

La tipología Israel-Jesús en Mt 1-2

La mayoría de los intérpretes y comentaristas del Evangelio de Mateo comparten el juicio de P. Benoit: "la idea central del primer evangelio, la que lo distingue más claramente de los otros es que Jesús, su doctrina y su obra "cumplen" y prolongan el Antiguo Testamento"¹. El número de textos del AT (sobre todo proféticos) que el evangelio aduce para presentar al sentido del hecho 'Jesús de Nazaret', es ya un indicio de esta impostación del evangelio de Mateo². Si, además, tenemos en cuenta la referencia explícita al "para que se cumpliera..." (ἵνα o también ὅπως πληρωθῆ 1,22; 2,15.17.23; 4,14...), el título mesiánico 'Hijo de David' (1,1; 12,23; 15,22; 21,9.15, además de los textos de triple tradición), la expresión 'reino de los cielos' (en contraste con 'reino de Dios' de Marcos y Lucas), la Iglesia como nuevo Israel³, se hace más claro que éste es uno de los motivos centrales del primer evangelio.

Por otra parte, es también reconocido por la mayoría de los comentaristas del evangelio de Mateo el carácter, función y género diversos de los dos primeros capítulos, destinados a presentar a la persona de Jesús⁴. Precisamente por esto puede ser

¹ P. BENOIT, *Bible de Jérusalem*, edición en fascículos, L'évangile selon St. Matthieu, Paris, 1950, p. 31; cfr. W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Leipzig, 1959.

² Para un resumen sencillo pero completo de este punto cfr. F. DREYFUS, "Saint Matthieu et l'Ancient Testament", *La Vie Spirituelle*, núm. 453 (1959) 121-135.

³ Cfr. especialmente los estudios de W. Trilling en la obra citada.

⁴ Entre las muchas cuestiones que se implican en este estudio haremos referencia a la *unidad* de estos dos capítulos, estudiada especialmente por A. VÖGTLE en los artículos: "Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte" *Biblische Zeitschrift*, NF, 8 (1964) 45-58, 239-262; 9 (1965) 32-49; "Das Schicksal des Meissias-

interesante que nos preguntemos cómo participan estos capítulos de la tónica general que ha quedado insinuada. En otras palabras, ¿cómo se presenta a Jesús en los dos primeros capítulos de Mateo?

El fin de este trabajo es mostrar cómo Mt 1-2 resume y prolonga el AT en función de una Cristología que el resto del evangelio desarrollará más ampliamente: Jesús, el Cristo, Hijo de Dios. Para ello veremos, en primer lugar, cómo Mt 1-2 nos presenta a Jesús con rasgos de marcado sabor veterotestamentario, y más concretamente con una referencia a la tipología Israel-Jesús que puede ser importante. En un segundo paso intentaremos detectar y calibrar la Cristología de Jesús-Hijo de Dios en estos capítulos, precisamente a la luz de la tipología Israel-Jesús, para apuntar cómo se desarrolla luego, en el resto del evangelio. Con ello no haremos más que subrayar la función del AT en estos dos capítulos y ver cómo el mensaje de los mismos encuentra honda resonancia en el resto del relato de Mateo⁵.

I. TIPOLOGÍAS VETEROTESTAMENTARIAS EN MT 1-2

La interpretación de los dos primeros capítulos del evangelio de Mateo ha atendido principalmente a la tipología de Moisés y a las tradiciones judías y rabínicas sobre Moisés para iluminar el sentido de la persona y la futura obra de Jesús. No faltan estudios que hacen referencia a Abraham y las tradiciones judías sobre el mismo como transfondo del evangelio de Mateo⁶. Sin

kindes. Zur Auslegung und Theologie von Mt 2" *Bibel und Leben*, 6 (1965) 246-279; el problema de la *historicidad* de estos relatos ocupa también un lugar importante. En este sentido, la línea esbozada por A. DULLES en su pequeña obra *Apologetics and the Biblical Christ*, New York, 1964, y retomada por E. RASCO, "Matthew I-II: Structure, Meaning, Reality" en *Studia Evangelica IV*, TU 102, Berlin, 1968, pp. 214-230, enfoca el problema desde el ángulo acertado: la finalidad ni es estrictamente histórica ni puramente imaginativa. Es teológica. Ahora bien, la teología en el género literario de Mt 1-2 hace necesariamente referencia a un fondo histórico.

⁵ El problema implicado de la relación del AT con el NT no puede ser objeto de estudio en estas páginas. Para una selecta bibliografía, cfr. J. R. SCHEIFLER, *Así nacieron los evangelios*, Bilbao, 1964, nota 3, pp. 325-327.

⁶ Un buen resumen del estado de la cuestión: CH. PERROT, "Les récits d'enfance dans la Haggada antérieure au II^e siècle de la notre ère", *Recherches de Science Religieuse* 55 (1967) 481-518; cfr. también M. M. BOURKE, "The literary genus of Mt 1-2", en *Catholic Bibli-*

embargo, la leyenda sobre el nacimiento de Abraham data del siglo XI de nuestra era, y, a pesar de contener datos de tradiciones judías antiguas⁷, ofrece pocos paralelos importantes con Mt 1-2. Por ello vamos a ceñirnos a dos tipologías especialmente significativas: las de Moisés e Israel.

1. La tipología de Moisés en Mt 1-2

Son numerosos los estudios dedicados al paralelo Moisés-Jesús en los dos primeros capítulos de Mateo. Por otra parte, el paralelismo se extiende al resto del evangelio. Con ello se ha pasado a considerar esta tipología como decisiva en cuanto a presentar a Jesús como nuevo Moisés, y a entender, a la luz de esta figura, el sentido de su persona y su obra⁸. Resumamos los

cal Quarterly 22 (1960) 160-175. Un punto que debería ampliarse es la tipología de Abraham y su influencia en el Evangelio de Mateo, pues si bien es verdad que Lc 1-2 parece conceder más importancia a Abraham que los dos primeros capítulos de Mateo, no debemos olvidar que para Mateo la genealogía de Jesús se remonta a Abraham como primer antecesor. Entre las leyendas rabínicas sobre la infancia de Abraham es interesante la que se encuentra en el *Sefer ha-Yashar*, estudiado por G. Vermès en *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961, que resume la leyenda en los siguientes puntos: a) Kinship of Abraham and Sarah; b) Abraham's knowledge of God; c) Abraham's fight against idolatry; d) Abraham in the furnace; e) The infancy story of Abraham. El último punto es resumido por Ch. Perrot, art. c., p. 485 ss. Esto debería tal vez ampliarse con el papel de Abraham en las tradiciones midráshicas (Gen R 12,16, cfr. Midrash Tahuma, ed. Buber Lekh 12) estudiado por S. CAVALLETTI, "Abramo comme Messia e 'ricapolutore' del suo popolo", *Studi e Materiali di Storia delle religioni* 35 (1964) 251-267. Resulta sorprendente en esta línea el paralelo que presenta J. MASSINGBERD FORD, "Thou art 'Abraham' and upon this rock...", *Heythrop Journal* 6 (1965) 289-301, que tal vez debería tenerse en cuenta al intentar determinar el lugar de Abraham en el evangelio de Mateo (o la posible influencia de tradiciones cristianas en el judaísmo rabínico).

⁷ Cfr. la nota anterior, especialmente los estudios de G. Vermès.

⁸ El estudio base sobre esta tipología es todavía el de R. BLOCH, "Moïse dans la tradition rabbinique" en el número de *Cahiers Sionniens*, "Moïse l'homme de l'Alliance" (1954); para los escritos rabínicos (y del Judaísmo no rabínico) cfr. pp. 105-106. Un buen resumen se encuentra en Ch. Perrot, art. c., pp. 497-509. Sobre la influencia de la figura de Moisés en la redacción de Mateo: "Mateo es el autor que, en la tendencia al paralelismo, ha ido más lejos; pues ha aplicado a Jesús aquellas características que, en el Pentateuco, se aplicaban a Moisés", H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, pp. 94-95. Cfr. también el estudio de J. JEREMÍAS en el TWNT, art. *Μωυσης*, vol. IV, pp. 852-878. En el mismo sentido, P. WINTER, "Jewish Folklore in the Matthaean Birth Story", *Hibber Journal* 53 (1954-55) 34-42, que, según Vermès, op. cit., p. 91, nota 1, trata del pa-

datos que proporciona la literatura judía y rabínica en este sentido:

Jesús, como Moisés, será el salvador de Israel (Mt 1,21); el nacimiento de Jesús, como el de Moisés, es anunciado por medio de un sueño (1,20); Herodes, como el Faraón en el caso de Moisés, es presa del miedo cuando recibe el anuncio del nacimiento del niño (2,3), que aparece como adversario que va a arrancar al pueblo israelita de su dominio (2,3); el Faraón consulta entonces a sus consejeros y astrólogos⁹, mientras Herodes consulta a los doctores de la Ley (2,4). En los dos casos, el rey (faraón) decide suprimir a todos los recién nacidos, en quienes puede realizarse la predicción, y la medida es llevada a la práctica en ambos casos (2,16-18). Pero, también en ambos casos, el futuro liberador escapa providencialmente de la matanza (2,13-14), y para ello se utiliza el género 'sueño'¹⁰.

Por un lado, pues, tenemos la evidencia de un paralelismo bastante cercano y coincidente. Además de estos datos de la tradición rabínica (evidentemente fundados en el relato del Exodo) tenemos alguna otra indicación que apunta al paralelo Moisés-Jesús. El texto de Mt 2,13: "... μέλλει γάρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό... ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον ", puede compararse con Ex 2,15: "... ἐζητεῖ ἀνελεῖν Μωυσῆν ἀνεχώρησεν δὲ Μωυσῆς ". El paralelo resulta, con todo, menos fuerte si tenemos en cuenta que la probable aplicación del texto del Ex se hace recaer directamente en José y no en Jesús. El nuevo Moisés sería más bien José, que huye para salvar a Jesús.

Hay, finalmente, un texto de sorprendente paralelismo Ex 4,19-20: "τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχὴν ἀναλαβὼν δὲ Μωυσῆς τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία... καὶ ἐπέστρεφεν εἰς Αἴγυπτον." Mt 2,20-21: "... τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου (ὁ δὲ ἐγερθεὶς) παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραὴλ". El paralelo es tanto más importante, cuanto que en

ralelo Moisés-Jesús en el sentido de los dos grandes legisladores de Israel. Otros artículos en sentido parecido: S. MUÑOZ IGLESIAS, "El evangelio de la infancia en S. Lucas y las infancias de los héroes bíblicos", *Estudios Bíblicos* 16 (1957) 329-382; id., "El evangelio de la infancia en San Mateo", *Sacra Pagina II* (Miscellanea Biblica Congressus Internat. de re biblica), 1959, 140 ss; X. LÉON DUFOUR, "L'annonce à Joseph", *Etudes d'évangile*, Du Seuil, Paris, 1965, pp. 65-81, etc.

⁹ Los astrólogos también aparecen en el relato de Mateo, aunque tengan un papel sensiblemente distinto, cfr. Mt 2,1 ss.

¹⁰ Para un tratamiento más detallado del paralelo, cfr., por ejemplo, CH. PERROT, art. c., pp. 497-502.

Mt 2,13.15.19 se ha hablado de Herodes como *único* perseguidor de Jesús, mientras que el texto aducido tiene también el plural οἱ ζητοῦντες, al igual que el texto del Exodo. Se ha notado frecuentemente que la acción de Mt se centra también aquí en José y no en Jesús. Más adelante veremos cómo puede entenderse esto.

Si nos atenemos a los datos resumidos y que apuntan a un paralelo Moisés-Jesús, tenemos:

- a) El nacimiento de un salvador se hace en ambos casos por medio de un sueño (a Amram, padre de Moisés, y a José, como padre de Jesús).
- b) En un caso, los egipcios, y en el otro, toda Jerusalén se conmueven con el anuncio.
- c) La presencia de astrólogos (magos) que intervienen en la interpretación del sentido del nacimiento del niño.
- d) Los innegables paralelos literarios (Mt 2,13, cfr. Ex 2,15; Mt 2,20-21=Ex 4,19-20).

Ahora bien, a pesar de la notable evidencia en favor de un claro paralelismo Moisés-Jesús, una valoración más cercana de la misma nos lleva a rebajar la importancia de esta tipología. En efecto, no todos los elementos de las tradiciones rabínicas sobre Moisés tienen correspondencia con el nacimiento de Jesús según Mateo. Hay, por ejemplo, un sueño del Faraón que no tiene paralelo en Mt 1-2; la presencia de astrólogos y sabios consultados por el Faraón anuncian el hecho del nacimiento del niño, mientras que en el caso de Herodes los consultados son escribas que informan sobre el lugar del nacimiento. Además, como ya ha quedado insinuado, los paralelos literarios con pasajes del libro del Exodo apuntan más bien a un paralelismo Moisés-José. Es decir, que podemos concluir que, en definitiva, la tipología Moisés-Jesús, aunque insinuada, no se presenta con la fuerza aclaratoria que se le ha querido atribuir en estos dos primeros capítulos del evangelio de Mateo¹¹.

Es verdad que, en el resto del evangelio, tenemos otras referencias importantes a un posible paralelo Moisés-Jesús: el ser-

¹¹ Es importante notar que en el apuntado paralelismo si José conduce a Jesús como Moisés conduce al pueblo, entonces las citas aplicadas a José (e indirectamente a Jesús) apuntan más bien a un paralelo Israel (conducido por Moisés)-Jesús (conducido por José). Más adelante volveremos sobre este punto.

món de la montaña en Mt está claramente referido al Sinaí, y las antítesis del "habéis oído... pues bien, yo os digo..." (5,17.21. 27.31...) parecen subrayar la presentación de Jesús como el segundo gran legislador de Israel. La transfiguración apunta en el mismo sentido: la montaña, Moisés, la nube (Mt 17,1-8)... Sin embargo, estos elementos no pueden considerarse como definitivos para sentenciar la tipología en Mt 1-2. Sobre todo si encontramos una tipología mucho más clara: la de Jacob (Israel)-Jesús.

2. La tipología Israel-Jesús

Una primera referencia clara a la tipología Israel-Jesús en Mt 1-2 nos la da la cita de Os 11,1 en Mt 2,15. El texto de Mateo no sigue la traducción griega de los LXX (τὰ τέκνα), sino el TM (*lbny*). No se puede escapar una connotación de Ex 4,22-23 ("Israel es mi hijo primogénito. Deja marchar a mi hijo, a fin de que me sirva") con la referencia a la filiación de Israel como razón de ser de la acción redentora de Yahvé¹². En la interpretación de este pasaje de Mateo nos dice F. Dreyfus: "La clave de la profecía se nos da si consideramos a Cristo como el verdadero Israel. Israel es el hijo de Yahvé en sentido metafórico, Jesús lo es en sentido fuerte. Jesús recapitula Israel. El hecho de que Jesús, al comienzo de su vida, rehace materialmente el itinerario de Israel-niño es el signo y la muestra del cumplimiento del destino de Israel por parte de Jesús"¹³.

Ahora bien, este dato, suficientemente indicativo en sí mismo, se ve reforzado por un sorprendente paralelo Jacob-Jesús. D. Daube¹⁴ y M. M. Bourke¹⁵ han puesto de manifiesto la cercanía de una interpretación de Dt 26,5 de la *Haggadá shel Pesah*¹⁶

¹² El tema de Jahvé como go'el del pueblo de Israel es suficientemente conocido: cfr. Ex 6,6; 15,13, y la notable interpretación del Segundo Isaías.

¹³ Art. c., p. 130.

¹⁴ D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, pp. 190 ss. Retomado por el mismo autor en "The earliest structure of the Gospels", *New Testament Studies* 5 (1958-59) 174-187.

¹⁵ M. M. BOURKE, "The literary genus of Mt 1-2", *Catholic Biblical Quarterly* 22 (1960) 160-175.

¹⁶ Sobre este importante *manual* de la celebración de la Pascua entre los judíos cfr. los artículos de L. FINKELSTEIN en *Harvard Theological Review* 31 (1938) 291 ss; 35 (1942) 291 ss; 36 (1943) 1 ss y el comentario de Daube en art. c., pp. 179 ss. No hemos podido consultar la edición comentada y anotada por E. D. GOLDSCHMIDT, *The Passover*

y el episodio de la persecución de Jesús por Herodes, tal como viene presentado por Mateo. Lo cual, además, podría iluminar el *Sitz im Leben* del origen y desarrollo de estos dos capítulos del evangelio de Mateo.

La antigüedad de esta *Haggadá* no es fácil de establecer. En efecto, al tratarse de un Manual de la celebración judía de la Pascua, las tradiciones que contiene pueden datar de muy antiguo o ser relativamente modernas.

Sin embargo, en el caso de la interpretación de Dt 26,5: "Mi padre era un arameo errante", tenemos testimonios muy antiguos que confirman la gran antigüedad de este núcleo de la *Haggadá* de la Pascua:

- es ya muy indicativo que el Targum Onkelos, tan cercano siempre al TM, tenga en este lugar: "Labán, el arameo, intentó destruir a mi padre"¹⁷
- por otra parte, el Targum Yerushalmi I nos dice en este lugar: "... y (Labán) intentó destruirle, pero la Memrá d'Adonai le salvó de sus manos y luego bajó a Egipto"¹⁸
- la recensión del Targum Palestiniense Neophyti¹⁹ nos da la misma interpretación, sin citar, sin embargo, la acción salvadora de la Memrá d'Adonai²⁰.

Haggadah, Jerusalem, 1961 (en hebreo). Es importante que Mishná Pesahim (10,1 ss) presenta muchos puntos de contacto con la citada *Haggadá*.

¹⁷ El texto de la edición de SPERBER (*The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Leiden, 1959) dice: wtyyb wtymr qdm ywy 'lhk lbn 'rm'h b' l'wbdh yt 'b' wnht lmsrym wdr tmm b'm qdm z'yr.

¹⁸ El texto de la Políglota de Londres (ed. Walton) es el siguiente: nhht 'bwnn y'qb mn šyrwy' wb' l'wbdwtyh wšzbyh mymr' dyw mn ydwy ymbtr kdyn nht lmsrym w'twhb tmn l'm.

¹⁹ No es necesario subrayar la importancia del descubrimiento de esta recensión del Targum Palestiniense por el Prof. A. Díez MACHO, cfr. su artículo, anunciándolo: "The recently discovered Palestinian Targum: Its antiquity and relationship with the older Targums" *Supp. to Vetus Testamentum*, vol. VII (1960) 222-245.

²⁰ El texto de Dt 26,5 en la recensión del Neophyti (todavía no publicado): wt'nwn wtymrwn qdm yy 'lhkwy lbn 'rmyyh sbr lmwbdh l bnn y'qb mn šyrwyh wšzbt tyh mn ydyh wnht lmsrym w'twtb tmn b'm z'yr. No hemos podido encontrar, en ninguno de los estudios sobre este texto de Dt 26,5 y su paralelo en la *Haggadá* de la Pascua, la referencia al Targum Palestiniense (ni al Targum Onkelos), que, sin embargo, representa una fuerte confirmación de la antigüedad de la interpretación y aplicación de Dt 26,5 a la persecución de Jacob por parte de Labán, sobre todo si tenemos en cuenta la recensión del Neophyti. Creemos que con esto queda mucho más fundada la antigüedad de esta *Haggadá*, lo cual puede tener no poca influencia en la interpretación de varios textos neotestamentarios. Sobre la importancia del Neo-

Ahora bien, a la luz de estos testimonios, la antigüedad de la tradición sobre la interpretación de la Haggada de Dt 26,5 adquiere fuerza y consistencia: “Un arameo hubiera destruido a mi padre, pero él, entonces, descendió a Egipto”²¹.

A esta evidencia, cuya aplicación a Mt 1-2 ya puede vislumbrarse, se suma un dato ulterior. El Targum Yerushalmi I identifica a Labán con Balaam (TJI Num 22,5), si unimos a este dato el citado Midrash estudiado por D. Daube²², que presenta la persecución de Jacob y su familia como intento de prevenir la venida del Mesías, en este caso la estrella del oráculo de Balaam vendría a Jacob (cfr. Num 24,17 donde se habla de la estrella de Jacob). Finalmente, la promesa de Yahvé a Jacob en Gen 46,4 fue interpretada por los rabinos como promesa no sólo de la liberación de Egipto, sino también de la última liberación:

“¿Qué significa el dicho de Dios: “Que yo te he enviado”? Nuestros sabios decían que era un simbolismo de la primera liberación, pues con un *'anokî* llegó Israel a Egipto, como está escrito: “yo (*'anokî*) bajaré contigo a Egipto” (Gen 46,4), y con un *'anokî* serán curados y redimidos, como está escrito: he aquí que yo (*'anokî*) enviaré a Elías, el profeta”²³.

D. Daube cree que Mt 2,13-18 depende de estas tradiciones. No sólo del Midrash citado sino también de la interpretación de Dt 26,5 que hace la Haggadá de la Pascua. En el contexto litúrgico de la Pascua se aplica a Jesús la tipología de Jacob, que desciende a Egipto para no parecer en manos de Labán, el arameo. Y vuelve a subir a la tierra de la promesa. Jesús, en la presentación de Mateo, revive la historia de Israel en su descenso a Egipto y en su salida hacia Canáan. El Exodo, como modelo, se encuentra a la base de Mt 1-2, pero Jesús no es parangonado con Moisés, sino con Israel.

phyti con respecto a la interpretación del NT cfr. A. DÍEZ MACHO, *Neophyti I*, Génesis, CSIC, Madrid, 1969, Introducción, pp. 1-117. Sobre la antigüedad de la Haggadá de la Pascua, cfr. los artículos citados en la nota 16.

²¹ Cfr. la edición con traducción española: *Haggadá Manual del Pesaj*, Pablo Link, Tel-Aviv, 1961, pp. 20-21. Cfr. *ibid*: “Y descendió a Egipto *obligado por la voz divina*”. El texto hebreo dice: 'rmy 'bd 'by wyrd mšrymh ... 'nws 'l py hdbwr.

²² Cfr. más arriba para detalles.

²³ Sacado del *Midrash Rabba*, III, H. Freedman-M. Simon, London, 1957, p. 63. Nos llevaría demasiado lejos aclarar la legitimidad de asumir que Jacob baja a Egipto como individuo (con su familia) e Israel sale de Egipto como pueblo. Sin embargo, para el fin de este breve estudio la identificación, grandemente fundada en las tradiciones del AT, es suficiente.

- Labán, un arameo ('*rmv*) sugiere la figura de Herodes, un idumeo ('*dmv*).
- Como Labán, Herodes teme la venida del Mesías.
- Como Labán, Herodes intenta destruir al Mesías²⁴.
- Israel se salva huyendo a Egipto (por la Memrá d'Adonai), Jesús se salva del mismo modo (por el anuncio).
- La promesa de Yahvé a Israel (Gen 46,6) se cumple en Jesús como se cumplió con Israel (en el Exodo).

A la luz de esta evidencia el *Reflexionszitat* de Mt 2,18: "En Rama se oye una voz... es Raquel que se lamenta..." adquiere una importancia grande, subrayada por Bourke²⁵. Daube había atribuido la mención de Raquel a una asociación de ideas: la acción de Herodes, al intentar destruir a Jesús, corresponde a la de Labán con respecto a Jacob. Por tanto, Raquel, la mujer de Jacob, es un personaje muy idóneo para la lamentación ante los niños de Belén²⁶. En cambio, Bourke hace notar que el texto aducido por Mateo (Jer 31,15 LXX) se encuentra en un contexto de restauración del Israel del Norte²⁷. El Reino del Norte ha sido conquistado por Asiria y el pueblo exterminado o exilado. Raquel, la madre de Israel, llora sobre sus hijos²⁸, pero se le consuela al prometerle que sus hijos volverán de la tierra extranjera (Jer 31,16 LXX). Una referencia clara al retorno a la tierra de la promesa, que la recensión más original de la profecía refiere al Israel del Exodo de Egipto (Jer 31,2-3), y que luego es también

²⁴ Un punto importante de la argumentación de Daube es que en Mt 2,16 el término griego τέκνα significa niños y niñas. Este significado lo deduce de 2,18, donde τέκνα ha sustituido al υἱός de los LXX (Jer 38,15) y del TM (Jer 31,15 *baním*). Bourke, art. c., p. 170, piensa que la diferencia entre υἱοί y τέκνα (LXX y Mt 2,18) es menos definida de lo que afirma Daube, y aduce Mt 21,28 y 22,24, que se refieren, indudablemente, a hijos 'varones'.

²⁵ Art. c., p. 171.

²⁶ A lo dicho se puede añadir la tradición veterotestamentaria, según la cual la tumba de Raquel se encontraba en Belén (Gen 35,19; 48,7), y esto explicaría su mención en Mt 2,18.

²⁷ Cfr., por ejemplo, la nota de la *Bible de Jérusalem*, en la edición en un solo volumen: "La majeure partie du 'livre de consolation', 30,1-31,22, a été écrite entre la réforme de 622 et la mort de Josias (609)... les poèmes qui suivent expriment cet espoir: Yahvé aime encore l'Israel du Nord, 31,3,15-20, cfr. Os 11,8-9; il ramènera ses exilés sur leurs terres (30,3; 31,2-14, cfr. Os 10,11) dans l'unité religieuse retrouvée au tour de Sion (31,6, cfr. Is 11,10-16). Cette annonce du retour fut ensuite étendue à Juda à son tour conquis et déporté..." p. 1090, nota a.

²⁸ Notemos que el TM de Jer 31,15 tiene "él (su hijo=Israel) no existe".

aplicada a Judá y adquiere, a la luz de la vuelta del exilio, una clara connotación al nuevo éxodo del pueblo²⁹.

El conjunto presentado adquiere mayor fuerza si tenemos en cuenta que el resto del evangelio de Mateo continúa subrayando el paralelo Israel-Jesús de un modo notable. El bautismo de Jesús en el Jordán, parangonado desde antiguo con el paso del mar rojo. El texto de Is 40,3, que inaugura la misión del Bautista, designado como precursor del nuevo éxodo (Mt 3,3). Su misión es definida con referencia a Mal 3,1 "he aquí que envío mi ángel delante de ti..." (cfr. Mt 11,10). Pero ésta es la fórmula que se usa también para el ángel del Señor que vela sobre las peregrinaciones de Israel (Ex 23,20). La identificación de Jesús e Israel en la narración de las tentaciones de Jesús ha sido también notada por muchos³⁰: los 40 días y 40 noches de Mt 4,2 (en Mc 1,13 y Lc 4,2 se habla sólo de 40 días) son una clara referencia a Dt 9,9.18, y también a los 40 años de permanencia en el desierto (Dt 8,2). Las tres tentaciones y su correspondencia en Dt (Mt 4,4 - Dt 8,3; Mt 4,7 - Dt 8,16; Mt 4,10 - Dt 6,13), etc.

Ahora bien, en este contexto la apuntada tipología Moisés-Jesús adquiere también su lugar y sentido. Tal como ha quedado insinuado, el paralelo Moisés-José es más conforme con los textos y también con la preponderancia de la tipología Israel-Jesús. En efecto, Moisés fue el conductor de Israel a la libertad por el Exodo, José es quien conduce a Jesús a Egipto y más tarde le hace subir de Egipto a la tierra de Israel. El motivo del Exodo se cumple efectivamente en Jesús, pero Jesús incorpora más bien el nuevo pueblo, el Israel de los últimos tiempos.

Con los datos aducidos puede quedar claro que en la presentación de Jesús en Mt 1-2 la tipología Israel-Jesús ocupa un lugar de mucha mayor importancia que la implicada referencia a Moisés. Además, esta presentación está en consonancia con el resto del evangelio, no sólo en cuanto que Jesús continúa a ser paran-

²⁹ En su conjunto, la tipología presentada parece suficientemente fuerte a Bourke, quien afirma a este respecto: "I think that the conceptual connections between Mt 2,13-18 and the Midrash are too remarkable to be accidental, especially since Dt 26,5-8, on which the Midrash is built, begins with Jacob's descent into Egipt and ends with the Exodus, and Mt 2,13-18 is centered about Jesus' descent and his return from Egipt" art. c., p. 171.

³⁰ Cfr., por ejemplo: J. DUPONT, "L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus", *New Testament Studies* 2 (1956-57) 286-304; J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Paris 1951, pp. 22 ss. Para un resumen, cfr. R. LE DEAUT, "La nuit Pascale", *Analecta Biblica* 22, Rome, 1963, pp. 313-314.

gonado con Israel, sino también porque la obra de Jesús en Mateo, destinada a subrayar el nacimiento del nuevo Israel queda, de este modo, perfectamente encuadrada en Jesús-Israel.

Ahora bien, este aspecto innegable del evangelio de Mateo está fundado en otro más hondo, que también preside la presentación de Jesús que hace este evangelio y que, reasumiendo lo dicho sobre la tipología Jesús-Israel, le da una profundidad teológica mucho más grande.

II. JESÚS, HIJO DE DIOS EN MT 1-2

Aparte de la diversa función de las genealogías en los evangelios de Lucas y Mateo, la genealogía de Jesús según Lucas hace remontar su descendencia hasta Dios como Padre (Lc 3,23-38; v. 38). Mateo, en cambio, se remonta sólo hasta Abraham. Jesús es hijo de David e hijo de Abraham (Mt 1,1). Es de sobras conocido que la filiación de Abraham es uno de los motivos de autosatisfacción del israelita. El orgullo de la descendencia, la prerrogativa de haber sido elegido por Dios da al israelita una seguridad que, a pesar de los defectos o detrimentos del individuo (e incluso del pueblo) se siente incondicionalmente protegido del posible rechazo por parte de Dios³¹.

Este tema de la filiación de Abraham es objeto de atención por parte de los documentos más importantes del Nuevo Testamento. Pablo, por ejemplo, nos hace ver cómo la descendencia física de Abraham no es el elemento definitivo respecto del cumplimiento de la promesa (cfr. las cartas a los Romanos y a los Gálatas). Juan, por su parte, presenta a los judíos reclamando su filiación divina y la libertad como patrimonio de su descendencia de Abraham (Jn 8,32-48). Pero tampoco para Juan bastará ser descendiente de Abraham para ser hijo de Dios. La misma presentación encontramos en Mateo y Lucas (Mt 3,9 y Lc 3,8): "y no os fiéis que podéis decir 'Tenemos por Padre a Abraham'. Porque os digo que Dios puede sacar de las piedras hijos de Abraham". Es decir, que la filiación de Abraham no lleva consigo necesariamente la filiación divina.

Lo mismo cabría decir de la filiación de David (Mt 22,42-43.45 y par). Aun en el caso de considerar la filiación de David como

³¹ Cfr. J. SCHNIEWIND, "Das Evangelium nach Matthäus", *Das Neue Testament Deutsch*, Göttingen, 1954, p. 22.

necesariamente ligada con el mesianismo, ello no implicaría la filiación divina del Mesías en un sentido 'fuerte'. Otra cosa sería considerar la filiación davídica como importante de cara a determinar el origen —la ascendencia— del Mesías, pero tampoco, en este caso, aparece como definitivo que 'el hijo de David' sea necesariamente hijo de Dios en un sentido fuerte.

1. *La filiación divina en Israel*³²

Se detecta, de un modo bastante constante, en las tradiciones del Antiguo Testamento cómo el nuevo Israel va a realizar más plenamente la filiación divina, fruto de la elección de Yahvé (cfr. Ex 4,22; Dt 14,1; Num 11,12; Dt 32,6.18, etc.). La predicación profética se hace eco de esta línea de interpretación. Los mensajes de consolación de Jeremías hacen referencia a la filiación de Jacob (Jer 31,9.20), a la plena realización de la relación padre-hijo con Israel (Jer 3,4.19). La reflexión sapiencial aplicará al individuo la filiación divina (Sir 23,1.4; 36,16; 51,10 (en el texto Hebreo); Sab 2,13.16.18; 5,5; 9,4.7; 11,10; 12,7.19-21; 14,3; el mismo libro de la Sabiduría hace referencia a la filiación de Israel en su salida de Egipto: 16,10.21.26; 18,4.13; 19,6). Y el Judaísmo se hará eco de esta línea tradicional al hacer explícito cómo el ser hijo de Dios se identifica con ser piadoso, ser fiel a Dios³³. Estamos, por tanto, bastante lejos de una interpretación de mera descendencia física como condición de la filiación divina.

En este contexto es importante tener en cuenta que el descendiente de Abraham según la carne que lleve a su perfección el ideal religioso de Israel será hijo de Dios, dando una profundidad nueva a la realidad que subyace al concepto. Este va a ser el objeto de la presentación de Mateo en los dos primeros capítulos de su obra.

³² Sobre el tema de la paternidad de Yahvé respecto de Israel, cfr. J. LAGRANGE, "La Paternité de Dieu dans l'Ancient Testament", *Revue Biblique* (1908) 481-499; J. L. MCKENZIE, "The divine sonship of men in the Old Testament", *Catholic Biblical Quarterly* 7 (1945) 326-339; id., "The divine sonship of Israel and the Covenant", *ibid.* 8 (1946) 320-331; D. J. MCCARTHY, "Notes on the love of God in Deuteronomy and the Father-Son relationship between Yahweh and Israel", *ibid.* 27 (1965) 144-147; id., "Israel, my firstborn son", *The Way* 5 (1965) 183-191, etc.

³³ Cfr. sobre este punto el tratamiento del TWNT, art. *וְיָהוָה*, VIII, 354-363; "Israel und die Frommen als die Söhne Gottes", pp. 362-363, donde se muestra que la filiación viene también del cumplimiento de la Ley y de la fidelidad de los justos.

2. La filiación divina de Jesús en Mt 1-2

El modo extraordinario de la concepción de Jesús, según Mateo, viene a recoger estas tradiciones. Una visión apologética del texto de Mateo ha puesto en duda la claridad de la presentación de Jesús como hijo de Dios en estos dos capítulos. Sin embargo, un análisis del enmarque veterotestamentario de la presentación de Jesús pone este punto fuera de posibles dudas.

R. Pesch, en un estudio sobre las citas del Antiguo Testamento del primer evangelio, llega a la conclusión de que tanto Mt 1,22-23 ("Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el profeta, que dice: He aquí que una virgen concebirá y parirá un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel, que quiere decir 'Dios con nosotros'") como Mt 2,15 ("... permaneciendo allí hasta la muerte de Herodes, a fin de que se cumpliera lo que había pronunciado el Señor por su profeta, diciendo: De Egipto llamé a mi Hijo") nos presentan precisamente la Cristología de Jesús-Hijo de Dios en sentido fuerte³⁴. No puede ser pura casualidad —según Pesch— que las dos citas que se introducen con el ὑπὸ κυρίου (Mt 1,22-23 y Mt 2,15) den paso precisamente a dos lugares del AT que hacen referencia a la palabra υἱός. Como tampoco puede ser casual que ambas citas se encuentren en el prólogo del evangelio de Mateo. En estos dos capítulos se habla del υἱός: por una parte, del υἱός Δαυὶδ y del υἱός Ἀβραάμ; pero por otra —aunque no sea explícitamente con la expresión υἱός θεοῦ—, se habla también de Jesús como Hijo de Dios. El evangelista no está interesado en el título 'hijo de Dios' sino en la realidad que hay detrás de este título. Por eso, aunque el prólogo evangélico omite el título, sin embargo el énfasis de las citas en Mt 1,22-23 y 2,15 (ὑπὸ κυρίου) apuntan al interés real del evangelista³⁵.

En un análisis más cercano de los dos lugares citados se llega a la conclusión que, al ser las dos únicas citas introducidas por el ὑπὸ κυρίου, su finalidad es precisamente la de presentar a Je-

³⁴ R. PESCH, "Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1-2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate" *Biblica* 48 (1967) 395-420.

³⁵ "An der υἱός θεοῦ-Titulatur ist dem Evangelisten nicht gelegen, an der Gottessohnschaft selbs liegt ihm sehr viel. Der Evangelist kommt im Evangelienprolog ohne den Titel υἱός θεοῦ aus, und doch macht er die Aussagen über den Sohn Gottes zur Mitte seines Prologs", *ibid.* pp. 408-409.

sús como el nuevo Israel-Jacob, el fundador y conductor del pueblo de Dios de los últimos tiempos, que reproduce el destino de Israel-Jacob y es presentado en función de la epopeya de liberación de Israel bajo Moisés (Exodo) que lleva al pueblo israelita a la verdadera filiación. Por eso, el pueblo por él congregado será el verdadero pueblo de Dios, y por ello su poder y autoridad son poder y autoridad divinos del *υἱός*.

Con todo, es importante constatar que también sin el giro *ὕπὸ κυρίου* que introduce las dos citas, la referencia a Jesús-Hijo de Dios es suficientemente clara. La finalidad del citado giro es acentuar el sentido exclusivo de la Cristología de Mateo: en el fundador y conductor del nuevo pueblo de Dios, en el verdadero y definitivo rey de Israel, está presente Dios mismo. Jesús es el Emmanuel, *μεθ' ἡμῶν ὁ θεός*³⁶.

Esta línea de presentación encuentra una clara confirmación en el uso extremadamente exacto de la expresión *υἱός*. En el primer capítulo esta expresión es aplicada seis veces a Jesús. En el segundo, el uso de *υἱός* aplicado a Jesús se reduce a la mencionada cita de Oseas 11,1 en Mt 2,15. En cambio, donde se habla de Jesús en boca de Herodes (2,8), o se relaciona a Jesús-niño con la búsqueda de los magos (2,9.11) o con la persona de José (2,13.14.20.21) se utiliza siempre la expresión *παιδίον*³⁷.

Para tener en cuenta todos los elementos de un tratamiento completo de este punto, es necesario hacer referencia a dos datos más. En primer lugar, a la acción de adorar de los magos: *καὶ προσκύνησαν αὐτῷ* (2,11, cfr. 2,2). Si tenemos en cuenta la utilización de este término por Mateo, llegaremos a la conclusión de que es un término teológico, y que por él Mateo quiere que entendamos una genuina adoración de Jesús como rey recién nacido³⁸. En segundo lugar, hay que atender —como ya hemos insinuado— a la narración del modo extraordinario de la concepción de Jesús por María: "... εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου" (1,18); "... τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἐστὶν ἁγίου" (1,20). Estos textos deben relacionarse con: *ἐξ ἧς ἐγενήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός* (1,16b): *ἐγενήθη* describe, como pasivo teológico (frecuentemente utilizado por Mateo) una

³⁶ Ibid. p. 412.

³⁷ Ibid. p. 413.

³⁸ Cfr. "Para el primer evangelista, *προσκυνεῖν* es un término teológico", W. TRILLING, op. c., p. 148.

actuación de Dios: Jesús es engendrado por el Espíritu Santo (1,20), es engendrado por Dios (1,16)³⁹.

Ahora bien, esta presentación de Jesús como Hijo de Dios podría parecer rebuscada. El evangelio de Mateo podía haber comenzado con el mismo encabezamiento que el de Marcos: "Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios" (Mc 1,1). Sin embargo, como ha quedado insinuado, no deja de ser significativo que la entrada en escena de Jesús, precisamente como Hijo de Dios, sea objeto de un anuncio de Dios mismo (1,22-23; 2,15, cfr. 3,17). Además conviene atender a la importancia que concede el evangelio a la función de Abraham y David en la filiación divina de Jesús: el nuevo Israel, el nuevo pueblo de Abraham y de David será Hijo de Dios en un sentido más hondo, como ha quedado establecido en la primera parte de este trabajo.

La presentación de Jesús como Hijo de Dios en los dos primeros capítulos de Mateo es también significativa para el resto del evangelio. Al anuncio y proclamación de Jesús por Dios en el prólogo (Mt 1-2) y en el Bautismo de Jesús (3,17) podemos añadir el relato de la transfiguración (17,5). La confesión de Jesús como Hijo de Dios por Satanás (4,3.6) puede relacionarse con la proclamación por Dios Padre en el Bautismo (3,17). Los poseos le reconocen como Hijo de Dios (8,29). Le confiesan Hijo de Dios los apóstoles (por medio de Pedro) 16,16 ss, el centurión y los que están con él junto a la cruz (27,54) y, de un modo implícito, también el Bautista.

El mismo Jesús parece aludir a su carácter de Hijo de Dios al proclamarse mayor que el templo (12,6), que Jonás y Salomón (12,41 ss) y Señor de David (22,41-46). Finalmente, hay que subrayar la confirmación de todo lo dicho en la enfática relación de Jesús con Dios como Padre en este evangelio (sin paralelo en Mc y Lc: 7,21; 10,32-33; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.14.19.35; 20,23; 25,34.41...) que se acerca grandemente al cuarto evangelio. La importancia de la Cristología de Jesús-Hijo de Dios para el evangelio de Mateo, y, en particular para el prólogo, queda con ello suficientemente establecida.

³⁹ R. PESCH, art. c., pp. 414-420 con un tratamiento más detallado de estos pasajes.

Conclusión

La finalidad de este trabajo era muy limitada. Hemos tratado de ver qué tipología, entre las muchas que se han estudiado a propósito de Mt 1-2, responde más acertadamente a la presentación de Jesús que hace Mateo. A pesar de lo mucho que se ha insistido en la tipología Moisés-Jesús en estos capítulos (y en el resto del evangelio) ha parecido que la tipología Israel-Jesús no sólo corresponde mejor a los datos que proporciona el texto de Mt 1-2, sino que tiene más antigüedad (cfr. los estudios citados sobre la Haggadá de la Pascua y la presencia, en los Targums, de la interpretación de Dt 26,5 acerca de Labán y Jacob), está más ligada con la finalidad admitida por la mayoría de los comentaristas de Mateo para el primer evangelio (Jesús como verdadero Israel) y, por fin, hace de punto de inserción de una Cristología que aparece claramente en Mt 1-2: Jesús, el Mesías, Hijo de Dios.

Si la influencia indicada de la Haggadá de la Pascua sobre Mt 1-2 es admitida, entonces esto abre una serie grande de posibilidades con respecto al estudio del evangelio. La liturgia de los primeros años cristianos estuvo casi necesariamente incardinada en las celebraciones judías. Precisamente entre éstas, una de las más importantes y más antiguas es la citada *Haggadá shel Pesah*. En este mismo servicio litúrgico se conmemoraba el Exodo de Egipto y la liberación como algo que debía experimentar cada israelita todos los días de su vida. Indudablemente que estos puntos pueden aclarar el sentido de Mt 1-2 y el lugar de la tipología del Exodo en los mismos, pero realizarlo cae fuera del fin de este ensayo.

O. Tuñí, S.J.

Facultad de Teología S. Cugat del Vallés (Barcelona)