

La narración del Ev. de la Infancia según S. Mateo

Giuseppe Segalla

Un interés renovado

“¿Le narraré un cuento? No. Les hablo más bien de la historia de un relato: el drama del nacimiento e infancia de Jesús según San Mateo”.

Durante los últimos cinco años han aparecido en Italia cuatro monografías sobre los evangelios de la infancia. Obras de un interés científico digno de relieve. Dos de ellas se ocupan de los evangelios de la infancia según Mateo y Lucas: la “summa” de R. E. Brown. “*Nacimiento del Mesías*”,¹ que reconstruye de manera convincente la historia del texto y su trasfondo bíblico-judaico, a pesar de que la reduce un poco (sin llegar a anularla); y la igualmente interesante obra de R. Laurentin: “*Los Evangelios de la Infancia de Jesús*”,² donde el autor, además del método histórico-crítico, emplea también el método estructuralista de Greimas, escribiendo más bien como periodista en lugar de hacerlo como estudioso de la materia, tratando de revalorar la ‘experiencia histórica’. Siguen dos monografías dedicadas a la infancia según Mateo: la de A. Paul “*Evangelio de la Infancia según Mateo*”³ que reconstruye los motivos y el trasfondo cultural bíblico-judaico poniendo especial énfasis en la teología que de ahí se deriva, y aquella que yo mismo he escrito: “*Una historia anunciada: relatos de la infancia según Mateo*”,⁴ donde he reconstruído la historia del texto (desde la redacción a la tradición y desde ésta a la historia) y analizado la narración teológica de la tradición y la teología kerigmática del evangelista.

¹ Cittadella, Assisi 1981.

² Ed. Paoline, Ciniselo Balsamo (MI) 1985.

³ Borla, Roma 1986.

⁴ Morcelliana, Brescia 1987.

Se trata de un "interés recuperado", no tanto a nivel de piedad popular y del floklöre (en esto la bibliografía existente abunda en extremo) sino más bien a nivel histórico, literario y teológico.

Los evangelios de la infancia habían terminado por perder cada vez más importancia y valor en medio de toda la investigación que se llevó a cabo durante los últimos noventa años. La crítica literaria e histórico-religiosa de fines de siglo pasado y principios del presente habían logrado sustraer tanta autoridad histórica a los evangelios de la infancia que el gran J. Wellhausen, en su comentario a los evangelios sinópticos, se los saltaba completamente. Mateo 1-2 ni siquiera aparece en obra clásica de M. Dibelius "*Die Formgeschichte des Evangeliums*" (1919); y R. Bultmann pone los relatos sobre la infancia entre "las leyendas pías" (a la par de aquellas medievales, que inventan una historia para justificar un lugar famoso de culto), quitándoles cualquier plausibilidad histórica y valor teológico. La concepción virginal de Cristo, sobre todo, habría surgido en ambientes helenísticos puesto que allí "se había difundido la idea de la concepción del rey o del héroe por una virgen mediante una divinidad" ("*Geschichte*", 317). El estudio del ambiente bíblico-judáico y del trasfondo judeo-cristiano del evangelio de la infancia de Mateo (A. Paul) ha dado por tierra con la tesis helenística y, por consiguiente, también con la opinión común de que estas tradiciones son muy posteriores. Entre los exegetas italianos estaba tan difundida esta última tesis, y se daba tan por descontada, que al preparar un ensayo sobre la historia de Jesús, algunos años atrás, mucho me costó lograr modificarla.

El interés recuperado actualmente no debe pasar bajo las horcas caudinas de la crítica literaria e histórica; en otras palabras, ese interés, para ser verdaderamente teológico, también tendrá que ser crítico. La fe no tiene ningún temor del método histórico-crítico, aún cuando a través del mismo persigue el objetivo de leer el mensaje teológico.

Instrumentos para la recuperación crítica:

¿Cuál es el principio hermenéutico que empleamos para reconstruir la historia de estos relatos y de qué instrumentos podemos servirnos?

En cuanto al principio hermenéutico, me apoyo sobre un artículo de P. Grelot, recientemente publicado en un documento de la Pontificia Comisión Bíblica (5). Grelot observa que los mismos lati-

⁵ *Bibbia e cristologia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, pág. 119-138.

nos distinguían en su idioma entre “res gestae” e “historia”; o sea entre el aspecto de experiencia o evento (res gestae) y el arte de narrar que es, precisamente, historia. Al aparecer el método histórico dentro de la historiografía, en los siglos XVIII-XIX, pudieron apreciarse y ponderarse mejor los documentos utilizados para reconstruir los sucesos y la forma en que se relacionan entre ellos. Sin embargo, posteriormente se pasó a criticar la “presunta” objetividad absoluta de la “historia científica” haciendo resaltar el papel del sujeto humano dentro de la historia y la historiografía: actores, testigos, narradores e incluso estudiosos que proponen una crítica de las fuentes históricas. “Este aspecto (subjetivo) del método — dice Grelot — abarca no sólo el cúmulo de detalles empíricos sino también la comprensión de la experiencia humana específica que ellos han provocado. De esta manera, se nos empuja a distinguir la “exactitud” del cuadro trazado por el historiador y la “interpretación” subyacente en su relato. A veces este relato da realce al valor latente contenido en los “datos” que en un momento previo podían haber parecido insignificantes. Ahora bien, y en resumidas cuentas, la “veracidad” del relato histórico está precisamente en este nivel profundo en el que entran en juego las subjetividades humanas, sea cual fuere la exactitud de los detalles narrativos a los que se recurren en una documentación, de por sí limitadas dadas las circunstancias. Este elemento fundamental tiene repercusiones evidentes sobre los interrogantes que surgen respecto a los textos evangélicos” (Traducción propia del texto original francés). Si este principio metodológico vale en cuanto a los textos evangélicos en general, tanto más útil será para los relatos de la infancia, en los que es mucho mayor la distancia entre la exactitud de los detalles, interpretación subyacente a la narración e interpretación teológica del evangelio. Por ello hay que tener presente este principio hermenéutico: para comprender cómo, a nivel de “historia de eventos”, algunos “incidentes” de la infancia de Jesús podían haber parecido insignificantes “en aquel entonces”, o incluso mejor tenidos en secreto, mientras que después de que Jesús se reveló en su vida pública, muerte y resurrección, esos mismos episodios adquirieron un significado profundo; se comprendieron realmente y revelaron su “verdad”.

¿Qué instrumentos se emplearon para reconstruir la historia que dio origen a estos relatos? No tenemos, en realidad, más que la narración actual, que estamos obligados a tener como punto de referencia.

He aquí entonces la primera que nos planteamos: ¿Mateo el evangelista inventó su relato, o se sirvió de tradiciones más antiguas? Para resolver este primer interrogante se utiliza la “crítica literaria

de la redacción" en otras palabras se estudian el léxico y el estilo de Mateo (tal como ellos se definen al comparar Mt 3-28 con los otros dos evangelios, de Marcos y de Lucas, que frecuentemente refieren las mismas tradiciones, escritas en modo diverso). Es una labor delicada, larga y difícil, que sin embargo, eliminando cuanto pertenece al redactor logra remontarse, hipotéticamente a las tradiciones de las que él se sirvió. Y una vez halladas éstas, surge la segunda pregunta: ¿cuáles tradiciones, son relatos "inventados" o corresponden substancialmente a hechos realmente acaecidos? Para responder a esta segunda cuestión nos valemos de la "crítica histórica" que estudia la índole de una narración, la compara con otras fuentes, si las hay (en nuestro caso contamos también con Lc 1-2) y la coloca dentro del marco histórico-cultural de la época en la cual habría tenido lugar. Así se llega al grado de plausibilidad histórica. Y finalmente nos planteamos un tercer interrogante: ¿porqué escribió el evangelista este texto, y qué mensaje quiso transmitir? Aquí interviene el "método teológico" que se propone estudiar el significado cristológico-salvífico de los relatos y del comentario que de ellos ofrece el evangelista. Me propongo presentar brevemente los resultados de estas tres largas etapas de investigación.

Algunos "incidentes" sobre el origen de los relatos

Hay ciertos incidentes (aspectos) extraños en los relatos sobre la infancia de Jesús, acaecidos en torno a su concepción y nacimiento y conservados dentro de un ambiente familiar y popular. Tales hechos no suscitaron quizá tanta conmoción en aquel entonces, como podríamos imaginar, puesto que fueron mantenidos en el mayor secreto posible, sea por pudor, (concepción virginal) o por temor (eventos relacionados con la posible esencia mesiánica de Jesús). Veámoslos uno por uno.

La concepción virginal (testimoniada también por Lucas) se relata como evento histórico, sí, pero privado. Hay que decir inmediatamente que no habría "necesidad teológica" alguna de inventarlo. En efecto, dentro del ambiente judaico el Mesías no era esperado como "hijo de una virgen". Ni la traducción griega de la Biblia (LXX) ni el judío Trifón ("*Diálogo*" de Justino) conocen la interpretación mesiánica de Is. 7, 14. Tal interpretación es del evangelista Mateo. Por lo tanto el texto de Isaías no puede haber dado origen al relato que lo precede; más bien, el evangelista debe habérselas visto duras tratando de adaptar el texto de Isaías al relato de la tradición (cfr., por ejemplo, la diferencia entre el nombre anunciado por el ángel: Jesús, y el que da el texto de Isaías: Emanuel; dificultad supe-

rada poniendo el verbo en plural impersonal: —lo llamarán Emanuel—). Por otro lado la novedad de la concepción virginal no está postulada por una exigencia apologética (las alusiones judaicas sobre la ilegitimidad de Jesús son posteriores). A lo sumo, ella creaba ciertas dificultades en cuanto a la ascendencia davídica de Jesús a través de José. Esa novedad no puede derivar sino de la historia, mientras que su interpretación (“del Espíritu Santo”) no puede provenir más que de la revelación y de la fe.⁶ Por más que se haya hecho lo posible y lo imposible, los estudios histórico-religiosos no han logrado encontrar hasta ahora un verdadero y real equivalente a la concepción virginal.

“La venida de los magos” y la “estrella” proveniente de relatos populares (es evidente en ellos un proceso de universalización el uso frecuente de “todo” —y una enfatización consecuente); estos relatos recordaban la visita al recién nacido Jesús, por personajes extraños que venían del oriente, de paso a Jerusalén. El fenómeno de la estrella, sobre todo, podría corresponder a la conjunción de los planetas Saturno y Júpiter, que ocurrió tres veces en el 7 A.C.. El hecho de que la estrella viajara de norte a sur deteniéndose sobre el pesebre (Mt 2, 9-10) es evidentemente un tema popular que obviamente no debe tomarse al pie de la letra. Al principio del segundo capítulo, la estrella no tiene función de guía sino de señal (Mt 2, 1-2). Es ésta la tradición histórica más sobria y más seria. Mas tampoco se han podido encontrar equivalencias con este episodio. Si se hubiese inventado una visita al mesías-rey según las profecías del Antiguo Testamento (Is. 60, 1-3; Sal 72, 10s), los “magos” tendrían que haber sido reyes; y en efecto la tradición popular los ha convertido en “reyes-magos”. Los magos astrólogos, en cambio, siempre han cosechado pésimo renombre en la tradición bíblico-judaica, de manera que nunca habrían sido introducidos en el relato a menos que realmente tuviesen algún origen dentro de la historia. Además su procedencia desde el oriente tiene plausibilidad histórica, puesto que precisamente desde allá venían los astrólogos. Ciertamente no podemos reconstruir el episodio en su dimensión temporal dado el carácter popular de los relatos, pero se trató seguramente de una visita insólita que impresionó la fantasía de los primeros observadores. La reflexión de la fe aprovechó el motivo de Belén en el relato, mas no aquel de la “estrella” anunciada por el profeta pagano Balaam (Num. 24, 17) ni el de la “visita del rey” a Jerusalén (Is 6, 1-3).

⁶ Para una exposición más completa ver el excelente apéndice IV de R.E. Brown “*Nacimiento del Mesías*” (Pág. 702-726).

“La matanza de los niños de Belén” por motivos políticos, en los últimos años de la vida de Herodes el Grande, también es considerada plausible por su más importante historiógrafo moderno, A. Schalit. Resulta más difícil en cambio precisar la verdadera relación de tal evento con la vida de Jesús, dado el carácter popular de la fuente.

“La huida a Egipto”, y el regreso, denotan un claro interés teológico por la tipología del Exodo. Pero esta interpretación ha sido propuesta sólo por el evangelista (Mt 2, 15b). De cualquier manera Egipto era considerado como la tierra natural para el exilio de los refugiados políticos. Es posible que, impulsado por su ira, Herodes haya mandado buscar a quienes descendiesen de David; entre los niños dadívicos también estaba Jesús. La objeción más seria contra estos dos últimos episodios es que el historiador Flavio Josefo no los menciona, pero este argumento tendría validez sólo si fuese demostrado que debía haberlos mencionado. Sin embargo, si la matanza de los niños de Belén fue un episodio marginal que tocó apenas unas cuantas familias de bajo rango social, obviamente ha sido recordado colocándolo dentro de un ambiente estrictamente familiar.

Estos episodios de la infancia de Jesús no tuvieron repercusión alguna fuera del círculo de su familia; sólo después de que creciera su fama empezaron a recordarse como anunciadores de la importancia de su persona y de su futuro, dramático y glorioso. Y así entramos en la segunda fase de la historia de las narraciones.

Relatos y ciclos de relatos:

Al principio los “episodios extraños” de la infancia de Jesús se narraban aislados unos de los otros. El primero, por ejemplo, el de las dudas de José, se colocaba en Nazaret; por eso no se menciona la localidad donde José las sintió. Asimismo la visita de los magos, la matanza de Belén, la huída y el regreso de Egipto eran episodios relatados separadamente. Luego, cuando los mismos empezaron a referirse más específicamente a la familia de José, quien es el protagonista, fueron reconstruídos y recopilados en “ciclos”. Tal vez hubo dos ciclos breves: uno, el de los tres sueños de José, la duda inicial y la fuga y retorno de Egipto. En efecto los tres tienen la misma estructura: 1) el ángel aparece durante el sueño; 2) la orden; 3) ejecución de la misma. Este primer ciclo está bien elaborado y estilizado. El segundo ciclo de relatos, más popular, es el que tiene como

protagonistas a Herodes y a los magos; José no aparece en ellos, María y el niño sí (Mt 2, 1-12, 16-18). Este segundo ciclo termina trágicamente con el asesinato de los niños y se concentra sobre el contraste entre Jerusalén y Belén: Jerusalén es un lugar de tránsito, tiene un carácter negativo y amenazador; Belén en cambio es la meta final, tiene un sentido positivo y mesiánico.

Fue el evangelista quien recogió estos dos ciclos uniéndolos en un relato único precedido por la genealogía de Jesús. Por ello colocó la matanza de Belén entre la fuga de Jesús y el regreso. Veamos ahora en qué se inspiraban los relatos tradicionales y en qué modo presentaban a Jesús.

La fuente de inspiración más común es sin duda la historia de Moisés y el Exodo. La equivalencia literaria más obvia está en Mt 2, 20 ("en efecto han muerto aquellos que buscaban la vida del niño", dice el ángel a José) respecto a Ex. 4, 19 ("en efecto han perecido quienes buscaban tu vida", anuncia el Señor a Moisés). En vez de un modelo literario global, debería hablarse más bien de varios motivos literarios tomados del ciclo de Moisés-Exodo: el rey que asesina a los niños, la salvación providencial de Moisés, su fuga cuando se entera de que lo persiguen, el retorno a Egipto y la guía del pueblo a la "tierra de Israel" (Mt 2, 20). Jesús, tipológicamente, revive la historia dramática de su pueblo. Pero hay también un segundo modelo, el mesiánico, en el cual Jesús aparece como el salvador espiritual de su pueblo; lo salva, en efecto, "de sus pecados" (Mt 1, 21), por ello es llamado "Jesús". En el relato de los magos se le busca como "rey de los judíos", como mesías, destinado a "conducir mi pueblo, Israel" (transposición de un texto que se refiere al rey David (2 Sam 5, 2). Es precisamente como "rey de los judíos" que lo buscan y persiguen. En la persecución de Herodes se sentía ya el presagio de la futura condena a muerte de Jesús por parte de la autoridad religiosa, de acuerdo con la autoridad política.

El carácter judeo-cristiano de las narraciones sale a relucir claramente entre otras razones, porque nunca se habla de Dios (excepto en 1, 23; pero eso es cosa del redactor, Mateo), mientras que en las narraciones correspondientes, en Lucas, se habla de Dios 20 veces. Dios es quien actúa, encubierto, sirviéndose de ángeles y sueños. Jesús mismo es calificado como mesías espiritual que guía y salva a su pueblo, a pesar de que, paradójicamente, El mismo está amenazado de muerte. Pero aún no se le llama "Hijo de Dios".

La interpretación kerigmática de Mateo:

El evangelista Mateo vivía en una comunidad que confesaba a Jesús como “Hijo de Dios”, pues se trataba de una comunidad judeo-cristiana; tenían que expresarse haciendo referencia al Antiguo Testamento, y realiza un comentario típico del ambiente judaico, el “midrash pesher”, o “interpretación de los profetas”. Pero invierte totalmente el movimiento: en lugar de partir del texto profético para interpretar los eventos actuales, parte de Jesús y de su vida, narrada por la tradición y los interpreta con textos proféticos, captando de esta manera el sentido más profundo de estos últimos. He aquí un breve ejemplo del “comentario del Profeta Abacuc”, en Qumran: “sus caballos son más ágiles que los leopardos, más osados que los lobos de la noche” (así dice Abacuc). La “interpretación” se refiere a los “Kittim” (los romanos) que pisotean la tierra con sus caballos y otras bestias: “desde lejos vienen, desde las islas del mar (Mediterráneo)” (III, 6b-11). Mateo en cambio coloca el texto profético al final, como comentario del hecho relatado. Así la profecía se convierte por lo tanto en una profecía-cumplimiento. El significado teológico de semejante inversión del método está en que el texto sagrado del Antiguo Testamento ya no es lo absoluto, sino que ese absoluto es ahora la persona de Jesús y todo lo que a El se refiere. Pasemos ahora a examinar cada comentario.

El primer texto que se cita es Is. 7, 14, tomado de la traducción griega de los LXX con la variante “llamarán” en lugar de “llamarás” Emanuel. Dicha variante fue preferida para evitar la obvia contradicción con “llamarás Jesús” del v. 21 precedente, para expresar de ese modo, quizá, la confesión de fe de la comunidad cristiana. Para el evangelista el apelativo “Emanuel” que de Isaías tiene enorme importancia pues es la única ocasión en que se traduce una palabra hebrea en griego: “significa ‘Dios con nosotros’”. Es pues una confesión implícita de la divinidad de Jesús.

El segundo texto citado en 2, 6 es el de Miqueas 5, 1 junto con 2 Sam 5, 2; tal vez ya formaba parte de la tradición puesto que Mateo no lo introduce con la fórmula-cumplimiento típica en él: “todo aquello acaeció para que...”. Esta vez presenta a Jesús como el mesías davídico.

La tercera cita está en 2, 15, al concluir el relato de la fuga a Egipto. Tomada del texto hebraico de Osías 11, 1, la traducción literal del hebraico al griego es del mismo evangelista: “desde Egipto he llamado a mi Hijo”. En cambio los LXX traducen: “(Dios) ha lla-

mado a sus hijos". La implicación cristológica (mi hijo) y tipológica (Jesús revive en sí mismo el destino de su pueblo) es evidente en la traducción del evangelista.

El cuarto texto, citado en 2, 18 es el de Jeremías 35, 15, a modo de comentario poético de la matanza de los inocentes en Belén. Se acerca mucho al texto hebraico, a pesar de algunas variantes; pero difiere del griego de los LXX donde desaparece la ciudad de Roma que queda traducida con "sobre lo alto". La versión de Mateo en cambio es similar a la traducción-interpretación del "targum de Onkelos" que relaciona el texto con el exilio en Babilonia: "porque ya no son" queda traducido "porque están exiliados" y Raquel tal vez llora porque Jeremías ha sido llamado por el príncipe de Babilonia Nabuzaradán al campo de prisioneros de Rama (Jer 40, 1-14). Por eso, Jesús revive dos exilios con el suyo: el de Egipto y el de Babilonia. Hay que subrayar también que el versículo siguiente de Jeremías (31, 15) anuncia el retorno del exilio. Este sentido profundo que se da al exilio en Babilonia podía ser percibido sólo por quien tenía cierta familiaridad con la Biblia; y la comunidad cristiana de Mateo ciertamente contaba con personas así.

El quinto texto profético, aludido en 2, 23 a conclusión del retiro de Jesús de Nazareth no consiste en una profecía exacta. Lo demuestran dos peculiaridades en relación a otras profecías-cumplimiento: 1) en lugar del acostumbrado singular "a través del profeta", el evangelista prefiere el plural "a través de los profetas"; 2) en vez del acostumbrado "*legontos*" está el "*hoti*" declarante: "para que se cumpliera lo dicho a través de los profetas, que será llamado Nazareo (adjetivo que deriva del aramaico 'nasraia')".

La búsqueda de un texto que citar es una labor inútil puesto que ni siquiera al evangelista se le ocurrió cuál podía ser. Si lo hubiese encontrado, de seguro lo habría dejado registrado. Vano es, por lo tanto, que los exegetas traten de remontarse a un texto determinado. Por su parte Mateo tenía un dato seguro: Jesús era de Nazareth y los hebreos lo llamaban "el Nazareo" por desprecio de su origen galileo (Jn 7, 41-42, 52). Tal vez, como afirma R.T. France en un artículo muy interesante sobre este argumento: "Es la ausencia de Nazareth en el Antiguo Testamento lo que constituye un conveniente cumplimiento de este Antiguo Testamento". Según el evangelista Jesús viene desde Nazareth para cumplir las predicciones de los "profetas" que habían anunciado un Mesías humilde (Is 11, 1; 53; Zac 9, 9).

La cristología del evangelista, revelada en estas citas-comentarios y cumplimientos, es una cristología elevada y explícita en los títulos que da a Jesús (Emanuel, Dios con nosotros, Hijo de Dios); refleja por lo tanto la confesión de fe de su comunidad cristiana. Sin embargo expresa esa cristología de manera velada y simbólica, sin recurrir a las confesiones cristológicas del Kerigma sino más bien apoyándose en citas de los profetas con la intención de hacer aceptar la persona de Jesús dentro de un ambiente judeo-cristiano.

Al emplear la terminología de ese ambiente para expresar la novedad cristiana, la hacía familiar; de esta manera resulta casi natural el pasaje de una interpretación de la tradición narrativa a una kerigmática ofrecida por el evangelista. Ambas coinciden en "Jesús", Dios que salva, que es el "Dios con nosotros". Este es el mensaje al principio del evangelio de Mateo, que se refleja en las últimas palabras del Señor resucitado, al final del mismo evangelio: "y he aquí que estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (28, 20).

GIUSEPPE SEGALLA

Acaba de publicar en italiano un libro muy interesante: "Una historia anunciada. Las narraciones de la infancia de Mateo". Su estudio destaca por la serenidad y rigor científico. Es profesor de exégesis bíblica en la Facultad Teológica de Milán y miembro de la Pontificia Comisión Bíblica Internacional.