

Filiación VI
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo
La filiación en Clemente de Alejandría

Filiación VI
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo
La filiación en Clemente de Alejandría

Actas de las XI y XII Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD, Madrid
18, 19 y 20 de noviembre de 2013
17, 18 y 19 de noviembre de 2014

Andrés Sáez Gutiérrez
Guillermo Cano Gómez
Clara Sanvito
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2015
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2015

© Andrés Sáez Gutiérrez, Guillermo Cano Gómez, Clara Sanvito, 2015

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN: 978-84-9879-650-6
Depósito Legal: M-15727-2016

Impresión
Gráficas De Diego

CONTENIDO

Presentación: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i>	13

CULTURA PAGANA

La filiación en la antigua Mesopotamia a partir de las adopciones infantiles: <i>Daniel Justel Vicente</i>	19
La filiación en Cicerón: <i>Carlos Lévy</i>	33
La filiación en la cosmología de Cicerón: <i>Ángel Escobar Chico</i>	45

RELIGIÓN DE ISRAEL

Hijas del Faraón, esposas de Israel: un ejemplo rabínico de filiación: <i>Lorena Miralles Maciá</i>	71
---	----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

Los bienaventurados y el hijo del hombre en <i>Lc 6,20-23</i> y en <i>Io 6: Pino Di Luccio</i>	91
La filiación en las genealogías de Mateo y Lucas: <i>Christophe Guignard</i>	113
Filiación y resurrección de Jesús: <i>Ps 2,7</i> en los <i>Hechos de los apóstoles</i> : <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	149

LA FILIACIÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Alejandro, Clemente y su obra: <i>Hildegard König</i>	183
Dios en su bondad, paternidad y maternidad en Clemente Alejandrino: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i>	201

CONTENIDO

¿Un <i>Logos</i> , dos <i>Logoi</i> , tres <i>Logoi</i> ? La unidad del <i>Logos</i> y el fr. 23 de Clemente Alejandrino (<i>Hypotyposeis</i>) <i>apud</i> Focio, <i>Bibliotheca. Cod.</i> 109: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i>	217
Algunos aspectos del Hijo como Mediador en Clemente de Alejandría: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	233
La recepción de Platón, <i>Timeo</i> 28C en Clemente de Alejandría: <i>Lautaro Roig Lanzillotta</i>	259
Filiación y encarnación según Clemente de Alejandría: <i>Alain Le Boulluec</i>	281
Filiación y paternidad en el hombre creado: <i>Matteo Monfrinotti</i>	309
Filiación del hombre regenerado en Clemente de Alejandría: <i>Bogdan G. Bucur</i>	349
Matrimonio y procreación en <i>Stromateis III</i> : algunas observaciones: <i>Manuel José Crespo Losada</i>	377
Imágenes de filiación en el <i>Protréptico</i> de Clemente de Alejandría: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i>	391
<i>Índice bíblico</i>	403
<i>Índice onomástico</i>	411

PRESENTACIÓN

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid)

Tengo el honor de presentar el volumen VI de la serie *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, el cual recoge las Actas de las XI y XII Jornadas de Estudio sobre «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana», organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino de la Universidad Eclesiástica San Dámaso en Madrid en noviembre de 2013 y 2014 respectivamente. En básica continuidad con los volúmenes precedentes —de hecho, sigue como siempre la estructura reflejada en su subtítulo—, este sexto número de la serie de *Filiación* presenta una novedad. Hasta ahora habíamos dedicado varias ponencias, nunca más de tres, a un mismo autor (por ejemplo, a Plutarco o a Justino). En este caso, más de la mitad de las contribuciones contenidas en *Filiación VI* corresponden al estudio de nuestro tema en un único autor, Clemente de Alejandría, a quien, por la extensión e importancia de su obra, dedicamos monográficamente las *Jornadas* de 2013 y todavía una ponencia adicional en las de 2014. Dios mediante, haremos lo propio con autores o corrientes de una envergadura semejante.

Por este motivo, las secciones dedicadas a la *Cultura pagana* y a la *Religión de Israel* resultan más breves que de costumbre, aunque con la misma profundidad de siempre. Para comenzar, nos hemos introducido por primera vez en el mundo de la Antigua Mesopotamia y en particular en su concepción de la adopción infantil de la mano de Daniel Justel Vicente, en cuya contribución intenta comparar el estatuto del hijo legítimo y del hijo adoptado a partir del análisis de las fuentes cuneiformes al respecto. A continuación, el lector puede encontrar dos interesantes estudios sobre la filiación en un autor latino de máximo interés como es Cicerón. Por un lado, Ángel Escobar, presenta el concepto que el autor tiene de la filiación desde un punto de vista cosmológico; por otro, Carlos

Lévy hace lo propio desde el punto de vista socio-antropológico, mostrando cómo Cicerón, crítico con el pensamiento epicúreo, se posiciona, en el marco de su adhesión a la tradición y a las diferentes versiones de la tradición platónica, entre quienes consideran que la filiación tiene un fundamento natural en el ser humano, dejando ver en algunos pasajes una cierta orientación trascendente.

A continuación, ya en la sección correspondiente a la *Religión de Israel*, Lorena Miralles Maciá presenta un ejemplo rabínico de filiación. En concreto, analiza la imagen que las tradiciones rabínicas nos han transmitido de las «hijas del Faraón» mencionadas en la Biblia, mostrando cómo los Sabios percibieron de un modo ya negativo —es el caso de la hija del Faraón que contrajo matrimonio con el rey Salomón—, ya positivo —como sucede con la hija del Faraón que salvó a Moisés de las aguas—, la vinculación de dichos personajes con Israel y su Dios.

Por lo que se refiere a los orígenes del cristianismo, el volumen cuenta antes de llegar a Clemente con tres contribuciones. Pino Di Luccio estudia la relación de los bienaventurados con el «Hijo del Hombre» en las Bienaventuranzas de *Lc* 6,20-23 y en las tradiciones atestiguadas en el discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaum en *Io* 6, recurriendo para iluminar su estudio a la literatura judía del Segundo Templo y a diversas tradiciones rabínicas. En segundo lugar, Christophe Guignard ofrece un estudio detallado acerca de las genealogías de Jesús presentes en los evangelios de *Mt* y *Lc*, mostrando sus semejanzas y también sus diferentes acentos. A continuación, el lector podrá encontrar un análisis realizado por quien escribe estas líneas acerca de la recepción que el autor de los *Hechos de los apóstoles* hace de *Ps* 2,7 —«Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»—, poniendo de manifiesto el vínculo que se refleja entre filiación y resurrección de Jesús.

Por fin, los estudios dedicados a Clemente Alejandrino, introducidos por un ponencia marco a cargo de Hildegard König acerca de Alejandría, Clemente y su obra, han sido dispuestos según un orden básicamente histórico-salvífico. Tres contribuciones están dedicadas a la filiación en el ámbito de la eternidad y de la preexistencia divinas. En primer lugar, Patricio de Navascués Benlloch estudia el Primer Principio clementino en su eternidad, anterior a toda economía, así como sus rasgos afectivos, paternos y maternos, que van a caracterizar la generación del Hijo. A continuación, de nuevo el profesor P. de Navascués ofrece una valiosa presentación crítica de la historia de la investigación relativa a un complejo pasaje atribuido a Clemente y que se nos ha transmitido en la *Bibliotheca* de Focio. Las interpretaciones acerca del número de *logoi* a los que se refiere el fragmento y a su significado son dispares entre sí. De entre todas ellas, sobresale la explicación del patrólogo español A. Orbe, expuesta aquí en detalle. En tercer lugar, yo mismo he tratado de exponer algunos aspectos del Hijo como Mediador según el pensamiento del Alejandrino. En concreto, tras presentar algunos pasajes que parecen reflejar

el vínculo que existe para Clemente entre generación, creación e historia de la salvación, el estudio presenta al Mediador Hijo con sus dos características inseparables: el Hijo es igual al Padre en virtud de su unción preexistente; y el Hijo es accesible y comunicable en su relación con el mundo creado.

Por su parte, Lautaro Roig Lanzillota, desde un punto de vista cosmológico, analiza el legado platónico que se descubre en la noción de Dios del Alejandrino, en particular «como creador y padre» (*Timeo* 28C), para lo cual examina el uso que Clemente hace de la filosofía y el contexto medioplatónicos en los que se mueve la teología de la época. A continuación, Alain Le Boulluec estudia la relación entre filiación y encarnación en el *Protréptico*, en el *Pedagogo* y en los *Stromateis*, mostrando las constantes que se reflejan en todos ellos, más allá de sus diferencias de estilo y destinatarios, constantes que se concentran en la revelación del Padre y de su amor en la revelación del Hijo.

El estudio de sesgo más cristológico da paso a ponencias tres ponencias de orden antropológico, eclesiológico y sacramental. Así, Matteo Monfrinotti ofrece un estudio acerca de la filiación del hombre creado en Clemente, donde expone como marco la protología y la antropología de nuestro autor, su concepción sobre la paternidad de Dios Creador y sobre la filiación universal del hombre creado a imagen y semejanza. Seguidamente, el volumen cuenta con una contribución de Bogdan G. Bucur acerca de la filiación del hombre regenerado en el Padre alejandrino, en la que el estudioso rumano distingue dos niveles en la enseñanza clementina. Mientras que en el *Protréptico*, en el *Pedagogo* y en los *Stromateis*, Clemente presenta su pensamiento sobre la filiación en relación con el bautismo, la vida ascética y la escatología, en sus obras más avanzadas —*Eglogas proféticas*, *Adumbraciones* y *Excerpta ex Theodoto*—, el Alejandrino desarrolla un programa ascético para que el creyente alcance, bajo la guía de un maestro gnóstico, la angelificación-deificación. Por su parte, Manuel J. Crespo Losada explora en su contribución el pensamiento clementino en torno al matrimonio y a la procreación a partir de *Stromateis* III.

El volumen se cierra con un estudio de Miguel Herrero de Jáuregui acerca de la relación que existe entre el modo de presentar la filiación cristiana y la pagana en el *Protréptico*, señalando diferencias y analogías de fondo.

No podemos terminar esta presentación sin agradecer la labor de todos aquellos que han contribuido a la realización del presente volumen. La publicación de las Actas de estas Jornadas no habría sido posible sin la colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid. Imprescindible fue el trabajo de los otros dos editores: Guillermo Cano y Clara Sanvito. Y sin solución de continuidad, el apoyo incondicional de Patricio de Navascués, Decano de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino y promotor de este proyecto, el de todo

el Claustro de profesores de dicha Facultad, así como el de los profesores Juan José Ayán —también promotor de las Jornadas de filiación— y Manuel Aroztegui. Por fin, no podemos olvidar la labor callada y eficaz de Jesús Delgado en el trabajo de traducción y el de Marta Soto, Carmen García-Martón y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría. Que Dios se lo pague a todos.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
ABR	<i>Australian Biblical Review</i>
AJPh	American Journal of Philology
AIT	D. J. Wiseman, <i>The Alalakh Tablets</i> , Londres 1953
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society
AuOrS	Aula Orientalis Supplementa
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAR	Biblical Archaeology Review
BE	<i>The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania</i> , Filadelfia 1893ss.
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BibRes	Biblical Research
BM	Sigla de tablillas de la colección del Museo Británico
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CQ	The Classical Quarterly
CR	Classical Review
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographik Anatoliens
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter Theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker

ABREVIATURAS UTILIZADAS

FuP	Fuentes Patristicas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
HSS	<i>Harvard Semitic Series</i>
HThR	Harvard Theological Review
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JEN	<i>Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi</i> , Paris 1927ss.
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies
JIES	Journal of Indo-European Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KAJ	E. Ebeling, <i>Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts</i> , Leipzig 1927
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
Ki	V. Donbaz y N. Yoffee, <i>Old Babylonian Texts from Kish Conserved in the Istanbul Archaeological Museums</i> , Malibu 1986
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAH	Sigla de tablillas de la colección del Museo de Arte e Historia de Ginebra
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae
MDAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abt.)
MDAI(I)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul)
MEFRA	Mélanges de l'École française de Rome
MSL	<i>Materialen zum sumerischen Lexikon</i> , Roma 1937ss.
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
OECT	<i>Oxford Editions of Cuneiform Texts</i> , Oxford 1923ss.
OrNS	Orientalia Nova Series
PG	Patrologia griega
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RB	Revue Biblique
REL	Revue des Études Latines
RFD	Al-Rāfidān. Journal of Western Asiatic Studies
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
RS	Ras Shamra/Ugarit (signatura de excavación)
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa

ABREVIATURAS UTILIZADAS

RSPHTh	Revue de sciences philosophiques et théologiques
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes
SCCNH	<i>Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians</i> , Winona Lake, 1981ss.
SE	Studi Etruschi
SEG	Supplementum epigraphicum Graecum
SGO	R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i> , Munich-Saur 1998-2004
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SO	Symbolae Osloenses
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Institutu biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> , Wien 1978
TAM V	J. Keil y P. Herrmann (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> , Wien 1989
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThPh	Theologie et philosophie
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tubinga
ThS	Theological Studies
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik
TZ	Theologische Zeitschrift
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie
ZAR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
ZPhF	Zeitschrift für philosophische Forschung

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

LA FILIACIÓN EN LAS GENEALOGÍAS DE MATEO Y LUCAS¹

Christophe Guignard

École pratique des hautes études (Paris)

Las genealogías evangélicas se prestan evidentemente de forma particular a un estudio de la filiación. Ellas presentan incluso desde este punto de vista un interés especial, en la medida en que no solamente tematizan la sucesión de padres a hijos —teniendo como fuente las genealogías veterotestamentarias—, sino que se preguntan además por la posición filial de Jesús con respecto a José, así como por la relación entre su ascendencia y su identidad en tanto que Mesías e Hijo de Dios. En estas páginas, me ceñiré al tema de la filiación bajo estos diversos aspectos, y más particularmente, bajo el punto de vista de la filiación humana de Jesús. En el caso de Mateo, será necesario hacer un rodeo que nos alcance una visión de conjunto sobre la genealogía y su interpretación. Partiré del texto final de los evangelios dejando de lado la cuestión de sus fuentes². También dejaré a un lado la cuestión del valor histórico de las genealogías y el problema de sus diferencias. Siguiendo el orden canónico, comenzaré por Mateo.

1. Agradezco a los organizadores de las Jornadas de estudio sobre «La Filiación en los inicios de la reflexión cristiana» haberme ofrecido la posibilidad de arriesgarme, abandonando el terreno de la historia de la exégesis de las genealogías evangélicas por el de la exégesis en sí misma, una experiencia apasionante. Igualmente expreso mi gratitud a los participantes por la rica discusión que siguió a la presentación. Salvo que se indique lo contrario, los textos bíblicos son citados según la Biblia de Jerusalén (*BJ*). *N. del T.*: Al traducir el original francés al español, hemos empleado la traducción española de la Biblia de Jerusalén, a no ser que el sentido nos haya obligado a hacer una traducción literal del texto francés dado por el autor.

2. Es claro en todo caso que Lucas parte de una genealogía preexistente, marcada por una visión apocalíptica, como bien puso de manifiesto R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, Edinburg 1990, cap. 7.

I. LA FILIACIÓN EN LA GENEALOGÍA DE MT 1,1-17³

En el caso de Mateo, no solamente la genealogía abre el evangelio, sino que está precedida de un título que presenta a Jesús como «hijo de David, hijo de Abraham» (v. 1). Por lo tanto, la identidad de Jesús, en vínculo con su ascendencia del seno de Israel, se afirma inmediatamente como una cuestión mayor. La filiación seguirá siendo un tema importante en el resto de relatos de la infancia (1,18-2,23). El reconocimiento de Jesús por José y su nacimiento de una virgen, en cumplimiento de la profecía de Is. 7,14, son el centro de la perícopa siguiente (1,18-25), donde se repite por tres veces la fórmula «dar a luz un hijo» (v. 21.23.25). En el curso del episodio de la huida a Egipto, el tema de la filiación divina aparece indirectamente con la cita de Os. 11,1 —«de Egipto llamé a mi hijo» (2,15)— antes de afirmarse solemnemente en el relato del bautismo, donde una voz celeste declara: «Este es mi Hijo amado, en quien me complace» (3,17)⁴. Más allá del evangelio de la infancia, el tema de la filiación humana y divina se afirma como un hilo conductor de los capítulos que preceden y preparan al relato del ministerio de Jesús. La genealogía pone los fundamentos para subrayar la filiación abrahámica y davídica, lo cual no es ciertamente el aspecto más importante que revestirá el tema de la filiación en el evangelio, pero constituye un preámbulo necesario para el despliegue de una cristología más elevada. Siguiendo a U. Luz, con la genealogía Mateo fundamenta un tema importante de su evangelio: Jesús, el hijo de David, es el Mesías de Israel⁵.

Para facilitar la discusión, reproduzco a continuación el texto de la genealogía mateana, numerando los ancestros en las dos columnas de la derecha: en la primera según la división tripartita expuesta en el v. 17; y de manera continua en la segunda. He subrayado a lo largo del pasaje los nombres que aparecen en el v. 17; y he resaltado en negrita los elementos que en los vv. 2-16 se añaden a la formulación de base «X engendró a Y».

V.	TEXTE DU NA ²⁸	N.º	
1	Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυιδ υἱοῦ Ἀβραάμ.		
2	Ἀβραάμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ,	I/1-2	1-2
	Ἰσαάκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ,	3	3

3. El tema de la filiación en la genealogía y el evangelio mateano de la infancia ha sido especialmente tratado por É. Cuvillier, «Filiation humaine et filiation divine : Jésus fils dans l'évangile de Matthieu», *Revue d'éthique et de théologie morale* 225 (2003) 69-86 y É. Grenet, «La filiation selon Matthieu 1-2», *Nouvelle revue théologique* 130 (2008) 529-549.

4. La «trayectoria a partir del término “hijo”» en los cap. 1 y 2 está bien analizada por É. Grenet, «La filiation selon Matthieu 1-2», 539. Sin embargo, desde mi punto de vista, la conclusión no sería 2, 15, sino más bien 3, 17.

5. Cf. U. Luz, *Matthew 1-7. A Commentary (Hermeneia)*, Minneapolis 2007, 83.

	Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ,	4	4
3	Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φάρες καὶ τὸν Ζάρα ἐκ τῆς Θαμάρ,	5	5
	Φάρες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρῶμ,	6	6
	Ἑσρῶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ,	7	7
4	Ἀράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ,	8	8
	Ἀμιναδάβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών,	9	9
	Ναασσών δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλμών,	10	10
5	Σαλμών δὲ ἐγέννησεν τὸν Βόες ἐκ τῆς Ῥαχάβ,	11	11
	Βόες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβῆδ ἐκ τῆς Ῥούθ,	12	12
	Ἰωβῆδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεσσαί,	13	13
6	Ἰεσσαί δὲ ἐγέννησεν τὸν <u>Δαυὶδ τὸν βασιλέα.</u>	14	14
	<u>Δαυὶδ</u> δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου,	II/1	15
7	Σολομῶν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ῥοβοάμ,	2	16
	Ῥοβοάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιά,	3	17
	Ἀβιά δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀσάφ,	4	18
8	Ἀσάφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσαφάτ,	5	19
	Ἰωσαφάτ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωράμ,	6	20
	<i>Omisión de Ocozías, Joás y Amasías</i>		
	Ἰωράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζιαν,	7	21
9	Ὀζίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωθαάμ,	8	22
	Ἰωθαάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχάζ,	9	23
	Ἀχάζ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐζεκιαν,	10	24
10	Ἐζεκίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Μανασσῆ,	11	25
	Μανασσῆς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμώς,	12	26
	Ἀμώς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσίαν,	13	27
	<i>Omisión de Joachim</i>		
11	Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος.	14	28
12	Μετὰ δὲ <u>τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος</u> Ἰεχονίας ἐγέννησεν τὸν Σαλαθιήλ,	III/1	29
	Σαλαθιήλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ζοροβαβέλ,	2	30
13	Ζοροβαβέλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιούδ,	3	31
	Ἀβιούδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιακίμ,	4	32
	Ἐλιακίμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀζώρ,	5	33

14	Ἀζὼρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαδὼκ,	6	34
	Σαδὼκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχίμ,	7	35
	Ἀχίμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιοῦδ,	8	36
15	Ἐλιοῦδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλεάζαρ,	9	37
	Ἐλεάζαρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ματθάν,	10	38
	Ματθάν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ,	11	39
16	Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας,	12	40
	ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.	13	41
17	Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ		
	ἀπὸ Ἀβραάμ ἕως Δαυὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες,		
	καὶ ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες,		
	καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες.		

1. La filiación en Mt 1,1

Mateo abre su evangelio con Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ. La doble aparición de «hijo» introduce de inmediato el tema de la filiación de Jesús, que, como ya he indicado, es central en los primeros capítulos y en general en el conjunto del evangelio —pero con un desplazamiento de la filiación humana a la filiación divina⁶.

El significado de γένεσις —término que vuelve a aparecer en 1,18— aún es debatido y es lícito preguntarse si este título se aplica únicamente a la genealogía, a una sección introductoria o al conjunto del evangelio, o si se debe optar por una solución intermedia que le reconocería una función mixta, introduciendo a la vez el evangelio en general y la genealogía en particular⁷. Según la solución adoptada, este versículo habrá de ser vinculado o no a la genealogía. No pienso que sea necesario intentar aquí

6. Véase el papel que juega la fórmula «Hijo de Dios» al final del evangelio, en el diálogo con el sumo sacerdote, decisivo para la condena de Jesús (26,63ss.), en las mofas dirigidas a Jesús en la cruz por los transeúntes y las autoridades judías (27,40; cf. 4,3.6; 27,43) y frente a la confesión del centurión romano y de los otros guardias (27,54). De manera también muy significativa, la última aparición de υἱός en Mateo se encuentra en la fórmula trinitaria de 28,19.

7. Sobre este problema, véase especialmente W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew in 3 Volumes*, vol. 1: *Introduction and Commentary on Matthew I-VII (International Critical Commentary)*, Edinburgh 1988, 149-154; y, en un sentido del todo diferente R. E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke (Anchor Bible Reference Library)*, New York ²1993, 58s.

resolver la cuestión. En efecto, cualquiera que sea la solución adoptada, la fórmula «hijo de David, hijo de Abraham» entra en consonancia con la genealogía que sigue, aunque sólo sea porque los tres nombres propios del v. 1 (Jesucristo, David, Abraham) reaparecen a la vez en los lugares clave de la genealogía (respectivamente en primera, decimocuarta y última posición) y en la recapitulación del v. 17.

¿Debemos leer «hijo de David, hijo de Abraham» como una mini-genealogía ascendente? Prefiero, por mi parte, leer dos calificativos yuxtapuestos que se remontan directamente a Jesús. De hecho, incluso si fuera necesario considerar gramaticalmente «hijo de Abraham» como una aposición al nombre de David más que una segunda aposición al de Jesús, está claro que el evangelista quiere presentar a Jesús a la vez como «hijo de David» y como «hijo de Abraham».

«Hijo de David» es un título mesiánico⁸. No obstante, sin prescindir de esta característica, el contexto —tanto el contexto inmediato («hijo de Abraham», que no es un título mesiánico⁹) como el del capítulo 1 (genealogía y nacimiento de Jesús en una familia davídica)— destaca fuertemente el aspecto genealógico. Viniendo inmediatamente después del título de «Mesías» (Χριστοῦ), la calificación de «hijo de David» lo refuerza en tanto que título mesiánico y lo fundamenta en cuanto afirmación de la ascendencia davídica de Jesús¹⁰.

La relación de Jesús con Abraham no es menos central. En primer lugar, lo inserta dentro del pueblo de Israel, del cual Abraham es el primer ancestro, y especialmente en el pueblo de Israel en tanto que pueblo de la Alianza (Gn 12; 15; 17)¹¹. También identifica a Jesús, fin de la genealogía, como la verdadera descendencia de Abraham. Parece coherente con la óptica general del evangelio —y también con ciertas particularidades de la genealogía sobre las que volveré más abajo— suponer que la mención de Abraham tiene también un alcance universal, pues Abraham es

8. Véase por ejemplo Davies, Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, 156; y R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, London 1977, 67s. Sobre este título en Mateo, véase la presentación sintética de G. Wagner, «La filiation davidique de Jésus chez Paul, Marc et Matthieu», *Études théologiques et religieuses* 66 (1991) 420s.

9. Como lo indican Davies, Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, 158.

10. Esta calificación tiene evidentemente un color judío y no se podría entrever aquí una apertura hacia las «naciones», como parece propenso a hacerlo en el caso de Abraham (cf. *infra*). No obstante, dos episodios ponen en relación la realeza de Jesús con personajes paganos: en primer lugar, sin salir de los relatos de la infancia, los magos buscan al rey de los judíos (Mt 2,1-12). Ciertamente, el título de «hijo de David» no aparece en la perícopa, pero la cita de *Mich* 5,1 y su alusión a Belén crean un vínculo implícito con David. Después, en Mt 15,22, el nombre «hijo de David» es puesto en labios de una mujer «cananea» (la «sirofenicia» en el paralelo de Mc 7,24-30, donde no aparece ningún título cristológico). Este segundo pasaje sugiere que, si bien el título «hijo de David» se orienta primeramente a Israel, puede ser también objeto de apropiación por parte de los cristianos de origen pagano.

11. La estrecha relación entre filiación y Alianza en el Antiguo Testamento es subrayada por É. Grenet, «La filiation selon Matthieu 1-2», 530s.

tradicionalmente considerado como aquel en el que «se bendecirán todos los linajes de la tierra» (cf. *Gn* 12,3; 18,18 etc.)¹².

Ciertamente no es fortuito que Abraham y David estén ligados a las dos promesas más importantes concernientes a Israel en el Antiguo Testamento: la promesa de la tierra (*Gn* 12,7 etc.) y la promesa dinástica (2 *Sam* 7). Teniendo en cuenta particularmente estas dos figuras, el evangelista presenta implícitamente a Jesús como el que hereda estas promesas y las cumple¹³.

Por tanto, esta doble filiación tiene profundas implicaciones teológicas, que apoyándose sobre las líneas genealógicas, las trascienden. Afirmada inmediatamente antes de la genealogía, demuestra que lo que está en juego aquí sobrepasa con mucho la mera indicación de los ancestros de Jesús. Además, ofrece una primera clave de lectura subrayando la importancia de Abraham y de David. El v. 17 retomará y precisará esta clave mostrando que Jesús, punto de partida en el v. 1, es también y sobre todo el fin de la historia comenzada con Abraham y que pasa por David —pero también por la experiencia dolorosa del Exilio¹⁴.

2. La filiación en la genealogía propiamente dicha (Mt 1,2-16)

La genealogía de Mateo retoma una estructura formular ya utilizada por algunas genealogías veterotestamentarias: «X engendró a Y»¹⁵. Esta estructura descendente es la que mejor se adapta para trazar una línea bien precisa y mostrar las líneas de filiación entre unos individuos determinados —en este caso, Abraham, David y Jesús—, sin interesarse por otras ramas. En todo caso, como numerosos comentaristas han señalado, la

12. Este aspecto es admitido por numerosos comentaristas. Cf. en particular Davies, Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, 158. En la medida en que encuentra su apoyo en el Génesis, esta interpretación escapa de los «recours extérieurs et tardifs qui ... n'ont pas d'appui dans l'évangile lui-même», como la tradición judía que hace de Abraham el padre de los prosélitos, recursos («recours») puestos en evidencia por S. Légasse, «Les généalogies de Jésus», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 99 (1998) 447. Sin mencionar este punto, este último exegeta explica simplemente la mención de Abraham por el hecho de que Mateo reproduce una genealogía, en la que, al encontrarse Jesús en el fin de la historia de Israel, convenía trazarla a partir del origen (S. Légasse, «Les généalogies de Jésus», 448). Esto es evidentemente posible, incluso verosímil, pero a pesar de ello, *Mt* 1,1 muestra la importancia de Abraham para Mateo, tanto más que, como lo indica Légasse con razón, «ce titre est composé d'après la généalogie et non l'inverse» (S. Légasse, «Les généalogies de Jésus», 447, n. 21). Por el contrario, rechaza con razón como extraño al pensamiento de Mateo el recurso de Abraham como padre de los creyentes (*Rom* 4) para explicar la mención del patriarca (S. Légasse, «Les généalogies de Jésus», 447).

13. Los dos aspectos serán explicitados: el primero, a partir de 2,21, donde José, con Jesús y María, entra en la tierra de Israel; el segundo en 20,1-11, donde Jesús es explícitamente saludado como «hijo de David» (v. 9). En ambos casos el evangelista subraya el cumplimiento de una profecía (2,14; 20,5).

14. Por lo tanto, la genealogía y más particularmente los versículos 1 y 17 esbozan sin explicitarlo el tema mateano del cumplimiento (1,21, etc.).

15. Cf. especialmente *Gen* 5,6ss., un texto que está igualmente precedido por un título que incluye la fórmula Βίβλος γενέσεως (v. 1), que encontramos en *Mt* 1,1 y 1 *Chron* 2,10-22.

genealogía de Mateo —al contrario que la de Lucas— es más que una lista de ancestros: es «en réalité une histoire schématique d'Israël¹⁶». Esto está confirmado por la presencia de diversos elementos que vienen a añadirse a la estructura de base «X engendró a Y» y sobre los cuales volveré más adelante. Por lo tanto, la genealogía mateana repasa la línea que va desde Abraham a Jesús a la par que releo, de manera selectiva, la historia de Israel.

La genealogía se toma algunas libertades con respecto a los datos veterotestamentarios. En particular, es preciso recordar brevemente dos problemas célebres de la genealogía mateana:

1. Ciertos reyes son omitidos. Faltan tres entre Joram y Ozías en el v. 8 (se trata de Ocozías, Joás y Amasías)¹⁷ y uno entre Josías y Jeconías en el v. 11 (Yoyaquim). La primera de estas dos omisiones ha suscitado siempre muchos interrogantes, pero yo no excluiría que esta se hubiera producido de forma accidental en la transmisión pre-mateana de la genealogía.

2. A pesar de (o a causa de) esto, Mateo cuenta con tres grupos de catorce generaciones —él no explica la simbología del número catorce, pero da pie para ver aquí un elemento que subraya la importancia de David, porque catorce se corresponde con el resultado de la suma de las tres letras que componen su nombre en hebreo (דוד = 4 + 6 + 4). Sin embargo, el último grupo sólo presenta trece nombres. A este respecto tampoco han faltado sugerencias de explicación. Podría tratarse simplemente de una omisión proveniente de la fuente de Mateo, si se admite que este haya tenido una y que haya heredado el esquema de 3×14 ¹⁸.

Estos problemas no son esenciales para mi propósito, pero, a pesar de todo, el primero tiene algo que decir acerca de la filiación. En efecto, a primera vista, la fórmula «X engendró a Y» parece indicar una sucesión

16. S. Légasse, «Les généalogies de Jésus», 448.

17. Sobre este problema, véase Davies, Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, 176s.

18. Sobre este problema, el reciente artículo de S. C. Carlson, «The Davidic Key for Counting the Generations in Matthew 1:17», *Catholic Biblical Quarterly* 76 (2014) 665-683, tiene el mérito de presentar sistemáticamente las soluciones propuestas. Él se decanta por aquella que consiste en contar dos veces a David, puesto que es mencionado en el v. 17 al final de la primera serie y al comienzo de la segunda. A esta solución se ha objetado con razón que implica que el segundo grupo habría de terminar en Josías, de modo que las dos menciones de la deportación de Babilonia recaerían en el tercer grupo (objeción que, en mi opinión, Carlson no soluciona de manera convincente: cf. «The Davidic Key for Counting the Generations in Matthew 1:17», 678). La indicación de las construcciones añadidas sostiene esta objeción, puesto que la simetría entre los v. 6 y 11-12a confirma que el paso del segundo al tercer grupo de generaciones se hace en torno al nombre de Jeconías (aunque el evangelista prefiera mencionar la deportación a su nombre en el v. 17), como el paso del primero al segundo se hace en torno a David. Esta es la conclusión a la que lleva naturalmente la lectura del v. 17, que menciona dos veces no sólo a David, sino también la deportación, lo cual significa evidentemente que tanto David como la deportación son nombrados al final de un grupo y al principio del siguiente. Por lo tanto, el segundo grupo incluye a Jeconías. En definitiva, el v. 17 no apoya para nada la hipótesis adoptada por Carlson, antes bien, la contradice decididamente.

que iría estrictamente de padre a hijo. Ahora bien, si tal es el caso normal (por ejemplo, «Abraham engendró a Isaac»), esto no es necesariamente así: ἐγέννησεν («engendró») también puede tener un sentido más amplio y aplicarse a una relación genealógica menos estrecha, a condición de que sea en línea directa, a la manera de «hijo de» en el v. 1. Para el lector moderno, «hijo de», «nieto de», «descendiente de» o «descendiente lejano de», son conceptos muy diferentes. La libertad en el uso de ἐγέννησεν de la que se hace eco la genealogía de Mateo ofrece motivos de desconcierto al lector moderno. Esta libertad ilustra, en realidad, una concepción muy amplia de la filiación: en una misma línea patrilineal, el sentido de línea de filiación permanece presente, sea cual sea el número de las generaciones transcurridas.

3. Filiaciones particulares en las dos primeras series de catorce nombres

Un estudio de la filiación en la genealogía de Mateo encuentra material de un interés particular en cierto número de filiaciones sobre las cuales el evangelista parece atraer voluntariamente la atención añadiendo indicaciones que se saltan el esquema de base «X engendró a Y»: menciona a los hermanos, a las mujeres, títulos tales como «rey» para David y «Cristo» para Jesús e indicaciones cronológicas.

Desde hace tiempo, el trato frecuente con los comentarios de los Padres de la Iglesia sobre la genealogía¹⁹ había llamado mi atención sobre un problema demasiado olvidado en mi opinión por los exegetas contemporáneos en la genealogía de Mateo: la presencia, como ancestro del Mesías, del rey Jeconías, maldecido por Jeremías, el cual anunciaba que ninguno de sus descendientes se sentaría sobre el trono de David (*Ier* 22,30)²⁰. En ocasiones se ha sugerido que Lucas habría renunciado deliberadamente a

19. Véase Ch. Guignard, *La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ. Analyse de la tradition textuelle, édition, traduction et étude critique (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 167)*, Berlin 2011.

20. Para solventar este problema, el autor de la *Crónica* de 235 (§ 678.686.717) —autor que no es Hipólito, contrariamente a lo que durante mucho tiempo se ha admitido, y que Nautin designaba como Josipo— ha querido identificar al Jeconías de Jeremías con Sedecías. Sin embargo, esta solución simple pasa por alto el hecho de que Jeremías presenta a Jeconías como «hijo de Yoyaquim», mientras que Sedecías era hijo de Josías. Cf. P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, Paris 1961, 198s. En realidad, el autor de la *Crónica* se inspira probablemente en Hipólito (al que Nautin consideraba posterior a Josipo). En efecto, una treintena de años antes, Hipólito hacía la misma identificación en su *Comentario a Daniel*; y distinguía explícitamente entre «Sedecías también llamado Jeconías (I,2,3), contra el cual habría profetizado Jeremías (I,3,9), muerto en la deportación y sin descendencia, y otro Jeconías, hijo de Joaquín y Susana (cf. *Susana* 1,1), que sería el Jeconías nombrado por Mateo en su genealogía (I,13,5-7). Hipólito se apoya sobre dos consideraciones. La primera, el texto mismo de *Mt* 1,11 (I,13,6): «[Mateo] dice: “Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos en tiempos de la deportación a Babilonia”. Entonces, ¿cómo se podrá demostrar esto? Porque, tras haber reinado treinta y un años en el país de Judá, Josías murió. Por lo tanto, ¿cómo, después de su muerte allí, habría podido él engendrar a Jeconías en Babilonia?» La segunda se refiere a la teología de la Escritura: «En efecto, Mateo no podía indicar la descendencia de este Jeconías que fue rechazado por el Espíritu San-

pasar por la línea de los reyes para evitar a Jeconías. No estoy convencido de ello, en la medida en que Lucas utiliza seguramente una fuente más antigua. No obstante, el hecho es que Mateo no ha intentado evitar este problema. Puesto que no hay razones para suponer que él no haya tenido conciencia de ello, esta constatación sugiere que su genealogía es un documento más complejo de lo que parece a primera vista.

Me arriesgaré aquí a presentar una interpretación que se sale de los caminos habituales de la exégesis, pero que no soy el primero en explorar. Una de las cuestiones que dominan la interpretación de las genealogías es la de la razón por la cual Mateo introduce a las mujeres en la suya²¹. Como lo pone de manifiesto J. Nolland, estas menciones ocasionales de las madres suponen un precedente para la inclusión de María²². Sin embargo, es claro que ellas desempeñan un papel más preciso, sobre todo porque la mención de las mujeres es la excepción y no la regla en las genealogías bíblicas, porque Mateo sólo cita a cuatro más aparte de María —a la que se ve casi obligado a citar²³—, y porque no ha seleccionado a aquellas que habrían sido naturalmente más esperables, esto es, grandes figuras bíblicas como Sara, Rebeca o Raquel. No obstante, ninguna de las soluciones propuestas para explicar la elección de las cuatro primeras mujeres es satisfactoria²⁴, lo cual sugiere que la cuestión está

to, como algunos, que están en el error, piensan. Porque este hombre, que fue llevado mutilado a Babilonia y que, prisionero, fue encerrado en un molino, murió sin hijos».

21. Sobre este tema, véase recientemente la monografía de J. Hood, *The Messiah, His Brothers, and the Nations. Matthew 1.1-17*, London 2011.

22. J. Nolland, «The Four (Five) Women and Other Annotations in Matthew's Genealogy», *New Testament Studies* 43 (1997) 538.

23. S. Légasse, «Les généalogies de Jésus», 449, remarca con razón que la mención de María «est l'effet rétroactif et obligatoire de la conception virginale».

24. En la búsqueda de un punto en común a las cinco mujeres, o en todo caso a las cuatro primeras, los exegetas han explorado las siguientes vías (para una presentación más completa, cf. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 71-74), las cuales todas presentan al menos algún punto débil. 1) Para Jerónimo, (HIER., in *Matth.* 1,3), se trataría de pecadoras. Pero Rut no podría ser considerada como tal. 2) La idea de que se tratara de extranjeras ha sido especialmente defendida por Lutero. Pero esto no está claro en el caso de Tamar ni en el de Betsabé. Podríamos estar tentados a traducir la fórmula «mujer de Urías» como si señalara un origen extranjero, puesto que Urías era hitita, ¿pero el origen de un marido determina el de su mujer? Además, el relato de 2 *Sam* 11 enseña que Betsabé sigue las reglas de pureza israelitas (el v. 4 indica que Betsabé «acababa de purificarse de su menstruó», lo cual se refiere a las prescripciones de *Lev* 15,19-30), mientras que el comportamiento y las palabras de Urías permiten considerarlo como una especie de prosélito (vv. 8-13). 3) Las cuatro primeras mujeres tendrían dos puntos en común, los cuales las convertirían en prefiguraciones de María: en primer lugar, hay algo de extraordinario o de irregular en su unión, que aun pudiendo parecer escandaloso, seguiría la línea del Mesías; en segundo lugar, han mostrado iniciativa y desempeñado un papel importante en el plan de Dios. Esta proposición también fracasa en el caso de Rut: la irregularidad de su unión con Booz es cualquier cosa menos evidente. Por otra parte, Rahab *había sido* prostituta, pero ya no a partir de un determinado momento. Además, a fin de englobar cuatro situaciones netamente diferentes, esta solución debe trabajar con un concepto de «irregularidad» más o menos difuso. Finalmente, las cuatro primeras mujeres no son las únicas en haber desempeñado un papel importante en el plan de Dios. De manera que ninguna de estas propuestas se impone como evidente. Su éxito se debe en gran parte a la convicción de que estas mujeres deben necesariamente tener un punto en común.

mal planteada y que es preciso resituarse la mención de las mujeres dentro de un conjunto más amplio de datos²⁵.

Así pues, el problema de Jeconías y la presencia en la genealogía de otras filiaciones particulares —incluso problemáticas— han llamado mi atención acerca de los pequeños añadidos de Mateo al esquema de base. Me ha parecido que estos no debían ser considerados de forma independiente, sino formando parte de un sistema. El descubrimiento de un artículo de Charles Thomas Davis, ya relativamente antiguo²⁶ —al menos según los estándares de los estudios neotestamentarios—, me ha permitido constatar que su autor había partido de las mismas constataciones que yo y que nuestras conclusiones coinciden en parte²⁷.

Al igual que Davis, advertí que las adiciones al esquema de base van siempre de dos en dos y aparecen en los momentos clave de la genealogía. Davis destaca que tanto la regularidad del ritmo creado por medio

25. Las interpretaciones unificadoras no mencionan dos datos del texto. En primer lugar, el hecho de designar a la cuarta como «la mujer de Urías» más que como Betsabé la distingue en la serie de mujeres; sugiere igualmente que, en este caso al menos, el interés del evangelista no se refiere a la mujer que él menciona, sino a lo que sucede alrededor de ella. Por otra parte, estas interpretaciones no dicen nada de la disposición de las mujeres en la genealogía y no se cuestionan su relación con la estructura tripartita puesta a la luz en el v. 17. En efecto, las tres primeras aparecen situadas hacia el principio (Tamar) o el final (Rahab y después Rut) de la primera serie. Además, Rahab y Rut se suceden, lo cual implica un vínculo particular entre ellas. La «mujer de Urías» se encuentra de este modo doblemente distinguida de las otras, puesto que es mencionada al principio de la segunda serie y su nombre propio no está indicado. A partir de aquí, ninguna otra mujer interviene antes de María, al final de la tercera serie. Hay, por tanto, una gran distancia entre esta última mención y la de las otras cuatro mujeres; y la expresión particular y nueva de su maternidad contribuye también a distinguirla de sus precedentes.

26. Ch. Th. Davis, «The Fulfillment of Creation: A Study of Matthew's Genealogy», *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973) 520-535.

27. El artículo que J. Nolland ha dedicado a las mujeres de la genealogía («The Four (Five) Women and Other Annotations in Matthew's Genealogy») contiene igualmente excelentes intuiciones y propuestas, que coinciden en los puntos importantes con la lectura propuesta en estas páginas. Subrayando las dificultades de hipótesis unificadoras, Nolland renuncia a buscar un punto común a todas las mujeres y, sobre todo, sugiere que el lugar de las mujeres en la genealogía ha de ser más bien puesto en relación con el papel que desempeñan las otras «annotations» (p. 529; así se refiere él a los añadidos al esquema de base). Sobre muchos puntos, he podido constatar una coincidencia notable con las conclusiones a las que he llegado por mí mismo antes de tener conocimiento de su análisis. Así, él destaca la relación de la mención de Judá con la aparición de las doce tribus y con la promesa de la línea real en *Gen* 49,10 (p. 531); se da cuenta de que la presencia de Rahab «makes possible the evocation of the (Exodus from Egypt and) entry into the promised land – a key phase of salvation history which otherwise goes unmarked» (p. 536s.); finalmente, él ve claro que la mención de la «mujer de Urías» está destinada a evocar el pecado de David (p. 537). Se ha dado cuenta del papel de las «annotations»: «... so far as I can see, there has not been any attention to the annotations as a specific feature of the Matthean genealogy, nor any recognition of the weight these annotations carry in enabling Matthew to evoke in brief compass the glories and tragedies of that story in which the purposes of God unfold: it is primarily by means of the annotations, I would suggest, that the genealogy functions to place Jesus firmly within, but at the climax of, the history of God's dealings with his people» (p. 530). Esta constatación vale para una gran parte de los trabajos sobre la genealogía de Mateo, pero Nolland no habría podido expresarse así, si hubiera conocido el trabajo de Davis. Su lectura le habría abierto una dimensión que no ha tenido en cuenta, pero que habría dado peso a sus afirmaciones, es decir, la sabia disposición de las «annotations» dentro de la genealogía.

de la repetición de la fórmula «X engendró a Y» como su ruptura son procedimientos estilísticos deliberados. Por otro lado, subraya que si la importancia del contenido de estas rupturas de ritmo ha sido reconocida desde hace mucho tiempo, no ha sucedido lo mismo con la estructura que estas constituyen, puesto que los exegetas insisten más a menudo en la estructura de 3×14 generaciones descrita por el mismo Mateo. Esta estructura de base es evidentemente importante y, como voy a mostrar, los cinco bloques de adiciones arriba mencionados se superponen a ella en parte. No obstante, también permiten poner en claro los acontecimientos centrales de la historia de Israel que no encuentran su lugar en el esquema de 3×14 . Es preciso, en efecto, en cada caso, estar atento a los sucesos históricos a los cuales corresponden las generaciones que forman estos cinco bloques.

Con mucha razón, Davis hace notar que salvo en el último caso, estos añadidos se centran en un personaje, puesto que el primero de ellos aparece cuando dicho personaje nace; y el segundo, cuando este tiene un hijo. Por ejemplo, «Jacob engendró a Judá y a sus hermanos; Judá engendró a Fares y a Zara, de Tamar» (vv. 2-3a). Concluye acertadamente que Mateo llama la atención sobre los personajes y los eventos clave: estos cinco bloques de dos añadidos se centran en Judá, Booz, David, Jeconías y en José y María. Corresponden, por tanto, implícitamente, a momentos importantes de la historia de Israel.

El primero corresponde a la época en la que Jacob y sus hijos van a emigrar a Egipto (como Jesús lo hará en *Mt* 2,13s.); el segundo, a la época del establecimiento en Canaán (que encuentra igualmente su cumplimiento en la historia de Jesús en *Mt* 2,21; véase también el v. 15), puesto que la historia de Rahab es vinculada a la toma de Jericó (*Ios* 2 y 6); el tercero, al principio de la realeza davídica y a la construcción del Templo; el cuarto, a la deportación a Babilonia, es decir, al momento en el cual termina la realeza davídica y en el que el Templo es destruido; el quinto, al nacimiento del Mesías. Además, considerándola bien, su disposición no es irregular. Lo es sólo si se considera su posición en el interior del conjunto de los nombres y de los tres grupos que forman, puesto que dichos elementos no se reparten allí equitativamente. Sin embargo, dicha posición ha sido escrupulosamente estudiada:

1. Los bloques I y II son insertados de manera simétrica en el interior de la primera serie: se refieren respectivamente a la tercera y cuarta generación a partir del principio o del final de esta serie.

2. Los bloques III, IV y V se superponen con la estructura tripartita de la genealogía: los bloques III y IV sirven respectivamente de articulación entre el primer conjunto de catorce nombres y el segundo; y entre el segundo y el tercero. De este modo, enmarcan el segundo conjunto, que corresponde a los reyes de Israel y posteriormente, de Judá, lo cual implica una relación particular entre estos dos bloques. El bloque V se sitúa al final del último conjunto y por tanto al final de la genealogía.

Es difícil que todo ello sea una casualidad. El hecho de que los diversos elementos que Mateo añade aquí o allá se encuentren en lugares estratégicos y formen una estructura, invita a leerlos en conjunto, sin aislar a las mujeres o a los hermanos. Falta determinar cuál es el objetivo que el evangelista persigue al llamar la atención del lector especialmente sobre estos cinco puntos de su genealogía.

Sobre este punto, me he alejado de las conclusiones de Davis. Según el estudioso americano, la intención del evangelista sería revelada por el hecho de que cada vez que encontramos dichas anotaciones hay una amenaza importante para que se cumpla la promesa de Dios. Esta observación es interesante, pero el caso de David y Betsabé y el de José y María difícilmente se insertan en este esquema, porque la amenaza no es evidente. A su manera, Davis vuelve a buscar un esquema unificador simple, lo cual recuerda a la forma de proceder de la mayor parte de los exegetas a propósito de las mujeres. De hecho, él depende del esquema que considera extranjeras a las cuatro primeras mujeres. Por otra parte, Davis presta mucha atención a las tradiciones exegéticas judías, las cuales sólo están atestiguadas más tarde y de las que, por tanto, no se puede garantizar siempre que existieran en tiempos de Mateo. Por eso, pienso que, renunciando a buscar un esquema unificador, hay que ponerse a la escucha de lo que *cada uno* de estos bloques de añadidos tiene que decirnos, antes de intentar extraer las líneas de lectura que se desarrollan del uno al otro. Desde mi punto de vista, excepto el quinto (José, María, Jesús), que está aparte, los bloques de añadidos a la estructura de base de la genealogía funcionan como referencias deliberadas al trasfondo veterotestamentario al cual se refieren. Evidentemente, no excluyo que las tradiciones judías puedan aclarar uno u otro, pero la manera en la que el primer evangelio atiende al cumplimiento de las Escrituras justifica, a mi parecer, que nos intereseamos prioritariamente por el texto bíblico. De este modo, se constata que los dos añadidos que constituyen cada uno de dichos bloques transmiten a menudo mensajes contradictorios, pero complementarios.

3.1. Bloque I: Judá y sus hermanos; y Tamar

La primera ruptura del esquema de base se encuentra en la cuarta generación de la genealogía, en torno a Judá. Comprende:

- en el primer miembro: la mención de los hermanos de Judá;
- en el segundo miembro: la mención de Zara (gemelo de Fares) y de Tamar (doble añadido al esquema de base).

No me voy a detener en la mención de Zara, el gemelo de Fares (cf. *Gen* 38,27-30), que puede ser leída como manifestación de la elección de un gemelo por parte de Dios con preferencia respecto al otro, como en el precedente bíblico de Jacob y Esaú (*Gen* 25-27; cf. *Mal* 1,1-2)²⁸.

28. Cf. Nolland, «The Four (Five) Women», 535s. Sin embargo, es preciso notar que Mateo no recoge nada de esta historia en su genealogía (cf. *Mt* 1, 2), contrariamente a Pablo (*Rom* 9).

Aunque no sea el principio o el final de una serie, nos encontramos aquí en un lugar estratégico para la historia de Israel, no sólo porque corresponde al principio de la estancia en Egipto (*Gen* 46,8.12), sino también porque la frase «Jacob engendró a Judá y a sus hermanos» recuerda el nacimiento de Israel en tanto que conjunto de las doce tribus, de las que Judá y sus hermanos son precisamente los ancestros epónimos, así como Jacob-Israel es el del pueblo en su conjunto. Esta mención de los hermanos es muy rica por sus implicaciones y, como muy bien destaca Davis, no estamos obligados a elegir una posibilidad que excluya a las demás: cabe hacer una lectura más plural de la mención de los hermanos.

En un primer nivel, los hermanos de Judá —los Patriarcas— evocan a Israel en la pluralidad de sus tribus y en su totalidad. Mateo evoca de este modo el papel que asumirá Jesús en tanto que Mesías de Israel. Al mismo tiempo, el hecho de que la línea continúe por Judá evoca el papel particular de este en relación a sus hermanos. Al igual que otros intérpretes, yo veo aquí una alusión a la bendición de Judá por Jacob, que otorga a Judá un lugar de preeminencia y le predice la realeza: «No se irá de Judá el báculo, el bastón de mando de entre tus piernas» (*Gen* 49,10)²⁹. De este modo, la mención de los hermanos de Judá no se limita a establecer una relación entre la genealogía y la historia de Israel, sino que evoca más específicamente una promesa real.

Sin embargo, esta alusión a la realeza prometida a Judá es inmediatamente seguida por la referencia escabrosa de Tamar, la primera mujer nombrada. Tamar no es la mujer de Judá, sino su nuera. Viuda del primogénito de Judá, Tamar tenía derecho a tener descendencia de la parentela de su marido, pero el segundo hijo de Judá, Onán, se niega a otorgársela y muere. En cuanto al tercer hijo, Judá no hace por casarlo con Tamar. Por eso, Tamar se disfraza de prostituta y atrae a Judá para tener de él una descendencia del linaje de su marido (*Gen* 38,6-19). Una vez descubierto el engaño, Judá le rinde homenaje: «Ella tiene más razón que yo» (*Gen* 38,26).

Ningún texto bíblico nos informa del origen étnico de Tamar y las tradiciones judías sobre este tema eran diversas³⁰. Es posible que Mateo la considere como una prosélita, como lo hacía Filón³¹, pero no podemos estar seguros. En mi opinión, este no es el aspecto que conduce a Mateo a incluir a Tamar en la genealogía. La consideración del trasfondo veterotestamentario (*Gen* 38) sugiere que el evangelista está sobre todo interesado en la falta de Judá. La mención de Zara podría estar destinada a reforzar el vínculo intertextual con *Gen* 38.

29. Véase Hood, *The Messiah, His Brothers, and the Nations*, 86.

30. Véase R. J. Bauckham, «Tamar's Ancestry and Rahab's Marriage: Two Problems in the Matthean Genealogy», *NT* 37/4 (1995) 314-320.

31. Cf. *De virtutibus* 221s.

El análisis del bloque centrado sobre Judá sugiere que los añadidos tienen una función compleja: Mateo recuerda por un lado la bendición, la elección y la realeza prometida a Judá, pero al mencionar a Tamar, hace referencia también a la falta de Judá, una falta, en este caso, sin consecuencias.

3.2. Bloque II: Booz, Rahab y Rut

El segundo bloque comprende los elementos siguientes:

- la mención de Rahab como madre de Booz³².
- la mención de Rut como mujer de Booz.

Este contenido difiere no sólo de aquel que se encontraba en el bloque anterior, sino también del de los siguientes bloques. En efecto, el bloque II es el único en mencionar a dos mujeres. Esta particularidad sugiere que, contrariamente a lo que se constata en el bloque I y a lo que constataremos en los bloques III y IV, la atención no se centra tanto en la figura masculina (Booz) como en las dos mujeres. Pero ambas tienen dos puntos en común evidentes. En primer lugar, al contrario que Tamar y que la mujer de Urías (bloque III), Rahab y Rut son claramente dos extranjeras: una cananea, otra moabita. En segundo lugar, son extranjeras que han elegido al Dios de Israel y se han agregado a su Pueblo. Se trata ciertamente de reconocer por parte de Mateo el papel de los gentiles en la filiación del Mesías de Israel y de incluir en su genealogía a figuras con las que los cristianos de origen pagano puedan identificarse³³.

La importancia del origen extranjero de Rahab y de Rut es aún más significativa por el hecho de que genealógicamente están cerca de David. El trasfondo que constituye el libro de Rut nos lo permite ver más claramente, puesto que este libro se cierra con una genealogía que conduce hasta David (4,18-22). Además, estas dos figuras extranjeras intervienen precisamente en el momento de la conquista de Canaán y del establecimiento en la Tierra Prometida. Este vínculo es evidente, puesto que Rahab aparece en los episodios de los espías israelitas enviados por Josué antes del paso del Jordán (*Ios* 2), mientras que Naason, el padre de su marido Salmón, pertenece aún a la generación del desierto (*Num* 1,7). Así pues, hay aquí un doble eco de la promesa hecha a Abraham: Israel hereda la tierra, pero la bendición concierne también a aquellos que de entre las naciones, a través de Jesús, se adhieren a la fe de Israel.

32. Ningún texto bíblico ni ninguna fuente judía conocida hace de ella la mujer de Salmón o la madre de Booz; no obstante, es posible que Mateo haya tenido conocimiento de una tradición particular. Cf. Bauckham, «Tamar's Ancestry and Rahab's Marriage», 322-329.

33. Si Mateo la tuviera por extranjera, es posible que la mención de Tamar fuese ya en este mismo sentido y anunciará así a Rahab y Rut; pero aunque así fuera, esta función permanecería sin duda en un segundo plano.

3.3. Bloque III: el rey David y la mujer de Urías

El tercer bloque comprende los elementos siguientes:

- el título de «rey» conferido a David.
- la mención de «la mujer de Urías» como madre de Salomón.

Así como el primer bloque llamaba la atención sobre Judá, este está centrado en la persona de David, cuyo lugar preeminente es subrayado por el título de «rey», que junto al de «Cristo» (v. 16) es el único título empleado en la genealogía. David es así designado como el punto culminante de la primera serie de catorce nombres.

El ejemplo de los añadidos anteriores incita a leer igualmente esta precisión como una referencia a un trasfondo veterotestamentario. El título de rey aplicado a David abre *a priori* un horizonte bíblico más vasto, pero en la línea de la relación establecida por Judá y sus hermanos con la bendición de Judá, está claro que Mateo piensa entre otras cosas o quizá muy particularmente en la promesa dinástica de 2 Sam 7,4-17. El profeta Natán anuncia a David que uno de sus descendientes lo sucederá (v. 12) y sobre todo le promete una realeza eterna: «Tu casa y tu reino estarán firmes para siempre ante mí; tu trono estará firme, eternamente» (v. 16). La profecía de Natán se refiere también al firme establecimiento de Israel sobre su tierra (v. 10) y a la construcción del Templo (por Salomón, v. 13).

La generación de Salomón por parte de David marca el principio de la segunda serie, que va desde David a la deportación a Babilonia (v. 11). En este punto aparece la cuarta mujer, que es la última antes de María (v. 16): Betsabé. Como ya he indicado, esta figura femenina presenta, con respecto a las otras, la particularidad de ser nombrada por medio del nombre de su marido, o más exactamente de su primer marido: «la mujer de Urías». Esta fórmula sugiere que no es tanto la persona de Betsabé la que interesa al evangelista —como es el caso de Rahab o de Rut—, sino la historia que se desarrolla en torno a ella³⁴. Mateo se ahorra incluso el término γυνή. No hace falta recordar por qué procedimiento criminal David, tras haberse acostado con su mujer, ordenó eliminar a Urías el hitita (2 Sam 11), antes de desposarse con Betsabé (2 Sam 11,26-27). El texto bíblico subraya que ella es su «mujer» cuando ella concibe a Salomón (2 Sam 12,24). De este modo, el evangelista Mateo, escribiendo «David engendró a Salomón de la mujer de Urías» (ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου) y no «David engendró a Salomón de Betsabé», recuerda el adulterio de David, cuando nada le obligaba a ello, puesto que Salomón era hijo legítimo.

El hecho de que este recuerdo se encuentre precisamente al comienzo de la segunda serie de catorce nombres lo pone aún más de relieve. Más allá del pecado de David, el evangelista parece sacar a la luz una suerte de «de pecado original» que pesa sobre el linaje de los reyes provenientes de él. Así explota una potencialidad, al menos latente, del texto

34. Y no la figura de Urías, como piensa Davis, «The Fulfillment of Creation», 528.

veterotestamentario. En efecto, en 2 *Sam* 11-12, pasaje al cual hace referencia implícitamente la fórmula «la mujer de Urías», el pecado de David atrae una maldición sobre su casa, según la profecía que le dirige Natán (2 *Sam* 12,9-10):

¿Por qué has menospreciado a Yahveh haciendo lo malo a sus ojos, matando a espada a Urías el hitita, tomando a su mujer por mujer tuya y matándole por la espada de los ammonitas? Pues bien, nunca se apartará la espada de tu casa, ya que me has despreciado y has tomado la mujer de Urías el hitita para mujer tuya.

Este pasaje insiste pesadamente sobre el adulterio («su mujer»/«tu mujer») y contiene la expresión «la mujer de Urías el hitita» (LXX: τὴν γυναῖκα τοῦ Ουρίου τοῦ Χετταίου). Aunque la designación de Betsabé como «mujer de Urías» sea recurrente en 2 *Sam* 11-12, esta designación se concentra particularmente en estos dos versículos. Es, por tanto, razonable pensar que el evangelista los tiene especialmente en mente cuando hace referencia a «la (mujer) de Urías».

Es plausible que el oráculo de Natán apunte particularmente a la muerte violenta de varios hijos de David (Amnón, 2 *Sam* 13,28s; Absalón, 18,14s; Adonías, 1 *Reg* 2,25)³⁵. Sin embargo, la afirmación de que la espada no se apartará *nunca jamás* (עַד־עוֹלָם; LXX: ἕως αἰῶνος) confiere a su oráculo un alcance mucho más general —no desmentido por la suerte trágica de otros descendientes de David al hilo del relato de Reyes— y tal podría ser la lectura que hacía el evangelista. Esta expresión es aún más relevante porque עַד־עוֹלָם o ἕως αἰῶνος se encuentra dos veces en la promesa dinástica que iba a ser dirigida a David por mediación del mismo Natán (2 *Sam* 7,16): «Tu casa y tu reino permanecerán *para siempre* ante mí; tu trono estará firme *para siempre*». Después del pecado de David, la intervención de Natán parece, sin anularla, poner un contrapeso negativo a la promesa dinástica³⁶. Esta hipótesis encontrará apoyo en el análisis de la figura de Jeconías.

Un último aspecto del oráculo de Natán me parece que debe ser tenido en cuenta: la fórmula «tú has hecho lo que disgusta» al Señor, literalmente «lo que es malo a sus ojos» (LXX: ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ). Se reconoce aquí la fórmula por la cual los libros de Reyes y

35. Véase por ejemplo P. K. McCarter, *II Samuel*, New York 1984, 300 y 306.

36. La referencia al pecado de David o, en todo caso, su importancia no son reconocidas siempre por los exegetas. Así, Davies, Allison, reconociendo que la fórmula «la mujer de Urías» podría *también* evocar el pecado de David, estiman que aquella es más apropiada que «Betsabé» para llamar la atención sobre la presencia de mujeres paganas en la genealogía (Davies y Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, 174). Una lectura tal me parece que descuida algunas objeciones importantes: por una parte, si hubiera querido subrayar el hecho de que Urías era un extranjero, se esperaría que Mateo hubiera escrito «la mujer de Urías el hitita»; por otro lado y principalmente, el solo hecho de que su marido sea un mercenario extranjero no basta para hacer de Betsabé una extranjera (cf. n. 24).

Crónicas señalan a los malos reyes³⁷. En estos libros, David sirvió de pauta para medir a sus sucesores: «Salomón hizo lo malo a los ojos de Yahveh, y no siguió plenamente con Yahveh como David su padre» (1 Reg 11,6); «Asá hizo lo recto a los ojos de Yahveh, como David su padre» (1 Reg 15,11); «hizo lo recto a los ojos de Yahveh, pero no como su padre David» (2 Reg 14,3), etc. Paradójicamente, el episodio de «la mujer de Urías» es precisamente aquel en el que David es caracterizado como lo serán sus sucesores idólatras. De hecho, al subrayar la justicia de David, 1 Reg 15,5 recuerda este episodio, sin embargo, como único caso de desobediencia.

Por consiguiente, el bloque III se nos ha revelado como ambivalente: por un lado, al final de la primera serie de catorce nombres, el título de «rey» exalta la figura de David y evoca la promesa de una dinastía eterna; por otra parte, al principio de la segunda serie, la referencia a Betsabé como «mujer de Urías» recuerda el pecado de David y la maldición que ha provocado sobre su casa. Hará falta preguntarse cuál puede ser la intención del evangelista al evocar deliberadamente un episodio marcado por el pecado y la maldición.

3.4. Bloque IV: Jeconías y la deportación de Babilonia

El bloque IV comprende:

- la mención de los hermanos de Jeconías y una indicación cronológica (doble añadido al esquema de base).
- otra vez la misma indicación cronológica.

Estas indicaciones cronológicas, que hacen referencia a la «deportación a Babilonia», nos remiten a la historia del final del reinado de Judá.

3.4.1. La sucesión de los últimos reyes de Judá y el problema de los «hermanos» de Jeconías

La mención de los hermanos de Jeconías en *Mt* ha hecho correr ríos de tinta porque la Biblia sólo menciona a uno³⁸. Para entender bien el problema, es preciso recordar brevemente la sucesión de los últimos reyes de la dinastía davídica, entre Josías (muerto en el 609) y la destrucción de Jerusalén por los babilonios (587). Después de la muerte de Josías, matado por los egipcios en la batalla de Karkemish, su hijo Joacaz fue nombrado rey, pero fue casi inmediatamente depuesto por el faraón Nekó, que lo reemplazó por su hermano Yoyaquim (609-598). Hecho vasallo de Nabucodonosor, Yoyaquim se rebeló, fue vencido y murió (2 Reg 24,1-6).

37. En los Paralipómenos, los Setenta traducen esta fórmula como τὸ πονηρὸν ἐναντίον (o ἐνώπιον) κυρίου.

38. Véase por ejemplo J. Nolland, «Jechoniah and His Brothers (Matthew 1:11)», *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997) 172-178.

Según una tradición propia de 2 *Chron* 36,6, habría sido deportado a Babilonia. Es, por tanto, su hijo Joaquín quien se sienta sobre el trono, pero es llevado cautivo a Babilonia casi inmediatamente. Con él es deportada la elite de Judá (597). Joaquín es reemplazado por su tío Sedecías (2 *Reg* 24,17), que fue el último rey de Judá (598-587). Después de haberse también él rebelado, fue vencido. Sus hijos fueron masacrados y Sedecías conducido a Babilonia (2 *Reg* 25,7), del mismo modo que la mayor parte de los habitantes de Judá que no habían sido deportados diez años atrás. Para complicar más las cosas, algunos de estos personajes llevan dos, o incluso tres nombres, no son designados de la misma manera en el texto masorético y en los Setenta y —como consecuencia inevitable— se los ha confundido. Me quedo aquí con los datos esenciales:

— Yoyaquim y su hijo Joaquín tienen en griego el mismo nombre, a saber, Joaquin (Ἰωακίμ).

— Joaquín era también llamado Konías (*Ier* 22,24.28) o Jeconías (*Ier* 24,1 etc; 1 *Chron* 3,16), en griego Ἰεχονίας. Este nombre sustituye al de Joaquín en 2 *Chron* 36,8s. LXX.

— Por el contrario, 1 *Esd* 1,32 LXX da el nombre de Jeconías a Joacaz.

En estas condiciones, cuando Mateo escribe «Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos, cuando la deportación a Babilonia», es legítimo preguntarse cuál es el rey que designa bajo el nombre de Jeconías, quiénes son «sus hermanos», o incluso a qué deportación hace alusión.

En lo que se refiere a la identidad del Jeconías de Mateo, la solución más simple y la más verosímil es evidentemente la de identificarlo con Jeconías-Joaquín suponiendo que el evangelista o su fuente han omitido a Joaquín (Yoyaquim) entre Josías y Jeconías para llegar al total de catorce generaciones, tal y como se omitieron tres reyes entre Joram y Ozías. En efecto, la identificación de Jeconías con Joacaz de 1 *Esdras* no sólo es aislada³⁹, sino que tampoco convendría, por dos razones: en primer lugar, Joacaz, él mismo exiliado en Egipto, no podría ser asociado con la deportación de Babilonia, la cual es muy posterior; en segundo lugar, Sealtiel (v. 12) es vinculado a la línea de Yoyaquim y Joaquín y no a la de Joacaz, del cual no es mencionado ningún descendiente en el Antiguo Testamento. A primera vista, una confusión entre Yoyaquim y Joaquín, tanto más plausible cuanto que ambos llevan el nombre Joaquín en griego, parece constituir una pista más prometedora⁴⁰. Sin embargo, esta posibilidad se tropieza con dos objeciones decisivas: en primer lugar, el nombre de Jeconías no es dado en ningún lugar a Yoyaquim; en segundo lugar, la deportación se asocia al reino de Joaquín (aunque en sí ἐπὶ τῆς μετοικεσίας

39. ¿Tendría como objeto esta identificación desviar la maldición pronunciada por Jeremías (22,24-30; cf. *infra*) contra Jeconías (Joaquín), transfiriéndola al linaje de un rey cuya línea parece extinta (cf. v. 30), aun a pesar de la identificación explícita del texto de Jeremías (v. 24)?

40. Una confusión tal es supuesta por Brown, *The Birth of the Messiah*, 61 y 83.

Βαβυλῶνος es una expresión suficientemente vaga como para referirse al reinado de su padre o incluso, según la lectura del texto, al de su abuelo Josías⁴¹) y sobre todo, el Antiguo Testamento no menciona a ningún descendiente de Joaquín después del exilio. Este detalle resulta decisivo, en cambio, en favor de la identificación de Jeconías con Jeconías-Jo Joaquín.

La genealogía de la familia real de Judá en la época del exilio y del retorno es trazada por *1 Chron* 3,15s. Josías tiene cuatro hijos, de los cuales tres han sido reyes: Joacaz (que el cronista llama aquí Yojanán), Yoyaquim y Sedecías. En cambio, Yoyaquim sólo tiene dos hijos: Jeconías y otro Sedecías⁴² (v. 16). Jeconías (Joaquín) es el padre de Sealtiel (v. 17). El cronista presenta a Sealtiel y a sus hermanos como «hijos de Jeconías <el> cautivo». El texto masorético parece nombrar a un primer hijo, Asir (nombre que significa «cautivo»), antes de Sealtiel, pero es manifiestamente erróneo. Véase el versículo en hebreo acompañado de una traducción literal:

וּבְנֵי יְכֹנְיָה אֲסִיר שְׂאֵלְתִּיֶּאל בְּנוֹ:

Hijo de Jeconías: Asir, Sealtiel, su hijo.

Los Setenta no han leído otro texto. Pero, como indica el aparato crítico de la *BHS*, ha habido sin ninguna duda haplografía y hay que leer יְכֹנְיָה הַאֲסִיר, «Jeconías el cautivo»⁴³, como lo traduce la Biblia de Jerusalén. Una segunda particularidad del texto confirma que nos equivocáramos haciendo de «Asir» un primer hijo de Jeconías: de entre los siete hijos de Jeconías mencionados por el cronista (v. 17s.), sólo Sealtiel es acompañado por la precisión «su hijo». Ahora bien, es tentador corregir por בְּכֹר «su primogénito» (cf. v. 15): como la fórmula «su hijo» (בְּנוֹ) ha sido incansablemente repetida en los vv. 10-16, sería absolutamente comprensible que el copista la hubiera insertado en el v. 17 en lugar de «su primogénito». Pero incluso aunque «su hijo» fuera el texto original, esta fórmula sólo tendría sentido si sirviera para separar a Sealtiel de sus hermanos como el sucesor legítimo de Jeconías. De hecho, *Mt* 1,12 hace de Sealtiel el hijo de Jeconías y ofrece una precisión temporal similar: «Después de la deportación a Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel». Ya que esta precisión evoca la fórmula «Jeconías <el> cautivo», es verosímil que la genealogía evangélica se inspire aquí en *1 Chron* 31,17, ya sea sobre la base de un texto (hebreo o griego) mejor que el texto masorético, ya sea

41. Como remarca Hipólito (véase n. 20).

42. Según el texto masorético de *2 Chron* 36,10, Sedecías sería el hermano de Jeconías (Yoyaquim), en tanto que las versiones leen «el hermano de su padre», de acuerdo con *2 Reg* 24,17. *1 Chron* 13,15s. incitaría a concluir que Jeconías tendría a la vez un tío y un hermano de nombre Sedecías y que la lectura masorética de *2 Chron* 36,10 resultaría de la identificación del último rey de Judá con el segundo más que con el primero.

43. El artículo es necesario en un caso tal. Cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma ²1965, 423 (§ 137g).

de una lectura que haga de רסא una aposición, a pesar de la ausencia del artículo delante de esta palabra. Así pues, de aquí concluyo que el Jeconías de Mateo es Jeconías-Joaquín.

Mateo pasa, por tanto, directamente de Josías, el último buen rey de Judá, que «hizo lo recto a los ojos de Yahveh y anduvo enteramente por el camino de David su padre, sin apartarse ni a la derecha ni a la izquierda» (2 Reg 22,2), a Jeconías-Joaquín, el cual no es formalmente el último rey, pero los libros de los Reyes concluyen cuando éste vuelve a caer en gracia al rey de Babilonia (2 Reg 25,27-30) y por el cual pasa la continuación de la línea davídica después del exilio.

Sigue en pie, pues, el problema de los «hermanos de Jeconías». El Antiguo Testamento le atribuye uno, como máximo. Los datos de Crónicas permitían a Mateo conocer al menos a un hermano de Jeconías, pero ningún texto veterotestamentario explica la mención de «hermanos» en plural. La solución más sencilla me parece que es suponer que «hermano» es utilizado aquí en la acepción más amplia que el término אח tiene a veces en hebreo: pariente próximo o lejano⁴⁴. Así, «Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos» puede comprenderse como una manera de hacer referencia a la historia compleja de los últimos reyes de Judá, todos hijos o nietos de Josías y en este sentido «hermanos» de Jeconías, solamente haciendo mención de este último. Dado que la forma de la genealogía impone una gran economía de medios, no hay que sorprenderse. Como consecuencia, la alusión a la deportación de Babilonia, en la cual la mención de Jeconías-Joaquín invitaría a reconocer la deportación del 597, debe comprenderse sin duda alguna en un sentido más amplio que engloba también la del 587. De todos modos, esta voluntad de resumir la historia de los últimos reyes de Judá no es, desde mi punto de vista, la única razón del añadido «y a sus hermanos». Volveré a este punto, pero quisiera detenerme primero en la figura de Jeconías.

3.4.2. Jeconías el maldito

En efecto, como ya he señalado antes, la elección de Jeconías plantea una pregunta. ¿Por qué mencionar a Jeconías y no más bien a su padre Joaquín (= Yoyaquim)? El análisis de las menciones de Tamar, que recuerda la falta de Judá, y sobre todo de Betsabé, que recuerda el pecado de David, sugiere una hipótesis a primera vista extraña: Mateo se interesa por Jeconías *precisamente porque él está maldito*. De hecho, la presencia de Jeconías en la genealogía de «Jesús, hijo de David» es una paradoja, porque ningún rey de Israel debe descender de Jeconías. Generalmente, los comentaristas modernos no se detienen en este punto. No obstante, Mateo no pudo ignorar la profecía de *Ier* 22,24-30:

44. Cf. Ph. Reymond, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen biblique*, Paris 1991, s.v. II אח , sens 3.

Por mi vida —oráculo de Yahveh—, aunque fuese Konías, el hijo de Yoyaquim (LXX: Ἰεχονίας υἱὸς Ἰωακίμ), rey de Judá, un sello en mi mano diestra, de allí te arrancaré (...) y te arrojaré a ti y a la madre que te engendró a otra tierra donde no habéis nacido, y allí moriréis. Así dice Yahveh: Inscribid a este hombre: «Un sin hijos, un fracasado en la vida»; porque ninguno de su descendencia (LXX: ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ) tendrá la suerte de sentarse en el trono de David y de ser jamás señor en Judá.

El hecho mismo de que Mateo elija el nombre de Jeconías (o que lo mantenga, si lo encontró en su fuente), mientras que hubiera podido emplear el de Joaquín⁴⁵, y el hecho de que lo mencione en relación con la deportación prueban que no hizo nada por evitar que la mención de este rey evocara el oráculo de Jeremías. Sin embargo, el rechazo divino (v. 24), del cual la deportación es un signo, debería excluir a Jeconías de la genealogía del Mesías, tanto más cuanto el oráculo de Jeremías excluye tan radicalmente toda esperanza de restauración para su linaje que él puede ser definido como «sin hijos» (v. 30) —este último detalle no significa evidentemente que Jeconías no tenga descendientes, ya que «los de su descendencia» son nombrados inmediatamente después, sino que ninguno de ellos podrá ser rey de Judá—. De este modo, esta filiación es ciertamente la más problemática de la genealogía mateana, aunque el hecho de pasar por Jeconías es bíblicamente necesario para incluir la figura positiva de Zorobabel.

Jeconías es un anti-David. David marcaba un comienzo, Jeconías marca un fin. El título de rey conferido al primero recordaba la promesa dinástica; el mismo nombre de Jeconías evoca la maldición pronunciada por Jeremías y el cese de la realeza davídica. Comenzada con David, la dinastía acaba con él. La deportación a Babilonia, a la cual Jeconías es asociado en el v. 11, marca también la destrucción del Templo, cuya construcción correspondía a la primera generación de la segunda serie (Salomón). Después de la cima alcanzada con David al final de la primera serie, la genealogía alcanza así su punto más bajo con Jeconías.

A la luz de estas constataciones, la mención de los hermanos toma una significación más profunda. Hay en efecto, una inclusión con la mención de los hermanos de Judá, que estaba asociada a los comienzos de la historia de Israel como pueblo y a la promesa de la supremacía de Judá. El reinado de Jeconías y los de sus «hermanos» marcan, por el contrario, el fin de esta dominación. La mención de los hermanos, que coincide con el fin de la segunda serie de catorce generaciones, tiene por tanto, como función principal la de subrayar que con Jeconías una parte de la histo-

45. Brown, *The Birth of the Messiah*, 61 subraya que Mateo eligió aquí el nombre recibido por el rey en su nacimiento y no su nombre de reinado (Joaquín), contrariamente a lo que hizo en el caso de Ozías en el v. 8. Esta nota apunta a una voluntad por parte del evangelista de evocar la profecía de Jeremías. Sin embargo, es preciso subrayar que Mateo habría podido preferir igualmente el nombre de Jeconías así como el de Joaquín para evitar una confusión con su padre.

ria llega a su término. Esta conclusión es reforzada por el hecho de que con Judá y David, la alusión a la promesa precedía al recuerdo del pecado. Con «Jeconías y su hermanos» es el recuerdo del pecado y de la maldición el que ocupa el primer lugar. La segunda serie se termina de este modo por una dura constatación de fracaso.

Sin embargo, la precisión cronológica que constituye la segunda parte del bloque IV aporta una nota de esperanza: «*después de la deportación de Babilonia*» manifiesta que la deportación no marca el fin de la historia de Israel. Esta precisión acompaña al nacimiento de un hijo a Jeconías: la realeza llegó a su fin, pero la línea davídica, aunque caída, continúa. Este toque de esperanza será acentuado en la generación siguiente por la mención de Zorobabel, que es igualmente destinatario de las promesas divinas (*Hag* 2, 20-23; *Zac* 4, 6-10). Sin embargo, aunque se pueda suponer que la sola mención del nombre de Zorobabel baste para evocarlas, nada en el texto atrae la atención sobre él. De hecho, después de Sealtiel y Zorobabel, la tercera serie sólo incluye a desconocidos, a personajes sin historia en el sentido más propio de la expresión: la línea se sumerge en la oscuridad para resurgir con José, María y Jesús.

3.5. Balance de los bloques I a IV: promesas y maldiciones

Sacar a la luz los cinco bloques de añadidos dentro de la genealogía revela una estructura secundaria que se apoya sobre la estructura de tres series y que permite al evangelista transmitir un mensaje más complejo de lo que parece a primera vista. Antes de abordar el bloque V que, situado al término de la genealogía y centrado sobre José, María y Jesús, tiene evidentemente un estatuto particular y puede ser analizado aparte, me propongo hacer el balance de los cuatro primeros bloques.

Su análisis confirma no sólo que ciertas filiaciones son particulares o incluso problemáticas, sino que además las adiciones que Mateo hace al esquema de base de la genealogía pretenden llamar la atención sobre dichos casos. Visiblemente, el evangelista no vacila ante los problemas⁴⁶.

Estas agrupaciones de dos (o tres) añadidos dispuestos de manera binaria permiten a Mateo desarrollar varias líneas de lectura. La principal es sin duda aquella que asocia el tema de la realeza al de la bendición o de la maldición divina, de Judá a Jeconías, pasando por David. La primera promesa (bloque I) se cumple en la realeza davídica y la promesa

46. Según Grenet, «La filiation selon Matthieu 1-2», 531, «la généalogie mathéenne fait ressortir des figures de justes, préparant ainsi l'application de Joseph, "qui était un homme juste"». Este estudioso piensa que las figuras femeninas jugarían «un rôle positif, largement édifiant» y que por el contrario, «les noms évincés de la succession davidique correspondent aux rois qui commettent l'iniquité, d'après 1-2 R et 1-2 Ch» (*ibid.*, n. 5). El primer punto necesitaría ser demostrado, en particular en el caso de «la mujer de Urías», y el segundo no resiste al análisis, puesto que la genealogía contiene varios reyes juzgados negativamente por los libros de Reyes y de Crónicas.

dinástica (bloque III). La importancia de David es confirmada por el hecho de que es asociado al tercero de los cinco bloques, lo cual lo sitúa en el centro. Sin embargo, el recuerdo del pecado de David provoca que se cierna sobre sus sucesores la sombra de la maldición; de hecho, la lista de los sucesores de David conduce a una catástrofe nacional y a la postre, a una caída de la realeza —aparentemente definitiva— con Jeconías (bloque IV).

En paralelo al hilo davídico, también se puede seguir un hilo abrahámico, más discreto, pero, no obstante, rastreable. Abraham por sí mismo es extraño a la estructura de los bloques, pero su posición en la genealogía y la importancia que le confiere la fórmula «hijo de Abraham» en el v. 1 incitan al lector a leer la genealogía teniendo en mente no solamente la figura de David, sino también la de Abraham. Como he destacado, Rahab (bloque II) corresponde a la generación de la conquista de Canaán, es decir, a la toma de posesión por Israel del país prometido a Abraham (*Gen* 15,7). Por otra parte, agregar dos extranjeras al pueblo de Israel manifiesta ya la dimensión de bendición para las naciones de *Gen* 12,3. No obstante, la continuación del hilo abrahámico conduce igualmente a una constatación de fracaso en el bloque IV: como los israelitas lo han sido antes que ellos, los judíos son deportados lejos de su tierra. Hay que subrayar aquí que si Mateo evoca el «después» («después de la deportación a Babilonia», v. 12), no menciona explícitamente el retorno del exilio.

Por tanto, el bloque IV es, en apariencia, el punto de llegada tanto del hilo davídico como del hilo abrahámico. Las promesas divinas hechas a Judá, a David y a Abraham se encuentran puestas en cuestión, incluso aparentemente revocadas. Así, a toda vista, el bloque IV constituye con Jeconías un *clímax* negativo. El lugar particular que le da la convergencia de los hilos abrahámico y davídico es confirmada por los vínculos literarios que mantiene con los precedentes —salvo con el bloque II, que junto al V es el único que carece de toda connotación negativa.

Por una parte, la mención de los hermanos de Jeconías nos remite al bloque I; la línea, por tanto, creada entre los bloques I y IV es reforzada por el hecho de que el segundo miembro del bloque I y el primero del bloque IV son los únicos en incluir un *doble añadido* al esquema de base. Por otra, el bloque IV mantiene un vínculo evidente con el bloque III, ya que ocupa entre la segunda y tercera series de catorce nombres la misma posición que el bloque III entre la primera y la segunda. Los vínculos así hilvanados entre los bloques I y IV y los bloques III y IV confieren al IV una posición estratégica.

Por otro lado, el bloque IV no es el último: la genealogía continúa y llega a un término que es marcado por el bloque V. Sólo este hecho muestra suficientemente que por muy negativo que pueda ser el bloque IV, éste no es el punto final: a pesar del fracaso y la maldición, las promesas divinas encuentran su cumplimiento supremo en Jesús, el Cristo. El lector es, no obstante, empujado a preguntarse cómo la maldición de Je-

conías puede ser superada y cómo el Mesías puede surgir de su línea, en contradicción aparente con la condena definitiva pronunciada en *Ier* 22. Por eso, habrá que retomar esta cuestión después de haber examinado la extraña filiación que concluye la genealogía.

3.6. Un afiliación muy particular en la última serie: el bloque V

El bloque V está igualmente compuesto de dos elementos extraños al esquema de base:

- Calificación de José como «esposo de María».
- Jesús recibe el título «Cristo»⁴⁷.

Una primera constatación que sugiere el bloque V es que remite al lector al bloque I. Dado que el padre de José, como el de Judá, se llama Jacob, el bloque V comienza como el bloque I:

I: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ...
 V: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας

El bloque V nos remite de este modo no sólo al comienzo de la genealogía (Abraham) en la medida en que constituye el final, sino también a Judá y a los Patriarcas (bloque I). El evangelista sugiere así un nuevo comienzo.

Existe otro vínculo del bloque V con el I, menos evidente, pero tal vez no extraño a la intención del evangelista: José lleva el nombre de uno de los hijos de Jacob, luego de uno de los «hermanos» de Judá evocados en el v. 2. Me parece que aún se puede ir más lejos. En efecto, el hecho de que José remita con su nombre a un *hermano* de Judá sugiere una ruptura genealógica: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ remite al lector a la generación de Judá, pero sustituyéndolo por «José», ancestro de otro linaje. Suponer que el nombre de José, el esposo de la Virgen, pueda evocar aquí al Patriarca homónimo no tiene nada de arbitrario, puesto que en el relato de la huida a Egipto le atribuirá precisamente el mismo papel, el de hacer bajar a Jesús/Israel a Egipto (2,13s.).

47. La fórmula Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός puede sorprender por su neutralidad. Se trata, sin duda, de subrayar por parte del evangelista la dimensión de título que adopta aquí «Cristo» (cf. Davies, Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, 185), mientras que un simple «Jesucristo» no habría representado un añadido real al esquema de base. Por otra parte, bajo la pluma de Mateo una fórmula tal no implica necesariamente un distanciamiento (como parece ser el caso en los dos ejemplos de *Mt* 27 citados a continuación), sino que sirve a menudo para indicar el uso habitual o normal de un nombre (véase por ejemplo *Mt* 4,18 o *Mt* 9,9). No es menos cierto que Mateo hubiera podido obtener el mismo resultado empleando una fórmula más afirmativa. Su elección se explica tal vez por la voluntad de crear una inclusión con el relato de la condena de Jesús, que es el único pasaje donde la fórmula ὁ λεγόμενος χριστός vuelve a aparecer, puesta dos veces en labios de Pilato en las preguntas dirigidas a la muchedumbre (*Mt* 27,17.22). Esta relación literaria sugiere que la genealogía, tras haber releído la historia de Israel, interroga al lector —y más particularmente al lector judío, al menos a la comunidad de Israel— acerca de su propia posición de cara a «Jesús, el llamado Cristo».

Pero el bloque V se distingue de los bloques precedentes precisamente en el hecho de que la ruptura con el esquema de base no acaba con los dos añadidos habituales, sino que llama la atención porque afecta a lo que era hasta ahora invariable:

^{16a} Jacob engendró (ἐγέννησεν) a José, el esposo de María,
^{16b} de la cual fue engendrado (ἐξ ἧς ἐγεννήθη) Jesús, que es llamado Cristo⁴⁸.

Una primera anomalía es la especificación «el esposo de María». Mientras que es relativamente corriente en la Biblia que una mujer sea designada en relación a su marido (como muestra el ejemplo de la «mujer de Urías»), lo contrario es rarísimo⁴⁹. Esta formulación desplaza el interés del esposo hacia la esposa, pero su primera función es sin duda práctica: al mencionar a María en relación con José, el evangelista se propone desplazar al hombre en beneficio de la madre en el v. 16. En efecto, María ocupa en él el lugar del padre en las otras filiaciones. Pero ésta no ocupa por ello la *función* del padre: la fórmula ἐξ ἧς es similar a ἐκ τῆς... empleada para introducir a las otras mujeres. Cuando la madre es mencionada por Mateo, esta fórmula hace de ella una especie de instrumento para una generación que tiene al padre como sujeto. Lo mismo sucede con María, con la diferencia de que el sujeto del acto de engendrar permanece en la sombra, porque el verbo está en pasiva (ἐγεννήθη).

Numerosos exegetas sugieren que ἐγεννήθη es un pasivo divino⁵⁰, pero, paradójicamente, los traductores se muestran unánimes al traducir este verbo por «nació» más que por «fue engendrado»⁵¹. Ambos sentidos son *a priori* posibles. Fuera de contexto, el de «nació» se impondría incluso como el más corriente. Tal es, de hecho, el sentido que tiene el pasivo de γεννάω en Mt 2,1 y 4⁵². Además, 1 Par 2,3 presenta un ejemplo de este pasivo que difícilmente podría ser interpretado como un pasivo divino: ἐγεννήθησαν αὐτῷ (scil. Iudae) ἐκ τῆς θυγατρὸς Σαυας τῆς Χαναανίτιδος⁵³. No obstante, dos consideraciones me parecen decisivas en favor del sentido de «ser engendrado» y de su comprensión como un pasivo divino:

1. Después de que ἐγέννησεν haya aparecido 39 veces en los vv. 2-16, el paso súbito a ἐγεννήθη induce al lector a apreciar la cercanía entre las formas y, por tanto, a comprender ἐγεννήθη como el pasivo de ἐγέννησεν.

48. N. del T.: El autor evita aquí la traducción de la Biblia de Jerusalén y ofrece en su lugar una propia, la cual ha sido traducida por nosotros al castellano.

49. Además de en nuestro versículo, encontramos un caso similar sólo en Ruth 1, 3, mientras que contamos una veintena de mujeres designadas una o varias veces como «mujer de...».

50. Véase por ejemplo Grenet, «La filiation selon Matthieu 1-2», 531.

51. Ciertamente hay excepciones, pero la consulta de unas sesenta versiones (gracias al programa Bible Works) en varias lenguas no me ha permitido encontrarlas.

52. Véase Légasse, «Les généalogies de Jésus», 450 n. 30, que además añade: «En 1,20 l'indication que "ce qui est conçu" (to ... gennèthen) en Marie est l'œuvre de l'Esprit Saint ne permet pas d'attribuer au passif en tant que tel une référence divine implicite».

53. Compárese con la fórmula activa empleada en el v. 4: καὶ Θωμαρ ἡ νύμφη αὐτοῦ ἔτεκεν αὐτῷ τὸν Φαρες καὶ τὸν Ζαρα.

2. Una fórmula tal como la del v. 16 deja vacío el lugar del padre, tan claramente indicado 39 veces seguidas. El vacío así creado sólo podría ser colmado por una acción divina.

Sin embargo, lo propio del pasivo divino es justamente ser potencialmente ambiguo y dejar a Dios en cierto modo de incógnito. Por tanto, la fórmula ἐγεννήθη permite a Mateo sugerir claramente una acción divina sin desvelarla tan nítidamente como lo hará en el v. 20, dando a entender el misterio de la concepción de Jesús⁵⁴ sin rebajar a Dios al nivel de un progenitor humano. Aunque Mateo dispusiera de una fuente que le surtiera de los nombres, no me sorprendería que, de las diversas formulaciones posibles, él hubiera elegido precisamente ἐγέννησεν, la fórmula que más insiste sobre el papel del padre en la generación, para mejor oponerlo al ἐγεννήθη, sin agente explícito, de la última generación.

El caso del v. 16 es de los más interesantes desde el punto de vista de la filiación, porque es muy ambiguo. Por un lado, la relación entre José y Jesús es una no-filiación. El hilo de la genealogía se interrumpe. Entre José y Jesús existe una separación clara y radical. Por otro lado, se establece un vínculo por la mediación de María: esposa de José y madre de Jesús, ella los une como «padre» e «hijo». Este vínculo fundamental será completado en el relato que sigue por la elección de José de tomar a María como mujer, es decir, de reconocer al niño que ella lleva en su seno como si fuera suyo y de dar a Jesús un nombre (v. 21.25), lo que significa inscribirlo en su genealogía. Es así como Jesús puede legítimamente entrar en la genealogía de José.

Desde mi punto de vista, esta dialéctica compleja entre ruptura radical y vinculación por vía materna es la que explica que Mateo haga pasar su genealogía por Jeconías. En efecto, el linaje decaído conduce a José y no a Jesús, aunque Jesús se vincula a pesar de todo a dicho linaje por medio de María y por la paternidad deliberadamente asumida por José. No es imposible que Mateo interprete la fórmula ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ (TM: מִזֶּרְעוֹ) empleada en el oráculo de Jeremías (22,30) como no concerniente a Jesús, ya que implicaría una filiación carnal⁵⁵. Sea como fuere, evidentemente es la ausencia de paternidad natural por parte de José lo que permite al evangelista vincular a Jesús al linaje de Jeconías: si se

54. Nolland, «The Four (Five) Women», 538 señala: «... the breaking of the pattern is striking and produces a puzzle for the reader until it is resolved in the narrative of vv. 18-25. Joseph seems to be being denied (the mention of) the normal male role in procreation, but without explanation». El reconocimiento del pasivo divino conduce a matizar ligeramente esta constatación, puesto que deja entender que esta anomalía está vinculada a una intervención divina.

55. La fórmula ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα que utiliza Pablo (Rom 1, 3) tal vez atestigüe un uso más laxo de σπέρμα, pero, en mi opinión, nada permite excluir que Pablo atestigüe ya la tradición que relaciona a Jesús con la familia de David igualmente por María, considerada como si fuera ella también de ascendencia davídica. Esta tradición encuentra su más antiguo testimonio en la *Ascensión de Isaías* (11,2), sin duda de finales del siglo I; ésta es conocida por varios autores del siglo II, comenzando por Ignacio de Antioquía (referencias de E. Norelli, *Ascensio Isaiaie. Commentarius*, Turnhout 1995, 539).

puede decir así, Jeconías es ancestro de Jesús, pero Jesús no es su descendiente. Por tanto, no es afectado por la maldición que pesa sobre el linaje decaído y no es anulado como rey. Por tanto, podrá ser legítimamente aclamado como rey en Jerusalén (21,5) y más precisamente como «hijo de David» (21,9) en el sentido pleno del término. Y cuando Pilato le pregunte si él es el «Rey de los judíos» —Ἰουδαῖοι, un nombre cuya relación con Judá (cf. *Ier* 22,30) es perceptible en griego—, él no lo negará (27,11).

4. *Conclusión*

La genealogía mateana está eminentemente cargada de historia, más exactamente, cargada de una historia concreta: la historia compleja de Dios con su pueblo, historia hecha de fidelidad y de infidelidad, de promesas y de maldiciones, que lejos de detenerse con la doble catástrofe que constituyen la deportación y el fin de la dinastía davídica en Judá, continúa sin embargo hasta el Mesías, Jesús, y hasta la realización de las promesas.

La filiación juega un papel central en esta historia, como el uso repetido de la fórmula «engendró» basta para demostrarlo. En efecto, es la sucesión, a veces gloriosa, a veces ignominiosa, a veces simplemente oscura de las generaciones la que permite avanzar a la historia de Israel y tender hacia su meta. Sin embargo, también hace falta remarcar que esta filiación, por sí misma, no basta para alcanzar dicho fin: la inaudita intervención de Dios, que sacude este orden aparentemente inmutable de la sucesión natural de los hijos de los padres, es necesaria⁵⁶. Sin esta intervención, la línea que conduce a José sólo sería la continuación insignificante de la línea decaída precedente de Jeconías. Es preciso un nuevo comienzo. La genealogía de Mateo tiene un punto paradójico: que pasa revista pacientemente a los ancestros de José para mostrar al final que dicha sucesión no participa físicamente en la generación del Mesías. A mi juicio, esto es lo que permite a Mateo trazar sin complacencia alguna el linaje de José, señalando tanto la fe y las promesas divinas como el pecado y la maldición. Sin embargo, reconocer el poder de la «desvinculación» que se opera entre José y Jesús no debe conducir a desvincular a Jesús de los ancestros que le son dados. A pesar de la ausencia de filiación carnal entre José y Jesús, este último se encuentra incluido en la genealogía del primero y se sitúa por lo tanto en su linaje como si fuera un hijo biológico, puesto que el vínculo entre José y Jesús está a pesar de todo asegurado por María. Es por esto que, aun siendo desde un punto de vista car-

56. Brown, *The Birth of the Messiah*, 68 n. 12, matiza igualmente la importancia del papel de la generación masculina por el hecho de que algunos nacimientos, tales como el de Isaac, el cual tiene lugar a pesar de la esterilidad de su madre (y se podría también mencionar su avanzada edad), sólo han sido posibles con la ayuda de Dios.

nal la de José y no la de Jesús, la genealogía puede ser introducida como «Libro de su génesis» y Jesús por sí mismo puede ser presentado como si fuera auténticamente hijo de David y de Abraham (v. 1). Ésta es sin duda una función demasiado poco reconocida del v. 1. Igualmente, el relato de los vv. 18-25 responde a la necesidad de definir mejor la relación entre José y Jesús, que sigue siendo difícil de comprender en la genealogía misma: María concibe un hijo, que José reconoce dándole un nombre (v. 21.25)⁵⁷. Como bien lo expresa el título dado a esta perícopa en la Biblia de Jerusalén, «José asume la paternidad legal de Jesús».

Sin duda, la filiación en la genealogía de Mateo es claramente patri-lineal. Es verdad que, al contrario que la mayoría de las genealogías bíblicas, la del primer evangelio reconoce el papel de las madres nombrando a algunas de ellas. *Mt* se sirve de ello en particular para subrayar a los miembros no israelitas. En cualquier caso, como he mostrado, hay una disimetría clara entre el papel del padre, sujeto de la generación (ἐγέννησεν), y el de la madre (ἐκ τῆς...). La razón de esta diferencia no se ha de buscar en una desvalorización del papel de la mujer, sino más bien en la concepción bíblica de una filiación que pasa por el padre: en términos de filiación, uno sólo es verdaderamente hijo de su padre. La insistencia sobre el papel del padre ha de leerse igualmente a la luz de la voluntad de unir en la medida de lo posible a Jesús con José, aunque fuera de cualquier vínculo carnal, pues sólo José le puede aportar una filiación. El caso de Jesús tiene, no obstante, el interés de sacar a la luz un papel esencial de la madre que no aparecía, pues la fórmula ἐγέννησεν garantizaba las relaciones entre los padres y los hijos: el hijo se vincula al padre por medio de la madre.

II. LA FILIACIÓN EN LA GENEALOGÍA DE *LC* 3,23-38

En los Hechos de los Apóstoles, la ascendencia davídica de Jesús es fuertemente afirmada en los primeros discursos de Pedro en Pentecostés (2,30), luego por Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (13,23). Estas afirmaciones encuentran su fundamento en la genealogía que Lucas tiene incluida en su «primer libro». No obstante, a diferencia de Mateo, Lucas no comienza su evangelio por la genealogía. Del mismo modo que en el relato de la Anunciación la mención del «trono de David, su padre» (1,32b) viene después del título de «Hijo del Altísimo» dado a Jesús (v. 32a), la genealogía que vincula a Jesús con la familia de David (3,23-38) sigue al relato del bautismo y a la afirmación de la voz celeste: «Tú eres mi hijo» (*Ps* 2,7). Otra diferencia con el relato de Mateo es que la genealogía lucana pasa no por Salomón, sino por su hermano Natán, evitando así la línea de los reyes de Judá.

57. Cf. Grenet, «La filiation selon Matthieu 1-2», 534.

1. *De Jesús a José*

En Lucas, como en Mateo, Jesús está vinculado a José (*Lc* 3,23). Y como en Mateo, este vínculo no se hace sin reservas, aunque la fórmula utilizada por Lucas, «(hijo) de» (τοῦ), que es más vaga que el ἐγέννησεν mateano y aún tiene menos connotaciones biológicas, habría sin duda podido valer para expresar la paternidad particular de José en relación a Jesús. Y esto tanto más cuanto en Lucas el relato del nacimiento de Jesús, el cual expresa las condiciones del mismo, viene antes de la genealogía, de modo que, cuando el lector de *Lc* llega a la misma, tiene claro que José no es el padre de Jesús en el sentido común del término, sino que la paternidad que él asume garantiza la inclusión de Jesús en la casa de David (1,26; 2,1) y le permite heredar su trono (1,32).

No obstante, nos podemos preguntar si el ὡς ἐνομιζέτο (*Lc* 3,23) situado de algún modo entre Jesús y José está destinado a subrayar el carácter no natural de esta filiación o, al contrario, a subrayar la legitimidad legal. François Bovon consideraba que «on peut comprendre ὡς ἐνομιζέτο de deux manières : 1.º “on le tenait pour”, “on le croyait” fils de Joseph (mais moi, Luc, je sais bien qu’il en allait autrement) ou 2.º “il était considéré de droit comme”, “il était reconnu comme” le fils de Joseph (et moi, Luc, je partage cet avis)». El exegeta ginebrino prefería esta última traducción, considerando que la primera quitaba importancia a la genealogía⁵⁸. El comentario es exacto y contribuye a subrayar el atractivo de la segunda traducción. Sin embargo, ¿una comprensión tal es verdaderamente posible? Basta leer la entrada de νομίζω del Bailly para constatar que el vínculo etimológico que une a este verbo con νόμος concierne de manera claramente preponderante el sentido de «costumbre» y no el de «ley». El empleo de ὡς ἐνομιζέτο en el sentido de «comme c’est l’usage»⁵⁹ está, de hecho, bien atestado. Por tanto, si Lucas jugara con la relación entre νομίζω y νόμος, ὡς ἐνομιζέτο significaría más bien «como era costumbre» —lo cual no tendría sentido— en vez de «como estaba considerado legalmente». Ninguno de los significados que indican, por ejemplo, los diccionarios de Bailly o de Liddle-Scott sugieren que el sentido de «considerar (como)» se pueda enriquecer con un matiz jurídico.

Por tanto, hay que volverse hacia el sentido de «tener por, creer, juzgar», como lo hacen muchos comentaristas. Según Green, la fórmula de Lucas señalaría una opinión errónea:

Other appearances of the verb «to think» or «to assume» in Luke-Acts show that Luke has in mind an assumption, wrongly made, that leads to

58. F. Bovon, *L’Évangile selon saint Luc* 1,1 - 9,50, Genève 1991, 185.

59. Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris 261963, s.v. νομίζω, I,3; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, with a revised supplement, Oxford 1996, s.v. νομίζω, I, 1: «as is the custom».

persons acting as if it were true. This suggests that, while characters within the story will view Jesus as an ordinary human, the son of Joseph, Luke's auditors should share with the narrator a different (and correct) view. Jesus is only the apparent son of Joseph; in fact, his identity as Son of God need not be traced back through Joseph to Adam at all, but rests on his miraculous conception. Thus, the genealogy provides Jesus with the legitimation needed in the world in which he will carry out his mission⁶⁰.

Por su parte, Wolter subraya que la misma fórmula es a veces empleada para señalar una paternidad incierta o falsa. Sin embargo, José, como «padre social» de Jesús, transmitiría a Jesús su identidad genealógica⁶¹. En este tipo de interpretación, hay un vínculo más cercano entre ὡς ἐνομιζέτο y el nacimiento virginal. Lucas destacaría así el error de las multitudes, que, al contrario que el lector del evangelio, ignoran las circunstancias de la concepción de Jesús. Una lectura tal implica no sólo disminuir la importancia de la genealogía, como lo ponía de relieve muy justamente Bovon, sino también conferirle un carácter artificial, puesto que ésta se encuentra reducida a una lista de ancestros putativos. En esta perspectiva, la genealogía sólo puede tener una importancia social. Green explota esta línea interpretativa hasta el absurdo subrayando la inutilidad de remontar hasta Adán a través de José —en este caso, ¿por qué Lucas inflige la genealogía a sus lectores?—, pero su lectura muestra claramente que la función de la genealogía es difícil de comprender si se lee ὡς ἐνομιζέτο como una manera de insistir sobre una concepción errónea de la relación entre José y Jesús.

Por mi parte, dudo de que la intención del evangelista fuera esa. Por ello, creo que es necesario buscar una *via media* entre la comprensión adoptada por Bovon y la que ilustran Green o Wolter. La misma posición de ὡς ἐνομιζέτο entre υἱός y Ἰωσήφ sugiere que el vínculo de filiación depende no de una generación, sino de un reconocimiento humano. El empleo de νομίζω nos remite a un reconocimiento que pertenece al orden de la opinión. Ahora bien, ¿es correcto concluir de ello que Lucas carecería esta opinión de errónea? Νομίζω no implica necesariamente que la opinión en cuestión sea falsa, como lo demuestra, bajo la pluma de Lucas, el ejemplo de *Act* 16, 13. Desde mi punto de vista, los comentaristas asocian demasiado rápido el sentido de «tener por» con la idea de una opinión errónea, lo cual Bovon expresa al comentar: «mais moi, Luc, je sais bien qu'il en allait autrement». Me parece, por el contrario, que dos elementos exigen leer ὡς ἐνομιζέτο haciendo referencia a la concepción virginal sin poner en cuestión lo bien fundado de la paternidad de José.

1. Al comprender ὡς ἐνομιζέτο como si indicara un error, sólo se acoge la mitad del mensaje de Lucas en los capítulos precedentes: cier-

60. J. B. Green, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1997, 189.

61. M. Wolter, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008, 172.

tamente, el evangelista ha mostrado que José no es el padre de Jesús, de modo que sería erróneo creerlo como tal, pero ha insistido también en el hecho de que, a pesar de esta ausencia de vínculos carnales, Jesús se inscribe gracias a José en la línea davídica. Ahora bien, es claro que la genealogía hace referencia a este segundo punto. Al insistir en la idea del error en Lc 3,23, se sacrifica la segunda parte del mensaje en favor de la primera, cuando la genealogía ilustra precisamente la segunda parte del mensaje.

2. En la discusión sobre ὡς ἐνομιζέτο, los exegetas pierden a menudo de vista el ὄν: incluso si la precisión ὡς ἐνομιζέτο recuerda que ὄν υἱός... Ἰωσήφ no puede ser comprendida en sentido carnal, aquélla no vacía por eso a esta expresión de su sentido. A mi juicio, Lucas no pretende cuestionar el hecho de que Jesús sea el hijo de José y por él, de David —al contrario, es eso lo que se esfuerza en mostrar en los capítulos precedentes—, sino recordar que esta filiación procede no de la naturaleza, sino de un reconocimiento ampliamente compartido. Por tanto, no hay que traducir ὡς ἐνομιζέτο por «como se creía», según lo hacen muchas versiones, sino por «según se consideraba». La opinión que el evangelista recuerda es fundada, la cual corresponde al mensaje que quiere transmitir, pero el recuerdo mismo de que se trata de una opinión, aun legítima, remite a lo que esta filiación tiene de particular.

Concluyo que Lucas no quiere relativizar de ningún modo la paternidad de José. Al igual de lo que sucede cuando vincula a José y a Jesús con David en el capítulo 1 y cuando presenta a María y a José como sus «padres» (2,27.41), el evangelista subraya en Lc 3,23 que, a pesar del carácter no carnal de esta paternidad, Jesús se vincula con los ancestros de José y se remonta de este modo *mediante su padre* al linaje de Natán, hijo de David, y a los patriarcas, hasta los orígenes mismos de la humanidad.

2. De José a Adán

Una vez pasado el escollo de ὡς ἐνομιζέτο, la genealogía lucana remonta tranquila y lentamente su curso hasta Zorobabel, Natán, David, Abraham, Judá y Adán. En parte, los personajes citados son desconocidos: excepto Zorobabel y su padre Sealtiel (v. 27), los nombres que preceden a los de Natán y David no evocan ninguna página de la historia bíblica. Ya sean conocidos o desconocidos, los nombres se encadenan con una regularidad especialmente aburrida porque nada la interrumpe. Ninguna de las pequeñas anomalías que enriquecen la genealogía mateana (hermanos, mujeres, etc.) viene a despertar la atención del lector. Ciertamente, un análisis atento muestra que los lugares que son múltiplos de siete suelen estar ocupados por personajes o, en todo caso, por nombres importantes: Henoc (7), Abraham (21), David (35), un José (42), un Jesús (49 = 7 × 7), Salatiel (56), otro José (70 = 7 × 10) y finalmente Jesús (77). Hay en ello una sabia ordenación, que remonta sin duda a la fuente

de Lucas⁶², pero que nada indica en el texto del evangelio. Dicha ordenación es por otro lado tanto menos perceptible cuanto sólo tiene verdaderamente sentido si se considera la genealogía en orden descendente (que era sin duda el de la fuente). Además, el evangelista no ha indicado el número total, a pesar del valor altamente simbólico de la cifra 77; incluso lo complica al haber añadido un septuagésimo octavo nombre, el de Dios. Así pues, manifiestamente no estaba interesado en estas características, de las que no se sirve para nada. Conformándose con una enumeración regular y deliberadamente monótona⁶³, persigue otro objetivo: recorrer hacia atrás el curso de las generaciones humanas para remontarse a los orígenes. Como lo apunta Marshall, remontarse hasta Adán subraya la importancia de Jesús para la especie humana en su conjunto⁶⁴.

Por tanto, tras la filiación particular entre José y Jesús, el modelo de filiación que prevalece en esta parte es simple, liso, sin sorpresa. El efecto que produce el último nombre es mucho más impactante. En efecto, la sucesión regular de padre a hijo se interrumpe de repente con «Adán, hijo de Dios» (v. 38). Esta sorpresa final quizá sea precisamente el objetivo de la genealogía⁶⁵.

3. De Adán a Dios

Al igual que la primera, esta última filiación de la genealogía es de un género particular. La idea de que Dios es el padre de Adán no tiene precedentes. Se encuentra en Filón, que subrayando la importancia del «primer hombre procedente de la tierra», escribe: «La gloria de los demás hombres viene de la buena fortuna de sus ancestros (...). Él (=Adán) no ha tenido por padre a mortal alguno, sino al Dios eterno (...)»⁶⁶. Por otra parte, se puede pensar, dentro de la obra misma de Lucas, en el verso de Arato citado por Pablo en Atenas en *Act* 17, 28: «Pues también somos descendencia suya⁶⁷». No obstante, de ahí a incluir a Dios en una genealogía, como lo hace Lucas, hay una diferencia no despreciable. Ajeno al esquema de 77 nombres de la fuente de la genealogía, el nombre de Dios es ciertamente un añadido deliberado por parte del evangelista. No por eso es menos difícil determinar cuál es la motivación de Lucas.

62. Sobre la estructura de la genealogía, véase Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, 315-326.

63. Me parece cuestionable hablar, como lo hace Green, *The Gospel of Luke*, 189 de «a kind of *crescendo* culminating in the acknowledgment of God as the originator of Jesus' ancestral race»: el paso de Adán a Dios es más bien una sorpresa que el final de un *crescendo*.

64. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, 161.

65. Debo este comentario al profesor Pino Di Luccio.

66. *Virt.* 204. *N. del T.*: el autor cita la traducción de M. R. Servel en R. Arnaldez, P. Delobre, M.-R. Servel, A.-M. Verilhac, *De Virtutibus. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* 26, Paris 1962, 147: «La gloire des autres hommes vient de la bonne fortune de leurs ancêtres (...). Il n'a eu, lui, pour père, aucun mortel, mais le Dieu éternel (...)».

67. *N. del T.*: el autor cita la traducción francesa de J. Martin, *Aratos. Phénomènes*, Paris 1998, 1.

No obstante, una constatación evidente se impone: la genealogía que parte de una filiación humana de Jesús a través de José y se remonta a Adán y a Dios, sigue inmediatamente al relato del bautismo, el cual termina con la proclamación divina: «Tú eres mi Hijo amado, tú tienes todo mi favor» (3,22)⁶⁸. Por tanto, la filiación es un tema de las dos perícopas. Ambas sitúan a Jesús en una relación filial con Dios, aunque de manera muy diferente. Para Bovon, se trata de «autre forme de filiation divine»⁶⁹. Esta línea de interpretación me parece claramente preferible a aquella de la que se hace eco Johnson al sugerir que Lucas vería en la genealogía una manera de comprender la atribución a Jesús del título de Hijo de Dios excluyendo una idea de preexistencia, explicitando así el sentido de la voz divina que interviene durante el bautismo⁷⁰. Pero contra este tipo de lectura hay una objeción principal⁷¹: la «filiación divina» que supone la genealogía sólo es indirecta. Pasa, en efecto, por Adán, a quien el texto, *stricto sensu*, le aplica la expresión «hijo de Dios». Por tanto, Jesús no es de esta manera más hijo de Dios que Adán y sus demás ancestros⁷². En lugar de imaginar que la «filiación divina» de la genealogía aclara la del bautismo, se hace necesario respetar su complementariedad. En este sentido, Marshall piensa que la genealogía apunta, más bien, a demostrar que Jesús tiene su lugar en la humanidad creada por Dios⁷³. Légasse se inserta en la misma línea, pero va más lejos: «Il s'agit [pour Luc] d'expliquer et de justifier la vérité chrétienne qui veut que Jésus, véritablement homme, est Fils de Dieu. La possibilité de cette double origine est acquise du moment que Jésus descend du premier homme, lequel a eu Dieu pour père»⁷⁴. Mencionaré por fin la interesante propuesta de R. Bauckham, que subraya el vínculo entre los dos añadidos que Lucas ha hecho verosímilmente a su fuente, a saber, ὡς ἐβομύζητο y la mención final de Dios:

[Jesus'] humanity results from a direct creative act of God (1:35). In this sense, Jesus' origin is unparalleled in previous human history since Adam and Eve. (...) Thus the Lukan additions at the beginning and end of the genealogy mark a parallel between Jesus and Adam. Jesus is not, like all other generations since Adam, a product of human generation, but a generation that comes directly from God as the very first did⁷⁵.

68. Traducción (en nota) de *La Bible de Jérusalem*, Paris 1978: «Tu es mon Fils bien-aimé, tu as toute ma faveur». La variante adoptada en el texto por *La Bible de Jérusalem* es «Tu es mon fils; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré».

69. Bovon, *L'Évangile selon saint Luc*, 182.

70. M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, Cambridge 1988, 237s.

71. Las objeciones presentadas por Marshall, *The Gospel of Luke*, 161 son también válidas: Lucas no entendía de ningún modo la filiación divina de esta manera; y considerar que esta filiación pasa por la mediación de los ancestros de Jesús estaría en contradicción con el relato de la Natividad.

72. Estoy de acuerdo aquí con Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, 369.

73. Marshall, *The Gospel of Luke*, 161.

74. Légasse, «Les généalogies de Jésus», 451.

75. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, 370.

Por mi parte, quizá demasiado influenciado por Ireneo (*Adversus haereses* III,22,3), me inclino en favor de la comprensión siguiente: al elegir una genealogía ascendente, Lucas no sólo vincula a Jesús con el conjunto de la historia de Israel y de la humanidad: remontándola hasta David, lo hace aparecer como el Mesías de la casa de David; remontándola a Abraham, subraya su papel para todo Israel; remontándola hasta Noé y Adán, extiende el alcance de su ministerio al conjunto de la humanidad; remontándola incluso hasta Dios y haciéndolo hijo de Adán, muestra que en Jesucristo la unión entre la humanidad y Dios es restablecida. Lucas, escribe Ireneo, «une de este modo el fin con el comienzo y da a entender que el Señor es el que ha recapitulado en sí mismo a todas las naciones dispersas a partir de Adán, todas las lenguas y todas las generaciones de los hombres, incluido el mismo Adán»⁷⁶.

4. Conclusión

Salvo en estos dos extremos, la genealogía lucana transcurre sin asperezas. En conjunto, el concepto de filiación que ésta supone se revela, por lo tanto, muy plano. Sin embargo, este concepto aparece también más maleable —más elástico, si se puede decir— que el de Mateo. El tipo de formulación utilizada permite vincular más fácilmente a Jesús con José y a su genealogía. En el otro extremo, su concepto de filiación puede hacerse metafórico y aplicarse a la creación de Adán por parte de Dios.

III. CONCLUSIÓN GENERAL: LA FILIACIÓN EN LAS GENEALOGÍAS DE MATEO Y LUCAS

Presentamos ahora algunas conclusiones que se derivan de esta rápida investigación sobre la concepción de la filiación en las genealogías de Mateo y de Lucas.

En primer lugar, los evangelistas tienen en común una misma concepción, muy judía, de la filiación:

1. La filiación es estrictamente patrilineal. Desde este punto de vista, el hecho de que Mateo introduzca a las mujeres y que Lucas no lo haga no constituye una diferencia mayor. En efecto, las mujeres no tienen el mismo estatuto que los hombres en la genealogía. El hecho mismo de que

76. N. del T.: el autor citó la traducción de A. Rousseau, *Irénee de Lyon, Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris 2007, 385, modificándola en parte para hacerla coincidir con la lectura de los manuscritos (*et generationem hominum*). Para conocer más en profundidad este problema textual, el mismo autor nos remite a Ch. Guignard, «Julius Africanus et le texte de la généalogie lucanienne de Jésus », en M. Vinzent (ed.), *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011*, vol. 11: *Biblica. Philosophica, Theologica, Ethica (Studia patristica 63)*, Leuven 2013, 222 n. 5.

Mateo sólo mencione cinco muestra que su mención es facultativa —sólo la de María no lo es, por la formulación elegida por el evangelista.

2. La distancia entre un hombre y sus ancestros no afecta al vínculo de filiación. Las generaciones están relacionadas entre ellas solidariamente. Jesús puede ser llamado «hijo de David» o «hijo de Abraham» (Mateo) o ser implícitamente presentado como «hijo de Adán» (Lucas).

3. En lo que concierne a Jesús, los dos evangelistas consideran el vínculo de filiación con José como real (también no carnal), lo que les permite insertar a Jesús en la genealogía de José.

Mateo y Lucas tienen, sin embargo, una aproximación diferente sobre estos dos puntos:

1. En Mateo, José se encuentra cargado de una filiación compleja y ambivalente, que asocia promesas y fracasos, bendición y maldición, legitimidad e ilegitimidad. El evangelista no duda en evocar el pecado de ancestros eminentes (Judá, David) y la figura paradójica de Jeconías, ancestro de un linaje descalificado, pero que finaliza igualmente en el Mesías. La promesa triunfa de este modo sobre la maldición, pero, según la lectura que propongo, su realización se vuelve posible por la desvinculación que se produce entre José y Jesús: la ausencia de filiación carnal permite a Jesús insertarse en la de su padre jurídico como «hijo de David, hijo de Abraham» (v. 1), es decir, heredar las promesas, sin ser de todos modos «de [la] descendencia» de Jeconías (ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, *Ier* 22,30). Así, gracias a la intervención divina, la dinastía davídica sale del *impasse* en el que la habían encerrado sus infidelidades para encontrar en Jesús la prolongación y el cumplimiento. Desde este punto de vista, la genealogía de Lucas es claramente más llana. Evita no solamente la línea de Jeconías, sino también la de los reyes, buenos o malos, con la única excepción de David, rey modelo. Lucas y, antes que él, su fuente vinculan así a Jesús con un linaje de justos.

2. Para Mateo, la filiación de Jesús es fundamentalmente abrahámica e israelita. Jesús se inscribe así en el linaje de la Alianza. Remontándose a Adán, Lucas subraya, por el contrario, el vínculo entre Jesús y la humanidad entera.