

MARIA VISTA POR MATEO

Respecto al laconismo de Marcos, el evangelio de Mateo atestigua una evolución importante en la percepción del papel de María. Mateo recoge y matiza las tradiciones sobre la familia de Jesús. Sobre todo, introduce su evangelio con dos capítulos sobre la infancia de Jesús. Estos dos capítulos, sin embargo, están organizados en torno a José, el esposo de María. Se trata de una perspectiva a primera vista muy masculina. La genealogía con que se abre el relato es la de José. A él es a quien se le aparece el ángel del Señor para invitarle a recibir en su casa a María, su esposa; luego para avisarle de que ha de huir a Egipto, y finalmente para que regrese a Nazaret. En todo el relato, José no pronuncia ni una palabra, aunque es siempre él quien es interpelado y quien actúa. A María sólo se le menciona indirectamente, en tercera persona. Sin embargo, todo el

capítulo primero está lleno del misterio de la concepción extraña de Jesucristo que se realiza en ella, mientras que en cinco ocasiones el c. 2 detiene insistentemente su mirada sobre «el niño y su madre» (2, 11.13.14.20 y 21).

Estudiaremos primero estos relatos de la infancia. Nos permitirán comprender mejor a continuación las diferencias entre el texto de Mateo y el de Marcos. Pero antes hemos de ver cómo estos dos capítulos no son un pórtico artificial añadido posteriormente, sino que pertenecen de veras al evangelio de Mateo, aunque la atmósfera que en ellos se respira es muy distinta de la del resto del evangelio y nos obliga a estudiar de cerca el *género literario* de estos relatos.

Los relatos de la infancia en Mateo

VINCULOS ENTRE Mt 1-2 Y EL RESTO DEL EVANGELIO

Suele emplearse la expresión «evangelios de la infancia» para designar los primeros capítulos de Mateo y de Lucas. No es ésta una expresión afortunada. Corre el peligro de desorientar a los espíritus,

sugiriendo una separación entre el verdadero evangelio y estos primeros relatos, más o menos maravillosos, más o menos serios. Pues bien, no hay más que un evangelio y, tanto en Mateo como en Lucas, los *relatos de la infancia*, por muy particulares que sean, forman un solo cuerpo con el resto del evangelio. Se puede mostrar, por ejemplo, que Mt 1-2 for-

ma parte integrante del «prólogo cristológico» que va de 1, 1 a 4, 16, señalando el v. 4, 17 el comienzo de la actividad pública de Jesús ¹. Mientras que los c. 1-2 revelan a un Jesús mesías e Hijo de Dios (2, 15), los relatos del bautismo y de la tentación dan el sentido de esta filiación divina. La repetición del verbo *proskynéō*, postrarse, adorar, en 2, 2.8.11, y su repetición interesante en el capítulo de la tentación (4, 9.10), donde la adoración se reserva estrictamente a Dios, es muy elocuente en este sentido. Añadamos finalmente que la presencia del Espíritu (1, 18.20 y 3, 11.16; 4, 1) unifica todos estos relatos.

Pero sobre todo hace ya tiempo que se ha señalado que los temas de Mt 1-2, orquestados a lo largo del evangelio, vuelven a aparecer al final del evangelio, según un procedimiento de escritura, habitual en el mundo judío y en el judeo-cristiano, que se llama *inclusión*. El comienzo y el fin vuelven a juntarse por medio de unas repeticiones de palabras demasiado numerosas para que puedan ser casuales. Por una parte y por otra nos encontramos con el «rey de los judíos» (2, 2 y 27, 37), la salvación de los pecados (1, 21 y 26, 28), las únicas menciones del «ángel del Señor» (1, 20.24; 2, 13.19 y 28, 2), la invitación a «no tener miedo» (1, 20 y 28, 5.10), el motivo de la adoración (2, 11 y 28, 17), el de «Galilea» (1, 22.23 y 28, 7.16) y, dominándolo todo, el tema del *Enmanuel*, «Dios con nosotros» (1, 23), que coincide con el «yo estoy con vosotros» de 28, 20 y constituye el eje central del gran relato mateano. Estas correspondencias, que se podrían seguir desplegando, bastan para mostrar que los c. 1-2 pertenecen sin duda a la misma obra literaria y teológica.

UNA ATMOSFERA MIDRASICA

Pero lo cierto es que estos dos primeros capítulos de Mateo tienen un aire distinto. Hemos dicho que

¹ Cf. J. Zumstein, *Mateo el teólogo* (CB 58). Verbo Divino, Estella 1987, 10.

no pertenecen al kerigma propiamente dicho, a la primera predicación pascual. Los elementos que ahí se encuentran se meditaron en una tradición propia de Israel que *intentaba* explicar su presente por la palabra viva de Dios, que se encuentra en la Escritura. Este intento, que caracteriza a toda la reflexión judía sobre la Biblia, ha tomado el nombre de *midrás* (de la raíz hebrea *darash* = «buscar»).

¿Puede hablarse de *midrás* a propósito de los relatos del nacimiento y de la infancia de Jesús? Esto es lo que se hace hoy comúnmente, aunque no sin cierta confusión y sin cierta crítica, ya que este término ha tomado fácilmente en la opinión el sentido de fábula, de invención legendaria, que parecía disminuir la historicidad y el valor de estos relatos.

La respuesta depende de la noción que se tenga del *midrás*. Si se entiende como un género literario estricto, si se le define como «una literatura sobre otra literatura» (A. G. Wright), una literatura estrictamente al servicio de la Escritura, entonces no: los relatos de la infancia de Jesús no son *midrasim*. Es verdad que los primeros cristianos siguieron pensando y razonando al estilo judío. Pero su punto de referencia radical no es ya la Escritura como tal, sino Cristo. Los relatos de la infancia no son una Escritura a propósito de la Escritura. No están al servicio del texto de la Escritura, sino que «se sirven» más bien de la Escritura para decir el misterio presente de Jesucristo. En este sentido no son *midrasim*.

Pero ¿hay que definir así el *midrás*?² Esta definición no responde a la realidad que la tradición judía expresa por esta palabra. Más que un *género literario*, el *midrás* es una manera de pensar, de experimentar, de formular y de comunicar la realidad. Es

² Cf. sobre este punto el importante artículo de R. Le Déaut, *A propos d'une définition du midrash*: Biblica 50 (1969) 395-413. Se confirma allí la presentación hecha por R. Bloch en DBS V, 1957, 1263-1281. C. Perrot defiende la misma posición en su *Introduction a las Antiquités bibliques* del Pseudo-Filón, II (Sources chrétiennes 230). Cerf, Paris 1976, 25.

una hermenéutica de la existencia judía que se expresa en diversas formas literarias, sin ligarse estrechamente a una. En este sentido, los relatos de la infancia reflejan perfectamente la actitud *midrásica*. Y está permitido hablar de *haggadá* cristiana³. Lo que se pone en evidencia es también aquí la Escritura y su actualización. Pero el punto de partida de estos relatos llamados *midrásicos* no es ya la Escritura que provocaría la eclósion del relato, sino la realidad histórica que encuentra su sentido en la Escritura. En el acontecimiento Jesucristo, el redactor creyente reconoce el cumplimiento de las promesas.

Más que de un género literario bien definido, se trata aquí de una actitud compleja, una manera de releer la Escritura que pone de manifiesto la armonía que existe entre las realidades presentes (tal es el punto de partida) y las palabras de la Escritura. Es más tarde cuando se descubre esta armonía, eso que los Hechos llaman una *sinfonía*⁴. Esto demuestra que no se trata únicamente de exégesis, sino de lectura en la fe, de hermenéutica. Así es como hay que comprender las citas de cumplimiento hechas por Mateo. Algunos prefieren hablar aquí de *pésér* (término hebreo que significa «aplicación, explicación») más bien que de *midrás*. Si se quiere, pueden verse así las cosas, pero esta valoración de la armonía entre la realidad presente y la Escritura es ciertamente una actitud *midrásica*: la búsqueda del sentido actual de la palabra de Dios.

Así, pues, lo que distingue al *midrás* judío del *midrás* cristiano no son ni los métodos de lectura ni

³ Sobre la *haggada*, que designa el conjunto de tradiciones narrativas de la literatura rabínica, cf. el glosario de J. Des-sellier recogido en *La Tora oral de los fariseos* (Doc. en torno a la Biblia 20) Verbo Divino, Estella 1991

⁴ Cf. el *symphônousin* (se ponen de acuerdo con) de Hch 15, 15, donde Santiago, citando a Am 9, 11s, reconoce que hay acuerdo entre la conversión de los paganos y la palabra de los profetas. Pero cita según el griego –su argumentación sería imposible según el hebreo–, reconociendo así la práctica *midrásica* de los Setenta

los procedimientos empleados. Es el hecho de que en adelante Dios «nos ha hablado en un Hijo» (Heb 1, 2). He aquí la revolución «copernicana». No se trata simplemente de adaptar la Escritura a una situación nueva; es la Escritura entera la que sirve para interpretar la vida y las palabras de Jesús de Nazaret (cf. Jn 5, 39-47; Lc 24, 27.32.45). En las primeras asambleas cristianas, la atmósfera debió ser *midrásica*. Y los «escribas del reino» (Mt 13, 52), lo mismo que los «servidores de la palabra» (Lc 1, 2), que escudriñaban las Escrituras, empleaban en ese trabajo con toda naturalidad los usos y las técnicas judías para demostrar que «Jesús es el Cristo» (Hch 18, 28).

Otro punto que hay que señalar: solemos pensar que los primeros cristianos se referían a la Escritura como podemos hacerlo nosotros, abriendo por ejemplo lo que llamamos el Antiguo Testamento. Judíos de origen, los primeros cristianos leían más bien esta Escritura en continuidad con la tradición oral de Israel. Utilizaban una Biblia *interpretada*, en la que el *midrás* había representado ya un gran papel. Los escribas cristianos que pusieron por escrito los relatos del nacimiento y de la infancia de Jesús conociendo, por ejemplo, el interés de la tradición oral judía de los alrededores de la era cristiana sobre el nacimiento de algunos personajes como Noé, Abrahán, Isaac, Sansón, Samuel, Elías⁵. Podían inspirarse en esta *haggadá* de la infancia, aunque realizando las rectificaciones que imponía la novedad de Jesucristo, particularmente en el tema inédito de la concepción virginal, fruto del Espíritu Santo. Este recurso a la tradición judía para comprender los relatos de la infancia de Jesús no es por consiguiente una moda de los exégetas. Es una necesidad de lectura.

⁵ Conocemos esta tradición por los «apócrifos» del Antiguo Testamento, como *Jubileos*, *Henoc*, los documentos de Qumrán, Filon, Josefo, Pseudo-Filon. Cf. el estudio que sigue siendo actual de C. Perrot, *Les récits d'enfance dans la Haggada antérieure au II^e siècle de notre ère* RScR 55 (1967) 481-518, o, del mismo autor, *Los relatos de la infancia de Jesús* (CB 18) Verbo Divino, Estella 1978, 11-17

LA GENEALOGIA (1, 1-17)

Mateo abre su evangelio por una larga genealogía: «Libro de los orígenes de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán...» (1, 1). Este primer versículo es una profesión de fe en la mesianidad de Jesús: mesías, según la profecía de Natán en 2 Sm 7, 8.16, que cumple las promesas hechas a Abrahán en Gn 12, 2-7; 22, 16-18. Después de esta mirada *ascendente* que se relaciona con la genealogía dada por Lucas (3, 23-35), la línea *descendente* de los v. 2-16 fundamenta y justifica esta profesión de fe. Si bien recoge algunas fuentes veterotestamentarias (cf. 1 Cr 2, 15 y Rut), Mateo pone sin embargo su propia huella. En el v. 6 añade a sus fuentes el título de rey (cf. 1 Cr 2, 15 y Rut 4, 22), que pondrá de relieve en su capítulo 2 (cf. «el rey de los judíos» de 2, 2) e introduce en esta genealogía masculina 5 nombres de mujeres. Pero es sobre todo el v. 17 el que revela su preocupación teológica: «el número total de generaciones es, por tanto: 14 de Abrahán a David, 14 de David a la deportación de Babilonia, 14 de la deportación de Babilonia a Cristo». Si no es fácil justificar esta cifra en las dos últimas series, la insistencia en la cifra 14 es, por el contrario, evidente. A pesar de ciertas objeciones, parece ser que hay que retener la interpretación que ve en ella la cifra de David ⁶. Está claro que toda la genealogía se centra en torno a David. Pero en relación con esta filiación davidica, hay que retener dos cosas: la *ruptura* del v. 16 y la mención de *María*.

Tras la larga serie de generaciones (en las que el verbo *egennēsen*, de *gennaō*: engendrar, aparece

39 veces seguidas), el v. 16 cambia la fórmula: «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la que fue engendrado Jesús, que se llama Cristo»⁷. José no engendra. Se repite el verbo *gennaō*, pero esta vez en pasiva, dejando en la sombra al responsable de este engendramiento, y poniendo más bien de relieve a la que hizo nacer a este Jesús llamado Cristo: a María, la madre del mesías. Los versículos siguientes dirán *cómo* fue esta «génesis de Jesús en cuanto Cristo» (1, 18). Pero, en sí mismo, este final de la genealogía es ya una lección de teología. Indica la sorpresa de la venida de Dios, del *Enmanuel* de 1, 23. Jesús, el mesías, es al mismo tiempo largamente esperado y totalmente inesperado. Llegando al final de la larga historia humana, pero no a la manera humana. Este es, sin duda, el sentido teológico de esta concepción virginal: fruto de la tierra y don del Espíritu. Como el reino, como la Iglesia, como cada historia humana, todo se mueve en el juego de la libertad y de la gracia. Pero aquí, en este final, es la gracia lo que se subraya.

Al final de esta genealogía, se menciona a una mujer: María. Pero antes se había mencionado a otras cuatro: Tamar, Rajab, Rut (v. 3.5) —tres antepasadas de David— y Betsabé (v. 6), la mujer de Urías que se convirtió en esposa de David. Su mención sigue resultando extraña en una genealogía en donde de ordinario sólo cuentan los hombres. ¿Y por qué Mateo las prefirió a las grandes mujeres de Israel, a las *matriarcas* Sara, Rebeca y Raquel (en las que podía pensar muy bien, ya que Raquel aparece en 2, 18)? Si Mateo las añadió a sus fuentes, si es responsable de su presencia en este texto, debió tener sus razones. Se ha pensado a veces en que se trataba de pecadoras, pero las tradiciones judías no

⁶ Se sabe que el hebreo utiliza las letras como cifras. El uso de dar un valor cifrado a los nombres importantes, la gematria, era conocido en la exégesis judía y no parece ser ajeno a estos capítulos marcados por la aproximación judía a la Escritura. Según la posición de las letras en el alfabeto, David equivale a 14 D = 4; V = 6, D = 4. El hecho de que David se escriba también DVYD no se opone a esta lectura, ya que la Y solo sirve de vocal y no se cuenta.

⁷ A pesar de algunas vacilaciones en la tradición manuscrita, es este el texto que retiene un consenso interconfesional. Véase la discusión en B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. United Bible Societies 1985, 2-7.

TAMAR, RAJAB Y RUT EN LA TRADICION JUDIA

Tamar (Gn 38), cananea, dio descendencia a Judá, el padre de la tribu real.

«La santa Tamar santificó el nombre divino. Ella, que deseaba una santa semilla, engañó (a Judá) e hizo una obra santa. Por eso Dios hizo que se lograra su plan santo. Guardó ella su viudez ante el Señor, pero Dios no le negó el deseo de dejar descendencia en el pueblo de Dios, ya que ellos son una semilla que Dios ha bendecido».

«Rabí Yudan dijo: Cuando Judá dijo: 'Ella es justa', el Espíritu Santo se manifestó y dijo: 'Tamar no es una prostituta y Judá no quiso entregarse a la fornicación con ella; esto pasó por causa de mí, para que se eleve de Judá el rey mesías (David)'».

(Textos citados por R. Bloch en *Mélanges A. Robert*, 1957, 381ss.).

Rajab, cananea, reconoce al verdadero Dios y permite a Israel entrar en Jericó (Jos 2; 6). Se ve en ella a una prosélita.

«Algunos dijeron que el Espíritu Santo se había posado sobre Rajab antes de que los israelitas llegaran a la Tierra prometida».

Rut, prosélita venida de Moab, es la abuela de David (Rut 4, 22).

«“Le midió seis medidas de cebada y le ayudó a cargarlas” (Rut 3, 15). Ella recibió, en nombre del Señor, la fuerza para llevarlas. E inmediatamente se le dijo en profecía que de ella nacerían seis justos en el mundo, de los que cada uno sería bendito con seis bendiciones: David, Daniel y sus (tres) compañeros, y el rey mesías» (*Targum de Rut*).

las vieron de este modo y crearon en torno a ellas un *aura midrásica* convirtiéndolas en heroínas mesiánicas.

¿Habrá que ver aquí una lección de universalismo, por el hecho de que todas ellas son más o menos extranjeras? Pudiera ser. Pero esta razón no explicaría la presencia de la quinta mujer, María. Lo que parece más evidente y está ligado a la vocación *maternal* de estas mujeres es que todas engendraron de una manera irregular, en virtud de una unión o de un matrimonio concluido fuera de los caminos ordinarios. Entrando como de forma excepcional en la genealogía, preparan en ella otra excepción, la de María. Al presentar así la genealogía davídica, Ma-

DE JESUS COMO MESIAS, ASI FUE EL ORIGEN...

Esta traducción de Mt 1, 18 coincide con la que propone I. de la Potterie en *Marie dans le mystère de l'Alliance*, 83. Demuestra allí que, en este único ejemplo de todo el Nuevo Testamento en que las palabras *Jesús-Cristo* van precedidas del artículo, la palabra *Cristo* no es en este caso una simple aposición a *Jesús*. Está en posición de *atribución*, de complemento *atributivo*, lo mismo que se le aplicaba la palabra *Cristo* en 1, 16 como atributo: «Jesús, que se llama *Cristo*». Así, pues, designa una cualidad, una función. Inmediatamente después de la genealogía, Mateo pone este giro como cabeza de frase, de manera enfática. Lo que intenta demostrar es precisamente esto: cómo Jesús, sin ser hijo de José, puede de todas formas ser llamado *hijo de David*. En otras palabras, Mateo va a explicar su nacimiento *como* mesías, *en cuanto* mesías.

teo quiere subrayar que Dios, al cumplir sus promesas, sigue siendo dueño de los caminos. Es otra manera de decir: *todo esto pasó para que se cumpliera...*, poniendo el acento no ya en el texto que cumplir, sino en la realidad sobrevenida y que había que comprender. En el plan mesiánico, estas mujeres representaron un papel importante. Mateo ve en ellas otras tantas figuras de María. Se trata, una vez más, de la continuidad en lo inédito del nacimiento del mesías.

EL ANUNCIO A JOSE (1, 18-25)

Pero si José no engendra, ¿cómo puede Jesús ser de la estirpe de David? Mateo lo explica en el segundo cuadro de su primer capítulo: Jesús es acogido e insertado en el linaje de David por medio del justo José (1, 18-25). De hecho, después del prólogo genealógico, es éste el comienzo de la narración de Mateo. Los dos primeros versículos (18-19) describen la situación inicial presupuesta: «Estando prometida María, su madre, a José, antes de que vivieran juntos, se encontró (fue encontrada) encinta por obra del Espíritu Santo: *ek pneumatou hagiou*». Del Espíritu, al comienzo de todo, como para prevenir cualquier sospecha del lector, y quizá de José. La frase «antes de que vivieran juntos» recuerda la costumbre judía de esta época según la cual el matrimonio se realizaba en dos tiempos. Primero, un compromiso mutuo que ligaba jurídicamente a los esposos, pero que no llevaba consigo inmediatamente la vida común, ya que la esposa seguía estando en la casa paterna durante cerca de un año. Durante este año, no se admitían generalmente las relaciones conyugales, y una falta en este sentido era considerada como un adulterio. Durante este período es cuando interviene la concepción por el Espíritu Santo (mencionada dos veces, en 1, 18 y en 1, 20), es decir –según el sentido bíblico de esta expresión–, por la fuerza de Dios. La intención del relato no recae en este acontecimiento, sino en la doble función que se le exige a José en

esta ocasión: tomar consigo a María, su esposa, y dar un nombre al niño. Estrechamente ligada a la profecía de Isaías 7, 14, la vocación de José toma entonces una dimensión netamente mesiánica.

El v. 19 resulta problemático y sigue dividiendo a los intérpretes. Para explicar la *justicia* de José, al

ANUNCIOS CELESTIALES

La aparición a José (Mt 1, 18-25), como la aparición a Zacarías (Lc 1, 8-23) y la visita a María (Lc 1, 26-38), utiliza un esquema convencional de los «anuncios celestiales» hechos a algunos personajes del Antiguo Testamento: por ejemplo a Abrahán (Gn 17-18), a Moisés (Ex 3), a Gedeón (Jue 6), a los padres de Sansón (Jue 13). Suelen encontrarse allí, aunque según un orden y con acentos diferentes, los siguientes elementos: la aparición del «ángel del Señor», la turbación del vidente, el mensaje del enviado celestial, una objeción, un signo y, con frecuencia, cuando se trata de un nacimiento, la mención del nombre que han de dar al niño.

En efecto, el objeto del anuncio puede ser bien el nacimiento de un hijo (Ismael, Isaac, Sansón, el Emmanuel, Juan, Jesús), bien el enunciado de una misión (Moisés y Gedeón). El anuncio a José mezcla en esta ocasión el *anuncio de nacimiento* y el *anuncio de misión*. La imposición del nombre al niño y su explicación teológica (1, 21) caracterizan efectivamente al género de los anuncios de nacimiento. Sin embargo, Mateo –a diferencia de Lc 1, 26-38– no insiste en la concepción milagrosa, que aquí se presupone, sino en la misión de José, que ha de acoger a la madre y dar nombre al niño. A pesar de copiar otros modelos, su relato es en realidad un relato de vocación.

mismo tiempo que su decisión de despedir secretamente a María, se han imaginado innumerables hipótesis. Pero cuando uno se pone a *imaginar*, abandona el texto y las soluciones propuestas resultan inverificables. Entre todas las soluciones, la alternativa sigue siendo actualmente la siguiente: o bien José sospecha un adulterio, o bien José conoce el misterio.

El v. 1, 19 favorece la hipótesis de la sospecha: «José, su esposo, que era un hombre justo y no quería difamarla públicamente, decidió repudiarla en secreto» (TOB). ¿Por qué repudiarla? Porque no ha intervenido para nada en el acontecimiento relatado en el v. 18. El texto no habla de las angustias psicológicas de José. Dice solamente que era *justo*, es decir, un fiel observante de la ley, según el sentido de la palabra *justicia* en Mateo (cf. 5, 20). La ley parece estar por tanto en el horizonte del texto y se advierte que las palabras clave del versículo pertenecen también al registro jurídico: *deigmatasai* = «entregar a la opinión pública, traducir en el plano jurídico», *apolsai* = «repudiar, divorciarse». Este contexto legal sería entonces el de Dt 22, 23-27, relativo al adulterio. Todo esto apoya la hipótesis de la sospecha.

Pero lo cierto es que el texto no es coherente. ¿Por qué, si no quería entregar su esposa a la opinión pública, José decide despedirla en secreto? ¿Qué significa legalmente un repudio secreto? Puesto que el texto no ha querido responder a estas preguntas, quedémonos al menos con que la decisión de despedir o de dejar en casa de sus padres a una joven encinta equivale sin duda, por parte del esposo, a una decisión de no reconocer al niño. Y esta decisión es la que la intervención del ángel intenta eliminar.

Al contrario, una lectura rigurosa del v. 1, 20, de la palabra del ángel, podría indicar que José conocía ya el misterio. Esta última hipótesis explicaría el *temor* de José, pero también su *justicia*, que se borra ante la iniciativa misteriosa de Dios. No explica sin embargo la insistencia en los términos jurídicos de

difamación y de *repudio*, que habría que suavizar entonces notablemente. El ángel diría: «José, hijo de David, no temas tomar (en tu casa) a María, tu esposa; seguramente (*gar*) lo que se ha engendrado en ella es del Espíritu Santo, pero (*de*) ella dará a luz un hijo y tú le darás el nombre de Jesús...». Entre el *gar* y el *de* habría una oposición dialéctica del tipo: *ciertamente (gar)..., pero o sin embargo (de)*... En una construcción semejante, el peso de la argumentación recae en la segunda parte de la frase, siendo la primera un paréntesis ya conocido y aceptado. La lengua pone de relieve el elemento introducido por *de*. Esta lectura, propuesta primero por X. Léon-Dufour, sería gramaticalmente correcta según los especialistas, y A. Pelletier, que ofrece otros ejemplos sacados de Mateo, traduce: «... porque lo que ha sido engendrado en ella proviene del Espíritu Santo, por eso dará a luz un hijo al que tienes que poner el nombre de Jesús»⁸. Entendidas de este modo, las palabras del ángel no le revelan ya a José el origen del niño, que él ya conoce (tal como se insinuaría en 1, 18), sino que le indican su misión, en cuanto *hijo de David*. Al acoger a María en su casa y al ponerle al niño el nombre que le revela el ángel, es decir, al adoptarlo legalmente, José hace de Jesús un hijo de David.

Sean cuales fueren estas dificultades, este texto es ante todo cristológico y está ligado a la filiación davídica. Lo que aquí se pone de manifiesto no es la concepción virginal, ni el papel de María que no interviene de ninguna forma, ni las angustias psicológicas de José, sino la legitimidad davídica de Jesús. Los v. 18-25 explicitan lo que estaba expresado de forma resumida en 1, 16 y nos indican cómo Jesús se hizo hijo de David, aunque José no fuera su padre

⁸ Cf. X. Léon-Dufour, *Estudios de Evangelio*. Cristiandad, Madrid 1982, 73ss.; A. Pelletier: RScR 54 (1966) 67-68. Las objeciones hechas por B. M. Nolan (*The Royal Son of God*. Vandenhoeck-Ruprecht, Gotinga 1979, 126-128) a los argumentos de Pelletier no son concluyentes.

biológico. Pero esta explicación, como se ve, presupone la tradición de la concepción según el Espíritu, que volveremos a encontrar más tarde en Lucas.

CONCEPCION VIRGINAL

Efectivamente, es en términos de concepción virginal como comprendió Mateo la «génesis» de Jesús. Recurre a la profecía de Is 7, 14, no para *probar* esta concepción virginal, elemento que recibió sin duda de una tradición común a Lucas, sino para mostrar su sentido. Este texto de Isaías relaciona de nuevo a Jesús con el linaje de David: al margen de la situación del rey Acáz, el niño anunciado es el mesías davídico que salvará a su pueblo de sus pecados, ya que en él se realizará el misterio del «Dios con nosotros».

A nivel del hebreo, no se habla de concepción virginal, ya que la palabra *almah*, mujer joven, designa sin duda a la esposa de Acáz. Al traducir los *Setenta esta palabra por parthenos, virgen*, ¿vislumbró la tradición judía de Alejandría el nacimiento virginal del mesías, tal como indica la TOB en su nota sobre Is 7, 14? Me parece que no⁹. El signo dado a Acáz no se refiere de hecho al cómo de la concepción del príncipe heredero, sino al hecho providencial de este nacimiento, que muestra cómo Dios, en un momento de peligro para Judá, asegura la permanencia del linaje davídico y afirma que él es siempre «Dios con» su pueblo. Pero Mateo, que conoce por otra parte el misterio de la concepción de Jesús, le da ciertamente a la palabra *parthenos* su

sentido más riguroso. Esta es la idea que subyace a toda su argumentación. Su problema es precisamente el de mostrar que la pertenencia davídica de Jesús no tiene por qué negarse o aminorarse por el hecho de que José lo engendre legalmente, pero no naturalmente. Y para eso lee retrospectivamente, en la palabra de Dios, en un texto profético que a la vez se dirige a la casa de David y habla de una virgen que da a luz, el *houtôs* (1, 18), el cómo de este origen de Jesús.

Este anuncio a José, lo mismo que el texto de la genealogía, procede de la redacción mateana. ¿Es posible remontarse más allá de él en la historia literaria de este texto? Así lo sugiere la TOB: «Este relato es sin duda el resultado de una larga elaboración literaria. Recogiendo probablemente un relato apologético anterior (un sueño: cf. 2, 13.19), en donde Dios evoca, a través de las objeciones de José, las calumnias relativas al nacimiento virginal, Mateo lo orienta teológicamente gracias a la cita de Is 7, 14, que expresa la fe de la Iglesia en la concepción virginal (cf. Lc 1, 26-38)». Pero creemos que esto es decir demasiado, y el «probablemente» que aquí se utiliza va más lejos de lo que se puede establecer. Las calumnias evocadas (María habría tenido un hijo de un soldado romano) hacen alusión a una polémica judía que no parece remontarse más allá del siglo II de nuestra era. Hoy se subraya cada vez más que el evangelio, antes de ser escrito, antes de circular bajo la forma de documento literario, fue anunciado y predicado. El evangelio nació en continuidad con la *Torá* oral de Israel¹⁰, y ya hemos hablado, a propósito de los relatos de la infancia de Mateo, de *haggadá* cristiana. En esta perspectiva, diremos que Mateo recibió sus materiales básicos, la fe en la concepción divina de Jesús y su designación como hijo de David, de las tradiciones orales que circulaban por las pri-

⁹ Cf. A. M. Dubarle, *La conception virginale et la citation d'Is VII, 14 dans l'Evangile de Matthieu*: Revue Biblique 85 (1978) 370, y también C. Perrot, *Los relatos de la infancia*, 26. Sin embargo, como indica Dubarle, «no se excluye y hasta es probable que la palabra 'virgen' en los Setenta jugara cierto papel en la elección de esta cita, que llamó la atención del evangelista» (p. 372).

¹⁰ Hay que leer en este sentido el estudio estimulante de M. Collin y P. Lenhardt, *Evangelio y tradición de Israel* (CB 73). Verbo Divino, Estella 1991.

meras comunidades. Luego las presentaría, lo mismo que solía hacerse en la tradición judeo-cristiana a la que pertenecía: recogiendo el molde literario de los relatos de anunciación, reactualizando los textos sagrados, como Is 7, 14; Miq 5, 1; Os 11, 1, para transmitir la buena nueva de que las promesas mesiánicas se habían finalmente cumplido.

El primer capítulo estaba totalmente ordenado a señalar la identidad de Jesús, mesías, pero con una orientación de trascendencia, de superación, en la prolongación del Enmanuel, del «Dios con nosotros». En esta trayectoria, que prepara la cristología

¿UNA CONCEPCION ILEGITIMA?

Es difícil de admitir el misterio de una concepción virginal, mediante el poder creador de Dios solamente. Y el hecho de que se la haya podido comprender como una devaluación de la sexualidad humana no resulta muy del agrado de nuestros contemporáneos. En un libro reciente, *The Illegitimacy of Jesus*. Harper and Row, San Francisco 1987, y luego, con algunos cambios de orientación, en un artículo de la revista *Concilium* n. 226 (1989) 447-457 (*Los antepasados y la madre de Jesús*), una teóloga, Jane Schaberg, vuelve a lanzar la hipótesis de la ilegitimidad. En este último texto, escribe: «La virgen prometida en matrimonio y luego seducida o violada es, por tanto, en la gran paradoja de Mateo, la virgen que concibe y da a luz al niño que llamarán Enmanuel. Su origen es ignominioso y trágico, pero la idea de Mateo es que su existencia ha sido querida por Dios; su condición mesiánica no es negada por el modo en que fue concebido» (p. 456). Dios se pone entonces al lado de la mujer y del niño marginados y en peligro.

En la lectura tradicional, es la concepción virginal, en cuanto ausencia de padre biológico, la que asegura la coherencia del texto mateano. La ilegitimidad, al dejar también en silencio al padre humano, podría seguramente cumplir la misma función literaria. Pero no por ello esta lectura es aceptable o verosímil. Si las piezas del relato de Mateo parece que pudieran ajustarse a la teoría de la ilegitimidad, aunque con cierta dosis de buena voluntad (en particular para aceptar que el hijo de la virgen violada viene del Espíritu Santo, en el sentido de que el Espíritu Santo autorizaría este nacimiento lo mismo que los demás nacimientos), no ocurre lo mismo con el relato de Lucas. En esta ocasión, los ajustes requeridos —por ejemplo el *fiat* de María a esta acción del Espíritu Santo— hacen que esta tesis sea totalmente inaceptable. Por otra parte, no se ve cómo la primerísima tradición, que habla siempre de concepción virginal (véase el recuadro «Testimonios del siglo II», en la página siguiente), habría podido leer a Mateo y a Lucas en contra de su sentido.

del *Hijo de Dios* (cf. Mt 3, 17; 11, 27; 14, 33; 16, 16; 17, 5; 27, 54), se colocará también la cita de Os 11, 1: «De Egipto he llamado a mi hijo». El c. 2, por su parte, se detiene en los lugares, en la geografía: Belén, Judea, Jerusalén, Egipto, Ramá, la tierra de Israel, Galilea, Nazaret. Cada uno de estos términos evoca y trae a la memoria ciertos cuadros de la

TESTIMONIOS DEL SIGLO II

Ignacio de Antioquía (+ 110)

«Nuestro Señor es de la raza de David según la carne, hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una Virgen» (*Ad Smirn.*, I).

«El príncipe de este mundo ignoró la virginidad de María y su alumbramiento, así como la muerte del Señor: tres misterios espléndidos que se realizaron en el silencio de Dios» (*Ad Eph.*, XIX).

Justino (+ 165)

«Sabemos que fue por la Virgen como (Cristo) se hizo hombre, para que la desobediencia causada por la serpiente acabara tal como había comenzado. En efecto, Eva, virgen y sin mancha, acogió la palabra de la serpiente; por eso dio a luz la desobediencia y la muerte. La Virgen María, aceptando la fe y el gozo cuando el ángel Gabriel le anunció que el Espíritu del Señor vendría sobre ella, respondió: 'Hágase en mí según tu palabra'. Por tanto, fue de ella de quien nació aquel de quien tanto hablan las Escrituras» (*Diálogo con Trifón*, 100).

historia sagrada, con la única excepción de Nazaret, a la que no se menciona en el Antiguo Testamento. Pero Mateo, por medio de una cita de cumplimiento, de la que sería inútil buscar la referencia, relaciona la historia presente de Nazaret, que es seguramente sagrada, la del «profeta Jesús de Nazaret» (Mt 21, 11), con la larga historia de Israel. Actividad midrásica llevada hasta el extremo. Se trata de un procedimiento de actualización que, al mismo tiempo proyecta la problemática actual sobre los hechos del pasado y el sentido profundo del pasado sobre los problemas actuales. Para el «escriba instruido del reino de los cielos» (13, 52) que es Mateo, la Escritura sigue estando viva. Para comprender su mensaje, sería una equivocación abordarlo con nuestras preocupaciones historicistas. Aquí ocurre lo que ha descrito admirablemente Paul Beauchamp: «Con los nombres, la geografía hace del país entero un libro... En el dispositivo de las figuras, la historia pasa a ser geografía y la reflexión pasa a ser lugar. El hábitat de Israel no es nada sin esa membrana invisible que es la del *estar-aún-allí del lugar*, esa cúpula de significación que rodea el lugar como su gloria y sin el cual sería irrespirable...»¹¹. En este c. 2, Mateo va entonces diseminando los lugares de la historia de Israel con su aureola de gloria. Pero en cada ocasión, lo que presenta a la memoria es el tema de la realeza y la referencia a David.

EL MOTIVO REAL Y DAVIDICO

Ya en la genealogía (1, 6), el título de *rey* se le reservaba a David. Al comienzo de este c. 2, Mateo lo repite de forma irónica. Al *rey* Herodes que acaba de ser mencionado, los magos llegados de oriente oponen el *rey de los judíos* que acaba de nacer. En

¹¹ P. Beauchamp, *La figure dans l'un et l'autre Testament*: RScR 59 (1971) 214.

otras dos ocasiones, Herodes es llamado rey: cuando se inquieta y se agita con toda Jerusalén (2, 3) e inmediatamente antes de la partida de los magos (2, 9). Mas después del homenaje real que éstos rinden al niño (2, 11), se menciona seis veces a Herodes, pero simplemente como «Herodes» (2, 12.13.15.16.19.22, aunque en este último texto se le aplica a su hijo Arquelao el verbo «reinar»). Herodes en cuanto rey está acabado: ha llegado su *fin*¹². «El rey no tiene existencia si no es el *estar-aún-allí* de David», dice también Beauchamp¹³. Belén, el humilde lugar del nacimiento de David, prevalece sobre Jerusalén; la realeza davídica, mesiánica, sobre la falsa realeza de Herodes, como insinúan las Escrituras que Mateo hace resonar irónicamente a los oídos de Herodes: «Y tú, Belén, tierra de Judá...» (citas de Miq 5, 1 y de 2 Sm 5, 2, mezcladas midrásicamente en una perspectiva muy davídica). El empleo por Herodes del verbo *proskyneō*: rendir homenaje, adorar (2, 8), que toma de los magos (2, 2), pretendiendo someter su realeza a la del nuevo rey, refuerza la ironía.

Hay otros motivos en el texto que prolongan la tonalidad real. La *estrella*, metáfora del rey-mesías, ligada a la monarquía davídica, evoca la profecía hecha por el extranjero Balaán: «Un astro salido de Jacob se convierte en jefe, un cetro se levanta, salido de Israel» (Nm 24, 17). El singular *anatolé* (en 2, 2 y 2, 9) no designa el oriente (como hacía el plural de 2, 1: *apo anatolôn*), sino el *levantarse* del astro; este astro es el mesías (cf. Lc 1, 78). Por tanto, no se dice que la estrella guiara a los magos a Jerusalén (2, 2). No podía hacerlo. Tan sólo después de que las voces autorizadas (todos los sumos sacerdotes y los escribas del pueblo) establecieron su sentido, es cuando pudo revelar el lugar del nacimiento del mesías. So-

lamente entonces se puso a guiar a los extranjeros hasta el lugar donde estaba el niño (2, 9). Finalmente, los dones que los magos ofrecen al niño son también dones *regios*. En el relato de Mateo son de nuevo el *estar-allí* de las figuras de la esperanza mesiánica (Is 60, 6), recordando los dones que ofreció ya a Salomón la reina de Sabá (1 Re 10, 2). Una vez más, una significación real y davídica.

LA MADRE DEL PRINCIPE HEREDERO

Mateo coloca al «niño y a su madre» en este contexto lleno de reminiscencias mesiánicas. Están en el centro del c. 2 y todos los focos de la escena se dirigen hacia ellos. José pasa a la sombra. En el episodio de los magos, José ni siquiera es nombrado. Los magos entran quizás en su *casa* (2, 11; a no ser que ésta, en la *haggadá* cristiana, sea ya la Iglesia), pero lo que ven es «al niño con María, su madre». Nada más. Es verdad que sigue siendo José el que recibe en sueños las visitas del ángel del Señor (2, 13.19; cf. 2, 22). Pero Mateo, el director de escena, mantiene los proyectores sobre «el niño y su madre» (2, 13.14.20.21). La repetición, falsamente inoportuna, de las palabras mismas del ángel para describir la obediencia de José: «Levántate, toma contigo al niño y a su madre... José se levantó, tomó consigo al niño y a su madre...» (2, 13-14 y 2, 20-21) llama la atención. José está presente, pero la expresión «el niño y su madre» pone cierta distancia entre éstos y él. Como si fuera una nueva alusión al misterio de la concepción de Jesús.

Si entre las figuras bíblicas que están en el trasfondo del relato de Mateo se recuerda la historia de Moisés volviendo a Egipto después de la muerte de Faraón (Ex 4, 19-20), la comparación de los textos permite captar la novedad radical de la historia de Jesús. En Ex 4, 19, YHWH dice a Moisés: «Ve, vuelve a Egipto, porque han muerto todos los que intentaban

¹² ¿Hay que comprender así el *final* de Herodes (*teleutē*: 2, 15) y el *teleutaō*: llegar a su fin de 2, 19, mientras que Mt conoce bien el *apothnēskō*: morir, que utiliza por otra parte poco después en 2, 20?

¹³ P. Beauchamp, o. c., 214.

LA MADRE DEL REY-MESIAS

En el primer libro de Samuel, los israelitas piden «un rey que nos juzgue como en todas las naciones» (8, 5). Israel se olvida de que no es un pueblo como los demás. Pero, tras escuchar la palabra de YHWH, Samuel accede a su petición. Es una institución extraña la que se introduce entonces en Israel con todas las prácticas —el «derecho del rey» (8, 11)— de los reinos cananeos anteriores. Entre las costumbres importadas, hay que subrayar la importancia que se le concede en las monarquías orientales al papel de la reina-madre. Los textos oficiales hacen mención de ella en Asiria-Babilonia (Semíramis, a quien los asirios llamaban Sammuramat), en Ugarit, en el imperio hitita y sobre todo en Egipto (cf. H. Cazelles, *La mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament*, en *Maria et Ecclesia*, V. Roma 1959, 39-56).

En la corte de Judá, la madre del rey ocupa un lugar honorífico y goza de ciertas prerrogativas. Se la llamará *gebirá* (cf. 1 Re 15, 13), la que da origen al héroe (*geber*) que es el rey (2 Sm 23, 1). Betsabé será la primera *Gran dama* en Israel. Sin que se pueda precisar exactamente su poder, está claro —si se compara la *prostración* que hace ante David, su esposo (1 Re 1, 15-16), con la que recibe de Salomón, su hijo (1 Re 2, 19)—; que después de la muerte de David se transformaron por completo su relación con el poder real y su dignidad. A continuación, al comienzo de cada reinado en Judá, el autor del libro de los Reyes anotará con cuidado, al lado del nombre del rey, el nombre de su madre.

En los textos proféticos que vinculan la esperanza de Israel a la dinastía davídica (según 2 Sm 7, 8-16), la madre del sucesor real se convierte en la depositaria de la esperanza mesiánica. En esta perspectiva es donde ha de comprenderse la profecía de la *almah* de Is 7, 14, así como la de Míq 5 2, que subraya el papel de la madre en el nacimiento del rey pastor y salvador, que traerá la paz a su pueblo.

En el contexto tan fuertemente davídico de los dos primeros capítulos de Mateo, la expresión repetida «el niño y su madre» recuerda esta imagen de la reina-madre tan estrechamente vinculada a la esperanza mesiánica. En 1, 23, Mateo relaciona expresamente el nacimiento de Jesús, por obra del Espíritu Santo, con la profecía de Isaías. Y la cita que hace, en 2, 6, de Míq 5, 1 supone discretamente la presencia de «la que ha de dar a luz» de Míq 5, 2. Pero es Lc 1, 32-33 el que llevará estas insinuaciones a su cumplimiento. Después de anunciar a María el nacimiento de un hijo en términos que se relacionan también con Is 7, 14, el ángel añade: «Será grande y será llamado hijo del Altísimo. El Señor Dios le dará el trono de David su padre; reinará para siempre en la familia de Jacob y su reinado no tendrá fin». El trono de David está bien afianzado, y es a la madre del rey a la que se dirige el ángel. Notemos que el cumplimiento mesiánico no cierra el horizonte, que se abre así a la historia evangélica del *reino*. Y los creyentes no olvidarán que ese reino, en sus comienzos, mezclaba íntimamente las imágenes del niño príncipe con las de su madre.

darte muerte». Mt 2, 20 repite exactamente las palabras griegas de este pasaje del Exodo, conservando incluso el plural: «han muerto», siendo así que sólo se menciona aquí la muerte de Herodes. Y prosiguiendo la comparación, el contraste se hace más luminoso. Mientras que Ex 4, 20 dice: «Moisés tomó a su mujer y a su hijo, los montó en un asno y se volvió al país de Egipto», Mateo dice: «José se levantó, tomó consigo al niño y a su madre y entró en la tierra de Israel» (2, 21). No ya a su mujer y a su hijo, sino al niño y a su madre: al servicio de un misterio que se desarrolla con él y como a distancia suya... Si Mateo se olvida del asno, la *haggadá* cristiana, expresada en la iconografía, se acordará de él y lo reproducirá en todas las *huidas a Egipto*.

En esta expresión «el niño y su madre» está claro que es el niño (*to paidion*) el que aquí se destaca. Por otra parte, es él el que mueve invisiblemente todo el relato y se convierte automáticamente en sujeto del verbo, cuando no se nombra este sujeto, como en 2, 23: «él será llamado nazareo». En 2, 8-21, *to paidion* aparece 9 veces, con el artículo definido, repetido incluso donde sería de esperar una forma del pronombre *autos* (por ejemplo en 2, 13b y 2, 20b). Mateo emplea un vocabulario distinto para hablar de los niños de Belén (*paidas*: 2, 16) o de los hijos de Raquel (*tekna*: 2, 18). Pues bien, la palabra *paidion* es la que utilizan los Setenta en Isaías para designar al Emmanuel davidico, el heredero de la esperanza mesiánica (Is 7, 16; 9, 5; 11, 6.8).

Durante el ministerio público

Después de haber vinculado muy teológica y muy bíblicamente a María con esta dimensión davidica de Jesús, Mateo no volverá sobre este punto en su evangelio. Pero esta reflexión primera dará un colorido a todo lo que nos dice de ella a continuación.

Con esta configuración real relaciona además Mateo la figura de María. Es conocida la importancia de la *madre del rey* en la corte de Judá y el papel que representó en la dinastía davídica. De hecho, las maternidades reales anuncian el papel de la madre del mesías. En efecto, en relación con la madre del príncipe heredero, la *gebirá*, es como mejor se comprende el signo dado por Isaías sobre la *almah* que está encinta (7, 14), y el de Miqueas, su contemporáneo, sobre «la que ha de dar a luz» (5, 2). La esperanza mesiánica no está ligada al padre, de quien no dicen nada estos textos, sino a la madre. La salvación vendrá cuando la madre del mesías lo haya dado a luz.

Mateo recoge en función de María estas tradiciones davídicas y mesiánicas que tuvieron que circular por las primeras comunidades cristianas. En otro sitio se encontrará la tradición de la reina-madre, en la corriente joánica, en Ap 12. Vinculando así estrechamente a la madre y al hijo heredero del trono es como Mateo nos señala el papel de María. No hace de ella el centro de su relato, sino que, a pesar de la importancia que le concede a José, *hijo de David*, mantiene a María en el centro, *con* (2, 11) su hijo. La iconografía cristiana lo ha comprendido muy bien, cuando no cesa de presentarnos, a lo largo de los siglos y en todas las culturas, a la *Virgen con el niño*, desplazando quizás un poco el acento mateano que insistía más bien en el *niño y su madre*...

Efectivamente, en la lógica de los relatos de la infancia, en donde María concibe del Espíritu Santo y conoce, por el mismo nombre de Jesús, que su hijo salvará al pueblo de sus pecados (1, 21), Mateo no podría prestarle una incompreensión parecida a la

que se encuentra en Marcos. Así, pues, recogerá las tradiciones relativas a la familia de Jesús, pero corrigiéndolas en parte.

En primer lugar, no conserva la indicación de que Jesús «habría perdido la cabeza» (Mc 3, 21). Esto tiene la consecuencia de que suprime, cuando la intervención de los familiares de Jesús (Mt 12, 46-50), toda oposición entre la familia física de Jesús y la familia de sus discípulos. La intervención de los parientes que quieren hablar con él ¹⁴ se convierte en ocasión de una enseñanza sobre la nueva situación familiar que se deriva del evangelio, del que no parecen estar excluidos estos parientes. El contexto, en efecto, es aquí decisivo: lejos de establecer un paralelismo, como hace Marcos, con la actitud acusadora de los adversarios de Jesús, la intervención de sus parientes introduce una contrapartida positiva en el episodio sobre Beelzebul. Y no es posible leer en Mateo, ateniéndose a su texto, una sustitución o un rechazo de la familia de Jesús, ni a fortiori de su madre.

Mateo conoce también la tradición del profeta rechazado por los suyos (13, 53-58). Pero también aquí corrige el texto de Marcos suprimiendo la mención «entre sus parientes» (Mc 6, 4), que coincidía con la reflexión de Mc 3, 21. Lo que añade a continuación: «¿No es ése el *hijo del carpintero*? ¿No se llama María su madre, y sus hermanos Santiago, Jo-

sé, Simón y Judas?», parece a primera vista más difícil de explicar. Ya hemos discutido la cuestión de los hermanos. Pero si Mateo depende de Marcos, ¿por qué razón habría transformado *el carpintero* de este último en *el hijo del carpintero*? ¿Y cómo compaginar esto con el hecho de que José no es el padre verdadero de Jesús? Atento a la trascendencia de Jesús, ¿habría vacilado Mateo en presentar a Jesús como un simple obrero? En realidad, los primeros capítulos han respondido ya a estas cuestiones. Mateo ha mostrado ampliamente que Jesús podía ser hijo de José, puesto que fue él el que lo reconoció, le dio su nombre y, por así decirlo, su condición social. No es extraño que lo repita aquí. Al añadir, a diferencia de Lc 4, 22, el nombre de María, su madre, inmediatamente después, recordaba al lector el retrato ya hecho en el c. 1: del padre según la ley, de la madre según el Espíritu. Por tanto, fue la reflexión de Mateo sobre el misterio del nacimiento de Jesús la que lo llevó a dar un colorido positivo a las tradiciones familiares de las que Marcos había conservado el aspecto negativo.

En resumen, Mateo ha retenido a propósito de María, que no interviene nunca directamente en su relato, el signo de la Virgen que da a luz. Signo de la gratuidad de la alianza, de la elección imprevisible de Dios, de su dominio soberano sobre la historia de la salvación. Sin embargo, no insiste en María. Lo que demuestra en sus relatos de la infancia es la legitimidad davídica de Jesús. Pero, en cuanto madre del príncipe heredero, María pertenece para él a este contexto. Y su presencia, recordada constantemente al lado del hijo, marcará a la piedad cristiana de todos los tiempos.

¹⁴ El v. 12, 47, que falta en buenos testigos, parece sin embargo necesario para lo que sigue.