

EL BAUTISMO TRINITARIO DE MATEO 28:19

CONSIDERACIONES TEXTUALES Y TEOLÓGICAS

CARLOS OLIVARES

Resumen

El contenido trinitario de Mateo 28:19 expresa que el creyente debe ser bautizado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Esta fórmula trinitaria de bautismo ha sido cuestionada como no auténtica. Uno de los principales argumentos esgrimidos se relaciona con las primeras obras de Eusebio de Cesárea. En sus escritos, dicha fórmula no es mencionada, lo que en teoría demostraría que esta fue enunciada posteriormente. Este artículo afirma la canonicidad trinitaria de Mateo 28:19. Para ello se discutirá, en primer lugar, el problema textual del pasaje, considerando las respuestas que se han elaborado para responder su ausencia en los escritos de Eusebio. En segundo lugar, se intentará comprobar cómo la estructura y la narrativa del evangelio de Mateo armoniza con la teología de dicha fórmula trinitaria.

Palabras clave: Bautismo - Evangelio - Espíritu Santo - Fórmula trinitaria - Hijo Jesús - Mateo - Nuevo Testamento - Padre - Trinidad

Abstract

The Trinitarian content of Matthew 28:19 states that the believer must be baptized in the name of the Father, the Son, and the Holy Ghost. This Trinitarian baptismal formula has been deemed as non-authentic. One of the main arguments presented is related to the first works of Eusebius of Caesarea. In his writings, this formula is not mentioned, which would theoretically demonstrate that it was enunciated in later times. This article affirms the Trinitarian canonicity of Matthew 28:19. Firstly, the textual problem of the passage will be discussed, considering the answers that have been drawn up in response to its absence in the writings of Eusebius. Secondly, this article will attempt to prove that the structure and narrative of Matthew's Gospel harmonize with the theology of the aforementioned Trinitarian formula.

Key Words: Baptism - Father - Gospel - Holy Spirit - Jesus - Mathew - New Testament - Son - Trinitarian formula

INTRODUCCIÓN

En el Nuevo Testamento el único texto que indica que el bautismo debe ser realizado trinitariamente es Mateo 28:19. Este, que también es un pasaje importante en la construcción bíblica de la trinidad,¹ ha sido objeto desde hace algún tiempo de diversos ataques relacionados específicamente con su historicidad textual. Uno² de los constantes argumentos esgrimidos en contra del contenido del versículo es que antes del siglo IV no existen manuscritos del Evangelio de Mateo que atestigüen lo que dice parte del pasaje, esto es, que las personas deben ser bautizadas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28:19). Lo cual, en opinión de algunos, significaría que las palabras de este verso no fueron pronunciadas por Jesús sino añadidas posteriormente como una modificación doctrinal.

En virtud de la problemática antes mencionada, el propósito de este artículo es demostrar la canonicidad del contenido trinitario del texto.³ Para esto, primero se examinará brevemente el problema textual del pasaje, haciendo referencia a las acusaciones y respuestas a las que se ha visto expuesto. Luego, se analizará la dependencia que este tiene en el análisis arquitectónico del libro, con el fin de observar la estrecha relación de este con la teología del Evangelio de Mateo.

¹ Wolinski, por ejemplo, lo define como “one of the most important texts for the history of the Trinitarian dogma”. Ver Joseph Wolinski, “Trinity”, en *Encyclopedia of Christian Theology* (ed. Jean-Yves Lacoste; New York: Routledge, 2005), 1:1607. La importancia de este radica en que la fórmula trinitaria fue expresamente formulada por Jesús mismo, a diferencia de 1Co 13:13[14] que es una declaración paulina (cf. Ef 4:4-6; 1P 1:2; 1Ti 1:17; Ap 14:7).

² Desde una perspectiva histórico-crítica se ha declarado como no auténtico todo el relato contenido en Mateo 28:18-20. Se arguye principalmente que este es producto de una reflexión teológica posterior. Para un análisis de estos presupuestos y una excelente síntesis de cómo han sido refutados. Ver George Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 77-92. Ver una defensa de la unidad de estos textos con el Evangelio en F. F. Bruce, “The End of the First Gospel”, *EvQ* 12 (1940): 203-214.

³ Para un resumen y análisis de otros argumentos que tratan específicamente sobre la canonicidad de Mateo 28:19, incluido en parte el que se va a presentar en este artículo, ver Pius-Ramon Tragan, “Il Battesimo Cristiano Secondo Mt 28,16-20”, in *Alle origini del battesimo cristiano* (Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1991), 260-282.

CONSIDERACIONES EN TORNO AL PROBLEMA TEXTUAL DE MATEO 28:19

Desde un punto de vista estrictamente cronológico los primeros dos manuscritos bíblicos que atestiguan la presencia del contenido trinitario de Mateo 28:19 son el Códice Vaticano y el Códice Sináítico.⁴ Estos, que han sido fechados en el siglo IV, junto al Códice Bezae, del siglo V, han jugado un importante papel en establecimiento textual de los Evangelios.⁵ Sin embargo, debido a que Eusebio de Cesarea, quien llegó a ser obispo en el año 313 d.C.,⁶ omite en sus primeras obras la declaración trinitaria,⁷ llevó a Frederick Conybeare a postular en 1901 que Eusebio sólo hizo mención del texto trinitario después del Concilio de Nicea (325 d.C.), que es cuando la doctrina comenzó a establecerse.⁸ De esta manera, teóricamente Eusebio conoció antes del Concilio manuscritos más antiguos. En estos Jesús lacónicamente les diría a sus discípulos: “id, y haced discípulos a todas las naciones en mi nombre”,⁹ dejando en evidencia que la mención del Padre, del Hijo y del Espíritu serían simplemente un añadido doctrinal posterior, concebido post Nicea.¹⁰

⁴ Ver NA²⁷ and USB⁴.

⁵ Ver Kurt Aland y Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987), 102. Aunque el texto también aparece en El Códice Alejandrino, he optado por no mencionar este manuscrito, porque si bien este es el mejor Códice para el Apocalipsis, es inferior para los Evangelios. Ver *Ibid.*, 107.

⁶ Para esta cronología ver Glenn F. Chesnut, “Eusebius of Caesarea (Person)”, *ABD* 3:673.

⁷ Por ejemplo algunas de las obras en las que Eusebio omite la declaración trinitaria son: *Dem. ev.* 3.6; 3.7; 9.11; *Hist. eccl.* 3.5.2; *Theoph.* 4.16; 5.17; 5.46; 5.49. Por otro lado, esta es incluida en *Marc.* 1.1.9; 1.1.36; *Theoph.* 4.8.

⁸ Ver F.C. Conybeare, “The Eusebian Form of the Text of Matthew 28.19”, *ZNW* 2 (1901): 275-288. Incluso Conybeare retóricamente se pregunta acerca del origen de este texto, proponiendo tácitamente que este pudo bien provenir inicialmente desde África al decir “Did it not arise, like the text of the three witnesses, in the African old Latin texts first of all, thence creep in to the Greek text at Rome, and finally established itself in the East during the Nicene epoch, in time to figure in all surviving Greek codices?”, *Ibid.*, 288.

⁹ Cf. Eusebius, *Hist. eccl.* 3.5.2

¹⁰ Al año siguiente (1902) Conybeare repitió su propuesta, declarando abiertamente que el texto era un añadido doctrinal, dando dos ejemplos más: Mateo 1:16 y 19:17. Ver F. C. Conybeare, “A Doctrinal Modification of a Text of the Gospel”, *HibJ* 1 (1902): 96-113.

No obstante, aunque la propuesta de Conybeare ha sido repetida y desarrollada desde otras perspectivas,¹¹ esta no ha convencido al mundo académico en su totalidad.¹² Por ejemplo, el aparato crítico de la edición veintisiete del texto griego de *Nestle-Aland* (NA²⁷) no hace ninguna mención al problema planteado. Lo mismo sucede con la cuarta edición del *Nuevo Testamento Griego* de las Sociedades Bíblicas (USB⁴).¹³ Y aunque se debe reconocer que luego de la proposición de Conybeare hasta la edición 25 de Aland (NA²⁵) se hizo mención de esta variante en las discusiones textuales de su aparato crítico, desde NA²⁶ esta fue eliminada.¹⁴ La razón tácita de este cambio se asienta principalmente en que no existe evidencia textual que atestigüe que el pasaje es espurio. Para que esto ocurra, primero se debe tener un manuscrito del Evangelio de Mateo sin el texto aludido, para de esta manera comparar y discutir. Luego, lo esencial es que ese documento tenga una datación anterior al siglo IV, permitiendo cronológicamente sopesar la evidencia entre los Códices donde si aparece el texto. Pero

- ¹¹ Ver, por ejemplo, Hans Kosmala, “The Conclusion of Matthew”, *ASTI* 4 (1965): 132-147; David Flusser, “The Conclusion of Matthew in a Jewish Christian Source”, *ASTI* 5 (1967): 110-120; George Howard, “A Note on the Short Ending of Matthew”, *HTR* 81 (1988): 117-120; H. Benedict Green, “Matthew 28:19, Eusebius, and the Lex Orandi”, in *Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 124-141; Donald Hagner, *Matthew 14-28* (WBC 33B; Dallas: Word Books, 1993), 887-888.
- ¹² Ver, entre otros, F. H. Chase, “The Lord’s Command to Baptize”, *JTS* 6 (1905): 481-512; John Nolland, “‘In Such a Manner it is Fitting for Us to Fulfil All Righteousness’: Reflections on the Place of Baptism in the Gospel of Matthew”, en *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O White* (JSNTSup 171; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).77; R. T. France, *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2007), 1117-1118; Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2009), 134-135; Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 81-82.
- ¹³ Esto es extensivo al nulo análisis de Bruce Metzger en su comentario donde presenta las discusiones llevadas a cabo en relación a las variantes textuales de USB⁴. Ver Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (3° ed.; Stuttgart: United Bible Societies, 2000); Cf. Roger L. Omanson, *A Textual Guide to the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).
- ¹⁴ Ver Jozef Verheyden, “Some Observations on the Gospel Text of Eusebius of Caesarea Illustrated From His Commentary on Isaiah”, en *Philobistór: Miscellanea in Honorem Caroli Laga Septuagenarii* (ed. Antoon Schoors y Peter van Deun; OLA 60; Louvain: Peeters, 1994), 69.

ninguna de estas premisas se ha cumplido. Principalmente porque en los más tempranos papiros que existen de Mateo el capítulo 28 no aparece. Sin embargo, el hecho que éste capítulo no aparezca antes del siglo IV no significa que este nunca existió. El descubrimiento de nuevos documentos bíblicos es un proceso que está en constante evolución.¹⁵ Por lo cual, hipotéticamente, es probable que algún día una porción o quizás todo el capítulo 28 podrían ver la luz. Pero hasta que eso no ocurra el trabajo textual del pasaje no será sencillo.

Sin embargo, aunque no existe todavía un registro de Mateo 28, se debe dejar en claro que esta no es la única porción del Evangelio que no tiene un testimonio que preceda al siglo IV. Igualmente los capítulos 7, 8, 9, 15, 16, 17, 18, 19, 22 y 27 están ausentes, al menos físicamente, de los estantes de los museos, universidades y bibliotecas que albergan los papiros que atestiguan de la veracidad del contenido de los Códices del siglo IV. Este último punto es importante subrayarlo. Porque a pesar de la ausencia de aquellas porciones del evangelio, los pasajes que si existen verifican lo que dicen los Códices Vaticano y Sinaítico. Por ejemplo, y en conexión con lo dicho anteriormente, los descubrimientos hechos en Oxyrhynchus han permitido que recientemente (1997) se tenga conocimiento de la existencia de siete nuevos manuscritos del Evangelio de Mateo.¹⁶ Uno de ellos, que NA²⁷ denomina de P⁷⁷, ha sido datado entre finales del siglo II y comienzos del siglo III, el cual no sólo provee la primera referencia que se tenga del capítulo 23 sino que también muestra una cercana similitud con el contenido del Códice Sinaítico.¹⁷ Otro

¹⁵ Ver, por ejemplo, Peter M. Head, “A Newly Discovered Manuscript of Luke’s Gospel (De Hamel Ms 286; Gregory Aland 0312)”, en *New Testament Manuscript: Their Texts and Their World* (ed. Thomas J. Kraus y Tobias Nicklas; Texts and Editions for New Testament Study 2; Leiden: Brill, 2006), 105-120. Ver también el informe de un pequeño fragmento del siglo sexto que contiene porciones de la Epístola a los Hebreos y que fue descubierto en la Biblioteca de Viena recientemente. Ver Amphiloquios Papatomas, “A New Testimony to the Letter to the Hebrews”, *JGRChJ* 1 (2000): 18-24.

¹⁶ Larry Hurtado, “The New Testament in the Second Century: Text, Collections and Canon”, en *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies* (ed. Jeff W. Childers y D.C. Parker; Piscataway, N.J.: Gorgias Press, 2006), 5.

¹⁷ Ver Peter M. Head, “Some Recently Published NT Papyri From Oxyrhynchus: An Overview and Preliminary Assessment”, *TynBul* 51 (2000): 7. El contenido del papiro corresponde a Mateo 23:30-39. Para una lectura del mismo ver Philip Wesley Comfort y

ejemplo interesante es el que provee el análisis de dos papiros fechados a fines del siglo II, estos son P⁶⁴ y P⁶⁷.¹⁸ Lo importante de estos manuscritos es que ambos, junto a P⁴, teóricamente podrían haber sido parte de un mismo documento,¹⁹ lo cual es posible percibir cuando se nota que ellos contienen los capítulos 3, 5 y 26 de Mateo así como porciones del libro de Lucas.²⁰ Ahora bien, aunque esta teoría, que supone ser la prueba más antigua del primer manuscrito que contuvo los cuatro evangelios, ha sido cuestionada,²¹ esto no ha impedido que se siga considerando P⁶⁴ y P⁶⁷ como una unidad.²² Desde esta perspectiva, estos papiros no sólo ejemplificarían que a fines del siglo II ya existía un todo armónico del evangelio de Mateo,

David P. Barrett, *The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1999), 610-611.

- ¹⁸ La datación de estos no ha estado exenta de debate. Inicialmente los editores (Roberts y Roca-Puig) de P⁶⁴ y P⁶⁷ propusieron la fecha que se ha mantenido hasta ahora, esto es, fines del siglo II. Sin embargo, Carsten Thiede propuso que P⁶⁴ debía ser datado en el siglo primero, lo cual no ha tenido apoyo. NA²⁷ ha preferido situarlos cerca del 200 d. C., mientras que Philip Comfort recientemente los ha datado en el segundo siglo, posiblemente en el año 175. En este artículo he preferido seguir el consenso que existe sobre su fecha, es decir, fines del siglo II. Ver, Colin H. Roberts, "An Early Papyrus of the First Gospel", *HTR* 46 (1953): 233-238; Carsten Peter Thiede, "Papyrus Magdalen Greek (Gregory-Aland P64): A Reappraisal", *ZPE* 105 (1995): 13-20; *Ibid.*, "Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory-Aland P64): A Reappraisal", *TynBul* 46 (1995): 29-42; Peter M. Head, "The Date of the Magdalen Papyrus of Matthew (P Magd Gr 17 = P654): A Response to C. P. Thiede", *TynBul* 46 (1995): 251-285; D. C. Parker, "Was Matthew Written Before 50 CD?: The Magdalen Papyrus of Matthew", *ExpT* 170 (1995): 40-43; Philip Wesley Comfort, *Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography & Textual Criticism* (Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 2005), 127-130.
- ¹⁹ Ver T. C. Skeats, "The Oldest Manuscript of the Four Gospels?", *NTS* 43 (1997): 1-34.
- ²⁰ El contenido de P⁴ es: Lc 1:58-59; 1:62-2:1, 6-7; 3:8-4:2, 29-32, 34-35; 5:3-8; 5:30-6:16. Asimismo P⁶⁴ y P⁶⁷ contienen: Mateo 3:9, 15; 5:20-22, 25-28; 26:7-8, 10, 14-15, 22-23, 31-33. Para una lectura de estos, ver Comfort y Barrett, *The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts*, 64-71.
- ²¹ Ver Peter M. Head, "Is P⁴, P⁶⁴ and P⁶⁷ the Oldest Manuscript of the Four Gospels? A Response to T. C. Skeat", *NTS* 51 (2005): 450-457; S. D. Charlesworth, "T. C. Skeat, 64+67 and P⁴, and the Problem of Fibre Orientation in Codicological Reconstruction", *NTS* 53 (2007): 582-604.
- ²² Ver NA²⁷; Comfort, *Encountering the Manuscripts*, 127-130; Graham N. Stanton, "The Fourfold Gospel", *NTS* 43 (1997): 327; William Thompson, "The Early Reception of Matthew's Gospel: New Evidence From Papyri?", en *The Gospel of Matthew in Current Study: Studies in Memory of William G. Thompson, S.J.* (ed. David Aune; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001), 48-49.

sino también determinaría, al comparar por ejemplo P⁶⁷ con el Sinaítico, una gran afinidad de contenido con los Códices del siglo IV.²³

Este vínculo textual también puede establecerse, al menos para evidenciar la presencia de variantes, cuando se examina lo que algunos escritos o Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos dijeron sobre el tema. Esto fue lo que hizo Conybeare al citar a Eusebio. Sin embargo, tal como con los documentos bíblicos, al hacer esto se deben seguir ciertas reglas textuales al momento de establecer lo que dijo tal o cual personaje en el pasado. Estas van desde asegurar la disponibilidad histórica de sus escritos, o del escrito, hasta determinar si el tal escribió de memoria o estaba leyendo algún documento bíblico cuando citó la escritura.²⁴ Por ejemplo, por mencionar algunos,²⁵ Bernard Cuneo consideró que las conclusiones a las que llegó Conybeare eran erradas, principalmente porque éste había fallado en analizar la forma en que Eusebio cita el texto bíblico. En primer lugar, las referencias donde la declaración trinitaria no aparece son debido a que el contexto argumentativo de la misma no lo ameritaba.²⁶ Mientras que en segundo lugar, el método de Eusebio de citar la Biblia consistía, por un lado, en omitir frases que él consideraba irrelevantes, y por el otro, en mezclarlas con otros pasajes bíblicos cuando a él le parecía propicio.²⁷

²³ Sebastian Bartina, “Another New Testament Papyrus (P67)”, *CBQ* 20 (1958): 291.

²⁴ Ver una discusión de algunos de estos principios, específicamente de los Padres que escribían en Griego, en Gordon Fee, “The Use of the Greek Fathers for New Testament Textual Criticism”, en *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Questions* (ed. Bart D. Ehrman y Michael W. Holmes; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995), 191-207.

²⁵ Para un resumen de la discusión, aunque no actualizada, sobre la fórmula trinitaria de Mateo 28:19, ver Verheyden, “Some Observations on the Gospel Text of Eusebius of Caesarea”, 68-70

²⁶ Ver Bernard Henry Cuneo, *The Lord's Command to Baptize: An Historic-critical Investigation with Special Reference to the Works of Eusebius of Caesarea* (Washington: Catholic University of America, 1923), 70-86.

²⁷ *Ibid.*, 87-110. Un año después se publicó en forma póstuma la reseña que Conybeare realizó al libro de Cuneo, en la que expresaba sus reparos a la tesis de este, en particular en su metodología, defendiendo su tesis inicial sobre la ausencia de Mateo 28:19 en Eusebio. Ver F. C. Conybeare, reseña en *JTS* 25 (1924): 191-197.

Un tiempo después, Giovanni Ongaro señaló que Eusebio lo que hacía era omitir el texto del mandato trinitario cuando hacía alusión a la propagación del evangelio, citándolo completo cuando se refería al bautismo o la trinidad.²⁸ Por otro lado, Ongaro hizo alusión al testimonio de algunos Padres de la Iglesia, en particular de aquellos que vivieron antes de Eusebio, demostrando que el texto mateano comprende el mandato trinitario.²⁹ Esta comparación patristica es importante a la hora de discutir Mateo 28:19, específicamente cuando estas hacen alusión al texto bíblico.³⁰ En el siglo segundo, por ejemplo, Ireneo de Lyon en dos de sus obras más importantes hizo referencia al bautismo en el nombre de la trinidad.³¹ De la misma manera, y en el mismo siglo, Justino Mártir señaló que los bautizados eran λουτρόν (lavados) en el agua en el nombre de Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo.³² Un siglo antes, sin embargo, quien ya había hecho mención de esta triple forma es una obra anónima compilada en torno al primer siglo, la que comúnmente se le conoce como *Didache*.³³ No obstante, aunque estas dos veces menciona el bautismo trinitario,³⁴ en una ocasión también lo describe como siendo “en el nombre de Jesús”.³⁵ Estas diferencias si bien se han explicado como un argumento en favor de la propuesta de Conybeare, las cuales supuestamente describirían la formula más antigua para bautizar,³⁶ no

²⁸ Giovanni Ongaro, “L’Autenticita e Integrita del Comma Trinitario in Mt. 28, 19”, *Bib* 19 (1938): 271-272.

²⁹ *Ibid.*, 275-279.

³⁰ Una excelente descripción del tema del bautismo, en particular como ha sido comentada desde los padres apostólicos, es hecha por Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 201-849. Ver además Plaster, quien basa gran parte de su argumentación sobre el bautismo trinitario en Mateo en los escritos de los Padres. David R. Plaster, “Baptism by Triune Immersion”, *GTJ* 6 (1985): 383-390.

³¹ Irenaues, *Epid.* 3; *Haer.* 3.17.1.

³² Justin, *1 Apol.* 61.3.

³³ Para la cronología ver Johannes Quasten, *Patrology* (Allen, Tx.: Christian Classics, 1983), 1:3. Cf. W. Rordorf, “Didache”, *EECh* 1:235.

³⁴ *Did.* 7.1, 3.

³⁵ *Ibid.*, 9.5

han recibido un absoluto respaldo. Una clara muestra de esto es Kurt Niederwimmer, quien afirma que tanto Mateo 28:19 así como la *Didache* son los testimonios más antiguos que se tenga sobre el bautismo trinitario.³⁷ Igualmente Everett Ferguson ha señalado que estos pasajes contradictorios describen, por un lado, que el texto más largo es sólo el registro de las palabras del que administra el bautismo, mientras que el pasaje más corto es el resumen del carácter del bautismo, es decir, su origen cristiano.³⁸

Finalmente, otra solución al dilema de la ausencia de la declaración trinitaria en las primeras obras de Eusebio fue propuesta por Jules Lebreton, quien opinaba que Eusebio simplemente se había dejado influenciar por Lc 24:47, el que dice καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (y se predicará “en su nombre”), conectando de esta manera el bautismo, así como lo hace tácitamente Lucas, con el nombre de Jesús (Lc 24:47; cf. Mr 16:17).³⁹ Esta aseveración, realizada hace ya bastante tiempo (1919), implicaría que Eusebio simplemente estaba citando Mateo 28:19 en su propia versión, es decir, una edición sincrética de Lucas y Mateo hecha por el mismo.⁴⁰

³⁶ Ver Willy Rordorf, “Baptism According to the Didache”, en *The Didache in Modern Research* (ed. Jonathan A. Draper; AGJU 37; Leiden: Brill, 1996), 217; Aaron Milavec, *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary* (Collegeville: Liturgical Press, 2004), 62-63. Cf. Jonathan A. Draper, “Christian Self-Definition against the ‘Hypocrites’ in Didache VIII”, en *The Didache in Modern Research* (ed. Jonathan A. Draper; AGJU 37; Leiden: Brill, 1996), 226.

³⁷ Kurt Niederwimmer, *The Didache: A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1998), 126-127. Esta, que es la traducción de su obra *Die Didache* (1989), ha llevado a que Nathan Mitchel simplemente opte por una evaluación de ambas posturas en su estudio del bautismo en la *Didache*, sin decidirse abiertamente por ninguna. Ver Nathan Mitchell, “Baptism in the Didache”, en *The Didache in Context: Essays on Its Text, History and Transmission* (ed. Clayton N. Jefford; Novtsup 77; Leiden: Brill, 1995), 253.

³⁸ Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 203.

³⁹ Jules Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines a Saint Augustin* (Bibliothèque de Theologie Historique; Paris: Gabriel Beauchesne, 1919), 560, 563

⁴⁰ Cf. E. Schweizer, “πνεῦμα, πνευματικός”, *TDNT* 6:401, n. 440. Schweizer opina que la forma más corta en Eusebius “may be an abbreviation of his own”. Cf. Benjamin Jerome Hubbard, *The Matthean redaction of a primitive apostolic commissioning: an exegesis of Matthew 28:16-20* (SBLDS 19; Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature, 1974), 151-175. Hubbard señala que aunque la lectura corta de Eusebio es posible, en su opinión no es probable. En parte puede ser producto del afán de sintetizar de Eusebio o probablemente estaba combinando el texto con Lucas 24:47 y Marcos 16:17. Hubbard

Esto último llevaría a plantearse si Mateo 28:19 cumple con algunos principios básicos en la crítica textual.⁴¹ El primero, que determina que la variante de más difícil lectura entre los textos que se disponen es la más antigua (*Lectio difficilior*), plantearía que el contenido trinitario de Mateo 28:19 debería ser el texto original, debido a que el testimonio de Eusebio sería el más simple y menos extenso. Esto último estaría, sin embargo, en supuesta contradicción con la *Lectio brevior*, la cual dice que la lectura más corta entre los testigos que existan del pasaje es la que debe preferirse. No obstante, si teóricamente la lectura más corta proviene de Eusebio mientras que la *Didache*, Justino e Ireneo, por ejemplo, hacen referencia a la fórmula trinitaria en el bautismo de los creyentes ¿sería apropiado establecer esta regla cuando además no existen manuscritos bíblicos antes del siglo IV con los que se le pueda comparar?. Por último, y considerando lo anterior, Mateo 28:19 y la versión simple de Eusebio deberían ser evaluadas en virtud de si estas son en realidad una armonización de algún pasaje paralelo. Frente a esto la respuesta vuelve a ser la misma que se planteó anteriormente. Mientras los evangelios de Lucas (Lc 24:47), Marcos (Mr 16:17) y el libro de los Hechos (Hch 2:38; 8:12; 18:8) indican una fórmula condensada, es decir, “en mi nombre” o “en el nombre de Jesús”; el contenido trinitario de Mateo 28:19, por el contrario, no está en paralelo con ningún evangelio, el cual a diferencia de las primeras obras de Eusebio ofrece un texto más largo y sin parangón alguno en los sinópticos ni en Juan (cf. 2Co 13:13[14]), lo cual inclinaría la balanza en favor de su canonicidad.⁴² Esto no significa que los otros

finalmente concluye diciendo que él considera que el contenido de Mateo 28:18 es auténtico, lo cual no necesariamente implica que fueron las palabras de Jesús. Ver *Ibíd.*, 161-162, 175. Igualmente Boismard opina que aunque el texto puede ser mateano, difícilmente podría haber sido dicho por Jesús. Ver M. E. Boismard, *All'alba del cristianesimo* (Casale Monferrato: Editrice Piemme, 2000), 142-144. Pero estas dos últimas apreciaciones son subjetivas, pues es algo que no se puede demostrar

⁴¹ Ver un resumen de estos principios en Richard N. Soulen and R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001), 190.

⁴² A este respecto es importante recordar que la preferencia “is usually given to the reading which is different from a parallel passage because scribes had a tendency to harmonize such passages”. Ver, James A. Brooks, “An Introduction to Textual Criticism”, *Biblical Hermeneutics* (ed. Bruce Corley. et al.; Nashville, Tenn.: Broadman and Holman Publishers, 2002), 225.

evangelios estén errados, sino simplemente muestra que cada escritor bíblico presenta de forma diferente las acciones y palabras de Jesús. Detalle, que en el caso de Mateo 28:29, plantearía la cuestión si el pasaje estaría en armonía con la teología y la forma en la que Mateo arquitectónicamente ordenó su evangelio. Una pregunta que será analizada en la segunda parte de este artículo.

ANÁLISIS ESTRUCTURAL Y TEOLÓGICO DEL EVANGELIO DE MATEO Y SU RELACIÓN CON LA DECLARACIÓN TRINITARIA DE MATEO 28:19

Si bien el Evangelio de Mateo ha sido objeto de varias propuestas relacionadas con su estructura,⁴³ la presencia de los cinco discursos pronunciados por Jesús sigue siendo el plan más simple (Ver Figura 1).⁴⁴ Esto es palpable al notar que en cada sermón Mateo concluye diciendo *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς* (y cuando Jesús terminó; 7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1), haciendo referencia a lo que Jesús había hablado previamente. Así, mientras dos veces dice que Jesús había concluido *τοὺς λόγους τούτους* (estas palabras; 7:28; 19:1), en las otras dos hace alusión, primero, de haber acabado de *διατάσσω* *τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ* (instruir a sus doce discípulos; 11:1) y, segundo, de haber terminado de contar *τὰς παραβολὰς ταύτας* (estas parábolas; 13:53). Luego, en su último sermón, el Evangelio señala

⁴³ No hay un acuerdo sobre la estructura del libro en los estudios mateanos. Para algunos, por ejemplo, es un quiasmo. Ver Charles H. Lohr, "Oral Techniques in the Gospel of Matthew", *CBQ* 23 (1961): 403-435; Gary W. Derickson, "Matthew's Chiastic Structure and Its Dispensational Implications", *BSac* 163 (2006): 423-437; Tyler J. VanderWeele, "Some Observations Concerning the Chiastic Structure of the Gospel of Matthew", *JTS* 59 (2008): 669-673. Para otros el evangelio ha sido construido en virtud de una triple división. Ver Jack Dean Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 1-39; *Ibid.*, "Structure of Matthew's Gospel and His Concept of Salvation-History", *CBQ* 35 (1973): 451-474; Tommy B. Slater, "Notes on Matthew's Structure", *JBL* 99 (1980): 436. En tanto otros han propuesto una lectura narrativa de la estructura del libro. Ver H. J. B. Combrink, "The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative", *TynBul* 34 (1983): 61-90; Warren Carter, "Kernels and Narrative Blocks: The Structure of Matthew's Gospel", *CBQ* 54 (1992): 463-481. Para un análisis extenso de cómo se ha comentado la estructura del libro de Mateo, ver David R. Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design* (JSNTSS 31; Sheffield: Almond, 1988), 21-55.

⁴⁴ Uno de los primeros en establecer este arreglo literario fue Benjamín Bacon, quien además afirmó que estos cinco discursos evocaban los cinco libros de Moisés. Ver Benjamin W. Bacon, *Studies in Matthew* (New York: Henry Holt, 1930), xiv-xvii, 145-263.

que Jesús había dado por acabadas πάντας τούς λόγους τούτους (todas estas palabras; 26:1). Lo cual no deja de ser interesante, considerando que al decir πάντας (todas), el evangelista claramente está dando por finalizado “todo” el “ciclo de discursos” del libro.⁴⁵

Narrativa (1-4)
 Sermón (5-7)
 Narrativa (8-9)
 Sermón (10)
 Narrativa (11-12)
 Sermón (13)
 Narrativa (14-17)
 Sermón (18)
 Narrativa (19-23)
 Sermón (24-25)
 Narrativa (26-28)

Figura 1: Narrativa y Sermones

Lo llamativo de este arreglo literario es que cada uno de estos cinco sermones es precedido y seguido por diferentes narrativas, las cuales avanzan en los eventos históricos que culminarán en la muerte de Jesús. Esto no significa que estas no contengan también alocuciones y enseñanzas de Jesús. Después de todo, no son sólo sus actos los que desencadenan su muerte sino también sus palabras.⁴⁶ Pero estas, a diferencia de los discursos, son parte del desarrollo del argumento que desencadenará la trama final del libro.

El pasaje que describe la fórmula trinitaria por parte de Cristo está ubicado en el último de estos bloques. Este condensa no sólo su crucifixión, sino también todos los eventos que van desde cuando es traicionado hasta sus palabras postreras, que es donde finalmente está el texto trinitario de Mateo 28:19. Ahora bien, considerando esta sección como un bloque compacto, no dejan de sorprender las conexiones temáticas que existen entre éste (26-28) y la primera

⁴⁵ Michel Quesnel, *Jesucristo según san Mateo* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1993), 171.

⁴⁶ Para un análisis del paulatino conflicto en que los actos y palabras de Jesús llevan a que los líderes judíos lo lleven a juicio, ver Jack Dean Kingsbury, “The Plot of Matthew’s Story”, *Int* 46 (1992): 347-356.

narrativa (1-4).⁴⁷ Los cuales, aunque a simple vista sólo estarían describiendo el comienzo y el final de Jesús, al analizarlos y contrastarlos en conjunto evidenciarían una lectura más profunda. La cual, tentativamente, otorgaría solidez a la presencia trinitaria de Mateo 28:19, al evidenciar que en el último bloque, en la muerte y resurrección de Jesús, el Evangelio alcanza el clímax iniciado al comienzo del libro y desarrollado paulatinamente en su contenido narrativo.⁴⁸

2.1. Algunas conexiones temáticas entre Mateo 1-4 y 26-28

A continuación, primero, se analizarán algunos ejemplos en que es posible ver algunas relaciones teológicas entre ambos bloques. Para luego, en una sección aparte, examinar Mateo 28:19 en su relación con la primera sección y la teología del libro.

2.1.1. De Israel a todas las naciones

En el primer bloque el nacimiento de Jesús es prologado por una genealogía (1:1-17). Esta comprime la historia del pueblo de Israel desde Abraham, el primer patriarca, hasta el nacimiento de Jesús, el Mesías (1:16-17). Desde esta perspectiva, no es difícil entender las palabras del ángel que se le aparece a José cuando le dice que el nacimiento de Jesús salvaría de sus pecados a su Pueblo, es decir, Israel (1:21). Es a éste mismo pueblo a quien Jesús envía a sus discípulos a predicar que el reino de los cielos se había acercado (10:7), ordenándoles a su vez evitar ir con éste mensaje a otras ἔθνη (etnias; 10:5-6). Sin embargo, en el último bloque no es a Israel sino a

⁴⁷ Inicialmente, la primera sección terminan cuando el primer discurso, que es pronunciado en un ὄρος (monte), comienza (5:1). Por otro lado, el bloque final (26-28) se inicia cuando el último discurso del evangelio concluye (26:1), el que también había sido pronunciado en un ὄρος (cf. 24:3). Varios han comentado, aunque desde diversas perspectivas y énfasis, las conexiones temáticas entre uno y otro bloque. Ver, por ejemplo, Bruce J. Malina, "Literary Structure and Form of Matt 28:16-20", *NTS* 17 (1970): 87-103; Oscar S. Brooks, "Matthew 28:16-20 and the Design of the First Gospel", *JSNT* (1981): 2-18; VanderWeele, "Some Observations Concerning the Chiastic Structure of the Gospel of Matthew", 670; Helen Milton, "Structure of the Prologue to St Matthew's Gospel", *JBL* 81 (1962): 175-181; Charles Perrot, *Los relatos de la infancia de Jesús* (2d. ed.; Estella, Navarra: Verbo Divino, 1980), 19.

⁴⁸ Cf. Dale C. Allison, "Anticipating the Passion: The Literary Reach of Matthew 26:47-27:56", *CBQ* 56 (1994): 701-714.

todas las ἔθνος a las que Jesús ordena hacer discípulos (28:19).⁴⁹ Lo que teológicamente no es ajeno al libro de Mateo. Después de todo Jesús es hijo de Abraham (1:1), a quien no sólo se le puede describir como el primer convertido (cf. Gn 12:1-4; Jos 24:2)⁵⁰ sino asimismo, considerando la promesa divina de que en su simiente serían benditas todas las ἔθνος de la tierra (Gn 22:18, LXX; Gn 12:3; 17:16; 18:18; cf. Gal 3:16), como el primer evangelista.⁵¹

La promesa hecha a Abraham, sin embargo, comenzó a cumplirse en el Evangelio desde el principio, al incluir al menos dos mujeres gentiles en la genealogía de Jesús (cf. Mt 1:3, 5, 6)⁵² así como también al mencionar la visita de los sabios orientales que saludaron a Cristo en su infancia (2:1-12).⁵³ Estos detalles anticiparían el alcance mundial de la venida de Jesús,⁵⁴ el que puede ser visto en parte, tanto en la sanidad recibida por el siervo del centurión (8:5-13) así como por la liberación demoníaca experimentada por la hija de la Cananita (15:21-28). Estos dos últimos, no obstante, no pueden ser considerados todavía totalmente inclusivos, en particular cuando se observa que los que toman la iniciativa en ambos casos son ellos no específicamente Jesús (cf. 8:5-6; 15:22). Por lo tanto, el clímax en que la promesa

⁴⁹ Pietro Bolognesi, “Matteo 28:16-20 e la sua struttura”, *BeO* 30 (1988): 130.

⁵⁰ Michael F. Bird, “Who Comes From the East and the West? Luke 13.28-29/Matt 8.11-12 and the Historical Jesus”, *NTS* 52 (2006): 454.

⁵¹ Ver Robert Hayward, “Abraham as Proselytizer at Beer-Sheba in the Targum of the Pentateuch”, *JJS* 49 (1988): 24-37. Cf. Jacob Neusner and William Scott Green, *Dictionary of Judaism in the Biblical Period: 450 B.C.E. to 600 C.E.* (New York: Macmillan, 1996), 1:7.

⁵² De las cuatro mujeres mencionadas al menos solo dos son claramente gentiles: Rut (Rut 1:1-17) y Rahab (Jos 2:1). Sobre Tamar el relato no es claro (Gn 38:1-30). En tanto sobre Betsabé, aunque se dice ser la esposa de Urías el Heteo, no se dice nada sobre su procedencia (2 Sam 11:1-12-25).

⁵³ Estos sabios, considerando que su pregunta fue por el “rey de los judíos”, no por “su rey” (2:2), dejaría en claro que estos son claramente gentiles. Sin dejar de mencionar que venían del oriente, una ubicación que podría conectarse con lugares tan lejanos como Siria, Arabia, Babilonia o Persia. Ver Raymond Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, edición revisada y actualizada (New York, NY: Doubleday, 1993), 169; W. D. Davies y Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2004), 1: 228.

⁵⁴ Donald Senior, “Matthew 2:1-12”, *Int* 46 (1992): 396-397.

abrahámica se lleva a efecto universalmente es sólo en el último bloque del libro.

2.1.2. Sueños

En el primer bloque las circunstancias que rodean el nacimiento de Jesús se relacionan con sueños. José, el padre terrenal de Jesús, en tres ocasiones es visitado por un ángel mientras dormía (1:20; 2:12, 13, 19), mientras que en otra es advertido sobre el mejor lugar para Jesús crezca (2:22). El mismo medio fue usado con los magos, aunque sin la presencia de un ángel, cuando fueron precavidos de no volver delante de Herodes luego de haber visitado a Jesús (2:12). De igual forma, en el último bloque, la mujer de Pilatos le envía una nota a éste pidiéndole que no se involucre en la muerte de Jesús pues ha tenido un sueño relacionado con él. De esta manera, cada uno de estos sueños estaría conectado con la protección de la vida de Jesús,⁵⁵ lo cual no deja de ser interesante, y a la vez penoso, pues claramente en el último bloque éste no consigue su propósito. Es decir, que mientras en la primera sección los sueños previenen que Jesús caiga en manos de Herodes, en la última parte no impiden que Cristo sea juzgado y muerto (27:19-26).⁵⁶

Esta discrepancia, no obstante, más que ser una diferencia lo que está apuntando es lo que el primer sueño, donde el ángel le dice que Jesús salvaría a su pueblo de sus pecados, se está cumpliendo (1:21). Pues la única forma en la que Jesús finalmente salvaría a su pueblo sería muriendo en la cruz. Lo cual, además, deja entrever no sólo que desde el mismo nacimiento se estaba profetizando la forma en la que Jesús cumpliría su misión salvadora⁵⁷ sino además señalaría que el último bloque es el clímax donde tal profecía se cumple (cf. 26:28).

2.1.3. Entre gentiles e intenciones

⁵⁵ Los sueños en Mateo pueden ser considerados como “an illustration of the divine guidance and intervention operative in the life of Jesus from the outset”. Ver Philip Budd, “Dream”, *NIDNTT* 1:512.

⁵⁶ Además no deja de ser llamativo que tanto los sabios como la esposa de Pilato eran gentiles, lo que no impidió que recibieran sueños respecto a Jesús.

⁵⁷ Sheila Klassen-Wiebe, “Matthew 1:18-25”, *Int* 46 (1992): 395.

En el primero bloque los sabios llegan preguntando por el “rey de los judíos” que había nacido (2:2). Un título que Jesucristo sólo volverá a recibir en el último bloque, primero, en la pregunta que le hace Pilatos a Jesús sobre si él era el “rey de los judíos” (27:11), y luego, expresado tanto en la burla de los soldados que lo maltratan (27:29) como en la acusación escrita en la cruz al momento de su crucifixión (27:37).⁵⁸ Esto no deja de ser paradójico, sobre todo al considerar que tanto los sabios, Pilatos y los soldados son gentiles. Por otro lado, entre ambos bloques se pueden observar intenciones y destinos opuestos entre Herodes y Pilatos. Pues, mientras el primero trata, sin lograrlo, de matar a Jesús (2:16-17); en la última sección, Pilatos, si bien tiene la intención de que Jesús no muera, falla en su intento (27:19-26).

Ahora bien, aunque el deseo de eliminar a Jesús claramente comienza con Herodes, en el cuerpo del Evangelio éste crece paulatinamente entre los líderes judíos,⁵⁹ quienes sólo logran su cometido, lógicamente, en la última parte. De este modo, y en virtud de lo antes expresado, el último bloque es el clímax donde la muerte de Jesús es llevada a cabo tal y como la deseaban sus enemigos (cf. 12:14).

2.1.4. Emmanuel

Cuando al inicio del primer bloque se le anuncia a José el nacimiento de Jesús, el ángel al citar la escritura dice que éste sería llamado Emmanuel, es decir, “Dios con nosotros” (1:23; Is 7:14). Una promesa que si bien Jesús repite al decir en Mateo 18:20 que él estaría con aquellos dos o tres que se reunieran en su nombre, es sólo en la última sección del libro, en Mateo 28:20, que esta promesa se transforma del “nosotros” al “vosotros”. La cual circunscribe un tiempo explícito mayor, al decir que su presencia estaría con ellos todos los días ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (hasta el fin del tiempo; Mt 28:20). Una promesa que en el contexto del versículo se cumple no sólo en la experiencia de los apóstoles, o del pueblo de Israel

⁵⁸ Otro detalle interesante de este título es que a diferencia de Herodes, quien es llamado de rey; y del Imperio Romano, quien gobierna Israel, y que tácitamente representan Pilato y los soldados (Roma), Jesús es el verdadero rey de Israel.

⁵⁹ Ver un análisis de esto en Kingsbury, “The Plot of Matthew’s Story”, 351-356.

como en Mateo 1:23 (cf. 1:21), sino en todos los nuevos discípulos que provienen del mundo gentil (cf. 28:19-20).⁶⁰ Desde esta perspectiva, la presencia del “Dios con nosotros” del primer bloque alcanza su clímax temporal e inclusivo en la última parte del libro.⁶¹

2.1.5. El Pastor

En el primer bloque los principales sacerdotes y los escribas, al ser consultados por Herodes sobre donde nacería el Mesías, citan al profeta Miqueas quien no solamente indica donde el nacería el Mesías sino asimismo dice que éste ποιμανεῖ (pastoreará) al pueblo de Israel (Mt 2:4-6; Miq 5:2). Esta imagen del pastor Jesús la repetirá al mostrar compasión por la multitud, al decir que les parecían ovejas que no tienen pastor (9:36), y al declarar, en la parábola de las ovejas y los cabritos (25:31-46), que tal como un pastor él Hijo del hombre separará los primeros de éstos últimos (25:32). Desde este perspectiva, Jesús tácitamente se está describiendo así mismo como el pastor de Israel (cf. 18:12-14).⁶² Una imagen que repetirá por última vez en el último bloque de libro, momentos después de la cena pascual (26:20-35). En este, Jesús mismo les dice a sus discípulos que ellos se escandalizarían de él, citando al profeta Zacarías quien afirma que el ποιμένα (pastor) sería “golpeado” y las ovejas se desbandarían (Mt 26:31; cf. Zac 13:7).⁶³

Ahora bien, aunque tácitamente Jesús se identifica a sí mismo con el pastor de Israel en el contenido narrativo del libro, sólo en la primera y última sección se hace referencia directa de él como tal, las cuales además, son las únicas alusiones en las que se cita el Antiguo Testamento. De esta manera, el primer bloque retrataría el nacimiento

⁶⁰ Cf. France, *The Gospel of Matthew*, 1119.

⁶¹ Cf. Klassen-Wiebe, “Matthew 1:18-25”, 395.

⁶² Además, es interesante como Mateo describe a Jesús como un pastor preocupado por reunir a sus ovejas perdidas (cf. 9:36; 10:6; 15:24). Ver E. Beyreuther, “Sheperd”, en *NIDNTT* 3:567.

⁶³ Aunque la primera referencia hace alusión al verbo “pastorear” (2:6) y la última es un sustantivo (26:31), ambas palabras vienen de la misma raíz griega: ποιμήν. La cual puede describir tanto una actividad (pastorear) como una función (pastor). Cf. Walter Bauer, *A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature* (3 ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 842.

del pastor, mientras que el último, el clímax, mostraría al pastor πατάσσω (golpeado; Mt 26:31),⁶⁴ como un anticipo de su muerte (cf. 27:27-31).

2.1.6. La tentación

En el primer bloque se describe a Jesús siendo tentado por el diablo (4:1-11). Inicialmente Satanás pone en duda que Jesús sea “hijo de Dios”, por lo cual le anima, primero, a que como prueba de ello convierta las piedras en pan (4:3). Luego, en la segunda tentación, Satanás le pide, citando la Escritura (cf. Sal 91:11-12), que se lance al vacío desde el pináculo del templo (4:5-6). Pues si realmente fuera quien dice ser, Dios enviará a su ángeles a rescatarlo de su caída (4:6). Desde esta perspectiva, la primera tentación se relacionaría con la petición de un acto milagroso que confirmase que Jesús es el “hijo de Dios”. En tanto la segunda haría referencia al hecho de que si esa filiación divina es verdad, entonces los ángeles lo rescatarían cuando Jesús estuviera cayendo desde la parte más alta del templo. En relación a esto, es posible ver estos dos puntos en el segundo bloque cuando Mateo retrata a Jesús en el Gólgota (27:32-56).⁶⁵ Al principio un grupo de personas que pasa le dicen que si es “hijo de Dios” que descienda de la cruz (27:39-40), lo que sería una muestra milagrosa de su filiación divina. Seguidamente, los líderes judíos, luego de aseverar que ellos creerán en él sólo si éste desciende de la cruz, añaden que si Jesús realmente es el “hijo de Dios” entonces Dios lo va rescatar (27:41-43).

Desde esta perspectiva, es posible decir que tanto en la primera como en la última sección Jesús es tentado en relación con su identificación como “hijo de Dios”, acentuando claramente que en ambas secciones Jesús no cede a la tentación. No obstante, es interesante que la última vez que aparece la mención del título “hijo

⁶⁴ Aunque algunas traducciones rinden el texto diciendo que el pastor sería “herido” (LBLA; RVR 60; NVI), en armonía con Mateo 26:51, he preferido mantener su sentido literal, el que implica más que una simple herida, sino más bien un golpe mortal. Cf. Johannes P. Louw y Eugene Albert Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (2° ed.; New York: United Bible Societies, 1989), 1:223, 237; Barclay Moon Newman y Philip C. Stine, *A Handbook on the Gospel of Matthew* (New York: United Bible Societies, 1992), 808.

⁶⁵ Cf. Ulrich Luz, *Matthew 21-28* (Hermeneia; Minneapolis: Augsburg, 2005), 538-539.

de Dios” es cuando el centurión y los que le acompañaban declaran, luego de su muerte, que él “verdaderamente” era el “hijo de Dios” (27:54), evidenciando que ni el diablo ni los líderes judíos lograron arrebatarse su identidad divina.

2.2.2 El bautismo trinitario de Mateo 28:19

Después de haber analizado algunas correspondencias entre el primer y último bloque, a continuación se analizará directamente la relación del bautismo de Jesús con la orden que el mismo dio de bautizar.⁶⁶

2.2.1. Cumplir con toda justicia

Es interesante que el verbo bautizar aparece únicamente en el primer y último bloque de Mateo. En la primera sección se describe a Juan el Bautista bautizando en el Jordán (3:6, 11). En ese contexto narrativo aparece Jesús con la petición de ser bautizado por él (3:13). Si bien al principio el Bautista arguye que quien debe ser bautizado es realmente él, finalmente accede y bautiza a Cristo (3:14-16). Lo llamativo es que ante esta negativa Jesús le responde a Juan que aquello debe ser hecho para que se πληρώσαι πᾶσαν δικαιοσύνην (cumpla toda justicia; 3:15). Aunque interpretar esta frase no es tan simple,⁶⁷ un examen de lo que significan las palabras πληρώω y δικαιοσύνη en Mateo puede ayudar a entender a que se refería Jesús al decir esto y su relación con Mateo 28:19. En Mateo δικαιοσύνη básicamente se refiere a la conducta que Dios espera de su Pueblo (cf. 5:6, 10, 20; 6:1, 33; 21:32),⁶⁸ lo que implicaría que Jesús al ser bautizado se está sometiendo a la voluntad de Dios. Asimismo, la palabra πληρώω es usada comúnmente por Mateo para ilustrar que Jesús es el cumplimiento profético del Antiguo Testamento (1:22;

⁶⁶ Esto ha sido sugerido, pero no desarrollado, por Davies y Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 3:685. Cf. Luz, *Matthew 21-28*, 632; Richard A. Edwards, *Matthew's Story of Jesus* (Philadelphia, Penn.: Fortress Press, 1985), 94.

⁶⁷ Ver un resumen de cómo se ha interpretado esta frase en Davies y Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 1: 325-327.

⁶⁸ Benno Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (SNTSMS 41; Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 101-104; Frank J. Matera, *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity* (Louisville, Ky.: Westminster-John Knox Press, 2007), 31.

2:15, 17, 23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 27:9; cf. 26:56). Esto último subrayaría lo que δικαιοσύνην significa, esto es, que Jesús al bautizarse está siendo obediente, es decir, cumpliendo el requerimiento que tiene Dios para con sus hijos.⁶⁹ De acuerdo a esto, su bautismo funcionaría como un modelo del bautismo cristiano donde sus seguidores deberían ser bautizados como él lo fue.⁷⁰ Considerando esto, en Mateo 28:19 lo que Jesús ordenaría sería someterse a los requerimientos de Dios, lo cual es claramente establecido al considerar que su primera orden no sólo es bautizarlos sino principalmente hacerlos discípulos, de la misma manera que él formó discípulos (4:18-22). Esto implicaría que estos nuevos discípulos, al bautizarse, han decidido “cumplir con toda justicia”, aprendiendo todo lo que Jesús enseñó mientras estuvo entre sus propios discípulos, incluido el bautismo trinitario (28:19-20).

2.2.2. Dios el Padre que habla desde el cielo

En el momento en que Jesús es bautizado desciende sobre él, como una paloma, el Espíritu de Dios, mientras una voz desde el cielo afirma, en primera persona, que Jesús es “su” hijo (3:16-17). Esta es la misma voz, y el mismo mensaje, que los discípulos escuchan en el momento de la transfiguración (17:5).⁷¹ Aunque en primer término no se menciona específicamente desde quien viene la voz del cielo, es claro que el Evangelio vincula a éste “hijo” con Dios (cf. 26:63), lo cual, como ya fue mencionado anteriormente, puede verse cuando el diablo pone en duda la filiación divina de Cristo en el desierto de la tentación (4:3, 6). Esto es más claro aún cuando se observa que Jesús llama a Dios de Padre (5:45, 48; 6:1, 4, 6, 8-9, 14-15), demostrando que cuando él dice que los discípulos deben ser bautizadas en el nombre del Padre, él se está refiriendo directamente a Dios, quien no sólo es su Padre (11:27; cf. 7:21; 10:33) sino también el

⁶⁹ France, *The Gospel of Matthew*, 119-120.

⁷⁰ Lars Hartman, *‘Into the Name of the Lord Jesus’: Baptism in the Early Church* (SNTW; Edinburgh: T. & T. Clark, 1997), 24-25; Robert Horton Gundry, *Matthew, A Commentary on his Literary and Theological Art* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982), 50.

⁷¹ La voz en 17:5 añade ἀκούετε αὐτοῦ (escúchenlo). Es interesante añadir que la voz que los discípulos oyen en el monte de la transfiguración llama a Jesús de ἀγαπητός (amado), el cual es un término que Mateo aplica únicamente a Cristo (3:17; 12:18; 17:5).

de los justos (13:43), es decir, de aquellos que hacen la voluntad del Padre que está en el cielo (12:50; 26:29).

2.2.3. El Espíritu de Dios es igual al Espíritu Santo

Desde esta misma perspectiva, la mención del “Espíritu de Dios” en Mateo 3:16 no es diferente al hecho que éste también sea llamado de “Santo” en Mateo 28:19. Para Jesús ambos nombres son equivalentes, lo cual se hace evidente al analizar el episodio donde los fariseos atacan a Jesús diciendo que él sólo pudo liberar al endemoniado por el poder de Beelzebú (12:24). Como respuesta Jesús les da a entender que él ha expulsado al demonio por el “Espíritu de Dios” (12:28), por lo cual ellos han blasfemado al afirmar que el “Espíritu” es diabólico. Inmediatamente Jesús declara que cualquier pecado les será perdonado excepto aquel que sea hecho en contra del “Espíritu Santo” (12:31-32). De esta manera, Jesús, al llamar al “Espíritu de Dios” de “Espíritu Santo”, está virtualmente indicando que para él uno y otro son la misma persona. En vista de esto, quien descende en el bautismo de Jesús es el Espíritu Santo, el mismo que es mencionado en Mateo 28:19.

2.7.4. El Padre, el Hijo y el Espíritu

La mención del Espíritu Santo al comienzo del libro subraya sin duda que éste es parte activa en la vida de Jesús. En primer lugar, el Espíritu Santo es quien participa en la concepción de Cristo (1:18, 20) para que así este pueda cumplir con su propósito de salvar al pueblo de sus pecados (1:21). De acuerdo al Bautista Jesús vendría y bautizaría con Espíritu Santo y fuego (3:11), implicando inicialmente la cercana relación del Espíritu con Jesús. Esto es bastante claro posteriormente cuando la narrativa indica que Jesús fue conducido al desierto por el Espíritu (4:1) así como cuando él mismo afirma haber expulsado a un demonio por su poder (12: 28; cf. 12:31-32). Lo mismo se puede decir cuando Mateo dice, citando a Isaías (Is 42:1), que el Espíritu había sido puesto sobre Jesús, quien proclamaría la justicia a las ἔθνος (etnias; Mt 12:18). Es interesante además que en este texto al Espíritu se le nombre como “mi Espíritu” así como al “siervo”, que es Jesús, se le llame de “mi siervo” (12:28). Esto, más que una descripción jerárquica, estaría ejemplificando la relación

estrecha que existe entre ellos, es decir, entre el Padre (quien habla), el Hijo y el Espíritu.⁷²

El Padre, al igual que el Espíritu, también juega un rol activo en la vida de Jesús. El ángel que se le aparece a José en el primer bloque (1:20; 2:13, 19), así como el ángel que remueve la piedra de la tumba de Jesús en la última sección (28:2) son llamados ἄγγελος κυρίου (ángel del Señor).⁷³ El término griego κύριος en éste caso⁷⁴ específico se estaría refiriendo a Dios el Padre, como cuando Jesús mismo, en el desierto cuando era tentado, le dice al diablo que no se debe tentar al κύριον τὸν θεόν σου (Señor tu Dios; 4:7). Esto todavía se hace más tangible en la escena en la que Jesús agradece al πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς (Padre, Señor del cielo y la tierra; 11:25), indicando además que los términos Señor y Padre se refieren a la misma persona, es decir, a Dios. Es en virtud de esta cerca relación es que Jesús puede llamar a Dios de “mi Padre” (7:21; 10:32; 11:27; 12:50; 15:13; 16:17), permitiéndole así declarar sin disimulos que “nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni nadie conoce al Padre, sino el Hijo” (11:27; LBLA). Desde esta perspectiva, cuando Jesús ordena bautizar en el nombre trinitario está reconociendo esta igualdad e identidad que el evangelio ha estado mostrando paulatinamente.⁷⁵ De

⁷² Lo cual, en particular, también puede verse cuando Jesús instruye a sus discípulos diciendo que no deben temer lo que van a decir, porque el “Espíritu” del “Padre” es quien hablará por ellos (10:19-20).

⁷³ La presencia de los ángeles en el libro también puede ser vista en virtud de paralelos entre uno y otro bloque. Por ejemplo, luego de la tentación el Evangelio informa que ángeles vinieron y atendieron a Jesús (4:11). Si bien previamente José había recibido la visita de ángeles en sus sueños (1:20; 2:13, 19), esta es la primera vez que estos aparecen en el “mundo real”. En el transcurso del relato de Mateo ocurre lo mismo, es decir, son nombrados pero ninguno de ellos tiene contacto alguno con nadie (cf. 13:39, 41, 49; 16:27; 18:10; 22:30; 24:31, 36; 25:31, 41; 26:53). En el último bloque, sin embargo, esto cambia. Un ángel viene del cielo y gira la piedra que obstruye la entrada de la tumba de Jesús, informándoles a las mujeres, que habían ido a ver el sepulcro, que Jesús había resucitado (28:1-7). Esto último está en perfecto acuerdo con lo que los ángeles hacen en Mateo, considerando que las tres veces que se le aparecen a José en sueños, siempre la conversación gira en torno a aspectos de la vida de Cristo (cf. 1:20; 2:13, 19).

⁷⁴ Kingsbury señala que Mateo usa el término en al menos tres niveles, (1) como una forma de respeto (27:63), (2) como un forma de llamar a Dios (4:7, 10; 5:33; 9:38; 11:25; 21:9, 42; 22:37; 23:39; 27:10; 28:2) y (3) como un título cristológico (cf. 7:21-23; 25:37). Ver Jack Dean Kingsbury, “Title Kyrios in Matthew’s Gospel”, *JBL* 94 (1975): 248.

⁷⁵ Cf. Matera, *New Testament Theology*, 41.

esta manera, así como los tres aparecen en el Bautismo de Jesús, y tácitamente en la narración del Evangelio, de la misma forma no es extraño que estos sean señalados juntos en la declaración trinitaria del bautismo de Jesús en la parte final, es decir, en el clímax del libro. Por tanto, no hay ningún inconveniente en la teología de Mateo que impida que los tres sean invocados en el bautismo del nuevo creyente, quien como buen discípulo no sólo es obediente a la orden del Señor sino también cumple todo aquello que fue enseñado por él (28:20)

CONCLUSIÓN

A pesar de la ausencia de manuscritos previos al siglo IV que atestigüen textualmente de la presencia del contenido trinitario en Mateo 28:19, éste no es un argumento para decir que el texto no es auténtico. Existen claros testimonios en torno al siglo II que dan fe de la veracidad del pasaje. Además, desde una perspectiva de la estructura y teología el libro, el propio bautismo de Jesús podría funcionar como un modelo del bautismo que él mismo ordenaría que sus futuros discípulos tuvieran. Este bautismo, además, sería formulado en el nombre trinitario expresado en Mateo 28:19. Pues cuando Jesús fue bautizado se hicieron presentes el Espíritu Santo y el Padre. Esta triple filiación divina se relacionaría con la misión de Jesús de cumplir, en toda justicia, con la voluntad de Dios, así como con el cometido de propagar el mensaje de Cristo, el que inicialmente estuvo directamente relacionado con Israel. Sin embargo, en el último bloque éste se amplía a todas las naciones, incluyendo en la experiencia del creyente el bautismo trinitario. Desde esta perspectiva, el bautismo sería la forma en que el nuevo creyente, gentil o judío, entraría en la comunidad cristiana y en la filiación salvadora que es formulada en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.