

**EL EVANGELIO COMO CONQUISTA: TIPOLOGÍA DEL
ÉXODO EN MT 28, 16-20**

Los primeros teólogos cristianos hubieron de sentirse incómodos al comparar ciertos aspectos de Dios del AT con los del Dios predicado por Jesús. Una solución a este problema, favorecida por movimientos que fueron pronto tenidos por heréticos, era postular que los dos Testamentos hablaban de dioses diferentes. La ortodoxia no admitió esta solución, pero ello obligó a afrontar dificultades a la hora de intentar dibujar una imagen coherente de Dios. Una de las más llamativas diferencias entre los dos Testamentos se refleja en el contraste entre el mandato de Moisés de matar a todos los canaanitas y el mandato mesiánico de amar a los enemigos (Mt 5, 44). La exégesis posterior hará grandes esfuerzos por llegar a una visión unitaria a partir de propuestas tan antagónicas. En este artículo se intenta mostrar cómo en los mismos evangelios canónicos se hallan ya serios intentos de reinterpretar el "genocidio" mosaico a la luz del radical mensaje evangélico del amor.

Gospel as Conquest: Mosaic Typology in Matthew 28, 16-20. The Catholic Biblical Quarterly 68 (2006) 651-663

**INCLUSIÓN ÉTNICA Y NO-VIOLENCIA
EN EL EVANGELIO DE MATEO**

En algunas comunidades del judaísmo antiguo la separación étnica entre judíos y gentiles era un muro particularmente impenetrable. Así se expresa en el libro segundo de Esdras: “Señor, tú has dicho que creaste el mundo para nosotros. Las demás naciones descendientes de Adán has dicho que no son nada, que son como un esputo” (6, 55-56; cf. Is 40, 15, Jub 24, 27-33; 1 Enoc 90, 19). Ahora bien, una lectura, aun superficial, del evangelio de Mateo pone de manifiesto que en él se respira un espíritu distinto, étnicamente más inclusivo. Es el mismo ministerio de Jesús el que le revela inclinado al inclusivismo, y no sería correcto atribuir sólo al evangelista todas las expresiones de inclusivismo étnico; pero es evidente que las tradiciones propias de Mateo tratan de superar esta barrera ideológica, y hay ejemplos de que el inclusivismo del evangelio depende más de la perspectiva del redactor que de las tradiciones sobre el mismo Jesús.

Inclusivismo en Mt

El primer caso clara de inclusión étnica en Mateo aparece en la genealogía de Jesús (cap. 1). En vez de empezar con Adán (como Lucas), Mateo comienza con Abrahán. Por sí mismo, esto podría indicar o bien exclusivismo étnico (ya que Abraham era el padre de los judíos), o bien inclusivismo (ya que en Abrahán se bendijeron “todas las naciones”). Esta segunda opción parece preferible. Aunque la genealogía sigue la cadena del linaje real según la Biblia, en cinco lugares Mateo subraya la presencia de cinco mujeres: una adúltera (Betseba, mujer de un pagano), una incestuosa (Tamar, tal vez pagana), y dos mujeres extranjeras (Rut y Rahab, ésta, prostituta). No parece que fuera necesario incluir a esas mujeres en una genealogía que, por lo demás, es patriarcal, si no es porque el evangelista tenía interés en una inclusión étnica y religiosa. Esta idea queda reforzada cuando observamos que, en el caso de Rahab, el evangelista no tenía información para reclamar que hubiera contraído matrimonio con la línea davídica. Al parecer, Mateo – o algún cristiano primitivo a quien él sigue – consideró teológicamente intere-

sante integrar a esta pagana en la genealogía del Mesías. Desde el comienzo, el evangelio de Mateo se interesa por la promesa de Dios de bendecir a los gentiles mediante la semilla de Abrahán (cf. Gn 12, 3; 18, 18; 22, 18).

Los relatos del nacimiento manifiestan también una tendencia a la inclusión étnica. Herodes se muestra temeroso ante el nacimiento del Mesías, pero además se nos dice que “toda Jerusalén” participaba de su temor. Entre tanto unos astrólogos extranjeros atraviesan kilómetros para adorar al Mesías judío, quien finalmente hallará refugio en el pagano Egipto. El contraste entre la respuesta de los judíos y la de los gentiles ante el nacimiento de Jesús es seguramente intencionado.

Un contraste semejante queda marcado en la versión de Mateo acerca de la historia del centurión (Mt 8, 5-13): según el relato de Lucas, el centurión pagano merecía atención porque “ama a nuestro pueblo y nos ha construido una sinagoga”; pero Mateo no incluye tal razonamiento y, en consecuencia, la fe del centurión incluye un mensaje inclusivo más poderoso: “Al oír esto Jesús quedó admirado y dijo a los que le seguían: ‘Os aseguro que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande. Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los Cielos mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el rechinar de dientes.’” Según Mateo, la fe del centurión, y la de los gentiles en general, contrastaba con la incredulidad de los judíos.

En mi opinión, el inclusivismo étnico de Mateo aparece paradójicamente en otro texto que aparentemente parecería apoyar el exclusivismo judío. Es el relato de la mujer cananea: “Saliendo de allí Jesús se retiró hacia la región de Tiro y de Sidón. En esto, una mujer *cananea*, que había salido de aquel territorio, gritaba diciendo: ‘¡Ten piedad de mí, Señor, hijo de David! Mi hija está malamente endemoniada.’ Pero él no le respondió palabra. Sus discípulos, acercándose, le rogaban: ‘Concédeselo, que viene gritando detrás de nosotros.’ Respondió él: ‘No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel.’ Ella, no obstante, vino a postrarse

ante él y le dijo: “¡Señor, socórreme!” Él respondió: ‘No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos.’ ‘Sí, Señor - repuso ella -, pero también los perritos comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos.’ Entonces Jesús le respondió: ‘Mujer, *grande es tu fe*; que te suceda como deseas.’ Y desde aquel momento quedó curada su hija” (Mt 15, 21-28; subrayados del autor).

Si uno lee esta perícopa fuera del contexto más amplio del evangelio de Mateo, parecerá evidente que se manifiesta en ella un exclusivismo étnico. Pero si situamos los comentarios de Jesús en su contexto biográfico y literario, sus palabras parecen indicar otra cosa, especialmente en lo que se refiere a la fe humilde de la cananea. Ella no sólo asume la degradante metáfora canina, sino que se dirige a Jesús como “Hijo de David”. El radical cambio de actitud de Jesús al final de la historia confirma que todo el episodio no es más que una irónica parodia del exclusivismo judío. Y hay otro detalle que confirma esta interpretación así como mi tesis general: según la fuente de Marcos, y aun según la propia narración de Mateo (situada en Tiro y Sidón), la mujer sería “sirofenicia”; pero Mateo la llama “cananea”, y esta es la única vez que este gentilicio aparece en todo el NT. En mi opinión esto no es accidental, sino que sirve para el propósito de mostrar que Jesús acogió la fe no sólo de los extranjeros, sino aun de los tradicionales enemigos de Israel. En suma, Mateo nos transmite tal vez el prejuicio propio de un judío del siglo I (aunque lo dudo); pero en el contexto de su evangelio la única lectura válida de este episodio es la de una nueva expresión de inclusivismo étnico.

“Todas las gentes”

Una objeción obvia sería que en Mateo esta actitud inclusiva hacia los gentiles se halla siempre yuxtapuesta a una aguda crítica de los judíos y del judaísmo. Realmente, la estructura del evangelio de Mateo está pensada para subrayar el rechazo de Jesús de parte de los judíos, hasta el punto de que

al final de la historia de Jesús el centro de atención pasa desde los judíos hacia los gentiles. De ahí se podría concluir que, cuando Mateo habla de evangelizar a “todas las gentes” (28, 19), se referiría sólo a los gentiles. Mi tesis aquí no va directamente en este sentido, aunque esta idea puede ser de ayuda en mi intento de clarificar la postura de Mateo en lo que se refiere a la relación entre judíos y gentiles.

Efectivamente, en mi opinión “todas las gentes” (Mt 28, 19) se interpreta mejor refiriendo la expresión sólo a los gentiles. Este es el sentido que tiene constantemente en los LXX (cf. Mt 24, 14), y encaja con la actitud de Mateo cuando pasa de un evangelio “sólo para Israel” (10, 5-6) a un evangelio dirigido a los gentiles. Pero hay al menos dos razones para pensar que sería demasiado simple creer que aquí Mateo no hace más que ceder a sus prejuicios étnicos. En primer lugar, en la genealogía (cap. 1) Mateo insiste en las promesas hechas a Abrahán en favor de las naciones, que se cumplirán *no con exclusión de los judíos, sino a través de ellos*. Al subrayar este detalle y al declarar que los judíos acogen al Mesías, el evangelista deja claro que él no está simplemente contra el judaísmo. En segundo lugar, mirando la cuestión desde otro punto de vista, hemos de hacer notar que aun en el período en el que se supone que Jesús se dirigía únicamente a los judíos, siempre hubo lugar para la presencia de gentiles piadosos, como también lo había habido en la genealogía (Rahab, Rut). Y si, para Mateo, el período más judaico del ministerio de Jesús incluyó siempre a los gentiles, también en el período más abierto a los gentiles queda siempre lugar para los judíos. Esquemáticamente, podríamos decir que la historia de la salvación, según Mateo, incluye dos fases: la primera destinada a los judíos (pero también a los gentiles), y la segunda destinada a los gentiles (pero también a los judíos). Esta historia de salvación alcanzará su punto culminante en la *parousia* (Mt 25, 31-46), cuando el Mesías vuelva para juzgar a “todas las naciones” (judíos y gentiles).

Mateo se enfrenta con el mismo problema teológico con el que se enfrentaba Pablo en la carta a los Romanos, a saber, que los judíos acogían al Mesías en mucho menor número del

que era de esperar. La respuesta de Mateo es semejante a la de Pablo: ambos consideran que es el rechazo del Mesías por parte de los judíos lo que provoca que Dios se dirija a los gentiles. Pero los dos autores difieren en la manera de interpretar la respuesta de los judíos ante Jesús: para Pablo, los judíos rechazan a Jesús como consecuencia de una acción soberana de Dios, quien temporalmente habría permitido la obstinación de los judíos, hasta que éstos volvieran en el retorno escatológico del Mesías (Rm 9-11); en cambio, Mateo parece haber imputado más directamente a los mismos judíos su conducta. En consecuencia, su visión del futuro pasaba directamente desde los gentiles al *eschaton* (cf. Mt 24, 14; 28, 16-20). Parecería como si Mateo no excluyera a los judíos sino en la medida en que se encuentra él mismo – y su Mesías – rechazado por ellos.

No violencia

Hay otros indicios que llevan a pensar que Mateo miraba con afecto a los incrédulos judíos. Bárbara Reid argumentaba recientemente que Mateo estuvo comprometido con una clara teología de la no violencia. Según el evangelista, Jesús no sólo fue víctima de persecuciones, sino que prescribió diversas formas de respuesta no violenta a las amenazas, que incluían el rechazo a la venganza y a la confrontación violenta, así como el amor y la oración por los enemigos. Si asumimos que los enemigos de la comunidad de Mateo eran con toda probabilidad judíos, tendremos que concluir que el evangelista daba realmente muestras de un sentido inclusivo muy profundo. El evangelista no sólo acogía a los gentiles y judíos creyentes, sino también a los judíos que odiaban a su comunidad y la perseguían. Naturalmente contra esta lectura de Mateo uno podría oponer las consecuencias violentas que él anuncia para los judíos en sus parábolas y en textos como los del capítulo 23. Reid responde a esta objeción diciendo que la retórica de Mateo hace una precisa distinción entre la respuesta de los hombres y la de Dios ante la realidad del mal: “La separación final de buenos y malos en forma violenta... se

realiza al final de los tiempos y por obra de Dios, no por obra de los hombres". Ahora bien, en este caso, como en otros del judaísmo antiguo o del primer cristianismo, no acaba de verse claro si el evangelista propugna un pacifismo radical o si aboga meramente por una resistencia pasiva. Y todavía resulta menos claro qué es lo que podía pensar acerca del ejercicio de la justicia divina antes de la *parousia*. Tal vez sus esperanzas apocalípticas atenuaban expectativas de este género. Por lo menos la dura retórica de Mateo contra sus enemigos podría revelar que él, como todos los mortales, luchaba porque sus sentimientos estuvieran de acuerdo con los ideales de su teología. Pero esto no significa que dejase en la cuneta al pueblo judío.

Mi tesis nos lleva a apreciar mejor la profundidad del espíritu inclusivo de Mateo. Veamos cómo el evangelista usa la exégesis tipológica para resolver la tensión que se daba entre el mandato mosaico de matar a los gentiles y el precepto evangélico de amar a los enemigos.

LA CONQUISTA DE CANAÁN: AUSENCIA DE MOISÉS Y PRESENCIA DE DIOS

La promesa de la presencia benefactora de Dios es uno de los rasgos más prominentes de la Biblia, especialmente en las tradiciones sacerdotales del Pentateuco, en las que Dios acampa con el pueblo. Pero se halla también en otras narraciones no sacerdotales. Así encontramos a Yahvé acompañando, o prometiendo acompañar, a los principales protagonistas de la historia de Israel. Hallamos que Dios está con Abrahán (Gn 21, 22); con Isaac (Gn 26, 3, 24, 28), con Jacob (Gn 28, 15, 20; 31, 3, 5; 35, 3); con José (Gn 39, 3, 31), y también con Moisés (Ex3, 12). En la mayoría de los casos Dios promete asistir al héroe en alguna gran hazaña, como morar en tierra extranjera (caso de Isaac), realizar un largo viaje (caso de Jacob), o poner a salvo al pueblo (caso de Moisés). En estos textos suele utilizarse alguna variante de la frase "yo estaré contigo".

Causa sorpresa que el gran liberador y legislador de Israel,

Moisés, no pudiera entrar con su pueblo en la tierra prometida. Los orígenes de la tradición sobre este hecho tienen su propia historia. Pero nos importa notar que, en la transición del liderazgo de Moisés al de su protegido Josué, Yahvé sigue animando al pueblo con la promesa de que su presencia les acompañará en la conquista de Canaán. Josué y el pueblo podían avanzar sin temor porque Yahvé “estaba con ellos”: así se dice varias veces al final del Deuteronomio (31, 6; 8, 23), y de una manera más conspicua después de la muerte de Moisés. Cuando Josué estaba en Transjordania preparándose para entrar en Canaán, Yahvé repite varias veces la promesa: “Nadie podrá mantenerse delante de ti en todos los días de tu vida: lo mismo que estuve con Moisés estaré contigo; no te dejaré ni te abandonaré” (Jos 1, 5, 9, 17; 3, 7). Josué escuchaba estas promesas teniendo a sus espaldas el monte en el que Moisés, el hombre de Dios, había muerto. Él había de ser el caudillo que expulsara y eliminara a los desgraciados cananeos.

Como hizo notar ya Benjamín J. Hubbard, el tema veterotestamentario de la presencia de Dios ofrece un importante trasfondo para comprender mejor la gran promesa de Jesús de que estaría siempre con sus discípulos. Mi propuesta es que este tema influye particularmente en la teología de Mt 28, 16-20.

EL EVANGELIO COMO CONQUISTA: Mt 28, 16-20

Una de las adquisiciones más firmes de la exégesis moderna es que Mateo traza la figura de Jesús como la de un nuevo Moisés en el que se cumple la profecía de Dt 18, 15: “Yahvé tu Dios suscitará, de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, a quien escucharéis.” Efectivamente, hay notables paralelos entre las historias de los dos héroes. Así como el Faraón mató a los hijos de Israel, así Herodes mata a los hijos de los judíos. Así como Moisés fue salvado en las aguas del Nilo, así Jesús fue salvado yendo a Egipto. Así como Moisés abandona Egipto para ser el liberador de Israel, así Jesús parte de Egipto para ser salvador del mundo. Así

como Moisés ayunó cuarenta días en el desierto, así también Jesús hizo lo mismo. Así como Moisés, al volver de su ayuno, promulgó la Ley en el monte Sinaí, así Jesús, acabado su ayuno, predicó el Sermón de la Montaña. En este sermón Jesús dijo cosas como éstas: “Habéis oído que se dijo [*por Moisés*]: Ojo por ojo y diente por diente. Pues *yo os digo*: no resistáis al mal”. (Mt 5, 38-39). El Jesús de Mateo podría tal vez apoyarse en algunos textos canónicos, como el de Pr 25, 21-22, que insinúan un espíritu diferente del tradicional en lo que toca al trato con los enemigos; pero el cambio teológico que Jesús propugna en este sermón es de tal audacia que se requería apaciguar los temores de ruptura con la Ley de Moisés: “No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento” (Mt 5, 17). A pesar de estas palabras, los antiguos vieron con claridad que Jesús no era un mero exegeta de la Biblia antigua, pues hablaba como un nuevo Moisés, “como quien tiene autoridad, y no como los escribas” (Mt 7, 29). Que el evangelio de Mateo se configura sobre el modelo de Moisés viene indicado, más allá de la narrativa de estos primeros capítulos, en la estructura redaccional del conjunto, en la que el evangelista parece articular cinco secciones que imitarían los cinco libros del Pentateuco. Ponderando todos estos indicios, puede decirse que Mateo nos presenta a Jesús, no sólo como el nuevo Moisés, sino como el que con su autoridad viene a superar la Ley de Moisés.

A la luz de la manera como Mateo dibuja la figura de Jesús sobre el modelo de Moisés, propongo que se lean de manera nueva los últimos versículos de su evangelio: “los once discípulos marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había indicado. Y al verle le adoraron; algunos sin embargo dudaron. Jesús se acercó a ellos y les habló así: “Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo.” (Mt 28, 16-20)

Fijémonos, para empezar, en el lugar donde se sitúa la es-

cena: en “el monte”. Algunos comentaristas identifican este lugar con el monte de la Transfiguración (cf. Mt 17); pero muchos otros sospechan que este monte indica una *inclusio* final que remite al monte en el que Jesús promulgó su nueva Ley (Mt 6 y 7). Aunque no hay que ser dogmático en tales cuestiones, sospecho que el contexto apunta más bien hacia esta *inclusio*. Así como Jesús enseñaba con autoridad (*exousía*) en aquella primera montaña, así ahora, en esta nueva montaña, dice que habla “con toda autoridad” (*pasa exousía*). La asociación de las dos montañas es clara. Ya he notado que la montaña del primer sermón de Jesús tiene su paralelo tipológico en el monte Sinaí, donde Moisés recibió y enseñó la Ley. Pero debiéramos recordar que en la vida de Moisés hay dos montes importantes: el monte Sinaí y el monte de Moab, donde Moisés murió sin poder entrar en la tierra prometida. En mi opinión es este segundo monte el que viene a ser el paralelo tipológico de Mt 28. En sus respectivos montes Moisés y Jesús proclaman sus últimas recomendaciones terrenas a su pueblo: cada uno a su manera les exhorta a “guardar todo lo que os he mandado” (Mt 28, 20; cf. Dt 11, 28; 31, 5; 5, 29).

El plan de Mateo era presentar a Jesús no sólo como un nuevo Moisés, sino como superior a Moisés en tanto que legislador de una nueva Ley que consumaba la antigua. Cuando situamos la montaña de Mt 28 en paralelo con la montaña en la que murió Moisés, podemos darnos cuenta de toda la fuerza que entrañan las indicaciones finales de Mateo. Mientras que Moisés, descalificado, murió en la montaña antes de la conquista, Jesús, el Mesías resucitado, promete a los discípulos: “yo estoy con vosotros”. Con estas palabras Jesús proclama de nuevo la promesa que se hiciera a Josué y a Israel cuando, después de la muerte de Moisés, entraron en la tierra prometida. Más aún: mientras que Moisés ordena a su pueblo que maten “a todas las naciones” (cf. LXX Dt 11, 23; Jos 23, 4; 24, 18), Jesús encarga a sus seguidores que hagan discípulos en “todas las naciones”. En suma, tanto la vida de Moisés como la de Jesús terminan en la cumbre de una montaña con las disposiciones para una acción entre las naciones, y con la promesa “yo estaré con vosotros”. La yuxtaposición de estos dos

temas no es accidental. Apoyándose en los elementos de no violencia que se hallan en la Biblia hebrea, así como en el propio ministerio de Jesús, Mateo elabora una presentación de “cumplimiento por antítesis”, en el que se quiere mostrar que el cumplimiento adecuado del viejo mandato mosaico de matar a los gentiles está en la evangelización de las naciones. Esta nueva concepción considera la evangelización como una conquista espiritual, y encaja perfectamente con el doble compromiso de Mateo con la inclusión étnica y con la no violencia. Y, sobre todo, encaja con el mensaje de Jesús en el sermón de la montaña, a saber, que hay que amar al enemigo en vez de matarle. Para Mateo, la definitiva “conquista” de las naciones no se realizará por la espada sino por la evangelización y el bautismo. Volviendo la mirada atrás hacia el pasaje de la cananea (Mt 15, 21-28), comprendemos por qué el evangelista cambió la mujer sirofenicia de Marcos en una mujer cananea. Lo que su evangelio requería no era la muerte de los cananeos, sino su conversión. Es decir, Jesús venía a ser misionero de los cananeos.

OBSERVACIONES FINALES

Los lectores de Mt

De esta tesis se pueden seguir tres conclusiones. La primera se refiere a los supuestos lectores de Mateo. Hay que ser muy cautos al hablar sobre los destinatarios de textos antiguos, y por ello no me atreveré a sugerir que el evangelio de Mateo se dirigía exclusivamente a “cristianos gentiles”, o a “cristianos judíos”, o a “no creyentes judíos”, etc. Pero me atrevo a sugerir que una de las intenciones de Mateo era promover entre los judíos una visión más inclusiva de los gentiles, no sólo entre los judíos exclusivistas que ya eran cristianos, sino también entre los judíos exclusivistas que él deseaba convertir. Puede pensarse que Mateo seguía una estrategia semejante a la de Pablo, a saber, la de provocar la envidia de los judíos no creyentes marcando el contraste entre su situación espiritual y la de los gentiles creyentes (Rm 11, 11). Naturalmente, esto

tenderá a confirmar la idea generalizada de que Mateo no fue un judío *cristiano*, sino más bien un cristiano *judío* cuya comunidad vivía aún en la órbita de lo que llamaríamos “el judaísmo normativo”. Sobre esto sólo puedo decir que tal consideración me parece poco fundada, porque no respeta la distinción –implícita en todo el evangelio de Mateo– entre la perspectiva personal de Mateo y la perspectiva que otros podían tener sobre el evangelio. Está claro que Mateo se consideraba como un auténtico judío que creía que Jesús era el Mesías; en cambio, juzgando a partir del retrato que Mateo nos ofrece de los judíos (Mt 26, 62-68) y de la manera como él participa en la *ekklesía* cristiana, el evangelista y su Mesías son percibidos ante los ojos de los judíos como forasteros heréticos. Dada la cristología de Mateo, esto no podía ser de otra manera.

Los roles de Jesús

Mi segunda conclusión sería que en el llamado “gran mandato” Jesús cumple diferentes roles tipológicos: es, efectivamente, el nuevo Moisés; pero es también el “Hijo del hombre” de Daniel investido de plena autoridad, así como también su homónimo conquistador Josué. Además, Mateo asocia a Jesús con el rey David (especialmente en 21, 1-22), con José (en el relato del nacimiento), con Eliseo (sucesor de Elías, es decir, del Bautista) y tal vez con Abrahán e Isaac (como hijo sacrificado). De todo ello se deduce que el Jesús de Mateo engloba a todos los héroes judíos. Jesús podía cumplir todos estos roles porque era el único que podía proclamar la promesa divina de permanecer con su pueblo en la conquista de las naciones. Si leemos así Mt 28, 16-20, descubrimos que el evangelista hace una aportación cristológica inconfundible y quizás sorprendente: en la medida en que el Mesías de Mateo reitera la antigua promesa de Yahvé *Yo estaré con vosotros*, en la misma medida el “Hijo de Dios” de Mateo está mucho más cerca de lo que a menudo se supone del “Yo soy” de Juan, 8, 58. Cosa que, por lo demás, podríamos ver sugerida en la promesa final de Jesús en Mt 28, 20 “Yo estoy con

vosotros”.

Tipologías

En tercer lugar, esta lectura de Mt 28, 16-20 toca directamente la cuestión del género literario, que fue planteada hace algunos años por P. Meier. Éste llegaba a la conclusión de que el “gran mandato” es un texto *sui generis*; pero nuestra interpretación sugiere que estamos ante otra de las creaciones tipológicas que Mateo establece entre el AT y Jesús (y, en mi opinión, de las más perspicaces). Mateo reinterpretó el mandato mosaico a Josué antes de la conquista a la luz de lo que él comprendió del mensaje de Jesús como amor radical que implicaba la inclusión étnica. Así como Jesús, en su primer sermón en la montaña, hizo uso de su “autoridad” para ir más allá de los mandamientos de Moisés, así también, como un nuevo Moisés investido con “toda autoridad”, va más allá del mandato de matar “a todas las naciones” gentiles. Este esquema de cumplimiento escatológico subsumía la alianza mosaica dentro de la promesa abrahámica, y el espectro del genocidio quedaba tipológicamente absorbido en la evangelización de los gentiles. Si Mateo no hizo realmente la interpretación tipológica que yo sugiero, me atrevería a decir que, al menos, es la que a él le hubiera gustado hacer.

Tradujo y condensó: JOSEP VIVES