

Joseph Ratzinger
Benedicto
XVI

La infancia
de Jesús

Con Abraham —tras la dispersión de la humanidad después de la construcción de la torre de Babel— comienza la historia de la promesa. Abraham remite anticipadamente a lo que está por venir. Él es peregrino hacia la tierra prometida, no sólo desde el país de sus orígenes, sino que lo es también en su salir del presente para encaminarse hacia el futuro. Toda su vida apunta hacia adelante, es una dinámica del caminar por la senda de lo que ha de venir. Con razón, pues, la *Carta a los Hebreos* lo presenta como peregrino de la fe fundado en la promesa, porque «esperaba la ciudad de sólidos cimientos cuyo arquitecto y constructor iba a ser Dios» (*Hb* 11,10). Para Abraham, la promesa se refiere en primer término a su descendencia, pero va más allá: «Con su nombre se bendecirán todos los pueblos de la tierra» (*Gn* 18,18). Así, en toda la historia que comienza con Abraham y se dirige hacia Jesús, la mirada abarca el conjunto entero: a través de Abraham ha de venir una bendición para todos.

Por tanto, desde el comienzo de la genealogía la visión se extiende ya hacia la conclusión del Evangelio, en la que el Resucitado dice a sus discípulos: «Haced discípulos de todos los pueblos» (*Mt* 28,19). En la singular historia que presenta la genealogía, está ciertamente presente ya desde el principio la tensión hacia la totalidad; la universalidad de la misión de Jesús está incluida en su «de dónde».

Pero la estructura de la genealogía y de la historia que en ella se relata está determinada totalmente por la figura de David, el rey al que se le había prometido un reino eterno: «Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia y tu trono durará por siempre» (*2 S* 7,16). La genealogía propuesta por Mateo está modelada según esta promesa. Y se articula en tres grupos de catorce generaciones: primero, ascendiendo desde Abraham hasta David; descendiendo después desde Salomón hasta el exilio en Babilonia, para ir subiendo de nuevo hasta Jesús, donde la promesa llega a su cumplimiento final. Muestra al rey que durará por siempre, aunque del todo diverso al que cabría pensar basándose en el modelo de David.

Esta articulación resulta aún más clara si se tiene en cuenta que las letras hebreas que componen el nombre de David dan el valor numérico de 14 y, por tanto, también a partir del simbolismo de los números, David, su nombre y su promesa, marcan la vía desde Abraham hasta Jesús. Apoyándose en esto, podría decirse que la genealogía, con sus tres grupos de catorce generaciones, es un verdadero evangelio de Cristo Rey: toda la historia tiene la vista puesta en él, cuyo trono perdurará para siempre.

La genealogía de Mateo es una lista de hombres, en la cual, sin embargo, antes de llegar a María, con quien termina la genealogía, se menciona a cuatro mujeres: Tamar, Rahab, Rut y «la mujer de Urías». ¿Por qué aparecen estas mujeres en la genealogía? ¿Con qué criterio se las ha elegido?

Se ha dicho que estas cuatro mujeres habrían sido pecadoras. Así, su mención implicaría una indicación de que Jesús habría tomado sobre sí los pecados y, con ellos, el pecado del mundo, y que su misión habría sido la justificación de los pecadores. Pero esto no puede haber sido el aspecto decisivo en su elección, sobre todo porque no se puede aplicar a las cuatro mujeres. Es más importante el que ninguna de las cuatro fuera judía. Por tanto, el mundo de los gentiles entra a través de ellas en la genealogía de Jesús, se manifiesta su misión a los judíos y a los paganos.

Pero, sobre todo, la genealogía concluye con una mujer, María, que es realmente un nuevo comienzo y relativiza la genealogía entera. A través de todas las generaciones, esta genealogía había procedido según el esquema: «Abraham engendró a Isaac...» Sin embargo, al final aparece algo totalmente diverso. Por lo que se refiere a Jesús, ya no se habla de generación, sino que se dice: «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo» (Mt 1,16). En el relato sucesivo al nacimiento de Jesús, Mateo nos dice que José no era el padre de Jesús, y que pensó en repudiar a María en secreto a causa de un presunto adulterio. Y, entonces, se le dijo: «La criatura que hay en ella viene del Espíritu Santo» (Mt 1,20). Así, la última frase da un nuevo enfoque a toda la genealogía. María es un nuevo comienzo. Su hijo no proviene de ningún hombre, sino que es una nueva creación, fue concebido por obra del Espíritu Santo.

No obstante, la genealogía sigue siendo importante: José es el padre legal de Jesús. Por él pertenece según la Ley, «legalmente», a la estirpe de David. Y, sin embargo, proviene de otra parte, de «allá arriba», de Dios mismo. El misterio del «de dónde», del doble origen, se nos presenta de manera muy concreta: su origen se puede constatar y, sin embargo, es un misterio. Sólo Dios es su «Padre» en sentido propio. La genealogía de los hombres tiene su importancia para la historia en el mundo. Y, a pesar de ello, al final es en María, la humilde virgen de Nazaret, donde se produce un nuevo inicio, comienza un nuevo modo de ser persona humana.

Echemos ahora una mirada también a la genealogía que presenta el *Evangelio de Lucas* (cf. 3,23-38). Llamen la atención varias diferencias respecto a la sucesión de los antepasados en san Mateo.

Ya hemos dicho que, en Lucas, la genealogía se introduce en la vida pública de Jesús y, por decirlo así, lo autentifica en su misión pública, mientras que en Mateo se presenta la genealogía como el verdadero comienzo del Evangelio, para pasar después al relato de la concepción y del nacimiento de Jesús, y al desarrollo de la cuestión del «de dónde» en su doble sentido.

Sorprende además que Mateo y Lucas concuerden solamente en pocos nombres, y que no tengan en común ni siquiera el nombre del padre de José. ¿Cómo explicar esto? Aparte de elementos tomados del Antiguo Testamento, ambos autores

han trabajado con tradiciones cuyas fuentes no somos capaces de reconstruir. Creo que es simplemente inútil avanzar hipótesis a este respecto. Para los dos evangelistas no cuentan tanto los nombres de cada uno como la estructura simbólica en la cual aparece la posición de Jesús en la historia: su ser entrelazado en las vías históricas de la promesa y el *nuevo comienzo* que, paradójicamente, junto con la *continuidad* de la actuación histórica, caracteriza el origen de Jesús.

Otra diferencia consiste en que Lucas no asciende, como Mateo, partiendo de los comienzos —de la raíz— hasta el presente, hasta la «cima del árbol», sino que, de manera inversa, desciende de la «cima», que es Jesús, hasta las raíces, mostrando así que, en cualquier caso, la raíz última no está en las profundidades, sino más bien «allá arriba»; es Dios quien está en el origen del ser humano: «Hijo... de Enós, de Set, de Adán, de Dios» (Lc 3,38).

Mateo y Lucas tienen en común el que, con José, la genealogía se interrumpe y se aparta: «Jesús, al empezar, tenía unos treinta años, y se pensaba que era hijo de José» (Lc 3,23). Jurídicamente era hijo de José, nos dice Lucas. Cuál era su verdadero origen, ya lo había descrito precedentemente en los dos primeros capítulos de su Evangelio.

Mientras que Mateo da a su genealogía una clara estructura teológico-simbólica con tres series de catorce generaciones, Lucas presenta sus 76 nombres sin ninguna articulación reconocible externamente. No obstante, también en ella se puede percibir una estructura simbólica del tiempo histórico: la genealogía contiene once veces siete elementos. Tal vez Lucas conocía el esquema apocalíptico que articula la historia universal en doce períodos y, al final, está compuesto por once veces siete generaciones. De este modo, estaríamos ante una insinuación muy discreta de que, con Jesús, ha llegado «la plenitud de los tiempos»; de que con él comienza la hora decisiva de la historia universal: él es el nuevo Adán, que una vez más viene «de Dios»; pero ahora de una manera más radical que el primero, pues no existe solamente gracias a un soplo de Dios, sino que es verdaderamente su «Hijo». Mientras que en Mateo es la promesa davídica lo que caracteriza la estructuración simbólica del tiempo, en Lucas —retrocediendo hasta Adán— se pretende mostrar que, en Jesús, la humanidad comienza de nuevo. La genealogía es la expresión de una promesa que concierne a toda la humanidad.

En este contexto, hay otra interpretación de la genealogía de Lucas digna de mención; la encontramos en san Ireneo. Él leía en su texto no 76, sino 72 nombres. El número 72 (o 70) —deducido de Ex 1,5— era el de los pueblos del mundo, un número que aparece en la tradición lucana sobre los 72 (o 70) discípulos que Jesús puso al lado de los doce apóstoles. Ireneo escribe: «Por eso Lucas en el origen de Nuestro Señor muestra que desde Adán su genealogía tuvo 72 generaciones, para

llegar al término con el inicio, y para significar que él es el que recapitula en sí mismo, a partir de Adán, todas las gentes dispersas desde Adán, y todas las lenguas y generaciones de los hombres. De ahí que Pablo califique a Adán como “tipo del que ha de venir”» (*Adv haer* III, 22,3).

Aunque en el texto original de Lucas no aparece en este punto el simbolismo del número 70, sobre el que se basa la exégesis de san Ireneo, se expresa sin embargo correctamente en estas palabras la verdadera intención de la genealogía lucana. Jesús asume en sí la humanidad entera, toda la historia de la humanidad, y le da un nuevo rumbo, decisivo, hacia un nuevo modo de ser persona humana.

El evangelista Juan, que tantas veces evoca la pregunta sobre el origen de Jesús, no ha antepuesto en su Evangelio una genealogía, pero en el *Prólogo* con el que comienza ha presentado de manera explícita y grandiosa la respuesta a la pregunta sobre el «de dónde». Al mismo tiempo, ha ampliado la respuesta a la pregunta sobre el origen de Jesús, haciendo de ella una definición de la existencia cristiana; a partir del «de dónde» de Jesús ha definido la identidad de los suyos.

«En el principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. La Palabra en el principio estaba junto a Dios... Y la palabra se hizo carne y acampó entre nosotros» (*Jn* 1,1-14). El hombre Jesús es el «acampar» del Verbo, del eterno *Logos* divino en este mundo. La «carne» de Jesús, su existencia humana, es la «tienda» del Verbo: la alusión a la tienda sagrada del Israel peregrino es inequívoca. Jesús es, por decirlo así, la tienda del encuentro: es de modo totalmente real aquello de lo que la tienda, como después el templo, sólo podía ser su prefiguración. El origen de Jesús, su «de dónde», es el «principio» mismo, la causa primera de la que todo proviene; la «luz» que hace del mundo un cosmos. Él viene de Dios. Él es Dios. Este «principio» que ha venido a nosotros inaugura —precisamente en cuanto principio— un nuevo modo de ser hombres. «A cuantos la recibieron, les da poder para ser hijos de Dios, si creen en su nombre. Éstos no han nacido de sangre, ni de amor carnal, ni de amor humano, sino de Dios» (*Jn* 1,12s).

Una parte de la tradición manuscrita no lee esta frase en plural, sino en singular: «El que no ha sido generado por la sangre.» De este modo, la frase sería una clara referencia a la concepción y el nacimiento virginal de Jesús. Quedaría así subrayado concretamente una vez más el provenir de Dios de Jesús, en el sentido de la tradición documentada por Mateo y Lucas. Pero ésta es sólo una interpretación secundaria; el texto auténtico del Evangelio habla aquí muy claramente de aquellos que creen en el nombre de Cristo, y que por ello reciben un nuevo origen. Por lo demás, aparece de manera innegable la conexión con la profesión del nacimiento de Jesús de la Virgen María: el que cree en Jesús entra por la fe en el origen personal y nuevo de Jesús, recibe este origen como el suyo propio. De por sí, todos estos

queda sola con un cometido que, en realidad, supera toda capacidad humana. Ya no hay ángeles a su alrededor. Ella debe continuar el camino que atravesará por muchas oscuridades, comenzando por el desconcierto de José ante su embarazo hasta el momento en que se declara a Jesús «fuera de sí» (*Mc* 3,21; cf. *Jn* 10,20), más aún, hasta la noche de la cruz.

En estas situaciones, cuántas veces habrá vuelto interiormente María al momento en que el ángel de Dios le había hablado. Cuántas veces habrá escuchado y meditado aquel saludo: «Alégrate, llena de gracia», y sobre la palabra tranquilizadora: «No temas.» El ángel se va, la misión permanece, y junto con ella madura la cercanía interior a Dios, el íntimo ver y tocar su proximidad.

Concepción y nacimiento de Jesús según Mateo

Después de la reflexión sobre la narración lucana de la anunciación, ahora hemos de escuchar aún la tradición del *Evangelio de Mateo* sobre dicho acontecimiento. A diferencia de Lucas, Mateo habla de esto exclusivamente desde la perspectiva de san José, que, como descendiente de David, ejerce de enlace de la figura de Jesús con la promesa hecha a David.

Mateo nos dice en primer lugar que María era prometida de José. Según el derecho judío entonces vigente, el compromiso significaba ya un vínculo jurídico entre las dos partes, de modo que María podía ser llamada la mujer de José, aunque aún no se había producido el acto de recibirla en casa, que fundaba la comunión matrimonial. Como prometida, «la mujer seguía viviendo en el hogar paterno y se mantenía bajo la *patria potestas*. Después de un año tenía lugar la acogida en casa, es decir, la celebración del matrimonio» (Gnilka, *Matthäus*, I, p. 17). Ahora bien, José constató que María «esperaba un hijo por obra del Espíritu Santo» (*Mt* 1,18).

Pero lo que Mateo anticipa aquí sobre el origen del niño José aún no lo sabe. Ha de suponer que María había roto el compromiso y —según la ley— debe abandonarla. A este respecto, puede elegir entre un acto jurídico público y una forma privada: puede llevar a María ante un tribunal o entregarle una carta privada de repudio. José escoge el segundo procedimiento para no «denunciarla» (*Mt* 1,19). En esa decisión, Mateo ve un signo de que José era un «hombre justo».

La calificación de José como hombre justo (*zaddik*) va mucho más allá de la decisión de aquel momento: ofrece un cuadro completo de san José y, a la vez, lo incluye entre las grandes figuras de la Antigua Alianza, comenzando por Abraham, el justo. Si se puede decir que la forma de religiosidad que aparece en el Nuevo Testamento se compendia en la palabra «fiel», el conjunto de una vida conforme a la Escritura se resume en el Antiguo Testamento con el término «justo».

El *Salmo* 1 ofrece la imagen clásica del «justo». Así pues, podemos considerarlo

casi como un retrato de la figura espiritual de san José. Justo, según este Salmo, es un hombre que vive en intenso contacto con la Palabra de Dios; «que su gozo está en la ley del Señor» (v. 2). Es como un árbol que, plantado junto a los cauces de agua, da siempre fruto. La imagen de los cauces de agua de las que se nutre ha de entenderse naturalmente como la palabra viva de Dios, en la que el justo hunde las raíces de su existencia. La voluntad de Dios no es para él una ley impuesta desde fuera, sino «gozo». La ley se convierte espontáneamente para él en «evangelio», buena nueva, porque la interpreta con actitud de apertura personal y llena de amor a Dios, y así aprende a comprenderla y a vivirla desde dentro.

Mientras que el *Salmo* 1 considera como característico del «hombre dichoso» su habitar en la *Torá*, en la Palabra de Dios, el texto paralelo en *Jeremías* 17,7 llama «bendito» a quien «confía en el Señor y pone en el Señor su confianza». Aquí se destaca de manera más fuerte que en el salmo la naturaleza personal de la justicia, el fiarse de Dios, una actitud que da esperanza al hombre. Aunque ninguno de los dos textos habla directamente del justo, sino del hombre dichoso o bendito, podemos no obstante considerarlos con Hans-Joachim Kraus la imagen auténtica del justo veterotestamentario y, así, aprender también a partir de aquí lo que Mateo quiere decirnos cuando presenta a san José como un «hombre justo».

Esta imagen del hombre que hunde sus raíces en las aguas vivas de la Palabra de Dios, que está siempre en diálogo con Dios y por eso da fruto constantemente, se hace concreta en el acontecimiento descrito, así como en todo lo que a continuación se dice de José de Nazaret. Después de lo que José ha descubierto, se trata de interpretar y aplicar la ley de modo justo. Él lo hace con amor, no quiere exponer públicamente a María a la ignominia. La ama incluso en el momento de la gran desilusión. No encarna esa forma de legalidad de fachada que Jesús denuncia en *Mateo* 23 y contra la que san Pablo arremete. Vive la ley como evangelio, busca el camino de la unidad entre la ley y el amor. Y, así, está preparado interiormente para el mensaje nuevo, inesperado y humanamente increíble, que recibirá de Dios.

Mientras que el ángel «entra» donde se encuentra María (*Lc* 1,28), a José sólo se le aparece en sueños, pero en sueños que son realidad y revelan realidades. Se nos muestra una vez más un rasgo esencial de la figura de san José: su finura para percibir lo divino y su capacidad de discernimiento. Sólo a una persona íntimamente atenta a lo divino, dotada de una peculiar sensibilidad por Dios y sus senderos, le puede llegar el mensaje de Dios de esta manera. Y la capacidad de discernimiento era necesaria para reconocer si se trataba sólo de un sueño o si verdaderamente había venido el mensajero de Dios y le había hablado.

El mensaje que se le consigna es impresionante y requiere una fe excepcionalmente valiente. ¿Es posible que Dios haya realmente hablado? ¿Qué José haya recibido en sueños la verdad, una verdad que va más allá de todo lo que cabe esperar? ¿Es posible que Dios haya actuado de esta manera en un ser humano? ¿Qué Dios haya realizado de este modo el comienzo de una nueva historia con los hombres? Mateo había dicho antes que José estaba «considerando en su interior» (*enthymēthentos*) cuál debería ser la reacción justa ante el embarazo de María. Podemos por tanto imaginar cómo luce ahora en lo más íntimo con este mensaje inaudito de su sueño: «José, hijo de David, no tengas reparo en llevarte a María, tu mujer, porque la criatura que hay en ella viene del Espíritu Santo» (*Mt 1,20*).

A José se le interpela explícitamente en cuanto hijo de David, indicando con eso al mismo tiempo el cometido que se le confía en este acontecimiento: como destinatario de la promesa hecha a David, él debe hacerse garante de la fidelidad de Dios. «No temas» aceptar esta tarea, que verdaderamente puede suscitar temor. «No temas» es lo que el ángel de la anunciación había dicho también a María. Con la misma exhortación del ángel, José se encuentra ahora implicado en el misterio de la Encarnación de Dios.

A la comunicación sobre la concepción del niño en virtud del Espíritu Santo, sigue un encargo: María «dará a luz un hijo y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de los pecados» (*Mt 1,21*). Junto a la invitación de tomar con él a María como su mujer, José recibe la orden de dar un nombre al niño, adoptándolo así legalmente como hijo suyo. Es el mismo nombre que el ángel había indicado también a María para que se lo pusiera al niño: el nombre Jesús (*Jeshua*) significa YHWH es salvación. El mensajero de Dios que habla a José en sueños aclara en qué consiste esta salvación: «Él salvará a su pueblo de los pecados.»

Con esto se asigna al niño un alto cometido teológico, pues sólo Dios mismo puede perdonar los pecados. Se le pone por tanto en relación inmediata con Dios, se le vincula directamente con el poder sagrado y salvífico de Dios. Pero, por otro lado, esta definición de la misión del Mesías podría también aparecer decepcionante. La expectación común de la salvación estaba orientada sobre todo a la situación penosa de Israel: a la restauración del reino davídico, a la libertad e independencia de Israel y, con ello, también naturalmente al bienestar material de un pueblo en gran parte empobrecido. La promesa del perdón de los pecados parece demasiado poco y a la vez excesivo: excesivo porque se invade la esfera reservada a Dios mismo; demasiado poco porque parece que no se toma en consideración el sufrimiento concreto de Israel y su necesidad real de salvación.

En el fondo, en estas palabras se anticipa ya toda la controversia sobre el mesianismo de Jesús: ¿Ha redimido verdaderamente a Israel? ¿Acaso no ha quedado todo como antes? La misión, tal como él la ha vivido, ¿es o no la respuesta a la promesa? Seguramente no se corresponde con la expectativa de la salvación mesiánica inmediata que tenían los hombres, que se sentían oprimidos no tanto por sus pecados, cuanto más bien por su penuria, por su falta de libertad, por la miseria de su existencia.

Jesús mismo ha suscitado drásticamente la cuestión sobre la prioridad de la necesidad humana de redención en aquella ocasión en que cuatro hombres, a causa del gentío, no podían introducir al paralítico por la puerta y lo descolgaron por el techo, poniéndolo a sus pies. La propia existencia del enfermo era una oración, un grito que clamaba salvación, un grito al que Jesús, en pleno contraste con las expectativas del enfermo mismo y de quienes lo llevaban, respondió con estas palabras: «Hijo, tus pecados quedan perdonados» (Mc 2,5). La gente no se esperaba precisamente esto. No encajaba con sus intereses. El paralítico debía poder andar, no ser liberado de los pecados. Los escribas impugnaban la presunción teológica de las palabras de Jesús; el enfermo y los hombres a su alrededor estaban decepcionados, porque Jesús parecía hacer caso omiso de la verdadera necesidad de este hombre.

Pienso que toda la escena es absolutamente significativa para la cuestión de la misión de Jesús, tal como se describe por primera vez en la palabra del ángel a José. Aquí se tiene en cuenta tanto la crítica de los escribas como la expectativa silenciosa de la gente. Que Jesús es capaz de perdonar los pecados lo muestra ahora mandando al enfermo, ya curado, que tome su camilla y eche a andar. No obstante, de esta manera queda a salvo la prioridad del perdón de los pecados como fundamento de toda verdadera curación del hombre.

El hombre es un ser relacional. Si se trastoca la primera y fundamental relación del hombre —la relación con Dios— entonces ya no queda nada más que pueda estar verdaderamente en orden. De esta prioridad se trata en el mensaje y el obrar de Jesús. Él quiere en primer lugar llamar la atención del hombre sobre el núcleo de su mal y hacerle comprender: Si no eres curado en *esto*, no obstante todas las cosas buenas que puedas encontrar, no estarás verdaderamente curado.

En este sentido, la explicación del nombre de Jesús que se indicó a José en sueños es ya una aclaración fundamental de cómo se ha de concebir la salvación del hombre, y en qué consiste por tanto la tarea esencial del portador de la salvación.

En Mateo, al anuncio del ángel a José sobre la concepción y nacimiento virginal de Jesús, siguen dos afirmaciones integrantes.

El evangelista muestra en primer lugar que con ello se cumple todo lo que había anunciado la Escritura. Esto forma parte de la estructura fundamental de su Evangelio: proporcionar a todos los acontecimientos esenciales una «prueba de la Escritura»; dejar claro que las palabras de la Escritura aguardaban dichos acontecimientos, los han preparado desde dentro. Así, Mateo enseña cómo las antiguas palabras se hacen realidad en la historia de Jesús. Pero muestra al mismo tiempo que la historia de Jesús es verdadera, es decir, proviene de la Palabra de Dios, y está sostenida y entretejida por ella.

Después de la cita bíblica, Mateo completa la narración. Refiere que José se despertó y procedió como le había mandado el ángel del Señor. Llevó consigo a María, su esposa, pero, «sin haberla conocido», ella dio a luz al hijo. Así se subraya una vez más que el hijo no fue engendrado por él, sino por el Espíritu Santo. Por último, el evangelista añade: «Él le puso por nombre Jesús» (Mt 1,25).

También aquí, y de modo muy concreto, se nos presenta de nuevo a José como «hombre justo»: su estar interiormente atento a Dios —una actitud gracias a la cual puede acoger y comprender el mensaje— se convierte espontáneamente en obediencia. Si antes se había puesto a cavilar con su propio talento, ahora sabe lo que es justo y lo que debe hacer. Como hombre justo, sigue los mandatos de Dios, como dice el *Salmo* 1.

Pero ahora hemos de escuchar la prueba escriturística que presenta Mateo, que —como no podía ser de otro modo— ha sido objeto de largas discusiones exegéticas. El versículo dice: «Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que había dicho el Señor por el profeta: “Mirad: la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel”, que significa “Dios con nosotros”» (Mt 1,22s; cf. *Is* 7,14). Tratemos ante todo de comprender en su contexto histórico original esta frase del profeta, convertida a través de Mateo en un grande y fundamental texto cristológico, para ver después de qué manera se refleja en ella el misterio de Jesucristo.

Excepcionalmente podemos fijar con mucha precisión la fecha de este versículo de Isaías: se sitúa en el año 733 antes de Cristo. El rey asirio Tiglath-Pileser III había rechazado con una maniobra militar repentina el comienzo de una insurrección de los estados sirio-palestinos. Entonces el rey Rezín de Damasco-Siria, y Pékaj de Israel se unieron en una coalición contra la gran potencia asiria. Puesto que no fueron capaces de persuadir al rey de Judá, Acaz, de sumarse a su alianza, decidieron entrar en campaña contra el rey de Jerusalén para incluir a su país en su coalición.

A Acaz y a su pueblo —comprensiblemente— les entra miedo ante la alianza enemiga; los corazones del rey y del pueblo se agitan «como se agitan los árboles del bosque con el viento» (*Is* 7,2). Sin embargo Acaz, claramente un político que calcula con prudencia y frialdad, mantiene la línea ya tomada: no quiere unirse a una alianza antiasiria, a la que ve claramente sin posibilidad alguna frente al enorme predominio de la gran potencia. En su lugar, firma un pacto de protección con Asiria, lo que, por un lado, le garantiza seguridad y salva a su país de la destrucción, pero que, por otro lado, exige como precio la adoración de las divinidades estatales de la potencia protectora.

Efectivamente, después de la estipulación del pacto con Asiria, concluido por Acaz a pesar de la advertencia del profeta Isaías, se llegó a la construcción de un altar en el templo de Jerusalén según el modelo asirio (cf. 2 *R* 16, 11ss; cf. Kaiser, p. 73). En el momento al que se refiere la cita de Isaías usada por Mateo todavía no se había llegado a este punto. Pero una cosa estaba clara: si Acaz llegara a estipular un pacto con el gran rey asirio, significaría que él, como hombre político, confiaba más en el poder del rey que en el poder de Dios, el cual, como es obvio, no le parecía suficientemente realista. En último término, pues, aquí no se trataba de un problema político, sino de una cuestión de fe.

En este contexto, Isaías dice al rey que no debe tener miedo a «esos dos cabos de tizones humeantes», Asiria e Israel (Efraín), y que, por tanto, no hay motivo alguno para el pacto de protección con Asiria: debe apoyarse en la fe y no en el cálculo político. De manera completamente inusual, invita a Acaz a pedir un signo de Dios, bien de las profundidades del abismo, bien de lo alto. La respuesta del rey judío parece devota: no quiere tentar a Dios ni pedir un signo (cf. *Is* 7,10-12). El profeta que habla en nombre de Dios no se deja desconcertar. Él sabe que la renuncia del rey a un signo no es —como parece— una expresión de fe sino, por el contrario, un indicio de que no quiere ser molestado en su «*realpolitik*».

Llegados a este punto, el profeta anuncia que ahora el Señor mismo dará un signo por su cuenta: «Mirad: la virgen está encinta y da a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel, que significa: “Dios-con-nosotros”» (*Is* 7,14).

¿Cuál es el signo que se le promete a Acaz con esto? Mateo, y con él toda la tradición cristiana, ve aquí un anuncio del nacimiento de Jesús de la Virgen María: Jesús, que en realidad no lleva el nombre de Emmanuel, sino que es el Emmanuel, como trata de explicar todo el relato de los Evangelios. Este hombre —nos explican— es él mismo la permanencia de Dios con los hombres. Es el verdadero hombre y, a la vez, el verdadero Hijo de Dios.

Pero ¿ha entendido así Isaías el signo anunciado? Sobre esto se objeta en primer lugar, por un lado —y con razón—, que se anuncia de hecho a Acáz ciertamente un signo, que *en aquel momento* se le habría dado para llevarlo a la fe en el Dios de Israel como el verdadero dueño del mundo. El signo se debería buscar e identificar por tanto en el contexto histórico contemporáneo en el que fue anunciado por el profeta. En consecuencia, la exégesis ha ido en busca de una explicación histórica contemporánea al desarrollo de los hechos, con gran escrupulosidad y con todas las posibilidades de erudición histórica, y ha fracasado.

Rudolf Kilian ha descrito brevemente en su comentario a Isaías los intentos esenciales de este tipo. Menciona cuatro modelos principales. El primero dice: con el término «Emmanuel» nos referimos al Mesías. Pero la idea del Mesías se ha desarrollado plenamente sólo en el período del exilio y sucesivamente después. Aquí se podría encontrar a lo sumo una anticipación de esta figura; una correspondencia histórica contemporánea no es posible identificarla. La segunda hipótesis supone que el «Dios con nosotros» es un hijo del rey Acáz, tal vez Ezequías, una propuesta que no encuentra respaldo en ninguna parte. La tercera teoría imagina que se trata de uno de los hijos del profeta Isaías, los cuales llevan nombres proféticos: *Sehar Yasub*, «un resto volverá», y *Maher-Salal-Jas-Baz*, «pronto al saqueo/rápido al botín» (cf. *Is* 7,3; 8,3). Pero tampoco este tentativo resulta convincente. Una cuarta tesis se esfuerza por una interpretación colectiva: Emmanuel sería el nuevo Israel, y la *‘almāh* («virgen») no sería sino «la figura simbólica de Sión». Pero el contexto del profeta no ofrece indicio alguno para una concepción como ésta, entre otras razones porque no sería un signo histórico contemporáneo. Kilian concluye su análisis de los distintos tipos de interpretación de la siguiente manera: «Como resultado de esta visión de conjunto, resulta, pues, que ni siquiera uno de los intentos de interpretación consigue realmente convencer. En torno a la madre y el niño sigue reinando el misterio, al menos para el lector de hoy, pero presumiblemente también para el oyente de entonces, y tal vez incluso para el profeta mismo» (*Jesaja*, p. 62).

Entonces, ¿qué podemos decir? La afirmación sobre la virgen que da a luz al Emmanuel, de manera análoga al gran canto del Siervo del Señor en *Isaías* 53, es una palabra en espera. En su contexto histórico no se encuentra correspondencia alguna. Esto deja abierta la cuestión: no es una palabra dirigida solamente a Acáz. Tampoco se trata sólo de Israel. Se dirige a la humanidad. El signo que Dios mismo anuncia no se ofrece para una situación política determinada, sino que concierne al hombre y la historia en su conjunto.

Y los cristianos ¿no debían quizá oír esta palabra como una palabra para ellos? Interpelados por la palabra, ¿no debían llegar a la certeza de que la palabra, que siempre estaba allí de modo tan extraño, y esperando a ser descifrada, se ha hecho

ahora realidad? ¿No debían estar convencidos de que en el nacimiento de Jesús de la Virgen María, Dios nos ha dado ahora este signo? El Emmanuel ha llegado. Marius Reiser ha resumido en esta frase la experiencia que tuvieron los lectores cristianos respecto a esta palabra: «La profecía del profeta es como un ojo de cerradura milagrosamente predispuesto, en el cual encaja perfectamente la llave Cristo» (*Bibelkritik*, p. 328).

Sí, yo creo que precisamente hoy, después de toda la afanosa investigación de la exégesis crítica, podemos compartir de una forma completamente nueva el estupor de que una palabra del año 733 a. C., que había quedado incomprensible, se haya hecho realidad en el momento de la concepción de Jesucristo, que Dios nos haya dado efectivamente un gran signo que se refiere al mundo entero.

El nacimiento virginal, ¿mito o verdad histórica?

Pero debemos preguntarnos ahora finalmente con toda seriedad: Lo que los dos evangelistas, Mateo y Lucas, nos dicen, de modos diferentes y basándose en tradiciones distintas, sobre la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María, ¿es una realidad histórica, un acontecimiento verdaderamente ocurrido, o bien una leyenda piadosa que quiere expresar e interpretar a su manera el misterio de Jesús?

A partir sobre todo de Eduard Norden († 1941) y Martin Dibelius († 1947), se ha tratado de hacer depender el relato del nacimiento virginal de Jesús de la historia de las religiones y, aparentemente, se ha hecho un descubrimiento en las historias sobre la generación y el nacimiento de los faraones egipcios. Un segundo ámbito de ideas afines se ha encontrado en el judaísmo antiguo, también en Egipto, en Filón de Alejandría († 40 d. C.). Estas dos áreas de ideas, sin embargo, son muy diferentes una de otra. En la descripción de la generación divina de los faraones, en la que la divinidad se acerca corporalmente a la madre, se trata en última instancia de respaldar teológicamente el culto al soberano, de una teología política que quiere enaltecer al rey a la esfera de lo divino y legitimar de este modo su pretensión divina. La descripción que hace Filón de la generación de los hijos de los patriarcas por un semen divino, sin embargo, tiene un carácter alegórico. «Las mujeres de los patriarcas... se convierten en alegorías de las virtudes. En cuanto tales, quedan encinta por Dios y dan a luz para sus maridos las virtudes que ellas personifican» (Gnilka, *Matthäus*, I, p. 25). Hasta qué punto se considere esto de modo concreto, más allá de la alegoría, es difícil de valorar.

Una lectura atenta deja claro que, ni en el primer caso ni en el segundo, existe un verdadero paralelismo con el relato del nacimiento virginal de Jesús. Lo mismo vale para los textos procedentes del ambiente grecorromano, que se creía poder

citar como modelos paganos de la narración de la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo: la unión entre Zeus y Alcmena, de la que habría nacido Hércules; la de Zeus y Dánae, de la que nacería Perseo, etc.

La diferencia de concepciones es efectivamente tan profunda que no se puede hablar de auténticos paralelos. En los relatos de los Evangelios se conserva plenamente la unicidad de Dios y la diferencia infinita entre Dios y la criatura. No existe confusión, no hay semidioses. La Palabra creadora de Dios, por sí sola, crea algo nuevo. Jesús, nacido de María, es totalmente hombre y totalmente Dios, sin confusión y sin división, como precisará el Credo de Calcedonia en el año 451.

Los relatos de Mateo y Lucas no son mitos ulteriormente desarrollados. Según su concepción de fondo, están firmemente asentados en la tradición bíblica del Dios creador y redentor. Pero, en cuanto a su contenido concreto, provienen de la tradición familiar, son una tradición transmitida que conserva lo acaecido.

Quisiera considerar como la única verdadera explicación de estos relatos lo que Joachim Gnilka, refiriéndose a Gerhard Dellling, expresa en forma de pregunta: «El misterio del nacimiento de Jesús... ¿ha sido tal vez añadido al comienzo del Evangelio en un segundo momento, o acaso no se demuestra con ello más bien que el misterio era ya conocido? Es sólo que no se quería hablar mucho de él y convertirlo en un acontecimiento al alcance de la mano» (p. 30).

Me parece normal que sólo después de la muerte de María el misterio pudiera hacerse público y entrar a formar parte de la tradición común del cristianismo naciente. Entonces se lo podía insertar también en el desarrollo de la doctrina cristológica y unirlo a la profesión que reconocía en Jesús al Cristo, al Hijo de Dios. Pero no en el sentido de que la narración se hubiera desarrollado a partir de una idea, trasformando una idea en un hecho, sino a la inversa: el acontecimiento, el hecho dado a conocer en ese momento se convertía en objeto de reflexión para intentar comprenderlo. Del conjunto de la figura de Jesucristo se proyectaba una luz sobre este acontecimiento; inversamente, a partir del acontecimiento se entendía más profundamente la lógica del misterio de Dios. El misterio del comienzo iluminaba lo que seguía y, al revés, la fe en Cristo ya desarrollada ayudaba a comprender el inicio, su densidad de significado. Así se ha desarrollado la cristología.

Quizá valga la pena mencionar en este punto un texto que, como una prefiguración del misterio del parto virginal, ha hecho reflexionar al cristianismo occidental desde los primeros tiempos. Pienso en la cuarta égloga de Virgilio, que forma parte de su ciclo de poesías *Bucólicas* (poesía pastoril), compuesto aproximadamente cuarenta años antes del nacimiento de Jesús. En medio de graciosos versos sobre la vida campestre, resuena de pronto un tono muy diferente:

se anuncia la llegada de un nuevo orden en el mundo a partir de lo que es «íntegro» (*ab integro*). «*Iam redit et virgo*», ya retorna la virgen. Una nueva progenie desciende de lo alto del cielo. Nace un niño con el que se acaba el linaje «de hierro».

¿Qué se promete allí? ¿Quién es la virgen? ¿Quién el niño del que se habla? También en este caso —como en el de *Isaías* 7,14— los estudiosos han buscado identificaciones históricas que, sin embargo, han terminado igualmente en el vacío. Pues bien, ¿qué es lo que dice? El cuadro imaginario del conjunto proviene de la antigua visión del mundo: en el trasfondo está la doctrina del ciclo de los eones y el poder del destino. Pero estas ideas antiguas adquieren una viva actualidad mediante la esperanza de que habría llegado la hora de un gran cambio de los eones. Lo que hasta entonces había sido sólo un esquema lejano, de pronto se hace presente. En la época de Augusto, después de tantos trastornos provocados por las guerras y las luchas civiles, el país se ve invadido por una oleada de esperanza: ahora debería comenzar por fin un gran período de paz, debería despuntar un nuevo orden del mundo.

En esta atmósfera de espera en la novedad se incluye la figura de la virgen, imagen de la pureza, de la integridad, de un comienzo «*ab integro*». Y también la espera en el niño, el «brote divino» (*deum suboles*). Por eso, quizá se puede decir que las figuras de la virgen y del niño forman parte de algún modo de las imágenes primordiales de la esperanza humana, que reaparecen en momentos de crisis y de espera, aun cuando no haya en perspectiva figuras concretas.

Volvamos a los relatos bíblicos del nacimiento de Jesús de la Virgen María, que había concebido el hijo por obra del Espíritu Santo. Entonces, ¿es verdad esto? ¿O tal vez se han aplicado a las figuras de Jesús y de su Madre ideas arquetípicas?

Quien lea los relatos bíblicos y los confronte con tradiciones afines, de las que se acaba de hablar brevemente, verá de inmediato la profunda diferencia. No sólo la comparación con las ideas egipcias de las que hemos hablado, sino también la ilusión de la esperanza que encontramos en Virgilio nos trasladan a mundos de carácter muy diferente.

En Mateo y Lucas no encontramos nada de una alteración cósmica, nada de contactos físicos entre Dios y los hombres: se nos relata una historia muy humilde y, sin embargo, precisamente por ello de una grandeza impresionante. Es la obediencia de María la que abre la puerta a Dios. La Palabra de Dios, su Espíritu, crea en ella al niño. Lo crea a través de la puerta de su obediencia. Así pues, Jesús es el nuevo Adán, un nuevo comienzo «*ab integro*», de la Virgen que está totalmente a disposición de la voluntad de Dios. De este modo se produce una nueva creación que, no obstante, se vincula al «sí» libre de la persona humana de María.

Tal vez puede decirse que los sueños secretos y confusos de la humanidad sobre un nuevo comienzo se han hecho realidad en este acontecimiento, en una realidad que sólo Dios podía crear.

Entonces, ¿es cierto lo que decimos en el Credo: «Creo en Jesucristo, su único Hijo [de Dios], nuestro Señor, que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de santa María Virgen»?

La respuesta es un «sí» sin reservas. Karl Barth ha hecho notar que hay dos puntos en la historia de Jesús en los que la acción de Dios interviene directamente en el mundo material: el parto de la Virgen y la resurrección del sepulcro, en el que Jesús no permaneció ni sufrió la corrupción. Estos dos puntos son un escándalo para el espíritu moderno. A Dios se le permite actuar en las ideas y los pensamientos, en la esfera espiritual, pero no en la materia. Esto nos estorba. No es éste su lugar. Pero se trata precisamente de eso, a saber, de que Dios es Dios, y no se mueve sólo en el mundo de las ideas. En este sentido, se trata en ambos campos del mismo ser-Dios de Dios. Está en juego la pregunta: ¿Le pertenece también la materia?

Naturalmente, no se pueden atribuir a Dios cosas absurdas o insensatas o en contraste con su creación. Pero aquí no se trata de algo irracional e incoherente, sino precisamente de algo positivo: del poder creador de Dios, que abraza a todo ser. Por eso, estos dos puntos —el parto virginal y la resurrección real del sepulcro— son piedras de toque de la fe. Si Dios no tiene poder también sobre la materia, entonces no es Dios. Pero sí que tiene ese poder, y con la concepción y la resurrección de Jesucristo ha inaugurado una nueva creación. Así, como Creador, es también nuestro Redentor. Por eso la concepción y el nacimiento de Jesús de la Virgen María son un elemento fundamental de nuestra fe y un signo luminoso de esperanza.

CAPÍTULO IV. Los Magos de Oriente y la huida a Egipto

Cuadro histórico y geográfico de la narración

Difícilmente habrá otro relato bíblico que haya estimulado tanto la fantasía, pero también la investigación y la reflexión, como la historia de los «Magos» venidos de «Oriente», una narración que el evangelista Mateo pone inmediatamente después de haber hablado del nacimiento de Jesús: «Jesús nació en Belén de Judá en tiempos del rey Herodes. Entonces, unos Magos [astrólogos] de Oriente se presentaron en Jerusalén preguntando: “¿Dónde está el Rey de los Judíos que ha nacido? Porque hemos visto salir su estrella y venimos a adorarlo”» (2,1s).

Con la mención del rey Herodes y el lugar del nacimiento, Belén, encontramos aquí primero una neta determinación del contexto histórico. Se indica un personaje bien conocido de la época y un lugar geográfico fácilmente reconocible. Pero en ambas referencias se ofrecen al mismo tiempo elementos de interpretación. Rudolf Pesch, en su pequeño libro *Die matthäischen Weihnachtsgeschichten* —los relatos de Navidad según Mateo—, ha resaltado con énfasis el significado teológico de la figura de Herodes: «Así como al principio del Evangelio de la Navidad (Lc 2,1-21) se menciona al emperador romano Augusto, la narración de *Mateo* 2 comienza de modo análogo denominando a Herodes, “rey de los judíos”. Si allí el emperador, con sus pretensiones sobre la pacificación del mundo, estaba en las antípodas del recién nacido, aquí está el rey, que reina gracias al emperador, y con la pretensión casi mesiánica de ser el redentor, al menos para el reino judío» (p. 23s).

Belén es el pueblo natal del rey David. El significado teológico de aquel lugar se esclarecerá todavía con mayor nitidez en el curso de la narración mediante la respuesta que dan los escribas a Herodes acerca del lugar en el que debía nacer el Mesías. También podría comportar una intención teológica el que la localización geográfica se precise aún más, añadiendo «de Judá». En la bendición de Jacob, el patriarca dice a su hijo Judá de manera profética: «No se apartará de Judá el cetro, ni el bastón de mando de entre sus rodillas, hasta que venga aquel a quien está reservado, y le rindan homenaje los pueblos» (Gn 49,10). En una narración que trata de la llegada del David definitivo, del recién nacido rey de los judíos que salvará a todos los pueblos, se ha de percibir de algún modo esta profecía como trasfondo.

Junto con la bendición de Jacob hay que leer también una palabra atribuida en la Biblia al profeta pagano Balaán. Balaán es una figura histórica de la que hay una confirmación fuera de la Biblia. En 1967 se descubrió en Transjordania, una

inscripción en la que aparece Balaán, hijo de Beor, como un «vidente» de las divinidades autóctonas; un vidente al que se le atribuyen anuncios de fortuna y de calamidad (cf. Hans-Peter Müller, en *Ithk*³, II, 457). La Biblia lo presenta como un adivino al servicio del rey de Moab, que le pide una maldición contra Israel. Pero Dios mismo impide que Balaán lleve a efecto lo que pretende, de manera que el profeta, en vez de una maldición, anuncia una bendición para Israel. A pesar de ello, sigue siendo mal visto en la tradición bíblica, como instigador a la idolatría, y muere de una forma considerada como punitiva (cf. *Nm* 31,8; *Jos* 13,22). Por eso adquiere más importancia aún la promesa de salvación que se le atribuye a él, no judío y siervo de otros dioses; su promesa era conocida también fuera de Israel. «Lo veo, pero no es ahora, lo contemplo, pero no será pronto: Avanza una estrella de Jacob, y surge un cetro de Israel...» (*Nm* 24,17).

Extrañamente Mateo, que desea presentar los acontecimientos en la vida y el obrar de Jesús como cumplimiento de palabras veterotestamentarias, no cita este texto, que desempeña un papel importante en la historia de la interpretación del pasaje de los Magos de Oriente. Es verdad que la estrella de la que habla Balaán no es un astro; la estrella que brilla en el mundo y determina su suerte es el mismo rey que ha de venir. No obstante, la conexión entre estrella y realeza podría haber suscitado la idea de una estrella, que sería la estrella de *este* rey y remitiría a él.

Así, se puede suponer ciertamente que esta profecía no judía, «pagana», circulase de alguna forma fuera del judaísmo y fuera motivo de reflexión para quienes estaban en busca. Tendremos que volver a preguntarnos cómo es posible que personas fuera de Israel hubieran visto precisamente en el «rey de los judíos» al portador de una salvación que también les concernía a ellos.

¿Quiénes eran los «Magos»?

Pero ahora es preciso preguntarse ante todo: ¿Qué clase de hombres eran esos que Mateo describe como «Magos» venidos de «Oriente»? El término «magos» (*mágoi*) tiene una considerable gama de significados en las diversas fuentes, que se extiende desde una acepción muy positiva hasta un significado muy negativo.

La primera de las cuatro acepciones principales designa como «magos» a los pertenecientes a la casta sacerdotal persa. En la cultura helenista eran considerados como «representantes de una religión auténtica»; pero se sostenía al mismo tiempo que sus ideas religiosas estaban «fuertemente influenciadas por el pensamiento filosófico», hasta el punto de que se presenta con frecuencia a los filósofos griegos como adeptos suyos (cf. Delling, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, p. 360). Quizá haya en esta opinión un cierto núcleo de verdad no bien definido; después de todo, también Aristóteles había hablado del trabajo filosófico de los

magos (cf. *ibíd.*).

Los otros significados mencionados por Gerhard Delling designan a los dotados de saberes y poderes sobrenaturales, y también a los brujos. Y, finalmente, a los embaucadores y seductores. En los *Hechos de los Apóstoles* encontramos este último significado: Pablo califica a un mago llamado Barjesús «hijo del diablo, enemigo de toda justicia» (13,10), manteniéndolo así a raya.

Los diversos significados del término «mago» que encontramos aquí hacen ver también la ambivalencia de la dimensión religiosa en cuanto tal. La religiosidad puede ser un camino hacia el verdadero conocimiento, un camino hacia Jesucristo. Pero cuando ante la presencia de Cristo no se abre a él, y se pone contra el único Dios y Salvador, se vuelve demoníaca y destructiva.

En el Nuevo Testamento vemos estos dos significados de «mago»: en el relato de san Mateo sobre los Magos, la sabiduría religiosa y filosófica es claramente una fuerza que pone a los hombres en camino, es la sabiduría que conduce en definitiva a Cristo. Por el contrario, en los *Hechos de los Apóstoles* encontramos otro tipo de mago. Éste contrapone el propio poder al mensajero de Jesucristo, y se pone así de parte de los demonios que, sin embargo, ya han sido vencidos por Jesús.

La primera acepción vale evidentemente para los Magos en *Mateo 2*, al menos en sentido amplio. Aunque no pertenecían exactamente a la clase sacerdotal persa, tenían sin embargo un conocimiento religioso y filosófico que se había desarrollado y aún persistía en aquellos ambientes.

Se ha tratado naturalmente de encontrar clasificaciones todavía más precisas. El astrónomo vienés Konradin Ferrari d'Occhieppo ha mostrado que en la ciudad de Babilonia, centro de la astronomía científica en épocas remotas, aunque ya en declive en la época de Jesús, continuaba existiendo todavía «un pequeño grupo de astrónomos ya en vías de extinción... Hay tablas de terracota con inscripciones en caracteres cuneiformes con cálculos astronómicos... que lo demuestran con seguridad» (p. 27). La conjunción astral de los planetas Júpiter y Saturno en el signo zodiacal de Piscis, que tuvo lugar en los años 7-6 a. C. —considerado hoy como el verdadero período del nacimiento de Jesús— habría sido calculada por los astrónomos babilonios y les habría indicado la tierra de Judá y un recién nacido «rey de los judíos».

Sobre la cuestión de la estrella volveremos de nuevo más adelante. Por ahora queremos dedicarnos a la pregunta sobre qué tipo de hombres eran aquellos que se pusieron en camino hacia el rey. Tal vez fueran astrónomos, pero no a todos los que eran capaces de calcular la conjunción de los planetas, y la veían, les vino la idea de un rey en Judá, que tenía importancia también para ellos. Para que la estrella pudiera convertirse en un mensaje, debía haber circulado un vaticinio como el del mensaje de

Balaán. Sabemos por Tácito y Suetonio que en aquellos tiempos bullían en el ambiente expectativas según las cuales surgiría en Judá el dominador del mundo, una expectación que Flavio Josefo interpreta como referida a Vespasiano, con el resultado de que éste pasó a gozar de su favor (cf. *De bello lud.*, III, 399-408).

Varios factores podían haber concurrido a que se pudiera percibir en el lenguaje de la estrella un mensaje de esperanza. Pero todo ello era capaz de poner en camino sólo a quien era hombre de una cierta inquietud interior, un hombre de esperanza, en busca de la verdadera estrella de la salvación. Los hombres de los que habla Mateo no eran únicamente astrónomos. Eran «sabios»; representaban el dinamismo inherente a las religiones de ir más allá de sí mismas; un dinamismo que es búsqueda de la verdad, la búsqueda del verdadero Dios, y por tanto filosofía en el sentido originario de la palabra. La sabiduría sana así también el mensaje de la «ciencia»: la racionalidad de este mensaje no se contentaba con el mero saber, sino que trataba de comprender la totalidad, llevando así a la razón hasta sus más elevadas posibilidades.

Basándonos en todo lo que se ha dicho, podemos hacernos una cierta idea de cuáles eran las convicciones y conocimientos que llevaron a estos hombres a encaminarse hacia el recién nacido «rey de los judíos». Podemos decir con razón que representan el camino de las religiones hacia Cristo, así como la autosuperación de la ciencia con vistas a él. Están en cierto modo siguiendo a Abraham, que se pone en marcha ante la llamada de Dios. De una manera diferente están siguiendo a Sócrates y a su preguntarse sobre la verdad más grande, más allá de la religión oficial. En este sentido, estos hombres son predecesores, precursores, de los buscadores de la verdad, propios de todos los tiempos.

Así como la tradición de la Iglesia ha leído con toda naturalidad el relato de la Navidad sobre el trasfondo de *Isaías* 1,3, y de este modo llegaron al pesebre el buey y el asno, así también ha leído la historia de los Magos a la luz del *Salmo* 72,10 e *Isaías* 60. Y, de esta manera, los hombres sabios de Oriente se han convertido en reyes, y con ellos han entrado en la gruta los camellos y los dromedarios.

La promesa contenida en estos textos extiende la proveniencia de estos hombres hasta el extremo Occidente (Tarsis-Tartesos en España), pero la tradición ha desarrollado ulteriormente este anuncio de la universalidad de los reinos de aquellos soberanos, interpretándolos como reyes de los tres continentes entonces conocidos: África, Asia y Europa. El rey de color aparece siempre: en el reino de Jesucristo no hay distinción por la raza o el origen. En él y por él, la humanidad está unida sin perder la riqueza de la variedad.

Más tarde se ha relacionado a los tres reyes con las tres edades de la vida del hombre: la juventud, la edad madura y la vejez. También ésta es una idea razonable,

que hace ver cómo las diferentes formas de la vida humana encuentran su respectivo significado y su unidad interior en la comunión con Jesús.

Queda la idea decisiva: los sabios de Oriente son un inicio, representan a la humanidad cuando emprende el camino hacia Cristo, inaugurando una procesión que recorre toda la historia. No representan únicamente a las personas que han encontrado ya la vía que conduce hasta Cristo. Representan el anhelo interior del espíritu humano, la marcha de las religiones y de la razón humana al encuentro de Cristo.

La estrella

Pero ahora hemos de volver aún a la estrella que, según la narración de san Mateo, impulsó a los Magos a ponerse en camino. ¿Qué tipo de estrella era? ¿Existió realmente?

Exegetas de renombre, como Rudolf Pesch, opinan que esta cuestión tiene poco sentido. Se trataría aquí de un relato teológico, que no se debería mezclar con la astronomía. San Juan Crisóstomo había desarrollado en la Iglesia antigua una postura similar: «Que ésta no fuera una estrella común, para mí incluso que no fuera siquiera una estrella, sino un poder invisible que había tomado esa apariencia, me parece consecuencia sobre todo de la trayectoria que había tomado. En efecto, no hay una sola estrella que se mueva en esa dirección» (*In Matth.*, hom. VI, 2: PG 57, 64). En gran parte de la tradición de la Iglesia se ha resaltado el aspecto extraordinario de la estrella; así, ya en Ignacio de Antioquía (ca. 100 d. C.), que ve el sol y la luna hacer el corro en torno a la estrella; así también en el antiguo himno de la Epifanía del Breviario Romano, según el cual la estrella habría superado al sol en belleza y luminosidad.

Pero no se podía dejar de plantear la pregunta sobre si, a pesar de todo, acaso no se hubiera tratado de un fenómeno que se podía determinar y clasificar astronómicamente. Sería un error rechazar a priori esta pregunta remitiéndose a la naturaleza teológica de la historia. Con el surgir de la astronomía moderna, desarrollada también por cristianos creyentes, se ha planteado nuevamente también la cuestión sobre este astro.

Johannes Kepler († 1630) adelantó una solución que sustancialmente proponen también los astrónomos de hoy. Kepler calculó que entre el año 7 y el 6 a. C. —que, como se ha dicho, se considera hoy el año verosímil del nacimiento de Jesús— se produjo una conjunción de los planetas Júpiter, Saturno y Marte. Él mismo había notado una conjunción semejante en 1604, a la cual se había añadido también una supernova. Este término indica una estrella débil o muy lejana en la que se

produce una enorme explosión, de manera que desarrolla una intensa luminosidad durante semanas y meses. Kepler creía que la supernova era una nueva estrella. Opinaba que también la conjunción ocurrida en los tiempos de Jesús debía de estar relacionada con una supernova; intentó explicar así astronómicamente el fenómeno de extraordinaria luminosidad de la estrella de Belén. Puede ser interesante en este contexto que el estudioso Friedrich Wieseler, de Gotinga, haya encontrado al parecer en tablas cronológicas chinas que, en el año 4 a. C., «había aparecido y se había visto durante mucho tiempo una estrella luminosa» (Gnilka, p. 44).

El citado Ferrari d'Occieppo puso *ad acta* la teoría de la supernova. Según él, para explicar la estrella de Belén era suficiente la conjunción de Júpiter y Saturno en el signo zodiacal de Piscis, y pensaba que podía determinar con precisión la fecha de este fenómeno. Es importante a este respecto que el planeta Júpiter representaba al principal dios babilónico Marduk. Ferrari d'Occieppo lo resume así: «Júpiter, la estrella de la más alta divinidad de Babilonia, compareció en su apogeo en el momento de su aparición vespertina junto a Saturno, el representante cósmico del pueblo de los judíos» (p. 52). Dejemos los detalles. Los astrónomos de Babilonia — afirma Ferrari d'Occieppo— podían deducir de este encuentro de planetas un evento de importancia universal, el nacimiento en el país de Judá de un soberano que traería la salvación.

¿Qué podemos decir ante todo esto? La gran conjunción de Júpiter y Saturno en el signo de Piscis en los años 7-6 a. C. parece ser un hecho constatado. Podía orientar a los astrónomos del ambiente cultural babilónico-persa hacia el país de Judá, hacia un «rey de los judíos». Los pormenores de cómo aquellos hombres han llegado a la certeza que los hizo partir y llevarlos finalmente a Jerusalén y a Belén, es una cuestión que debemos dejar abierta. La constelación estelar podía ser un impulso, una primera señal para la partida exterior e interior. Pero no habría podido hablar a estos hombres si no hubieran sido movidos también de otro modo: movidos interiormente por la esperanza de aquella estrella que habría de surgir de Jacob (cf. Nm 24,17).

Que los Magos fueran en busca del rey de los judíos guiados por la estrella y representen el movimiento de los pueblos hacia Cristo significa implícitamente que el cosmos habla de Cristo, aunque su lenguaje no sea totalmente descifrable para el hombre en sus condiciones reales. El lenguaje de la creación ofrece múltiples indicaciones. Suscita en el hombre la intuición del Creador. Suscita también la expectativa, más aún, la esperanza de que un día este Dios se manifestará. Y hace tomar conciencia al mismo tiempo de que el hombre puede y debe salir a su encuentro. Pero el conocimiento que brota de la creación y se concretiza en las religiones también puede perder la orientación correcta, de modo que ya no impulsa

al hombre a moverse para ir más allá de sí mismo, sino que lo induce a instalarse en sistemas con los que piensa poder afrontar las fuerzas ocultas del mundo.

En nuestra narración pueden verse las dos posibilidades: ante todo, la estrella guía a los Magos sólo hasta Judea. Es del todo normal que en su búsqueda del recién nacido rey de los judíos fueran a la ciudad regia de Israel y entraran en el palacio del rey. Era de suponer que el futuro rey habría nacido allí. Después, para encontrar definitivamente el camino hacia el verdadero heredero de David, necesitan la indicación de las Sagradas Escrituras de Israel, las palabras del Dios vivo.

Los Padres han destacado aún otro aspecto. Gregorio Nacianceno dice que, en el momento mismo en que los Magos se postraron ante Jesús, la astrología había llegado a su fin, porque desde aquel momento las estrellas se moverían en la órbita establecida por Cristo (*Poem. dogm.*, V, 55-64: PG 37, 428-429). En el mundo antiguo los cuerpos celestes eran considerados como poderes divinos que decidían el destino de los hombres. Los planetas tienen nombres de divinidades. Según la opinión de entonces, dominaban de alguna manera el mundo, y el hombre debía tratar de avenirse con estos poderes. La fe en el Dios único que muestra la Biblia ha realizado muy pronto una desmitificación al llamar con gran sobriedad al sol y a la luna —las grandes divinidades del mundo pagano— «lumbreras» que Dios puso en la bóveda celeste (cf. Gn 1,16s).

Al entrar en el mundo pagano, la fe cristiana debía volver a abordar la cuestión de las divinidades astrales. Por eso Pablo insiste con vehemencia en sus cartas desde la cautividad a los Efesios y a los Colosenses en que Cristo resucitado ha vencido a todo principado y poder del aire y domina todo el universo. También el relato de la estrella de los Magos está en esta línea: no es la estrella la que determina el destino del Niño, sino el Niño quien guía a la estrella. Si se quiere, puede hablarse de una especie de punto de inflexión antropológico: el hombre asumido por Dios —como se manifiesta aquí en su Hijo unigénito— es más grande que todos los poderes del mundo material y vale más que el universo entero.

De paso en Jerusalén

Es hora de volver al texto del Evangelio. Los Magos han llegado al presunto lugar del vaticinio, al palacio real de Jerusalén. Preguntan por el recién nacido «rey de los judíos». Ésta es una expresión típicamente no judía. En el ambiente hebreo se hubiera hablado del rey de Israel. En efecto, el término «pagano», «rey de los judíos», vuelve a aparecer únicamente en el proceso a Jesús y en la inscripción en la cruz, utilizado en ambos casos por el pagano Pilato (cf. Mc 15,9; Jn 19,19-22). Por tanto, se puede decir que aquí —cuando los primeros paganos preguntan por Jesús— se transparenta de algún modo el misterio de la cruz, que está indisolublemente

unido con la realeza de Jesús.

Esto se anuncia con bastante claridad en la respuesta a la pregunta de los Magos por el rey recién nacido: «El rey Herodes se sobresaltó y todo Jerusalén con él» (*Mt* 2,3). Los exegetas hacen notar que era ciertamente muy comprensible el sobresalto de Herodes ante la noticia del nacimiento de un misterioso pretendiente al trono. Pero resulta más difícil entender por qué motivo debía alarmarse en aquel momento todo Jerusalén. Tal vez se trate aquí de una alusión anticipada a la entrada triunfal de Jesús en la ciudad santa la vigilia de su Pasión, a propósito de la cual Mateo dice que «toda la ciudad se sobresaltó» (21,10). En cualquier caso, las dos escenas en las que de alguna manera aparece la realeza de Jesús resultan así enlazadas una con otra y, al mismo tiempo, conectadas con la temática de la Pasión.

Me parece que la noticia de la agitación de la ciudad tiene sentido también por lo que se refiere al momento de la visita de los Magos. Con el fin de aclarar la cuestión sobre el pretendiente al trono, extremadamente peligrosa para Herodes, éste «convocó a los sumos pontífices y a los letrados del país» (*Mt* 2,4). Una reunión como ésta, y su finalidad, no podía mantenerse en secreto. El nacimiento presunto o real de un rey mesiánico traería sólo contrariedad y tribulación a los de Jerusalén. Éstos conocían muy bien a Herodes. Lo que en la gran perspectiva de la fe es una estrella de esperanza, para la vida cotidiana es en un primer momento sólo causa de agitación, motivo de preocupación y de temor. Y, en efecto, Dios estorba nuestra vida cotidiana. La realeza de Jesús y su Pasión van juntas.

¿Cómo respondió esta alta asamblea a la pregunta sobre el lugar del nacimiento de Jesús? Según *Mateo* 2,6, con una sentencia compuesta con palabras del profeta *Miqueas* y el *Segundo Libro de Samuel*: «Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres ni mucho menos la última de las ciudades de Judá; pues de ti saldrá un jefe [cf. *Mi* 5,1] que será el pastor de mi pueblo Israel [cf. *2 S* 5,2]».

Citando estas palabras, Mateo ha introducido dos matices diferentes. Aunque la mayor parte de la tradición del texto, y en particular la traducción griega dice: «[Tú eres] la más pequeña para estar entre las capitales de Judá», Mateo escribe: «No eres ni mucho menos la última de las ciudades de Judá.» Ambas versiones del texto dan a entender —de manera diversa una de otra— la paradoja del obrar de Dios que recorre todo el Antiguo Testamento: lo que es grande nace de lo que según los criterios del mundo parece pequeño e insignificante, mientras que lo que a los ojos del mundo es grande se disgrega y desaparece.

Así sucedió, por ejemplo, en la historia de la llamada de David. Hubo que llamar al hijo menor de Jesé, que en aquel momento pastoreaba las ovejas, para ungirlo rey: no importan su prestancia y alta estatura, sino su corazón (cf. *1 S* 16,7). Una palabra de María en el *Magnificat* compendia esta constante paradoja del obrar

de Dios: «Derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes» (Lc 1,52). La versión veterotestamentaria del texto, en el que se describe a Belén como pequeña entre las capitales de Judá, muestra claramente esta forma del obrar divino.

En cambio, cuando Mateo escribe: «No eres ni mucho menos la última de las ciudades de Judá», ha eliminado esta paradoja sólo en apariencia. A la pequeña ciudad, considerada en sí misma insignificante, ahora se la reconoce en su verdadera grandeza. De ella saldrá el verdadero Pastor de Israel: en esta versión del texto aparecen juntas tanto la valoración humana como la respuesta de Dios. Con el nacimiento de Jesús en la gruta a las afueras de la ciudad, la paradoja se confirma una vez más.

Con esto llegamos a la segunda matización: Mateo ha añadido a la palabra del profeta aquella afirmación ya mencionada del *Segundo Libro de Samuel* (cf. 5,2), que allí se refiere al nuevo rey David, y que ahora alcanza su pleno cumplimiento en Jesús. Se describe al futuro príncipe como Pastor de Israel. Se alude así al cuidado amoroso y a la ternura que distinguen al verdadero soberano como representante de la realeza de Dios.

La respuesta de los jefes de los sacerdotes y de los escribas a la pregunta de los Magos tiene sin duda un contenido geográfico concreto, que resulta útil para los Magos. Pero no es únicamente una indicación geográfica, sino también una interpretación teológica del lugar y del acontecimiento. Que Herodes saque sus conclusiones, es comprensible. Sorprende sin embargo que los versados en la Sagrada Escritura no se sientan impulsados a tomar las decisiones concretas que ello comporta. ¿Se puede vislumbrar tal vez en esto la imagen de una teología que se agota en la disputa académica?

Adoración de los Magos ante Jesús

En Jerusalén, la estrella ciertamente se había ocultado. Después del encuentro de los Magos con la palabra de la Escritura, la estrella les vuelve a brillar. La creación, interpretada por la Escritura, vuelve a hablar de nuevo al hombre. Mateo recurre a superlativos para describir la reacción de los Magos: «Al ver la estrella, se llenaron de inmensa alegría» (2,10). Es la alegría del hombre al que la luz de Dios le ha llegado al corazón, y que puede ver cómo su esperanza se cumple: la alegría de quien ha encontrado y ha sido encontrado.

«Entraron en la casa, vieron al niño con María, su madre, y cayendo de rodillas lo adoraron» (Mt 2,11). En esta frase llama la atención la falta de san José, que es el punto de vista desde el cual Mateo escribió el relato de la infancia. Durante la adoración a Jesús encontramos sólo a «María, su madre». Todavía no he hallado una explicación del todo convincente para esto. Hay algún que otro pasaje del Antiguo

Testamento en el que se atribuye a la madre del rey una importancia particular (p. ej. Jr 13,18). Pero quizá esto no es suficiente. Probablemente está en lo cierto Gnllka cuando dice que Mateo pretende traer a la memoria el nacimiento de Jesús de la Virgen y describir a Jesús como el Hijo de Dios (p. 40).

Ante el niño regio, los Magos adoptan la *proskýnesis*, es decir, se postran ante él. Éste es el homenaje que se rinde a un Dios-Rey. De aquí se explican los dones que a continuación ofrecen los Magos. No son dones prácticos, que en aquel momento tal vez hubieran sido útiles para la Sagrada Familia. Los dones expresan lo mismo que la *proskýnesis*: son un reconocimiento de la dignidad regia de aquel a quien se ofrecen. El oro y el incienso se mencionan también en *Isaías* 60,6 como dones que ofrecerán los pueblos como homenaje al Dios de Israel.

La tradición de la Iglesia ha visto representados en los tres dones —con algunas variantes— tres aspectos del misterio de Cristo: el oro haría referencia a la realeza de Jesús, el incienso al Hijo de Dios y la mirra al misterio de su Pasión.

En efecto, en el *Evangelio de Juan* aparece la mirra después de la muerte de Jesús: el evangelista nos dice que Nicodemo, para ungir el cuerpo de Jesús, llevó mirra, entre otras cosas (cf. 19,39). Así, el misterio de la cruz enlaza de nuevo a través de la mirra con la realeza de Jesús, y se anuncia con antelación de manera misteriosa ya en la adoración de los Magos. La unción es un intento de oponerse a la muerte, que sólo con la corrupción llega a ser definitiva. Cuando las mujeres fueron al sepulcro la mañana del primer día de la semana para la unción, que no se había podido hacer la misma tarde de la crucifixión ante el inmediato comienzo de la fiesta, Jesús ya había resucitado de entre los muertos. Ya no tenía necesidad de la mirra como un remedio contra la muerte, porque la misma vida de Dios había vencido a la muerte.

Huida a Egipto y retorno a la tierra de Israel

Después de terminar la narración de los Magos, entra de nuevo en escena san José como protagonista, pero no actúa por iniciativa propia, sino según las órdenes que recibe nuevamente del ángel de Dios en un sueño: se le manda levantarse a toda prisa, tomar al niño y a su madre, huir a Egipto y permanecer allí hasta nueva orden, «porque Herodes va a buscar al niño para matarlo» (*Mt* 2,13).

En el año 7 a. C., Herodes había hecho ajusticiar a sus hijos Alejandro y Aristóbulo porque presentía que eran una amenaza para su poder. En el año 4 a. C. había eliminado por la misma razón también al hijo Antípater (cf. Stuhlmacher, p. 85). Él pensaba exclusivamente según las categorías del poder. El saber por los Magos de un pretendiente al trono debió de ponerlo en guardia. Visto su carácter, estaba claro que ningún escrúpulo le habría frenado.

«Al verse burlado por los Magos, Herodes montó en cólera y mandó matar a todos los niños de dos años para abajo, en Belén y sus alrededores, calculando el tiempo por lo que había averiguado de los Magos» (*Mt 2,16*). Es cierto que no sabemos nada sobre este hecho por fuentes que no sean bíblicas, pero, teniendo en cuenta tantas crueldades cometidas por Herodes, eso no demuestra que no se hubiera producido el crimen. En este sentido, Rudolf Pesch cita al autor judío Abraham Shalit: «La creencia en la llegada o el nacimiento en un futuro inmediato del rey mesiánico estaba entonces en el ambiente. El déspota suspicaz veía por doquier traición y hostilidad, y una vaga voz que llegaba a sus oídos podía fácilmente haber sugerido a su mente enfermiza la idea de matar a los niños nacidos en el último período. La orden por tanto nada tiene de imposible» (en Pesch, p. 72).

La realidad histórica del hecho, sin embargo, es puesta en tela de juicio por un cierto número de exegetas fundándose en otra consideración: se trataría aquí del motivo, ampliamente difundido, del niño regio perseguido, un motivo que, aplicado a Moisés en la literatura de aquel tiempo, habría encontrado una forma que se podía considerar como modelo para este relato sobre Jesús. No obstante, los textos citados no son convincentes en la mayoría de los casos y, además, muchos de ellos son de una época posterior al *Evangelio de Mateo*. La narración más cercana, temporal y materialmente, es la *haggadah* de Moisés, transmitida por Flavio Josefo, una narración que da un nuevo giro a la verdadera historia del nacimiento y el rescate de Moisés.

El *Libro del Éxodo* relata que el faraón, ante el aumento numérico y la importancia creciente de la población judía, teme una amenaza para su país, Egipto, y por eso no sólo aterroriza a la minoría judía con trabajos forzados, sino que ordena también matar a los varones recién nacidos. Gracias a una estratagema de su madre, Moisés es rescatado y crece en la corte del rey de Egipto como hijo adoptivo de la hija del faraón; pero más tarde tuvo que huir a causa de su intervención en favor de la atormentada población judía (cf. *Ex 2*).

La *haggadah* nos cuenta la historia de Moisés de otra manera: los expertos en la Escritura habían vaticinado al rey que en aquella época iba a nacer un niño de sangre judía que, una vez adulto, destruiría el imperio de los egipcios, haciendo a su vez poderosos a los israelitas. En vista de esto, el rey había ordenado arrojar al río y matar a todos los niños judíos inmediatamente después de nacer. Pero al padre de Moisés se le habría aparecido Dios en sueños, prometiendo salvar al niño (cf. Gnika, p. 34s). A diferencia de la razón aducida en el Libro del Éxodo, aquí se debe exterminar a los niños judíos para eliminar con seguridad también al niño anunciado: Moisés.

Este último aspecto, así como la aparición en sueños que promete al padre el

rescate, acercan la narración al relato sobre Jesús, Herodes y los niños inocentes asesinados. Sin embargo, estas similitudes no son suficientes para presentar el relato de san Mateo como una simple variante cristiana de la *haggadah* de Moisés. Las diferencias entre los dos relatos son demasiado grandes para ello. Por otra parte, las *Antiquitates* de Flavio Josefo se han de colocar muy probablemente en un tiempo *posterior* al *Evangelio de Mateo*, aunque la historia en sí misma parece indicar una tradición más antigua.

Pero, en una perspectiva completamente distinta, también Mateo ha retomado la historia de Moisés para encontrar a partir de ella la interpretación de todo el evento. Él ve la clave de comprensión en las palabras del profeta: «Desde Egipto llamé a mi hijo» (*Os* 11,1). Oseas narra la historia de Israel como una historia de amor entre Dios y su pueblo. La atención de Dios por Israel, sin embargo, no se describe aquí con la imagen del amor esponsal, sino con la del amor de los padres. «Por eso Israel recibe también el título de “hijo”... en el sentido de la filiación por adopción. El gesto fundamental del amor paterno es liberar al hijo de Egipto» (Deissler, *Zwölf Propheten*, p. 50). Para Mateo, el profeta habla aquí de Cristo: él es el *verdadero* Hijo. Es a él a quien el Padre ama y llama desde Egipto.

Para el evangelista, la historia de Israel comienza otra vez y de un modo nuevo con el retorno de Jesús de Egipto a la Tierra Santa. Porque la primera llamada para volver del país de la esclavitud había ciertamente fracasado bajo muchos aspectos. En Oseas, la respuesta a la llamada del Padre es un alejamiento de los que fueron llamados: «Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí» (11,2). Este alejarse ante la llamada a la liberación lleva a una nueva esclavitud: «Volverán a la tierra de Egipto, Asiria será su rey, porque rehusaron convertirse» (11,5). Así que Israel, por decirlo así, sigue estando todavía, una y otra vez, en Egipto.

Con la huida a Egipto y su regreso a la tierra prometida, Jesús concede el don del éxodo definitivo. Él es verdaderamente el Hijo. Él no se irá para alejarse del Padre. Vuelve a casa y lleva a casa. Él está siempre en camino hacia Dios y con eso conduce del destierro al hogar, a lo que es esencial y propio. Jesús, el verdadero Hijo, ha ido él mismo al «exilio» en un sentido muy profundo para traernos a todos desde la alienación hasta casa.

La breve narración de la matanza de los inocentes, que viene a continuación del pasaje sobre la huida a Egipto, la concluye Mateo de nuevo con una palabra profética, esta vez tomada del *Libro del profeta Jeremías*: «Se escucha un grito en Ramá, gemidos y un llanto amargo: Raquel, que llora a sus hijos, no quiere ser consolada, pues se ha quedado sin ellos» (*Jr* 31,15; *Mt* 2,18). En Jeremías, estas palabras están en el contexto de una profecía caracterizada por la esperanza y la

alegría, y en la que el profeta, con palabras llenas de confianza, anuncia la restauración de Israel: «El que dispersó a Israel lo reunirá. Lo guardará como un pastor a su rebaño; porque el Señor redimió a Jacob, lo rescató de una mano más fuerte.» (Jr 31,10s).

Todo el capítulo pertenece probablemente al primer período de la obra de Jeremías, cuando la caída del reino asirio, por un lado, y la reforma cultural del rey Josías, por otro, reanimaban la esperanza de una restauración del reino del norte, Israel, donde habían dejado honda huella las tribus de José y Benjamín, los hijos de Raquel. Por eso, en Jeremías, al lamento de la madre sigue inmediatamente una palabra de consolación: «Esto dice el Señor: “Reprime la voz de tu llanto, seca las lágrimas de tus ojos, pues tendrán recompensa tus penas: volverán del país enemigo...”» (31,16).

En Mateo hay dos cambios respecto al profeta: en los días de Jeremías, el sepulcro de Raquel estaba localizado en los confines benjaminita-efraimita, es decir, hacia el reino del norte, hacia la región de las tribus de los hijos de Raquel, cercano por cierto al pueblo original del profeta. Ya durante la época veterotestamentaria, la ubicación del sepulcro se había desplazado hacia el sur, a la región de Belén, y allí la localizaba también Mateo.

El segundo cambio es que el evangelista omite la profecía consoladora del retorno; queda sólo el lamento. La madre sigue estando desolada. Así, en Mateo, la palabra del profeta —el lamento de la madre sin la respuesta consoladora— es como un grito a Dios, una petición de la consolación no recibida y todavía esperada; un grito al que efectivamente sólo Dios mismo puede responder, porque la única consolación verdadera, que va más allá de las meras palabras, sería la resurrección. Sólo en la resurrección se superaría la injusticia, revocado el llanto amargo: «pues se ha quedado sin ellos». En nuestra época histórica sigue siendo actual el grito de las madres a Dios, pero la resurrección de Jesús nos refuerza al mismo tiempo en la esperanza del verdadero consuelo.

También el último paso del relato de la infancia según Mateo concluye de nuevo con una cita de cumplimiento que debe desvelar el sentido de todo lo acaecido. Una vez más comparece con gran relieve la figura de san José. Dos veces recibe en sueños una orden y así se presenta de nuevo como quien escucha y sabe discernir, como quien es obediente y a la vez decidido y juiciosamente emprendedor. Primero se le dice que Herodes ha muerto, por lo que ha llegado para él y los suyos la hora de regresar. Este regreso es presentado con una cierta solemnidad: «Y entró en tierra de Israel» (2,21).

Pero una vez allí debe afrontar de inmediato la situación trágica de Israel en aquel momento histórico: se entera de que en Judea reina Arquelao, el más cruel de

los hijos de Herodes. Por tanto no puede quedarse allí —es decir, en Belén—, en el lugar de residencia de la familia de Jesús. José recibe entonces en sueños la orden de ir a Galilea.

Que José, al haberse dado cuenta de los problemas en Judea, no haya continuado simplemente por iniciativa propia su viaje hasta Galilea, gobernada por el no tan cruel Antipas, sino que fuera mandado por el ángel, tiene por objeto mostrar que la proveniencia de Jesús de Galilea concuerda con la guía divina de la historia. Durante la actividad pública de Jesús, la mención de su origen galileo es siempre una muestra de que él no podía ser el Mesías prometido. De modo casi imperceptible, Mateo se opone ya aquí a esta argumentación. Retoma más tarde el mismo tema al comienzo del ministerio público de Jesús, y demuestra fundándose en *Isaías* 8,23-9,2 que precisamente allí, en tierras envueltas en «sombras de muerte», debía surgir la «luz grande»: en el antiguo reino del norte, en el «país de Zabulón y país de Neftalí» (cf. *Mt* 4,14-16).

Pero Mateo tiene que vérselas con una objeción todavía más concreta, es decir, que no había ninguna promesa sobre el lugar de Nazaret: de allí no podía ciertamente venir el Salvador (cf. *Jn* 1,46). A esto, el evangelista replica: José «se estableció en un pueblo llamado Nazaret. Así se cumplió lo que dijeron los profetas, que se llamaría nazareno» (2,23). Con esto quiere decir que en el momento de la redacción del Evangelio era ya un dato histórico el que a Jesús se le llamaba «el Nazareno», haciendo referencia a su origen, y que con ello se muestra que es el heredero de la promesa. Contrariamente a las precedentes citaciones proféticas, Mateo no se refiere aquí a una determinada palabra de la Escritura, sino al conjunto de los profetas. La esperanza de éstos se resume en este apelativo de Jesús.

Mateo ha dejado con esto un problema difícil para los exegetas de todos los tiempos: ¿Dónde encuentra esta palabra de esperanza su fundamento en los profetas?

Antes de ocuparnos de esta cuestión, tal vez sea útil hacer algunas observaciones de carácter lingüístico. El Nuevo Testamento utiliza dos formas para llamar a Jesús, Nazoreo y Nazareno. Mateo, Juan y los Hechos de los Apóstoles usan Nazoreo; Marcos habla sin embargo de Nazareno; en Lucas se encuentran ambas formas. En el mundo de lengua semítica, a los seguidores de Jesús se les llama «nazorei» y, en el ámbito grecorromano, cristianos (cf. *Hch* 11,26). Pero ahora hemos de preguntarnos muy concretamente: ¿Hay en el Antiguo Testamento algún rastro de una profecía que conduzca a la palabra «nazoreo» y que pueda aplicarse a Jesús?

Ansgar Wucherpfenning ha compendiado cuidadosamente la difícil discusión exegética en su monografía sobre san José. Trataré de seleccionar únicamente los puntos más importantes. Hay dos líneas principales para una solución.

La primera se remite a la promesa del nacimiento del juez Sansón. El ángel que anuncia su nacimiento dice que él sería un «nazoreo», consagrado a Dios desde el seno materno, y esto —como dice la madre— «hasta el día de su muerte» (Jc 13,5-7). Contra la deducción de que Jesús fuera un «nazoreo» en este sentido, habla por sí solo el hecho de que él no responde a los criterios establecidos en el *Libro de los Jueces* para ello, en particular la prohibición de tomar alcohol. Él no era un «nazoreo» en el sentido clásico de la palabra. Pero esta calificación vale ciertamente para él, que fue consagrado totalmente a Dios, hecho propiedad de Dios desde el seno materno hasta la muerte, y de un modo que supera con creces aspectos externos como éstos. Si volvemos a ver lo que dice Lucas sobre la presentación-consagración de Jesús, el «primogénito», a Dios en el templo, o si tenemos presente cómo el evangelista Juan muestra a Jesús como el que viene totalmente del Padre, vive de él y está orientado hacia él, se puede ver entonces con extraordinaria nitidez que Jesús ha sido verdaderamente consagrado a Dios desde el seno materno hasta la muerte en la cruz.

La segunda línea de interpretación se apoya en que, en el nombre «nazoreo» puede resonar también el término *nezer*, que está en el centro de *Isaías* 11,1: «Brotará un renuevo (*nezer*) del tronco de Jesé.» Esta palabra profética ha de leerse en el contexto de la trilogía mesiánica de *Isaías* 7 («la virgen está encinta y da a luz un hijo»), *Isaías* 9 (luz en las tinieblas, «un niño nos ha nacido») e *Isaías* 11 (el retoño del tronco, sobre el que se posará el espíritu del Señor). Puesto que Mateo se refiere explícitamente a *Isaías* 7 y 9, es lógico suponer también en él una insinuación a *Isaías* 11. La particularidad de esta promesa es que enlaza, más allá de David, con el fundador de la estirpe de Jesé. Del tronco aparentemente ya muerto, Dios hace brotar un nuevo retoño: pone un nuevo comienzo que, sin embargo, permanece en profunda continuidad con la historia precedente de la promesa.

En este contexto, ¿cómo no pensar en el final de la genealogía de Jesús según san Mateo, genealogía por un lado totalmente caracterizada por la continuidad del actuar salvífico de Dios y que, por otro lado, al final invierte el rumbo y habla de un inicio enteramente nuevo por una intervención de Dios mismo con el don de un nacimiento que ya no proviene de un «generar» humano? Sí, podemos suponer con buenas razones que Mateo haya oído resonar en el nombre de Nazaret la palabra profética del «retoño» (*nezer*) y haya visto en la denominación de Jesús como Nazoreo una referencia al cumplimiento de la promesa, según la cual Dios daría un nuevo brote del tronco muerto de *Isaías*, sobre el cual se posaría el Espíritu de Dios.

Si a esto añadimos que, en la inscripción de la cruz, Jesús es denominado Nazoreo (*ho Nazōra ī os*) (cf. *Jn* 19,19), el título adquiere su pleno significado; lo que inicialmente debía indicar solamente su proveniencia, alude sin embargo al mismo

tiempo a su naturaleza: él es el «retoño», el que está totalmente consagrado a Dios, desde el seno materno hasta la muerte.

Al final de este largo capítulo se plantea la pregunta: ¿Cómo hemos de entender todo esto? ¿Es verdaderamente historia acaecida, o es sólo una meditación teológica expresada en forma de historias? A este respecto, Jean Daniélou observa con razón: «A diferencia de la narración de la anunciación [a María], la adoración de los Magos no afecta a ningún aspecto esencial de la fe. Podría ser una creación de Mateo, inspirada por una idea teológica; en ese caso, nada se vendría abajo» (p. 105). El mismo Daniélou, sin embargo, llega a la convicción de que se trata de acontecimientos históricos, cuyo significado ha sido teológicamente interpretado por la comunidad judeocristiana y por Mateo.

Por decirlo de manera sencilla: ésta es también mi convicción. Pero hemos de constatar que en el curso de los últimos cincuenta años se ha producido un cambio de opinión en la apreciación de la historicidad, que no se basa en nuevos conocimientos de la historia, sino en una actitud diferente ante la Sagrada Escritura y al mensaje cristiano en su conjunto. Mientras que Gerhard Delling, en el cuarto volumen del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1942), consideraba aún la historicidad del relato sobre los Magos asegurada de manera convincente por la investigación histórica (cf. p. 362, nota 11), ahora incluso exegetas de orientación claramente eclesial, como Nellessen o Rudolf Ernst Pesch, son contrarios a la historicidad, o por lo menos dejan abierta la cuestión.

Ante esta situación, es digna de atención la toma de posición, cuidadosamente ponderada, de Klaus Berger en su comentario de 2011 al Nuevo Testamento: «Aun en el caso de un único testimonio... hay que suponer, mientras no haya prueba en contra, que los evangelistas no pretenden engañar a sus lectores, sino narrarles los hechos históricos... Rechazar por mera sospecha la historicidad de esta narración va más allá de toda competencia imaginable de los historiadores» (p. 20).

No puedo por menos que concordar con esta afirmación. Los dos capítulos del relato de la infancia en Mateo no son una meditación expresada en forma de historias, sino al contrario: Mateo nos relata la historia verdadera, que ha sido meditada e interpretada teológicamente, y de este modo nos ayuda a comprender más a fondo el misterio de Jesús.

EPÍLOGO.

Jesús en el templo a los doce años

Además del relato sobre el nacimiento de Jesús, san Lucas nos ha conservado también un pequeño detalle precioso de la tradición acerca de la infancia; un detalle en el que se trasparenta de manera singular el misterio de Jesús. Nos dice que sus padres iban todos los años en peregrinación a Jerusalén para la Pascua. La familia de Jesús era piadosa, observaba la Ley.

En las descripciones de la figura de Jesús se muestra a veces casi sólo el aspecto contestatario, el comportamiento de Jesús contra una falsa devoción. Así, Jesús aparece como un liberal o como un revolucionario. En efecto, Jesús ha introducido en su misión de Hijo una nueva fase en la relación con Dios, inaugurando en ella una nueva dimensión de la relación del hombre con Dios. Pero esto no es un ataque a la piedad de Israel. La libertad de Jesús no es la libertad del liberal. Es la libertad del Hijo, y por ese mismo motivo es también la libertad de quienes son verdaderamente piadosos. Como Hijo, Jesús trae una nueva libertad, pero no la de alguien que no tiene compromiso alguno, sino la libertad de quien está totalmente unido a la voluntad del Padre y que ayuda a los hombres a alcanzar la libertad de la unión interior con Dios.

Jesús no vino para abolir, sino para dar plenitud (cf. *Mt* 5,17). Esta conjunción entre una novedad radical y una fidelidad igualmente radical, que proviene del ser Hijo, aparece precisamente también en el breve pasaje sobre Jesús a los doce años; más aún, diría que es el verdadero contenido teológico al que apunta el pasaje.

Volvamos a los padres de Jesús. La *Torá* prescribía que todo israelita debía presentarse en el templo para las tres grandes fiestas: Pascua, la fiesta de las Semanas y la fiesta de las Tiendas (cf. *Ex* 23,17; 34,23s; *Dt* 16,16s). La cuestión sobre si las mujeres estaban obligadas a esta peregrinación estaba en discusión entre las escuelas de Shamai y de Hillel. Para los niños, la obligación entraba en vigor a partir de los trece años cumplidos. Pero también se aplicaba al mismo tiempo la prescripción de que debían ir acostumbrándose paso a paso a los mandamientos. Para esto podría servir la peregrinación a los doce años. Por tanto, el que María y Jesús hayan participado en la peregrinación demuestra una vez más la religiosidad de la familia de Jesús.

Pongamos atención en este contexto al sentido más hondo de la peregrinación: al ir tres veces al año al templo, Israel sigue siendo, por así decirlo, un