Sal 23, 3 es, en esta ocasión, aquel

²⁰ Cf. *Matthäuserklärung*, en *Origenes Werke XI*, ed. E. Klostermann, E. Benz, Berlin, 1976, 61-62.

que consigue mantenerse al margen de la *inmoralidad* (*innocens manibus*) y, lo que es más importante para Orígenes, ajeno a todo *error* (*mundo corde*).

Por último, un caso más interesante encontramos en el ciclo de homilías sobre el Éxodo²¹. En la homilía novena comienza Orígenes afirmando que aquel que sea capaz de comprender *digne* los diversos pasos del éxodo realizado por los israelitas al salir de Egipto y reciba la ley de Dios, escrita no con tinta, sino por el Espíritu de Dios vivo, éste llegará a la visión e inteligencia del tabernáculo. Ahora bien, ¿qué tabernáculo? No, ciertamente, el de Moisés sino el nuevo inaugurado por Cristo según nos enseña la carta a los Hebreos. Y así, Orígenes, apoyándose en Hb 9, 24 y 10, 20 interpreta el velo del tabernáculo de Hb 9, 2 como la *carne de Cristo* y el *tabernaculum* llamado *sanctum* como el cielo. Y con estos datos se abre paso para interpretar espiritualmente el pasaje del Éxodo. Es decir, Orígenes se apoya en la carta a los Hebreos para defenderse de los amantes de una interpretación literal del libro del Éxodo:

“*Sed qui satis amant litteram legis Moysis, spiritum uero eius refugiunt, suspectum habent Apostolum Paulum interpretationes huiusmodi proferentem*” (9, 1). No se contenta el genio alejandrino con el apoyo neotestamentario de Hebreos, prosigue indagando en el Antiguo Testamento y exhorta a escuchar al gran David:

“*Videamus ergo, si non etiam ueterum sanctorum aliqui opinionem tabernaculi longe aliam, quam isti nunc aestimant, habuere. David namque eximius prophetarum quam magnifice de tabernaculo sentit, ausculta...*” (9, 2). Y ahora, precisamente, cita nuestro salmo después de haber recordado Sal 41, 4-5 y Sal 14, 1-2:

“*Vel certe quomodo uerum erit de isto dici tabernaculo quod non habitet in eo nisi ‘innocens manibus et mundo corde, qui non accepit in vano animam suam’, cum Regnorum prodat historia habitasse in tabernaculo Dei sacerdotes pessimos filios pestilentiae et ipsam quoque arcam testamenti ab Allophylis captam apud impios et profanos fuisse detentam? Ex quibus omnibus constat longe alio sensu prophetam sentire de tabernaculo hoc, in quo dicit quod non habitet nisi ‘innocens manibus et mundo corde et qui non accepit in vano animam suam, nec fecit proximo suo malum, et opprobrium non accepit adversus proximum suum’. Talem ergo oportet esse huius habitorem tabernaculi, quod fixit Dominus et non homo*” (9, 2).

En esta tercera interpretación creo que Orígenes ha estado verdaderamente oportuno. Reaparece el contexto litúrgico propio del salmo, ausente en Clemente. Además nuestro salmo 23 se recuerda junto al salmo 14, dada su palmaria afinidad (cf. *supra*, punto 3)²². Y la interpretación cristiana se construye sobre la interpretación de la carta a los Hebreos del modo más conveniente. Más en concreto, será el *deffectus litterae* el procedimiento con el que Orígenes descubrirá en el hombre *de manos inocentes y puro corazón* al *habitorem* del cielo, al *habitorem* del tabernáculo no hecho por mano de hombre, sino por el Señor. En efecto, al tabernáculo de la antigua alianza no se podían

²¹ Cf. *In Exodum Homilia IX*, 2, en *Origenes Werke VI*, ed. W. A. Baehrens, Leipzig, 1920, 234-236.

²² Por otro lado, Orígenes se apoya en la idea del *tabernaculum* (σκήνωμα) del salmo 14 para trazar la unión con el argumento inmediatamente anterior sobre Hb 9 y 10 (σκηνή).

referir ni el salmo 14 ni el 24, pues éste fue habitado por *sacerdotes pessimos*. En el cielo, Cristo y los santos después de él serán inocentes y puros.

Con ésta, abandonamos a Orígenes. Alguna lectura más de Sal 23, 3-6 se encuentra dispersa en su inmensa obra, pero no añade nada notable²³.

6. Nos vamos acercando más a nuestro texto. Entramos en ámbito africano, empezando lógicamente con Tertuliano. En toda la obra del teólogo africano encontramos una única referencia, que pertenece a la obra *Aduersus Marcionem*²⁴. Tertuliano está demostrando, contra Marción, que la ley antigua no proviene de un Dios duro, sino de un Dios bueno, que va educando la dureza del pueblo. Para lo cual, a propósito, Tertuliano declarará simplemente la bondad de la letra de la ley (en sentido amplio, es decir, los salmos también), sin recurrir a su significado espiritual y profético²⁵. Quedará patente que quien rechace la ley, rechazará servir a Dios, pues por la ley se nos exhorta a “*auferre nequitias de anima, discere benefacere, exquirere iudicium, iudicare pupillo et iustificare uiduam, diligere quaestiones, [...], compescere linguam a malo, et labia ne loquantur dolum, declinare a malo,...*” (2, 19, 2). Después de una larga retahíla, y para mostrar, a través de la recompensa, la bondad del Dios promulgador de la ley, continua:

“*Qualis enim apud deum merces homini? Et erit tamquam lignum quod plantatum est iuxta exitus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo, et folium eius non decidet, et omnia quaecumque faciet prosperabuntur illi. Innocens autem et purus corde, qui non accipiet in vanum nomen dei et non iurabit ad proximum suum in dolo, iste accipiet benedictionem a domino, et misericordiam a deo salutificatore suo*” (2, 19, 3).

O sea, Tertuliano hace de Sal 23, 3-6 (junto con Sal 1, 3) una prueba de la bondad de Dios que recompensa al justo, al hombre que cumple la ley. Podría sorprender encontrar precisamente en Tertuliano la interpretación más literal de todas las vistas hasta ahora. Todo cuadra, sin embargo, si tenemos presente el contexto antimarcionita del párrafo. A Tertuliano en esta ocasión no le interesa recurrir a una interpretación espiritual, profética del salmo que ofreciera el flanco a las críticas marcionitas. A Tertuliano le interesa compartir el mismo módulo exegético marcionita (la interpretación literal de la Ley y los profetas) para vencer a Marción y sus secuaces en su propio terreno.

Más adelante Cipriano aún presenta dos interpretaciones diferentes con respecto a todas las anteriores. Se trata de su obra *Testimonia ad Quirinum*²⁶. En un caso, Sal 23, 3-4 ilustra algo propio de todo cristiano, impetrar un espíritu inocente:

“*In epistula Iohannis: Si cor nostrum non nos reprehendit, fiduciam habemus ad Deum et quodcumque petierimus accipiemus ab eo. Item in euangelio cata Mattheum:*

²³ Son fragmentos *catenarios* sobre los salmos o una ligera alusión, de tono moral, en su comentario a Ef 6,14, publicada en J. A. F. Gregg, *The commentary of Origen upon the epistle to the Ephesians*, en *Journal of theological studies* 3 (1902) 573, 21.

²⁴ Sigo el texto de *Tertulliani. Aduersus Marcionem*, ed. C. Moreschini, Milano, 85-86.

²⁵ Cf. *Aduersus Marcionem* 2, 19, 1: “*Quam legem non duritia promulgauit auctoris, sed ratio summae benignitatis, populi potius duritiam edomantis et rudem obsequio fidem operosis officiis dedolantis, ut nihil de arcanis attingam significantiis legis, spiritalis scilicet et propheticae, et in omnibus paene argumentis figuratae.*”

²⁶ Sigo *Ad Quirinum*, en *Sancti Cypriani Episcopi Opera*, I, ed. R. Weber, Turnholti, 1972.

Felices mundi corde, quoniam ipsi Deum uidebunt. *Item in psalmo XXII: Quis ascendet in montem Domini et quis stabit in loco sancto eius? Innocens manibus et mundus corde*” (*Ad Quirinum 3, 79*).

El segundo, más interesante, se encuentra en el libro segundo dedicado a Cristo. En concreto, en el número XVIII bajo el epígrafe: “*Quod in nouissimis temporibus idem mons (Cristo) manifestaretur, super quem gentes uenirent et in quem iusti quique ascenderent*”. El texto dice así:

“*Apud Esaiam: Et erit in nouissimis temporibus manifestus mons Domini et domus Dei super uertices montium et exaltabitur super colles, et uenient super illum omnes gentes, et ambulabunt multi et dicent: uenite, ascendamus in montem Domini et in domum Dei Iacob, et nuntiabit nobis uiam eius, et ambulabimus in illa. De Sion enim procedet lex et uerbum Domini ab Hierusalem: et iudicabit inter gentes et redarguet populum multum, et concident gladios suos in aratra et lanceas suas in falces et iam non discent pugnare. Item in psalmo XXII: Quis ascendet in montem Domini et quis stabit in loco sancto eius? Innocens manibus et mundus corde, qui non accepit in uano animam suam et non iurauit subdole proximo sibi. Iste accipiet benedictionem a Domino et misericordiam a Deo salutare suo. Ista natiuitas eorum qui eum quaerunt, qui quaerunt faciem Dei Iacob*” (*Ad Quirinum 2, 18*).

Ahora, el inocente en sus manos y puro de corazón es el cristiano que, en el final de los tiempos, después de haber sido juzgado por la palabra del Señor, recibirá la bendición de su Dios salvador, y subirá al monte del Señor, monte que previamente Cipriano ha identificado con Cristo. Este monte se manifiesta en todo su esplendor al final de los tiempos, para que se cumpla también la profecía de Isaías 2, 2-4.

7. ¿Queda todavía alguna interpretación posible? Nos la presenta el Pseudo Cipriano autor del *de mont*. He aquí el texto:

“*Verum et alius propheta declarat lignum passionis dominicae esse montem Sion sanctum; in spiritu ita dicit: quis ascendet in montem domini et quis stabit in loco sancto eius? Innocens manibus et mundus corde; dextra laevaue extensis clauis fixis innocentiam demonstrans, ideo dicit innocens manibus et mundus corde. Qui non accepit in uano animam suam et non iurauit subdole proximo suo, hic accipiet benedictionem a domino et misericordiam a Deo salutare suo. Omnis passio hominum in terra cadet, haec sola passio crucis stantem demonstrat: unde uerum dicimus montem sanctum lignum esse passionis. Inde innocens manibus et mundus corde. Hoc dicto prophetico iudaeos redarguebat qui Moysen praeponent Christo domino illius, eo quod Moyses cum in montem Sina ascendisset ut legem iudaeis acciperet, innocens manibus non fuit nec ore enim mundus sed nec corde eo quod aegyptium calcem percusserit in Aegyptum et mortiferatum manibus suis eum in arena obruerit. Christus autem in montem sanctum ascendit lignum regni sui ut moreretur a iudaeis, quam quod ipse aliquem hominum mortiferaret, nisi solum diabolium inimicum generi humano. Exinde ascendens in montem innocens et mundus corde et ideo propheta dicit: quis ascendet in montem domini et quis stabit in loco sancto eius? Innocens manibus et mundus corde et cetera, et declarauit*

montem Sion sanctum esse crucem sanctam dicente aequo propheta: de Sion exiit lex et uerbum domini ab Hierusalem”(de mont. 9, 3-5).

El pasaje es interesante, desde muchos puntos de vista:

El punto de partida es común a casi todos los anteriores: ver en el salmo un texto profético, con un significado escondido que es preciso sea indagado a cargo del exegeta cristiano: *alius propheta [...] in spiritu ita dicit*. La única excepción aparente es Tertuliano, aparente porque su renuncia a la interpretación *profética* es una mera cuestión de estrategia en el caso concreto del *Aduersus Marcionem*.

La gran novedad consiste en encontrar por primera vez Sal 23, 3-6 referido a Cristo en la cruz²⁷. Él, el crucificado, es, en efecto, el hombre *de manos inocentes y puro corazón* que ha subido *al monte del Señor*. El único que puede permanecer en pie en el lugar santo del Señor. Esta exégesis es novedosa. Hasta ahora, algún ejemplo habíamos encontrado aplicado a Cristo. Con seguridad, Orígenes en una de sus interpretaciones pensaba en el Cristo, inocente y puro, ascendido en el cielo; tal vez, Justino implícitamente pensara en Cristo para Sal 23, 3-6 (cf. *supra*); y, ciertamente, Cipriano interpretó cristológicamente estos versículos, pero en el santo cartaginés Cristo era el *monte*, no el hombre *inocente y puro que sube*.

Interesa además por el procedimiento empleado. Nuestro autor no recurre a grandes alegorías. Le basta profundizar espiritualmente, proféticamente, la letra del salmo.

Por un lado, subraya el verbo “stabit”. No es un mero *estar*. Aquí el autor le concede toda la fuerza cristológica. *Stare* se opone a *cadere*, como la *passio crucis* se opone a cualquier *passio hominum*²⁸. En esta acepción el autor no hace sino situarse en plena tradición africana, desde Tertuliano hasta Agustín. La unión entre Sal 23, 3 y Cristo crucificado no es caprichosa, tiene como punto de apoyo la palabra clave *stabit*. Por esto, dice el Pseudo Cipriano: *haec sola passio crucis stantem demonstrat*²⁹.

Por otro lado, centra su atención en las *manos inocentes* de Sal 23, 4, para ver en ello otra alusión al crucificado. Cristo, extendiendo sus manos clavadas, ha mostrado en la cruz su inocencia. En este punto, se separa de toda la tradición cristiana precedente. Todos los testimonios aplican la inocencia o bien al gnóstico o cristiano perfecto, o bien al cristiano santificado al final de los tiempos, o bien a Cristo purificado en el cielo. Para nuestro autor, sin embargo, es Cristo en la cruz. La razón de esta interpretación, según creo, se debe al conocimiento que nuestro autor delata de las exégesis rabínicas (también en otros momentos de la obra), como muestra la alusión hecha a los judíos que ponen por delante de

²⁷ Esta misma constatación hace Burini en *Pseudo Cipriano. I due monti...*, 257. Pero junto a nuestro autor indica a Procopio de Gaza con una exégesis similar. Creo, sin embargo, que la exégesis de Procopio se asemeje más a la de Cipriano (citada aquí en segundo lugar) que a la del autor del *de mont*. Al menos, Procopio parece identificar a Cristo con el monte, y al fiel cristiano con el que *sube*.

²⁸ Cabe preguntarse si entre líneas no habrá aquí ninguna referencia al martirio. Dado el carácter típicamente martirial de la literatura africana, y dado asimismo su carácter polémico (ya sea en la época montanista – que comienza en África en los primeros años del siglo III –, ya en la época de la crisis de los *lapsi* – que tocó gravemente la unidad de la Iglesia africana en época de Cipriano), es difícil pensar que una frase como “*omnis passio hominum cadet*” sea simple e inocente.

²⁹ El no percatarse de esto, tal vez haya llevado a Burini a expresar su perplejidad con respecto a esta exégesis del *de mont.*, cf. *Pseudo Cipriano. I due monti...*, 258: “il pensiero dell’autore non è del tutto chiaro, ma credo che debba intendersi in questo senso: se si pone a confronto la passione subita dagli uomini e quella subita da Christo in croce, quella del Figlio di Dio – e soltanto questa (*haec sola passio*) – lo eleva sul mondo e agli occhi del mondo indica, nella morte, il trionfo e la vittoria di colui che è stato inchiodato (*stantem demonstrat*).

Cristo a Moisés. En efecto, como ha sido indicado más arriba, ésta era una de las muchas exégesis rabínicas para este versículo 23, 4. Véase, además, cómo el Pseudo Cipriano se hace fuerte precisamente en aquel obstáculo que el rabino pretendía salvar: el hecho de que Moisés hubiera matado a un egipcio. También en esto supera el monte Sión al monte Sinaí (*leitmotiv* de la obra): pues allí en el Sinaí, Moisés subía con manos manchadas – por haber matado al egipcio – para una alianza percedera; aquí, en Sión, Cristo sube con manos inocentes, para permancer siempre en pie, y hacer emanar desde la cruz, la ley nueva y eterna.

Este punto confirma hasta qué punto este escrito deba entenderse con un trasfondo polémico entre cristianos y judíos. ¿Quién habría pensado primero en resolver el “enigma” de la pregunta de Sal 23, 3? ¿Fueron los cristianos los que pensaron en Cristo y después los judíos los que rectificaron esta interpretación adelantando el cumplimiento del salmo en Abraham, o Jacob, o Moisés, o Salomón? Así pudiera dar a entender Justino (cf. *supra*). En cualquier caso, es una cuestión bien difícil de resolver, dado el carácter estratificado de los escritos *midrásicos* así como la incertidumbre con respecto a la datación del *de mont.* (sin descontar que tanto unos como otros pudieran recurrir a tradiciones anteriores a los escritos hoy conocidos por nosotros). En fin, se constate en cualquier caso también la tradición exegética polémica de Sal 23, 3-6. Justino, el Pseudo Bernabé y el Pseudo Cipriano mantienen una posición abiertamente antijudía.

Es notable además la independencia de nuestro autor con respecto al resto. Los alejandrinos con sus exégesis de tono *gnóstico moral*, o fuertemente *celestes*, permanecen en este caso ajenos al *de mont.* Nuestro Pseudo Cipriano, a su vez, tampoco coincide con el resto de africanos, si bien muestra una cierta afinidad con Cipriano que hace resaltar más, si cabe, la diferencia. ¿Conoció Cipriano la exégesis de nuestro autor y la calló en sus *Testimonia*? ¿O es nuestro autor posterior a Cipriano y no hace sino beber de las mismas fuentes que él, tal vez, con un mayor conocimiento de la tradición judía?

Por último, todo lo original que se quiera, la exégesis de nuestro autor no se convierte por ello en una interpretación sin fundamento. Encadenada con plena coherencia en la trama interna de la obra, se sitúa también perfectamente en sintonía con la tradición cristiana. Lo más propio de ella es el valor dado a la cruz o, mejor aún, al crucificado, como clave hermeneútica. Cristo desde la cruz reina (*de mont.* 9, 1), Cristo desde la cruz cumple la Escritura (*de mont.* 10, 1), Cristo desde la cruz permanece siempre, con la misma firmeza de un monte (*de mont.* 9, 5), devolviendo a la carne su inocencia y su pureza de corazón, prometiéndole inmortalidad (*de mont.* 11, 1), y contestando de una vez por todas al salmista quién puede subir al monte del Señor y quedar en pie, quién puede unir para siempre en alianza eterna a Dios con su pueblo.