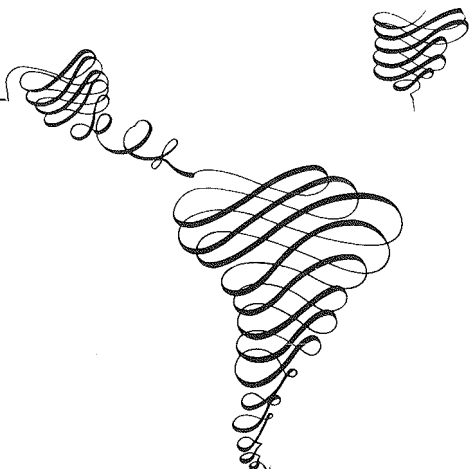




Los evangelios de la infancia: ¿Verdad histórica o verdad teológica?

El título de este ensayo sintetiza bien la intención de su autor al abordar un problema de actualidad en los círculos de estudiosos del Nuevo Testamento. El artículo pretende dilucidar un interrogante que se plantean desde hace algún tiempo los exegetas: los primeros años de Jesús, registrados en los evangelios de Mateo y de Lucas, ¿son narraciones de acontecimientos históricos, o más bien afirmaciones religiosas con apoyatura literaria anecdótica?

Agustín del Agua *

NO seríamos hombres de nuestro tiempo si, como exegetas del Nuevo Testamento (NT), pretendiéramos ignorar cuestiones como la *historicidad* y el *significado dogmático* que impli-

* Doctor en Teología. Profesor en la Universidad de San Pablo. Madrid.

can los textos del NT, cuestiones que surgen hoy espontáneamente, a pesar de que la Biblia no responda directamente a dichas preguntas, precisamente porque la Biblia no se escribió con esa finalidad. Por ello, tratar de la historicidad de los relatos canónicos de la infancia hace imprescindible adelantar algunas precisiones críticas.

La primera cuestión que se plantea es la de los *postulados epistemológicos* desde los que se intenta la comprensión del relato en los evangelios en general y de los relatos de la infancia en particular (Mt 1-2 y Lc 1-2). Para ello, hay que decir una palabra sobre la «hermenéutica» peculiar del *modelo teológico narrativo* propio de los evangelios. A este propósito, hoy está fuera de duda que el carácter narrativo de la fe de Israel, esencial para comprender la fe de la comunidad judía, fue heredado por los autores del NT de dicho medio intelectual judío como su forma de expresión de pensamiento más genuina.

Esta tradición narrativa de Israel comprende tanto la narración intrabíblica como modelo de exponer, proclamar e interpretar (1), como la narración apócrifa en que el relato es la forma constante de adaptar y actualizar las viejas narraciones bíblicas al presente de la comunidad judía (2). De esta tradición narrativa, tanto bíblica como apócrifa, tomaron los autores de los evangelios el tipo de relato, así como las formas de pensar, decir y contar, emparentadas con él, que pusieron al servicio de la proclamación y presentación del acontecimiento de Jesús de Nazaret, el Cristo (3). El modelo narrativo a seguir, por tanto, se diferencia tanto de la moderna «crítica del relato» (*narrative criticism* [4]), como de la «crítica retórica» (*rhetorical criticism* [5]), y se sitúa en el medio intelectual propio de la tradición veterotestamentaria en que el NT nace inserto.

(1) Cf. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford, 1985). La mejor obra del momento sobre el fenómeno de la interpretación al interior del AT.

(2) J. Heinemann, *Aggadah and its Development* (Jerusalem, 1974). Id., *The Nature of the Aggadah*, en G. H. Hartman. S. Budick (eds.), *Midrash and Literature* (Yale-New Haven-London, 1986), 41-55.

(3) El modelo midrásico de relato en el evangelio de Marcos es defendido por F. Dermode, *The Genesis of Secrecy. On the interpretation of narrative* (Harvar, 1979). Es, por el momento, uno de los mejores libros sobre el particular.

(4) Cf. M. A. Powell, *What is narrative criticism?*, (Mineapolis, 1990).

(5) Cf. B. L. Mack, *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis, 1990).

Un lector moderno de los evangelios tiene, pues, que hacer un doble esfuerzo. Por un lado, ha de adentrarse en un mundo de pensamiento narrativo que le puede resultar extraño, y, por otro, constreñirlo con la historiografía crítica moderna, cuyos presupuestos epistemológicos han surgido de la ilustración y el racionalismo.

Ficción-realidad en la historiografía crítica moderna

EL concepto de «ficción», entendido como sinónimo de «falsedad», se contrapone en la historiografía crítica moderna a «verdad histórica» o «historicidad» en el sentido de que objeto de la historia es lo que sucedió y sólo lo que sucedió (6). Por ello, cuando se trata de abordar la índole más genuina del relato en los evangelios, justo es reconocer que ahí se encuentra ya un postulado epistemológico: ¿qué ha de entenderse por «historia» o, más en concreto, por «relato histórico»?

La separación que la crítica histórica aplicada a la Biblia ha hecho entre el hecho empírico y el hecho narrado es, en efecto, heredera de una concepción de la historia que se remonta a la época de la ilustración y el racionalismo (7), época en que se forjó la moderna aplicación del método histórico-crítico (8): se trata de la concepción historicista del relato bíblico (el positivismo histórico). El historicismo comprende la historia como la presentación «objetiva» de los hechos del pasado, objetividad que se corresponde con la visión de un acontecimiento por parte de un testigo inmediato y neutro. En esta óptica, la posición ideal del historiador es la del observador contemporáneo de los hechos. A la base de este procedimiento de objetivación del pasado hay, sin duda, un postulado epistemológico. Dicho postulado pretende que los hechos de la historia, para ser analizados adecuadamente, deben ser aislados de la interpretación que

(6) Cf. para este planteamiento epistemológico de la historiografía crítica moderna, p. e., J. A. Fitzmeyer, *El evangelio según Lucas 1* (Madrid, 1986), 38-44.

(7) Cf., sobre todo, H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven and London, 1974). R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York, 1981).

(8) Para una exposición del método histórico crítico, cf. Documento de la Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Roma, 1993), I.A. 1-4.

recibieron más tarde; un acontecimiento tiene —siempre según este postulado— una significación fija, que podría registrar un testigo ocular. La misión del historiador es, desde entonces, poner en claro los estratos interpretativos del relato, para sacar a la luz el sentido originario de la historia (9).

Esta noción de «historia» hizo que el relato bíblico fuera perdiendo en lo histórico su valor teológico (10) (= su dimensión religiosa). ¿Pretendían los evangelistas contar la «historia» de Jesús como observadores naturales? ¿Qué grado de «historicidad» pretendían Mt 1-2 y Lc 1-2? ¿En qué medida se servían Mateo y Lucas del *relato de apariencia histórica* para elaborar y transmitir pensamiento teológico? ¿Es posible separar el relato como tal de aquella historia de que el mismo relato da testimonio? Estas preguntas no sólo no ilegitiman la cuestión de la historicidad, sino que ayudarán a discernir la dimensión histórica y teológica del relato y a comprender *toda* su »verdad« (cf. *Dei Verbum*, 11).

El «relato» en el mundo del Midrás/Derás (11)

¿Qué es el derás?

DETERMINAR la índole literaria de Mt 1-2 y Lc 1-2 como *derás aggádico cristiano* supone haber asumido una definición no standard de *midrás*. En efecto, por *midrás* puede entenderse hoy el *proceso*, o actividad, por el que se determina la interpretación de textos bíblicos; los *resultados* de dicho proceso: *lo indagado*, es decir, no obvio; así como las *colecciones* de material que son fruto de las investigaciones bíblicas y que, de ordinario, es el aspecto del *midrás* que se califica como «género literario» (*Midrash Rabbah*...) (12). Aquí entendemos el

(9) D. Marguerat, *Raconter Dieu. L'Evangile comme narration historique*, en P. Bühler-J. f. Habermacher (eds.), *La Narration. Quand le récit devient communication* (Genève, 1988), 83-106, espec. 85s.

(10) Cf. H. W. Frei, *op. cit.* en la nota 7.

(11) J. Heinemann, art. cit. en nota 2. Cf. también y aplicado a Marcos, D. Miller-P. Miller, *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature*, (Lewiston/Queenston/Lampeter, 1990).

(12) J. L. Kugel, *Two Introductions to Midrash*, en G. H. Hartmann. -S. Budick (eds.), *Midrash and Literature Yale/New Haven/London*, 1986, 77-103, espec. 91-92. J. Neusner, *What is Midrash?*, Philadelphia, 1987, 113-16. G. Porton, «Midrash: Die Rabbinen und die Hebräische Bibel», *Judaica* 47 (1991), 123-139, espec. 124.

midrás en el primero de los tres sentidos, es decir, como el proceso por el que se determina la interpretación de la Escritura tanto en el judaísmo como en el naciente cristianismo. Lo describimos de un modo general como «los principios de interpretación, aplicación y recurso al texto bíblico, tanto por parte del judaísmo como del primitivo cristianismo, para actualizarlo a la luz de las nuevas circunstancias históricas» (13). Por tanto, en el fondo, *midrás* no es un género de interpretación, sino una posición interpretativa, un modo de leer el texto sagrado. Esto se confirma por el amplio número de géneros literarios en los que se encuentra este tipo de lectura de la Escritura. *Midrás* es, pues, un tipo de investigación de la Escritura indagada con afán y que encuentra su expresión en todo tipo de contextos. Por todo ello, con R. Le Déaut (14) creemos que es mejor desistir de todo intento de definir el *midrás*, porque cualquier definición excluiría algún aspecto creativo en que los autores del NT hicieron uso de dicho método *derásico*.

En España, el prof. A. Díez Macho (15) propuso utilizar el término *derás* (investigación) para indicar la acción de interpretar la Escritura, y reservar el término «*midrás*» para sus *resultados*. Y somos muchos los que, desde entonces, utilizamos la expresión *derás* con el sentido amplio de «investigación», «estudio», para referirnos al estudio de la Escritura con vistas a obtener nuevos sentidos a la luz de las circunstancias presentes. Con este sentido, lo aplicamos a la exégesis del NT.

La *hermenéutica del derás* (16), que se aborda con frecuencia de modo excesivamente ingenuo, nos dice que éste no es exactamente «*eisegesis*», a pesar de que desde un punto de vista moderno, académico, suene como una lectura que introduce en el texto bíblico ideas que no estaban original e históricamente allí, sino una práctica que nos dice mucho acerca de qué es entender un texto. Ello supone un ejercicio crítico análogo al de la crítica de las formas, que en muchos casos impone una revisión de la clasificación de las formas literarias tal como había llevado a cabo el método crítico formal. Su estudio en un medio intelectual judío está

(13) A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia, 1985), 291.

(14) R. Le Déaut, «A propos d'une definition du midrash», *Biblica* 50 (1969) 395-413.

(15) A. Díez Macho, «Derás y exégesis del Nuevo Testamento», *Sefarad* 35 (1975) 37-89.

(16) Cf. G. L. Bruns, «The Hermeneutics of Midrash», en R. Schwartz (ed.), *The book and the text. The Bible and literary Theory* (Oxford, 1990), 189-213.

ofreciendo resultados distintos al medio helenístico en que las había estudiado el método histórico crítico. A este respecto, el derás está formado por métodos, reglas, estrategias o técnicas, que suponen unos modos de expresión y formas de pensamiento que no cabe estudiar como si se tratase de pura ficción o fabulación sino de un tipo peculiar de hermenéutica.

La narración derástica

EL derás aggádico en los evangelios, así como en el Midrás judío, presenta dos formas de interpretación claramente diferenciadas: la forma exegética de interpretación y la forma narrativa de interpretación (17). Por ello, el derás aggádico no puede ser valorado sólo como *procedimiento exegético* (procedimientos y técnicas de interpretación como forma de la expresión), sino también como *modelo teológico narrativo* (18) (enunciados cristológicos narrados como historia que afectan a la forma del contenido), porque la «narración» (*aggadá*) es, como dijimos, forma de expresión y elaboración de pensamiento religioso: contar, narrar, es en los evangelios, como en la propia tradición veterotestamentaria y judía, el modelo corriente para elaborar y proclamar el kerygma cristológico. De ahí que derás aggádico tenga lugar no sólo a propósito de citas o alusiones del AT, sino a través de escenificaciones o creaciones de marcos literarios y, sobre todo, a través del recurso a *patrones teológicos* de la tradición veterotestamentaria.

La distinción entre la dimensión exegética y teológica de la *aggadá* pone de relieve aspectos fundamentales del «relato» en los evangelios que es imposible soslayar. Cuando se valora la narración sólo en el capítulo de las formas literarias del derás del NT, se está a un paso de establecer, «a priori», una secuencia en el recurso al AT que tiene graves consecuencias

(17) H. L. Strack-G. Stemberger, *Introducción a la literatura Talmúdica y Midrásica* (Valencia, 1988), 328.

(18) Por lo que al ámbito del «Midrás» judío se refiere: G. Stemberger «Narrative Theologie im Midrasch», *Judaica* 47 (1991) 155-167. «Erzählen ist hier eine Art Theologie, Antwort auf die vielen religiösen Fragen, die dem gläubigen Leser beim Umgang mit der Bibel kommen» pág. 155. Cf. También Sch. Ben-Chorin, *Narrative Theologie des Judentums anhand der Pessach-Haggada* (Tübingen, 1985). Para el ámbito de los evangelios: F. Kermode, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative* (Cambridge Mass., 1979). A. del Agua «Die "Erzählung" des Evangeliums im Lichte der derash Methode», *Judaica* 47 (1991) 140-154. D. Miller-P. Miller, *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature* (Lewiston/Queenston/Lampeter, 1990).

para la recta apreciación de la historicidad de cada pasaje. Como si cada perícopa narrativa se dedicase a contar *siempre*, y sin excepción, un hecho histórico que interpreta a base de revestirlo de una forma literaria tomada del AT. Es evidente que ésto está conduciendo a algunos a un uso *fundamentalista* del derás, multiplicando, sin razón suficiente, los episodios milagrosos donde en realidad no se trata de milagros. El análisis derásico de los evangelios muestra «a posteriori» que la secuencia «hecho de actualidad-Escritura» no funciona en todos los casos. El derás del NT, como el judío en su ámbito, también *escenifica* o imagina pasajes de *apariencia histórica* con fines kerigmáticos (hermenéutica del derás). Por tanto, hay que afirmar, sin duda, que la narrativa de los evangelios hizo uso de la *historiografía creadora*, así como del relato de semejanza histórica. Esto no es cuestión de tomas de posición «a priori», sino de los resultados obtenidos «a posteriori».

La teología bíblica crea el relato; mejor aún, es una teología que reclama el modo narrativo como su modo hermenéutico mayor. Por ello, los estudios de narrativa califican el «relato» de los evangelios como «narración interpretativa» (P. Ricoeur [19]), «cristología narrativa (R. C. Tannehill [20]) o, sencillamente, «kerigma narrativo». Por tanto, la teología y la exégesis no son algo superpuesto al texto, sino que funcionan en el texto mismo, porque éste es una narración con una función interpretativa. ¿Por qué procedimiento literario se obtiene la forma narrativa de los evangelios, es decir, la forma de una narración kerygmática o de un kerygma narrativizado? Al funcionar como una aggadá, la narración de los evangelios se vincula a la vida de Jesús (verdad histórica) y dice su sentido (verdad teológica) mediante recurso derásico al AT (21).

Los autores modernos presentan la naturaleza del relato en los evangelios de modos diversos. Contar a Jesucristo no es una demostración abstracta, sino la narración de la verdad de una vida que hay que transmitir como acontecimiento de experiencia de fe, afirma Aletti (22). A partir

(19) P. Ricoeur, «Interpretative Narratives», en R. Schwartz (ed.), *The book and the tests. The Bible and Literary Theory* (Oxford, 1990), 237-257.

(20) R. C. Tannehill, «The Gospel of Mark as narrative Christology», *Semeia* 16 (1979) 57-95.

(21) A. del Agua, «Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/derás», *Esbib* 45 (1987) 257-284.

(22) J. N. Aletti. «El arte de contar a Jesucristo (Salamanca, 1992)», 204s, 207s. G. Lohfink «Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien» *Stimmen der Zeit* 129 (1974) 521-532. Trad. y resumen en español. «Narración como Teología. Sobre la infraestructura lingüística de los evangelios». *Selecciones de Teología*, 14 (1975) 335-338.

de dicha experiencia, el carácter salvífico de la persona y vida de Jesús la expresan los evangelistas mediante recurso al texto y tradición establecidos ya como sagrados: Jesús es identificado narrativamente con el salvador prometido y anhelado que lleva a término la esperanza del AT. De ahí que el relato en los evangelios no sea una simple *crónica* (*Bericht*), sino una *narración* (*Erzählung*), escribía G. Lohfink. Esta no es el reflejo exacto de los hechos por medio de conceptos precisos y adecuados, sino que se rige por la intención kerygmática que intente transmitir al lector; tampoco afronta los acontecimientos en su superficie histórica, sino en su significación religiosa profunda. Por ello, la narración en los evangelios, en sintonía con la narración bíblica en general, es en sí misma ya teológica (23). Narrar es proclamar. «Un informe histórico, no podría abordar esta tarea, fracasaría, por ejemplo, ante la historia de la Pasión. Nos aportaría multitud de detalles, por ejemplo, que un tal Jesús, judío, fue condenado y ejecutado. Pero no podría nunca decir cómo en el sufrimiento de Jesús llegó el AT a su plenitud, cómo en su muerte y resurrección se condensaba toda la historia de sufrir del mundo y se transformaba en salvación» (24). La unión, pues, de experiencia de fe y AT da lugar al relato o aggadá cristiana. Por ello, en palabras de Kermode, «un intérprete moderno sostiene que la superficie (del relato)... encubre un sentido que depende de la alusión secreta a un repertorio de textos del AT» (25). Siendo, pues, un estudio narrativo de los relatos de la infancia, el nuestro quiere ser un estudio a partir de *las categorías de la aggadá como forma narrativa de interpretación* (el carácter narrativo de la fe de Israel).

Derás en Mt 1-2 (26)

A continuación se trata de presentar los cinco episodios de que consta Mt 1, 18-2, 23, a los que precede la genea-

(23) Cf. G. Lohfink *ibid.*, 338.

(24) *Ibid.*

(25) F. Kermode, *The Genesis of Secrecy*, 38.

(26) Para la historia de la aplicación del concepto de midrás al estudio del Mt 1-2, cf. S. Muñoz Iglesias, «Midrás y evangelios de la infancia». *EstEcl* 47 (1972) 331-359. Habla del carácter midrásico, J. Gnika, *Das Mathäusevangelium*. 1 Teil, (Freiburg-Basel-Wien, 1986). «Man könnte von christlicher Haggada sprechen» (62). En general, sin embargo, estimamos que la monografía fundamental sobre los relatos de la infancia sigue siendo R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*, (Madrid, 1982).

logía de Mt 1, 1-17, a la luz del relato como forma de expresión teológica, por medio del recurso a patrones teológicos de la tradición veterotestamentaria. Teniendo, pues, como objetivo la forma narrativa de interpretación, no podemos dejar de lado la forma exegética de interpretación derásica, porque ambas se hallan entrelazadas en el relato de Mateo. La forma del contenido (el mensaje a través del relato kerygmático) no puede prescindir de la forma de la expresión (las técnicas de expresión utilizadas por el narrador).

Aggadá narrativa como genealogía ascendente de Jesús

LOS exegetas de Mateo están hoy en general de acuerdo en que el evangelista ha adaptado y combinado las fuentes de su genealogía en orden a lograr el objetivo teológico previamente fijado. La genealogía se divide en tres partes y cada una se supone que tiene 14 generaciones (v. 17). Esto es ya un índice de que estamos ante una esquematización «escolástica» y no histórica. De hecho, se han omitido cinco nombres en la segunda parte para llegar a 14. Las fuentes para la primera parte son Rut 4, 18-22 y 1 Cro 1, 34-2, 15, a las que se han añadido los nombres de dos mujeres, Rahab y Rut (Tamar está en 1 Cro); para la segunda parte, la fuente es 1 Cro 3, 1-16; para los tres primeros nombres de la tercera parte, Esd 3, 2; Ag 2, 2; 1 Cro 3, 16-19. Los nombres que siguen pueden proceder de una tradición oral de carácter popular o de la propia elaboración del evangelista.

Es hoy bastante común afirmar que la estructura de la genealogía en tres grupos uniformes de 14 generaciones se debe a la técnica derásica de la *gematria*, basada en el valor numérico de las letras hebreas que componen el nombre de David: $d:4 + w:6 + d:4 = 14$. Su objetivo es presentar a Jesús como Mesías, «hijo de David». La *genealogía título* de ascendientes actúa, pues, como *patrón narrativo* que expresa sentido nuevo, derásico. En efecto, Mateo ordena las generaciones de la historia bíblica de modo que ésta concluya en Jesús, para «proclamar» que en Él tiene cumplimiento la promesa de salvación hecha a David y Abraham. Así, el relato le confiesa como Mesías, heredero, fin y culmen de la historia de la salvación. Desde el AT, el relato aparece como aggadá cristiana, porque en él se traspone a Jesús de Nazaret la esperanza mesiánica contenida en la

tradición veterotestamentaria. Esto no es debido a una exigencia intrínseca del AT, sino al principio hermenéutico postulado por la fe cristiana, a saber, el cumplimiento. Desde el punto de vista de la forma del contenido, estamos, pues, ante una aggadá cristiana de cumplimiento mesiánico.

Los cinco episodios de la infancia de Jesús como aggadá narrativa (1, 18-2, 23)

LA clave para interpretar Mt 1, 18-2, 13 hay que buscarla en las tradiciones aggádicas del nacimiento de Moisés. Estas actúan de recurso veterotestamentario en la aggadá expansiva de Mt (27), dando, así, naturaleza derásica a la forma del contenido: la proclamación narrativa de Jesús como el Mesías esperado por aplicación de las tradiciones del AT. Junto a este dato fundamental, los exegetas distinguen hoy en nuestro relato los siguientes elementos: elaboraciones claramente redaccionales de la escuela de Mateo (las cinco fórmulas introductorias de las citas bíblicas), datos históricos innegables (los nombres de Jesús, María y José, el nacimiento de Jesús en Palestina hacia el final del reinado de Herodes el Grande, y la residencia de Jesús en Nazaret), y, finalmente, tres detalles, concepción virginal por medio del Espíritu Santo, nacimiento en Belén, y magos que siguen a una estrella, que nos ponen en la pista de una cristología davídica.

Puesto que la atribución de la naturaleza aggádica al relato kerigmático de Mateo tiene en las tradiciones aggádicas del nacimiento de Moisés un punto de apoyo indiscutible para la exégesis moderna de Mt 1-2, procedemos a indicar, primero, los recursos tomados por Mateo de la infancia aggádica de Moisés, para detenernos, después, en cada uno de los cinco episodios en que Mateo ha dividido su aggadá narrativa del nacimiento de Jesús. Esto nos dará la clave para concretar lo que hay de aggadá expansiva (verdad teológica) y lo que hay de historia (verdad histórica) en el relato de Mateo.

El *patrón narrativo* (tipología) de naturaleza biográfica a que ha recurrido Mt 1-2 para estructurar su relato de la infancia de Jesús se encuentra

(27) Reconoce carácter preternatural a todo el relato de Mt 1-2 la amplia investigación de S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la Infancia, IV: Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo* (Madrid, 1990).

en la tradición aggádica acerca de Moisés (28). Los testigos documentales de dicha tradición nos descubren esta fuente básica del evangelista. Así, en Fl. Josefo, *Antigüedad de los judíos*, II.9.3, se dice que Amran, padre de Moisés y «de la más noble alcurnia de los hebreos», estuvo inquieto por el embarazo de su mujer, debido a que el faraón había ordenado echar al Nilo a todo niño varón. Dios se apareció a Amran en un sueño y «los exhortó a no desesperar» (cf. *Liber Antiquitatum Biblicarum* 9). En Mt 1, 18-21, cuando José se halla perplejo ante el embarazo de su mujer, María, se le aparece el ángel del Señor en un sueño y lo libra de sus temores.

Según el LAB 9.10, el Espíritu del Señor vino sobre la hermana de Moisés, Miriam, y vio en un sueño a un hombre (un ángel) que profetizó de su hermano: «por medio de él haré signos, y por él salvaré a mi pueblo». En Josefo, *Ant.* II.9.3, la profecía de que Moisés «salvará a la nación hebrea» es recibida por el padre de Moisés. En Mt 1, 21, José, el esposo de María, recibe en un sueño el mensaje de un ángel que le anuncia que su hijo «salvará a su pueblo de sus pecados».

Con ocasión del nacimiento de Moisés, el faraón dio la orden de acabar con la vida de todo niño hebreo varón (Ex 1, 15-22). Asimismo, el nacimiento de Jesús se vio rodeado de una circunstancia semejante, la matanza de los inocentes de Belén (Mt 2, 16-18).

Según cuenta la misma tradición judía, el faraón dio la orden de matar a los niños hebreos, porque se había enterado del nacimiento del futuro liberador de Israel (Josefo, *Ant.* II.9.2; Tg PsJ a Ex 1,15). El narrador Mateo cuenta que Herodes dio la orden de matar a los niños hebreos de Belén, porque se había enterado del nacimiento de Jesús (2, 2-18).

Así como Herodes se enteró de la venida del salvador por los sumos sacerdotes y escribas (Mt 2, 4-6), así también el faraón se enteró del futuro liberador de Israel por los escribas sagrados (Josefo, *Ant.* II.9.2). En el Tg PsJ a Ex 1, 15, el faraón tiene un sueño con un cordero y una oveja, y sólo después de que el sueño ha sido interpretado por Janes y Jambres, los jefes de los magos, entiende su significado: un israelita va a nacer y será la ruina de Egipto).

En Mt 2, 13-14 Jesús es sacado providencialmente de su país, porque Herodes desea matarlo. Así también, Moisés, siendo todavía joven, se vio

(28) R. Bloch, «La naissance de Moïse dans la tradition aggadique», en *Moïse l'Homme de l'Alliance* (Paris, 1955) 102-118. C. Perrot, «Les récits d'enfance dans la Haggada antérieure au II^e siècle de notre ère», *RSR* 55 (1967), 481-581. P. Winter, «Jewish Folklore in the Mathean Birth Story» *Hey J* 53 (1954), 34-42.

forzado a abandonar su país, porque el faraón deseaba matarlo (Ex 2, 15). Y anteriormente, su propio nacimiento estuvo también rodeado de amenazas de las que Moisés fue salvado providencialmente (Ex 2, 1-10; Josefo, *Ant.* II.9.2; Filón, *Mos.* 1.12).

Después de la muerte de Herodes, el ángel ordenó a José que retornara a Israel, su país de origen (Mt 2, 19-20). Después de la muerte del faraón, Dios ordenó a Moisés que volviera a Egipto, su país natal (Ex 4, 19). El texto griego presenta coincidencias sorprendentes.

Según Ex 4, 20, Moisés tomó a su mujer y a su hijo y volvió a Egipto. Según Mt 2, 21, José tomó a su mujer y a su hijo y volvió a Israel.

Una de las cuestiones principales de Mt 1, 18-2, 23 es la realeza. ¿Quién es el verdadero heredero del trono de Israel? ¿Debería ser Herodes el jefe del trono real o Jesús? Para Mateo y su tradición es claro que Jesús era el rey de Israel. Esto es importante, porque en la propia tradición judía se dice que Moisés fue hecho rey (así, Filón, *Mos.* 1, 334).

Todos estos paralelos, y otros que pudieran aducirse, dejan pocas dudas del origen del material utilizado por Mateo en su relato de infancia. La aggadá expansiva del nacimiento e infancia de Moisés ha configurado la *expansión aggádica cristiana* de la fuente de Mateo. Una vez más, la tradición aggádica del AT resulta decisiva para explicar la trasposición del AT a la teología del NT.

En un segundo momento, se hace necesario completar este marco de base con la consideración particular de cada uno de los cinco episodios de Mt 1, 18-2, 23. ¿Hasta dónde llega la aggadá expansiva o proclamación kerygmática como relato? ¿Cuáles son los hechos de fondo? En otros términos, se trata de averiguar la verdad histórica y la verdad teológica de Mt 1-2.

La primera unidad literaria contiene *el anuncio a José acerca de la concepción virginal de Jesús* (1, 18-25) ¿Se trata ésta de una expansión aggádica a partir de la cita de cumplimiento de Is 7, 14: *parthenos* = virgen, junto con algunos elementos de la infancia aggádica de Moisés? ¿Es la exégesis cristiana la que ha reinterpretado Is 7, 14 a la luz de una anterior tradición cristiana sobre la concepción virginal de Jesús? Desde la perspectiva de las formas derásicas de interpretación cristiana del AT no se puede excluir el hecho histórico de la concepción virginal, porque el segundo planteamiento es del todo posible. El hecho de que se halle en un conjunto narrativo en que la expansión derásica creativa ocupa tanto espacio, tampoco debe ser prueba definitiva en contra. De ahí que un estudio como

éste, acerca de la narración como exposición teológica, no sólo no puede concluir nada en contra, sino presentarla como absolutamente verosímil. Por otra parte, la cita bíblica de tipo *pesher* (29), procedente del libro de Emmanuel (IS 6-12), nos sitúa en la perspectiva de la cristología davídica. Asimismo, el sentido de la exégesis derásica de dicho nombre, propuesta por Mateo como «Dios con nosotros» (Is 8, 8 LXX), es discutido entre los exegetas. Mientras para unos el evangelista está llamando a Jesús «Dios», para otros, en cambio, está expresando simplemente su significado como alguien en quien se encuentra la presencia activa de Dios (30). Lo mismo puede decirse de la explicación etimológica de Jesús «porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (cf. Sal 130, 8: Dios es el sujeto). Por el procedimiento derásico de la etimología (no técnica) de un nombre propio, atribuye a Jesús una prerrogativa exclusiva de Yahveh, la salvación de los pecados; se trataría, para algunos, de un procedimiento derásico de atribución (al Hijo) por extensión (de la prerrogativa del Padre), con lo que estaríamos ante una confesión indirecta de la divinidad del Hijo; para otros, en cambio, se trataría sólo de derás funcional.

La expansión aggádica en el relato de la adoración de los magos (2, 1-12). El relato de los magos que, siguiendo una estrella, acuden a Belén a adorar al recién nacido, rey de los judíos, es considerado hoy por la mayoría de los exegetas como una expansión aggádica cristiana. En ella se han combinado diversas tradiciones veterotestamentarias en orden a componer la completa escenificación derásica del relato. Así, el relato se abre en forma interrogativa en busca de explicación teológica (derásica): «¿Dónde está el rey de los judíos que ha nacido?» El relato siguiente se presenta como su *explicación aggádica*: «porque (*gar*) hemos visto su estrella en el oriente (*anatole*) y venimos a adorarle» (2, 2). Se trata de identificar teológicamente al rey de los judíos (31) («hijo de David»). Los patrones narrativos del AT que dan índole derásica al relato y le confieren su peculiar dimensión hermenéutica aggádica son, además del ya apuntado de la infancia aggádica de Moisés (Herodes está descrito con la tipología del

(29) Cf. K. Stendahl, *The School of St. Mathew and its use of the Old Testament* ((ppsala, 1954), 183-202. W. H. Brownlee, «Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls». *BibArch* 14 (1951) 54-76. E. E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity* (Tübingen, 1991), 68-70.

(30) Cf. W. D. Davies-D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Mathew 1* (Edinburgh, 1988), 217.

(31) C. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midras*, I, München 1926, 76s.

faraón en el éxodo), la tradición aggádica del Mesías davídico que se remonta a Nm 24, 17 (Tg a dicho texto [32]), y la descripción de los representantes de las naciones de Is 60, 5-6 y Sal 72, 10-15. La aggadá resultante, por tanto, contiene cristología davídica que se confiesa cumplida en Jesús y se confirma por la cita de tipo *pesher* procedente de Mi 5, 1 y 2 S 5, 2. La cita, sin embargo, traspone el sentido de la referencia de Miqueas a Belén como indicativo de la línea davídica del Mesías (Jesé y David eran de Belén: 1 S 17, 12) y lo entiende del lugar (¿derásico?) del nacimiento de Jesús.

Interpretación aggádica en el relato de la huida a Egipto, matanza de inocentes, y vuelta a Nazaret (2, 13-23). En estas tres escenas, el autor continúa su exposición teológica como relato aggádico a la luz del patrón narrativo de la infancia de Moisés, patrón que da estructura al relato. Éste, abarca tanto el esquema narrativo de la huida y regreso como el de la matanza de inocentes. Cada episodio recibe soporte bíblico tipo *pesher*. La huida a Egipto se apoya en Os 11, 1; en el relato de la matanza de inocentes, la cita de cumplimiento es Jr 31, 15. Su sentido original ha sido claramente traspuesto. En su sentido literal, el llanto de Raquel está motivado por la cautividad de las tribus de Benjamín y José (= Efraín y Manasés, cf. 2 R 17, 5 ss; 18, 9 ss) a manos de los asirios en el 722 a.C. A este propósito, Jeremías se hace eco de una tradición que situaba el sepulcro de Raquel en Ramá (cf. 1 S 10, 2) y personifica en la madre el dolor de los hijos deportados. Mateo, sin embargo, se apoya en otra tradición que sitúa el sepulcro de Raquel junto al camino de Belén (Gn 35, 19s y 48, 7).

Mateo ha conectado los temas del éxodo y el destierro, las dos pruebas a que fue sometido Israel. El regreso de Jesús a Nazaret (Mt 2, 19-23), repite el camino del pueblo en su peregrinación por el desierto: «levántate, toma contigo al niño y a su madre, y marcha a tierra de Israel» (v. 20a). El relato respira clara tipología del éxodo (la fraseología en griego tiene coincidencias sorprendentes: Mt, 2, 20b con respecto a Ex 4, 19). Como en los anteriores episodios, la vuelta a Nazaret tiene también su soporte bíblico. Pero en este caso la referencia bíblica no se concreta en ningún texto, ni se ofrece explicación hermenéutica, simplemente se limita a decir: «será llamado nazareo/nazareno» (v. 23). Ninguna de las propuestas

(32) M. Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinese. Estudios exegeticos* (Valencia, 1981), 273ss.

de solución ha llegado a imponerse (nazir, nesar, nazareno como título mesiánico de Jesús...).

Derás en Lc 1-2

EL relato lucano de la infancia, estando también configurado por la tradición veterotestamentaria, presenta características diferentes a Mt 1-2. El «relato» de Lucas (*diegesis*: Lc 1, 1) es diferente en el modo de apelar al AT. Se trata de una manifestación muy diferente del derás, pero que cabe con derecho encuadrar en su marco. El tercer evangelista compone el relato de la infancia de Juan Bautista y Jesús a la luz de evidentes patrones veterotestamentarios. En algunos casos se servirá de patrones narrativos formales del AT (anuncio de nacimiento, vocación, himno), en otros, utilizará el procedimiento del uso antológico de la Escritura (= los himnos en Qumrán) en que frases, alusiones y temas del AT se entretajan hábilmente en la composición para recibir sentido nuevo, derásico, a la luz del cumplimiento mesiánico. Con ello, Lucas parece imitar otros relatos análogos. De hecho, la «imitación» (*mimesis*), como técnica retórica, era un procedimiento muy extendido en todo el medio cultural de la primera cristiandad. El propio mundo judío del «midrás», siendo fiel a sus propias tradiciones internas, había asumido muchas técnicas de la retórica (se había inculturado en el medio helenístico). Ello está haciendo que la investigación actual del AT en la obra de Lucas se oriente por distintos derroteros, según los pasajes de que se trate, citas o sólo referencias o alusiones más o menos lejanas al AT. Quienes piensan que en Lucas no se debe hablar de derás en los lugares en que no cita explícitamente el AT, sino de técnicas retóricas, reconocen, sin embargo, que el mundo intelectual de Lucas es el AT (33). El evangelista es un teólogo cristiano que utiliza el relato (*fidiegesis*) como forma de exposición teológica (lucas ve en los «hechos» que va a narrar un «cumplimiento», Lc 1, 1). Su narración, por tanto, entra dentro de la categoría de «relato interpretativo» o relato de semejanza histórica (*history like narrative*), porque la proclamación cristológica se lleva a cabo a través del *relato como historia* (viaje a Jerusalén en la sección central, ascensión, venida del

(33) S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia, III: Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid, 1987).

Espíritu Santo..., etc.). Por tanto, Lucas elabora pensamiento teológico componiendo ambién relatos cuyo sentido proviene de la alusión o referencia más o menos explícita o implícita a textos o patrones veterotestamentarios (34).

Por todo ello, entendemos que en Lucas cabe hablar de detrás del AT, aunque haga uso, a veces, de técnicas más específicamente helenísticas, porque entre la técnica retórica de la imitación y ciertos patrones veterotestamentarios de distinta naturaleza tipológica hay menos distancia de lo que pudiera parecer. Mientras la imitación está más pegada al texto que «imita», por medio de palabras o frases, los patrones tipológicos son referentes veterotestamentarios de carácter más amplio que prestan la estructura a los relatos o proporcionan esquemas con los que ordenar un capítulo o sección.

¿Cuáles son los patrones narrativos veterotestamentarios de Lc 1, 5-2. 52? La respuesta requiere tomar nota, primero, de la estructura interna del conjunto. A este respecto, Lucas ha estructurado su relato de la infancia en siete episodios, dispuestos en dos dípticos.

1. Anunciaciones: Juan Bautista (1, 5-25); Jesús (1, 26-38); visitación y magnificat (1, 39-56). 2. Nacimientos: Juan Bautista (1, 57-80); Jesús (2, 1-21), presentación en el templo (2, 22-40) y hallazgo en el templo (2, 41-52).

Ambos dípticos se proponen al lector en forma de paralelismo antitético. Su finalidad es destacar a Jesús sobre Juan. Este paralelismo estructural pone ya en la pista de la índole del relato que se propone el evangelista y las técnicas literarias de que se sirve. En efecto, ambos anuncios se sujetan a un mismo esquema literario: presentación de los personajes, aparición de un ángel, turbación del que tiene la visión del mismo, anuncio de un mensaje divino, objeción del protagonista y confirmación del ángel por medio de una señal. Dicho patrón narrativo se encuentra en las anunciaciones paralelas del AT (Isaac: Gn 17-18; Samuel: 1 S 1-2; Sansón: Jc 13; Moisés: Ex 3-4; Gedeón: Jc 6, 11 ss). Esto es calificado por algunos como historiografía imitativa (35), o historia por paralelos (36). En todo caso actúan en el relato como patrones narrativos de naturaleza biográfica. Al margen de los hombres, de cuya historicidad no cabe ni la

(34) D. L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology* (Sheffield, 1987).

(35) J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas 2* (Madrid, 1986), 95.

(36) A. Díez Macho «Dérás y exégesis del Nuevo Testamento», *Sefarad* 35 (1975) 37-89, espec. 43, 47 y 53.

menor duda, «¿Qué sucedió realmente, desde el punto de vista histórico?», se pregunta Fitzmyer, para responder, refiriéndose directamente al relato de la anunciación a María, que es «imposible saberlo», porque «lo verdaderamente importante en este caso es centrar la atención en el mensaje propiamente dicho, con su descripción del personaje» (37). Por lo que respecta a la concepción virginal, afirma Fitzmyer que «es un hecho innegable que los dos relatos de la infancia, tanto el de Mateo como el de Lucas, afirman indiscutiblemente la concepción virginal de Jesús. Por tanto, parece lógico postular una tradición precedente de la que ambos evangelistas serían tributarios» (38). Más claramente aún, afirma el mismo exegeta, «en mi opinión, no hay pruebas ni a favor ni en contra del hecho de la concepción virginal si planteamos el problema en el primer estadio de la tradición» (39), porque el texto refleja ya un estadio de la tradición en que la reflexión teológica ocupa el espacio mayor.

Por lo que respecta al *magnificat*, baste decir aquí que se trata de una composición cristiana, inspirada en la fraseología del cántico de Ana (1 S 2, 1-10), junto a otros textos cuyo eco resuena en el AT y en la literatura intertestamentaria. Es claro que la técnica derásica empleada en su composición es la del procedimiento antológico o, como otros prefieren, estilo de mosaico. Lo mismo sea dicho del *benedictus* (1, 68-79).

El segundo díptico muestra el mismo paralelismo antitético, pero conservando el mismo recurso a los patrones narrativos veterotestamentarios de nacimiento de personajes bíblicos sobresalientes. Así, el relato del nacimiento de Juan establece un paralelismo narrativo entre el matrimonio Abraham/Sara y el formado por Zacarías/Isabel. En el de Jesús, aparece la misma técnica de composición ya reseñada, puesto que frases, reminiscencias y alusiones a textos y tradiciones del AT se entretrejen en orden a la proclamación pública de lo revelado a María en el capítulo 1. Tras el relato de los pastores (2, 8-20) se halla la tradición mesiánica de *Migdal 'Eder* (Torre del rebaño), que se encuentra en el Tg a los profetas Mi 4, 8 y Psj a Gn 35, 21. La relación de *Migdal 'Eder* con el Mesías parece deberse a su proximidad con Belén (Gn 36, 19 y Mi 5, 1) (40).

El relato lucano de la infancia se completa con dos «conclusiones», la presentación de Jesús en el templo y el hallazgo del niño Jesús en el

(37) J. A. Fitzmyer, *op. cit.*, 95s.

(38) *Ibid.*, 106s.

(39) *Ibid.*, 108.

(40) A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia, 1985), 125s.

templo. La secuencia de ambas escenas se articula sobre un fondo de lugares y textos del AT que el evangelista reutiliza en forma derásica siguiendo el procedimiento antológico o estilo de mosaico. Con ello, el evangelista intenta mostrar que la Ley y los Profetas se cumplen en Jesús. El propio lector ha de poseer la habilidad para detectar los lugares veterotestamentarios aludidos. Así, la entrada de Jesús en el templo se describe a la luz de Ml 3, 1-2, posiblemente completada con la referencia a Dn 9, 21-24 (las setenta semanas de años). Asimismo, la escena del templo tiene como trasfondo veterotestamentario dos costumbres señaladas por la Torá, la presentación del niño al Señor (Ex 13, 1 y 13, 11 ss) y la purificación de la madre después del nacimiento (Lv 12, 1 ss). Ambas costumbres parecen haber sido mezcladas por Lucas. La propia caracterización de la figura de Simeón es también muestra clara de reutilización derásica de elementos del AT. Por tres veces se menciona al Espíritu Santo en relación con Simeón. Se trata del Espíritu de profecía que le lleva a pronunciar el *Nunc dimittis* y a profetizar la futura grandeza del niño, lo mismo que a la profetisa Ana (2, 38).

Finalmente, por lo que respecta al hallazgo del niño Jesús en el templo, se trata de descubrir el patrón o paralelo derásico que intenta imitar el narrador (teólogo) Lucas o su fuente y la intención teológica que pretende (relato como exposición teológica). En efecto, al fondo del relato pueden hallarse las leyendas de la tradición derásica judía sobre Moisés y Samuel (41). A Moisés se le atribuye un talento fuera de serie ya desde niño, muy por encima de lo correspondiente a su estatura (42). Asimismo, la aggadá dice que Samuel comenzó su actuación profética a los doce años (43), concretando así la fecha de su llamada por Dios en el templo (cf. 1 S 3, 1-18). También la versión griega del relato de Susana (Dn 13) dice del joven Daniel (de doce años en la Siro-Exaplar) que recibió un espíritu de inteligencia que lo puso por encima de los ancianos (v. 45). El centro del relato lo ocupa, sin embargo, la revelación cristológica de v. 49, su filiación divina «¿No sabíais que yo tenía que estar en la casa [en las cosas] de mi *Padre*?» Este dato cristológico es lo que sobresale y diferencia a Jesús de aquellos relatos que imita Lucas en su composición, el de Moisés, Samuel y Daniel.

(41) Cf. J. Dupont, *Luc 2, 41-52: «Jesus á douze ans»* *AssSeig*, 14 (1961) 25-41.

(42) Fl. Josefo, *Ant. II*, 9, 6. Filón, *De Vita Mosys*, 1, 21ss.

(43) Fl. Josefo, *Ant.*, V, 10,4.

Conclusión

EL postulado epistemológico de los métodos histórico críticos, según el cual la historia debe ser aislada de su interpretación para ser correctamente analizada, hizo que el estudio del relato en los evangelios fuese perdiendo en lo histórico su valor teológico. Verdad histórica y verdad teológica, sin embargo, no se oponen sino que se complementan. El hecho de que hoy, gracias a los métodos de análisis exegético, lleguemos a la conclusión de que no todo es verdad histórica en los relatos de la infancia, no significa que tengamos que perder ni un solo ápice de su verdad teológica.

Recuperada la dimensión religiosa de la narrativa bíblica en general, el «relato» en los evangelios se muestra como un modelo de expresión y elaboración teológica, cuyos recursos, a veces ficticios (creativos), no cabe despreciar, sino identificar como medio de transmisión religiosa. Se trata, por tanto, de comprender su índole hermenéutica.

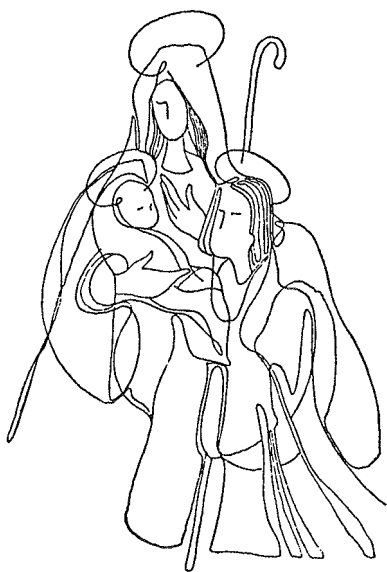
F. Kermode ha remarcado que un rasgo del evangelio de Marcos digno de tener en cuenta es que funciona como un «midrás»; es decir, simplemente ejerce una función interpretativa en tanto que relato (44). Esto es lo que nos hemos propuesto mostrar en los relatos de la infancia.

En la tradición hermenéutica y literaria en que están escritos los evangelios, el «relato» (la narración) ejerce una función interpretativa análoga a la que se encuentra en la aggadá, cuando ésta ejerce la forma narrativa de interpretación. El objetivo, sin embargo, de la aggadá en los evangelios es cristológico. Una misma hermenéutica, pues, en común con el judaísmo antiguo se pone al servicio de un nuevo credo.

Cuando hablamos de aggadá narrativa en los evangelios entendemos, por tanto que el «relato» ejerce la función interpretativa de identificar al Cristo de la fe con el Jesús de la historia. A este respecto, Mt 1-2 y Lc 1-1 se nos han mostrado como un buen ejemplo.

La hermenéutica derásica conduce, pues, a una valoración positiva del relato en los evangelios en el conjunto de la narratividad bíblica. Junto a la historicidad, aparece la dimensión religiosa del relato bíblico. Esta la muestra el relato a través del recurso derásico cristiano a la tradición del AT.

(44) F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, *passim*.



PARADOJAS DE BELÉN

— I —

El que busca emociones abismales
para hacerse a un Altísimo, al que reza,
y baraja, al orar, en su cabeza,
órbitas, ritmos, fuegos siderales,

o mares, cimas, simas, como avales
de infinitud en la Naturaleza,
venga a Belén, donde la Madre empieza
a cambiar y lavar unos pañales.

El manchado pañal (luego sudario),
sangre, orina y sudor, es relicario
de humana condición sin etiqueta,

en la que se anonada el Dios Bendito,
ajeno al mito en rito, a lo exquisito
de la devota gente del planeta.

— y II —

Un muchacho de aldea, una aldeana,
un pesebre con paja, unos pastores,
el sol, la luna, el viento y los temblores
de una tarde, una noche, una mañana.

¿Nada más? Nada más. Vieja y temprana,
la luz. El frío. El aire. El pan. Las flores.
La oveja. El guiso. El llano y los alcores.
El arado partiendo la besana.

Un día como otro, más o menos,
con rachas malas y momentos buenos,
mitad felicidad, mitad congojas,

y un niño como tantos de este mundo...
Orar es ver sencillo lo profundo,
la rareza de Dios, sus paradojas.

Carlos Muñiz Romero
(Navidad, 1994).