



Massimo Grilli – Cordula Langner

COMENTARIO AL EVANGELIO DE MATEO

COMENTARIO AL
EVANGELIO DE MATEO

Massimo Grilli – Cordula Langner

COMENTARIO AL
EVANGELIO
DE MATEO

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Cubierta:
Ignacio Migoya

Massimo Grilli – Cordula Langner

© Editorial Verbo Divino, 2011
© De la presente edición: Verbo Divino, 2012

ISBN pdf: 978-84-9945-510-5
ISBN versión impresa: 978-84-9945-130-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Prólogo

Comentar el evangelio de Mateo es una empresa fascinante, pero a la vez ardua, porque nos lleva hasta los tiempos de la gran crisis que golpeó al judaísmo con la caída del templo de Jerusalén (70 a. C.). Fue en aquel entonces cuando Mateo buscó una salida de esa difícil coyuntura a través de la presentación del movimiento mesiánico de Jesús de Nazaret. Aunque no es fácil comprender esa situación crítica, hemos tratado de recorrer este laborioso camino con pasión, estimulados por la actualidad permanente del Evangelio, que puede abrirnos un nuevo enfoque de la historia en nuestra actualidad, también conmocionada por las crisis.

Este comentario constituye un rico trabajo de conjunto en distintos niveles. A los autores nos une la misma visión de la hermenéutica bíblica, así como una estrecha vinculación con el judaísmo, en el que se enraíza nuestra fe cristiana. Juntos hemos desarrollado la estructura, las líneas fundamentales y los objetivos de este comentario; también hemos elaborado en común las interpretaciones de las perícopas, aunque cuidando para que se reflejen en cada parte nuestros respectivos estilos e intereses específicos.

Nuestro trabajo conjunto se ha realizado en el marco del grupo intercultural de investigación Evangelium und Kultur (Evangelio y Cultura, www.evangeliumetcultura.org), fundado por el profesor F. Lentzen-Deis, S. J., en el que biblistas, hombres y mujeres, de Europa, Asia, Latinoamérica y África desarrollan modos de acceso a las Escrituras que posibiliten a los lectores de hoy actualizar los textos bíblicos en su propia realidad. De aquí que nuestra labor deba ser vista en el contexto de los trabajos aparecidos en la serie “Comentarios para la praxis”, en la que ya se han publicado hasta ahora –en alemán y en español– los comentarios al evangelio de Marcos (F. Lentzen-Deis, S. J.), al evangelio de Lucas (R. Dillmann – C. Mora Paz), a los Hechos de los Apóstoles (D. Dormeyer – F. Galindo) y al evangelio de Juan (S. van Tilborg).

Ya han transcurrido quince años desde la aparición del *Comentario a Marcos*, y nuestro quehacer científico ha continuado desarrollándose con la misma visión de la hermenéutica que nos une desde el inicio como una suerte de hilo conductor con el que conectamos también ahora, en este trabajo, con nuestras referencias a la metodología. En efecto, lo que nos interesa aquí es iluminar el evangelio de Mateo desde la perspectiva comunicativa y pragmática, de modo que los lectores puedan descubrir los impulsos para su fe y para su acción creyente que manan del mensaje de Mateo.

Queremos dar las gracias de modo particular a Alberto Capboscq, sdb., y a María Inés Bastón Balbín, que tradujeron el comentario al español. Asimismo, agradecemos a la Asociación Evangelium und Kultur su importante apoyo al grupo de investigación, al igual que a las organizaciones Aveniat y Missio su contribución a la participación en nuestros encuentros de trabajo de los miembros de Latinoamérica, Asia y África. También damos las gracias a Guillermo Santamaría y a la Editorial Verbo Divino por esta publicación.

Massimo Grilli y Cordula Langner
Roma / Hannover

Introducción

1. El autor

Según la tradición eclesial, el autor del evangelio de Mateo se identifica con al apóstol Mateo (cf. Mt 10,3 // Mc 3,18; Lc 6,15; Hch 1,13), a quien Jesús llamó al seguimiento desde su condición de cobrador de impuestos (cf. Mt 9,9). El problema de que Mc 2,14 y Lc 5,27 conozcan a este apóstol cobrador de impuestos con el nombre de Leví lo resolvió la tradición con la explicación de que “Leví” habría sido el nombre de la tribu de Mateo, que él mismo, naturalmente, no usaba porque se denominaba, con humildad, “el cobrador de impuestos”. También los Padres de la Iglesia (cf. Papías, Eusebio, Ireneo, Orígenes, Jerónimo y otros) están de acuerdo en que Mateo era un judío de Palestina que compuso su evangelio en lengua hebrea o aramea. Sin embargo, la investigación moderna esgrime algunas *objeciones* contra esta tradición por las que el autor del evangelio no podría haber sido el apóstol Mateo:

– La tradición de los Padres de la Iglesia se basa únicamente en la opinión de Papías, de modo que el resto de los Padres no pueden ser tomados como testigos independientes.

– El autor escribe en un griego fluido, construido gramaticalmente de forma correcta, e incluso emplea juegos de palabras que no se pueden explicar sólo a través de la traducción a partir de otra lengua (hebreo o arameo). La hipótesis de una composición original en arameo o hebreo ignora estas especiales particularidades lingüísticas del autor. Además, en el siglo II d. C. la lengua griega era de uso generalizado en Palestina; así pues, la hipótesis de Papías de que Mateo escribió originariamente en arameo o hebreo es algo que debe probarse.

– Finalmente, bajo el presupuesto de la “teoría de las dos fuentes”, según la cual Mc y Q fueron las fuentes de Mt y Lc, apenas si cabe explicar por qué un testigo ocular se habría de-

jado orientar en la construcción de su obra tan fuertemente por esos materiales previos.

Una mirada más cercana al texto del evangelio permite reconocer otros *rasgos específicos del autor*:

– A diferencia de Lucas o de Pablo, Mateo no emplea la forma *yo* ni la locución directa para presentarse. El título “Evangelio según Mateo” no procede, en todo caso, del autor, sino que fue añadido posteriormente para distinguirlo de los otros.

– El texto se caracteriza por el uso de términos típicos de Palestina (*Reino de los Cielos* en vez de *Reino de Dios*), por técnicas de argumentación específicamente rabínicas (*la Torá y los Profetas; atar-desatar*) y por las frecuentes referencias a las tradiciones y costumbres judías (*ustedes han oído que se dijo – pues yo les digo; para que así se cumpliera lo que había dicho el profeta*). Algunos conceptos griegos aislados (*diablo, filacterias*) se pueden explicar por el fuerte influjo helenístico sobre el judaísmo de aquella época.

– La familiaridad del autor con la tradición judía se evidencia, además, en su forma de composición: construye las perícopas con esquemas numéricos y emplea figuras retóricas como la inclusión, el paralelismo y el quiasmo, que se encuentran a menudo en el Antiguo Testamento.

– Por último, en el plano teológico, Mateo echa mano de temas importantes de la fe judía: el significado permanente de la Torá, el amor al prójimo como el mandamiento mayor, la regla de oro, el envío del Mesías al pueblo de Israel y el rechazo del enviado/profeta por el pueblo. En las cartas de Pablo se encuentran similares referencias estilísticas y teológicas al horizonte de la fe judía (por ejemplo, la síntesis y cumplimiento de toda la Torá en el mandamiento del amor al prójimo: cf. Mt 22,37-40; Gál 5,14; Rom 13,8.10), de modo que cabe asumir que también Mateo proviene de ese entorno.

Sintetizando, se puede decir acerca del autor del evangelio de Mateo que, aunque domina muy bien la lengua griega, sin embargo está básicamente enraizado en la fe judía. Esto lo corroboran su avezado manejo de las Escrituras y de las tradiciones judías, y su alto aprecio de la Torá (cf. 5,17-20). Con ello, el autor se deja reconocer como un escriba judío

para quien Jesús de Nazaret es el Mesías y *Dios con nosotros* en el que se cumplen las promesas hechas a Israel.

2. Marco socio-cultural del evangelio

La ubicación del autor en el seno de la fe judía resulta especialmente evidente también a través de los temas teológicos que trata y de las numerosas referencias a las Sagradas Escrituras judías. Además, otros indicios, como por ejemplo el significado de la *ciudad* como centro de difusión del Evangelio (cf. Mt 9,35 comparado con Mc 6,6: *aldeas*) y la frecuente y precisa mención de formas de pago de diferente valor (cf. Mt, 29 veces; Lc, 17 veces; Hch, 11 veces), permiten suponer un público de lectores más bien de clase media acomodada.

Otras indicaciones sobre el contexto del evangelio se encuentran en la forma como Mateo describe el ambiente más próximo a Jesús y sus discípulos, pues ahí se refleja la muy diversificada y tensa situación de su entorno socio-religioso: así Mateo, por una parte, sostiene la alta valoración y validez permanente de la Torá y de los Profetas (cf. 5,17-20), pero por otra critica muy duramente a los fariseos y su interpretación de la Torá (cf. cap. 23).

Esta aparente contradicción se puede entender mejor teniendo presente la historia: los partidarios de Jesús se comprendían a sí mismos, incluso después de la resurrección del Maestro, como judíos; los Hechos de los Apóstoles describen cómo ellos iban al templo y cómo también los primeros misioneros siempre visitaban en primer lugar las sinagogas. Las primeras comunidades de creyentes en Jesús estuvieron compuestas por judíos, pero no podemos imaginarnoslas homogéneas, pues a ellas pertenecían –especialmente en las ciudades– personas que se habían convertido a la fe judía (prosélitos), personas que en su fe estaban fuertemente marcadas por las situaciones de la diáspora (como por ejemplo Pablo) y, por último, los temerosos de Dios (paganos que simpatizaban con la fe judía pero no daban el paso de ingresar en ella mediante la circuncisión).

Para todas esas personas, la destrucción del templo de Jerusalén (70 d. C.), centro de su vida de fe, desencadenó una

crisis que les obligó a una nueva autodefinición. Y sucedió que con la nueva autodefinición de los judíos comenzó también la búsqueda de identidad de los cristianos, que tenían la dificultad de que eran considerados secuaces de un rebelde que había sido crucificado bajo Pilato. Por esa misma razón, siempre que había agitación a causa de los creyentes en Cristo, los judíos se esforzaban por distanciarse de esos “insurrectos”. Por un lado, esto constituía una ventaja para los creyentes en Cristo, pues eran tenidos como “judíos” por el gobierno romano y, por eso mismo, se veían liberados del culto obligatorio al emperador. Pero, por otro lado, era para ellos una desventaja el ser vistos como “judíos” o “viviendo según la forma de vida judía”, pues entonces debían pagar el *“fiscus judaicus”* (en vez del tributo a Roma como impuesto al templo, además del impuesto *per cápita*) y debían contar con una posible discriminación. Asimismo, todo el que vivía según “la forma de vida judía” –es decir, precisamente los prosélitos, simpatizantes y creyentes en Cristo procedentes del paganismo– era sospechoso de rechazar el culto al emperador y, por lo mismo, de ser culpable del delito de lesa majestad. Por ello, la administración romana reaccionaba muy sensiblemente ante la afluencia a la religión judía y, correspondientemente, se oponía también a los creyentes cristianos.

Esos procesos de búsqueda de identidad, de separación y autodefinición se dieron lentamente e incluso de manera distinta en cada comunidad, dependiendo de su contexto cultural. Así, mientras que en algunas comunidades ya relativamente pronto judíos y creyentes en Cristo se distanciaron recíprocamente, en algunas regiones existieron aún durante largo tiempo comunidades creyentes en Cristo dentro de la sociedad judía y, a su vez, en otros sitios se constituyeron grupos cuyas raíces estaban desde el comienzo en religiones paganas y, por ello, no conocían ningún vínculo con la fe judía.

Designaciones tradicionales como “judeocristianos” o “paganocristianos”, “judeocristianos helenistas”, “paganocristianos helenistas” y “judeocristianos palestinos” simplifican demasiado los prolongados y complejos procesos de búsqueda de identidad y no reflejan las diversas situaciones de las comunidades.

En base a las distintas situaciones conflictivas de las que informa Mateo en su evangelio, podemos deducir un panorama muy variado para su comunidad. Así, había un grupo fuertemente “carismático” que –a diferencia de Mateo– ya no quería aceptar la hasta entonces vigente validez de la Torá (cf., por ejemplo, 24,11-12), y junto a éste existían también las interpretaciones distintas, y en parte contradictorias, de los escribas –ya pertenecieran a la propia comunidad o fuesen de otras comunidades (cf. 23,13ss.)–, que, como otras, eran totalmente respetadas, según la exégesis judía de las Escrituras, pero que también podían ser fuertemente criticadas.

Todos estos elementos, junto con el arraigo del autor en la fe judía y su ilimitada valoración de la Torá, remiten claramente a un contexto cultural y socio-religioso de las comunidades judías: así, la comunidad mateana constituiría un grupo dentro de la unión sinagoga. Además de esto, cabe asumir que esta comunidad estaba situada en el ámbito helenista y vivía en condiciones modestas. Sin embargo, en ella parece haber habido tensiones tanto entre miembros de la misma como con escribas de otras comunidades judías con los que se habría discutido sobre el significado de Jesús y sobre la interpretación de la Ley que había hecho éste. Por eso, ante los cuestionamientos críticos dentro de las propias filas, el evangelio de Mateo procura dejar clara la interpretación de la Torá en relación a Jesús: Jesús es el Mesías esperado.

3. Lugar y tiempo de composición

Entre las muchas propuestas que los especialistas han hecho sobre el lugar de origen –por ejemplo, Jerusalén, Cesarea Marítima, Fenicia, Alejandría de Egipto, Antioquía de Siria–, sólo Jerusalén y Antioquía de Siria parecen verosímiles, en razón de su trasfondo claramente de cuño judío. Además, el evangelio presupone un entorno vital urbano en el que la comunidad judía se hallaba fuertemente representada. Asimismo, hay que tener en cuenta sus presentaciones decididamente positivas de los paganos (por ejemplo, los tres Magos: cf. 2,1-12; la fe del centurión: cf. 8,10; la fe de la cananea: cf. 15,28; la confesión del centurión y su gente: cf. 27,54; el en-

cargo de Jesús: cf. Mt 28,19-20). Estos indicios podrían remitir a Antioquía de Siria, una ciudad con una fuerte comunidad judía y, a la vez, un significativo centro de misión hacia los paganos.

Algunos *datos circunstanciales* ayudan a delimitar el tiempo de surgimiento del evangelio:

- Mientras que Pablo tuvo que justificar su misión entre los paganos, en Mateo esto constituye ya un hecho incuestionable (cf. 8,10-11; 28,16-20);
- Mateo presupone la destrucción del templo en el año 70 d. C. (cf. 22,7; 23,38);
- Los lectores del evangelio conocen cierta organización de las comunidades (cf. 10,41; 23,34: profetas, sabios, escribas), pero desconocen una estructura eclesial articulada como la que reflejan las cartas pastorales (hacia 100 d. C.);
- Ignacio de Antioquía (hacia 110 d. C.) cita el evangelio de Mateo.

En base a estos indicios, Mateo debió de componer su evangelio después del año 70 y antes del 100. Se podría pensar, por ejemplo, en la década de los años ochenta.

4. División del evangelio

Para comunicar al lector su intención, Mateo emplea distintos elementos, con los que divide y estructura su texto:

- Son particularmente llamativas las repeticiones estereotipadas de frases: *y sucedió que cuando acabó Jesús de decir esto...* (cf. 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), así como *Jesús recorría..., enseñaba..., anunciaba el Evangelio y curaba...* (cf. 4,23; 9,35; 11,1); pero también la reiteración de giros a modo de fórmulas, como *para que se cumpliera lo dicho por el profeta* (cf. 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,56; 27,9).
- Mateo emplea, además, técnicas narrativas rabínicas y antiguas, como inclusiones (cf. el motivo “*Emmanuel*” en 1,23 y en 28,20), composiciones quiásticas y concéntricas (por ejemplo, 18,10-14; 6,1-18, con el padrenuestro en el centro), así como ritmos numéricos y

esquemas organizativos (con preferencia de los números 3 y 7; por ejemplo, las tres tentaciones de Jesús, las tres obras de piedad, los siete “ay” sobre los fariseos, las siete bienaventuranzas, las siete peticiones del padrenuestro).

- Por último, también desempeñan un papel importante los conceptos claves (por ejemplo, *los pequeños, los discípulos*), especialmente cuando van unidos a concepciones teológicas (por ejemplo, *justicia, seguimiento*).

Todos estos rasgos estructurales sirven para dar a los lectores señales claras para que se orienten en el texto y puedan conocer la intención del autor y comprender el mensaje del escrito.

A pesar de estos elementos estructurales, no es fácil, sin embargo, dividir el evangelio, porque las partes narrativas y los discursos están entrelazados entre sí y, asimismo, los temas centrales son retomados siempre de nuevo. Por eso, la división que proponemos se basa tanto en la estructura narrativa como en los temas teológicos, por cuanto que el evangelio de Mateo no constituye un tratado científico, sino una narración teológica: Mateo quiere presentar a Jesús como el Mesías conforme a las Escrituras de Israel y aclara su comprensión del mismo a través de la construcción y división de su evangelio.

Una incisiva referencia estructural ofrece la formulación, que aparece dos veces, “desde entonces” (cf. 4,17; 16,21), que señala un cambio decisivo o un nuevo inicio y con ello divide el evangelio en tres partes. En la primera (cf. hasta 4,17), Jesús es presentado y confirmado como Mesías e Hijo de Dios por otros: por un ángel, por los Magos, por Juan el Bautista, por la voz del cielo y, sobre todo, por el cumplimiento de citas escriturísticas. En la segunda parte (cf. 4,17–16,20), Jesús actúa y se muestra como el Mesías en sus obras y en su enseñanza. Con el anuncio de Jesús acerca de su padecimiento y su resurrección, la tercera parte (cf. desde 16,21) introduce el relato de la pasión, que termina con el encargo misionero del Resucitado y revela a Jesús como Mesías y Pantocrátor. El siguiente esquema detalla las tres partes descritas y sus subdivisiones:

Primera parte	Jesús, Mesías según las Escrituras	1,1–4,16
A) 1,1–2,23	<i>El origen de Jesús, el Mesías</i>	
B) 3,1–4,16	<i>La triple confirmación del Mesías Jesús</i>	
Segunda parte	Jesús, Mesías en sus palabras y obras	4,17–16,20
A) 4,17–11,1	<i>Las obras del Mesías</i>	
a) 4,17–9,34	El encargo de Jesús de enseñar y sanar	
b) 9,35–11,1	Jesús transmite su encargo a sus discípulos	
B) 11,2–16,20	<i>“¿Eres tú el que ha de venir?”</i>	
a) 11,2–13,58	Preguntas acerca del mesianismo de Jesús	
b) 14,1–16,20	Rechazo y reconocimiento del mesianismo de Jesús	
Tercera parte	Jesús, Mesías e Hijo del Hombre, en su Reino	16,21–28,20
A) 16,21–25,46	<i>El Mesías e Hijo del Hombre, en camino a su Reino</i>	
a) 16,21–20,34	Jesús, en camino hacia Jerusalén	
b) 21,1–25,46	La actividad de Jesús en Jerusalén	
B) 26,1–28,20	<i>Pasión, muerte y resurrección: La entronización del Mesías-Hijo del Hombre</i>	
a) 26,1–27,31a	El Mesías-Hijo del Hombre, entregado	
b) 27,31b–28,20	El Mesías-Hijo del Hombre, crucificado y entronizado	

La primera parte desempeña la función de prólogo y nos presenta la persona de Jesús desde su origen hasta el comienzo de su actividad pública. En esta parte se reconocen dos secciones: la primera (cf. 1,1–2,23) contiene el “evangelio de la infancia”, que trata sobre el nacimiento de Jesús y su niñez; la segunda (cf. 3,1–4,16) habla acerca de la persona de Jesús antes de su aparición pública. En el plano narrativo, el autor precisa aquí el punto esencial de la identidad de Jesús, a saber: su relación con Dios y con los hombres. En el plano teológico, los cinco cumplimientos de citas escriturísticas establecen el vínculo entre la historia de Jesús y las Sagradas Escrituras de Israel, en cuanto que explican que Jesús es el Mesías esperado conforme a las Escrituras. Con esto Mateo ofrece a sus lectores el auxilio decisivo para la interpretación de todo: las Sagradas Escrituras son la clave interpretativa para comprender la historia de Jesús y su mesianismo.

La segunda parte comienza con el anuncio de la actividad pública de Jesús. El tema central de esta parte son las obras del Mesías (cf. 11,2): en la primera sección (cf. 4,17–11,1) se presenta detalladamente, en primer lugar, la

acción de Jesús: su anuncio (cf. 5,1–7,29) y sus curaciones (cf. 8,1–9,34.35), en las que luego se incluyen de manera explícita también las de sus discípulos (cf. 9,36–11,1). La segunda sección (cf. 11,2–16,20) aborda el problema central del mesianismo de Jesús. La pregunta introductoria de Juan el Bautista de si Jesús, en razón de sus obras, es realmente el Mesías esperado (cf. 11,3) abre una serie de ulteriores posturas dubitativas y escépticas respecto al mesianismo de Jesús (cf. 11,2–13,52). A continuación, el autor presenta distintas respuestas sobre la identidad de Jesús (cf. 14,1–16,20) que finalmente culminan en la confesión de Pedro, quien reconoce la conducta de Jesús como una acción mesiánica y por ello lo confiesa a él como el *Mesías, el Hijo de Dios vivo* (16,16).

La tercera parte responde a la pregunta hecha en la segunda acerca del mesianismo de Jesús, en cuanto que lo presenta igualmente como el Hijo del Hombre entregado y crucificado, y como el Hijo del Hombre establecido en su señorío. La primera sección (cf. 16,21–25,46) trata sobre el camino del Hijo del Hombre hacia Jerusalén (cf. 16,21–20,34), su entrada “real” en la ciudad y sus últimas acciones en ella (cf. 21,1–25,46). La segunda sección narra la pasión de Jesús y su entrega (cf. 26,1–27,31a), su muerte en la cruz y su resurrección, con el establecimiento del Hijo del Hombre en su señorío universal (cf. 27,31b–28,20).

5. Ideas teológicas directrices

Mateo no elabora ninguna teología muy pulida, pero sus relatos desarrollan distintos aspectos teológicos, cuyas concepciones fundamentales procuramos sistematizar aquí de manera que queden claras algunas de las ideas directrices del evangelio de Mateo acerca de los principales temas: “Dios”, “mesianismo de Jesús”, “Iglesia” y “ética”.

– Cuando Mateo habla de *Dios*, se trata del Dios de Israel: el Dios que Jesús anuncia es, pues, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, y el Dios de la comunidad mesiánica, constituida a partir de Israel y de los pueblos paganos.

Dios es el Padre de Jesús. Llama la atención que Mateo emplea en pasajes decisivos y más frecuentemente que los demás

sinópticos la expresión *Padre (celestial)* o *Padre en los cielos* como sinónimo de Dios. Dios es, en primer lugar y de manera peculiar, el Padre de Jesús, pues *nadie conoce al Hijo, sino el Padre, así como nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar* (11,27). El vínculo entre Jesús y Dios, el Padre, es por ello especial, por cuanto que lo que preocupa total y completamente a Jesús es cumplir la voluntad del Padre (cf. 6,10; 7,21; 26,39.42).

Dios es, asimismo, el Padre de los discípulos y también nuestro Padre. El hecho de que también nosotros somos hijos de Dios es una insistencia central en Mateo: en los discursos de Jesús y en las instrucciones a los discípulos, enfatiza que podemos llamar a Dios *nuestro Padre* (cf. 6,9), pues Dios es para nosotros un Padre que ya sabe lo que nos hace falta (cf. 6,8.32) y que, si se lo pedimos, nos da lo que es bueno (cf. 7,11). La enseñanza de Jesús sobre Dios, nuestro Padre, culmina en la advertencia de que no debemos llamar “padre” a nadie en la tierra, porque todos nosotros tenemos un solo Padre, el que está en los cielos (cf. 23,9).

Debemos imitar a Dios, nuestro Padre, y procurar ser perfectos como él (cf. 5,48). La paciencia misericordiosa de Dios y su disponibilidad a perdonar no conocen límites (cf. 5,45) y por eso en ellas se fundamenta el amor a los enemigos (cf. 5,44). Asimismo, también nosotros, como hijos de Dios, somos exhortados a una actitud que, en el amor al prójimo, vaya más allá de la medida conocida y esperada (cf. 5,43-48).

Dios, nuestro Padre, convierte la historia en historia de salvación. Con el relato del rescate de Jesús de quienes atentaban contra su vida –como alusión al rescate de Israel de Egipto–, Mateo destaca, ya al comienzo, que Dios conforma la historia según su plan salvífico. Las frecuentes citas escriturísticas cumplidas en la prehistoria que relata, indican claramente que la historia de Jesús no ha surgido del azar, sino que sigue un plan diseñado por Dios y que ya está presentando en las Escrituras (en la Torá y en los Profetas). Para Mateo, este plan salvífico muestra asimismo, ya desde el inicio, a Dios como Padre (cf. la cita de Os 11,1 en Mt 2,15: “Desde Egipto llamé a mi hijo”), cuyo plan de salvación se cumple en Jesús y a través de Jesús.

– La cuestión del *mesianismo* de Jesús es para Mateo central, y la ilumina desde distintos ángulos.

Jesús es el Mesías de Israel. Ya al comienzo del evangelio, se presenta a Jesús como *Mesías, hijo de David, hijo de Abrahán* (1,1). Esta genealogía destaca la vinculación de Jesús con la historia de Israel y, a su vez, plantea que con él comienza otro tramo de la misma (cf. 1,17). Las frecuentes citas escrutinísticas cumplidas de la primera parte del evangelio sirven de prueba de que Jesús es realmente el Mesías esperado según las Escrituras. El mesianismo de Jesús se manifiesta tanto en su doctrina como en sus acciones (cf. cap. 5–7.8–9): Jesús enseña con poder (cf. 7,29), tiene el poder de perdonar los pecados (cf. 9,6) y de curar a las personas de sus enfermedades (cf. 8,17).

La pregunta de Juan el Bautista: *¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?* (11,3), deja clara la expectativa mesiánica de aquel tiempo. La respuesta de Jesús (cf. 11,4–6) echa mano del acontecer salvífico de la era mesiánica descrita por Isaías (cf. Is 26,19; 29,18–19; 35,5–6; 61,1) y lo presenta como ya realizado. Jesús se percibe a sí mismo como enviado a las *ovejas perdidas de la casa de Israel* (15,24) y, a su vez, manda a sus discípulos, en primer lugar, a *las ovejas perdidas de la casa de Israel* (10,6). Ambos pasajes subrayan el significado de Israel en la acción mesiánica de Jesús.

Jesús es el “Hijo del Hombre”. Los títulos *Hijo del Hombre* y *Mesías* están estrechamente vinculados. Es muy posible que, en el judaísmo de los tiempos de Jesús, junto a la expectativa del Mesías salvífico también existiese la del Hijo del Hombre escatológico, tal como por ejemplo se la describe en el libro de Daniel, donde la figura del Hijo del Hombre se comprende, al comienzo, de forma menos mesiánica y más bien como una entidad colectiva y, más adelante, cristaliza en una imagen mesiánica individual. El evangelio de Marcos ya alude a paralelismos entre Jesús y la figura apocalíptica del Hijo del Hombre.

Mateo echa mano de las ideas que existían en su tiempo. La figura del Hijo del Hombre le permite vincular recíprocamente el Siervo de Dios sufriente, el Mesías davídico y los aspectos escatológicos del esperado Hijo del Hombre. Correspondientemente configura el padecimiento y la resu-

rrección de Jesús como pasión y entronización del Hijo del Hombre-Mesías (cf. 26,64), que alcanza su culmen en la escena conclusiva del evangelio, en la presentación de Jesús resucitado como Hijo del Hombre-Mesías glorioso y Pantocrátor (cf. 28,18).

Jesús es el “Dios con nosotros”, el “Hijo de Dios”. En Mt 1,22-23 el cumplimiento de una cita escriturística anuncia al Emmanuel esperado por Isaías (cf. Is 7,14). Mediante la explicación del nombre “Emmanuel” (*Dios con nosotros*), Mateo construye una inclusión con la promesa de Jesús al final del evangelio: *yo estoy con ustedes* (28,20). Para Mateo, Jesús es el Emmanuel, el *Dios con nosotros*, la actualidad de Dios (*shehina*) sobre la tierra; pero no se trata para él de una presencia litúrgica, sino de la asistencia de Dios en la historia.

Así como ya anteriormente Dios se había manifestado en la historia de Israel para salvar a su pueblo, así también ahora, en el tiempo escatológico, actúa en su Hijo y por medio de su Hijo. Este vínculo estrecho entre Dios y Jesús es lo que Mateo ilustra en el logion sobre el profundo conocimiento recíproco del Padre y del Hijo (cf. 11,25-27). Dios mismo se manifiesta en Jesús, el Hijo de Dios (cf. 3,17; 17,5; 28,19), que está por encima de todo (cf. 11,25-27) y que ha recibido todo poder en el cielo y en la tierra (cf. 28,18). Y como revelador del Padre, Jesús lleva a plenitud el sentido auténtico de la Ley.

Jesús cumple la Torá. La formulación programática de que Jesús no ha venido a abolir la Torá y los Profetas, sino a llevarlos a cumplimiento (cf. 5,17), sintetiza su valoración de conjunto de la Ley. Cómo entender el cumplimiento de la Ley es lo que se esclarece por medio de las explicaciones que comienzan con *así / pues yo les digo*, que no suponen la supresión ni la moderación o radicalización de la Ley, sino su real cumplimiento (cf. 5,17-48). Mateo reconoce a Jesús como maestro autorizado e intérprete auténtico de la voluntad de Dios, que está en la base de todas las instrucciones de la Torá: *ustedes, pues, sean perfectos como es perfecto su Padre, que está en los cielos* (5,48). Con esta interpretación de la Torá, Mateo asume una tradición “veterotestamentaria” que ve la voluntad de Dios fundando los preceptos de la Ley. Mateo reconoce en la explicación de

Jesús la interpretación de esos preceptos que comprende la voluntad de Dios en su plenitud.

Jesús es el “maestro” y “señor”. En el evangelio de Mateo los discípulos se dirigen permanentemente a Jesús como *señor* (sólo Judas le llama dos veces *rabí*: cf. 26,25.49); los fariseos, escribas, saduceos y otras personas que le piden algo o le hacen preguntas, le llaman *maestro*. Jesús habla de sí mismo en tercera persona y emplea la expresión *el maestro* (cf. 10,24-25; 26,18). Él enseña a sus discípulos que no deben dejarse llamar *rabí (maestro)*, porque sólo uno es su maestro y todos ellos son hermanos (cf. 23,8). Para Mateo, Jesús es el maestro autorizado, con pleno poder, y el intérprete de la Ley y de las Escrituras, porque reconoce en ella la intención de Dios en su integridad y la cumple y enseña a cumplirla. Es sobre este horizonte como se ha de comprender el encargo del Resucitado, que envía a sus discípulos al mundo para hacer de todos los hombres sus discípulos y para enseñarles a guardar lo que él les ha enseñado (cf. 28,19-20).

– Otro aspecto importante en el evangelio de Mateo es la comprensión de la comunidad. No desarrolla un modelo concreto de Iglesia, como sí hace por ejemplo Ef 5, pero hay en él importantes *nociónes fundamentales acerca de la comunidad*, con carácter rector no sólo para aquel entonces, sino también para las comunidades eclesiásticas actuales.

La comunidad eclesiástica es la comunidad escatológica. El evangelio de Mateo contiene, como caso único, dos veces el término *ekklesia*, que traducido significa *asamblea* y, en general, alude a la asamblea en el ámbito público, que también incluye lo sacral; la Septuaginta emplea principalmente el término *ekklesia* para designar la asamblea cultural, para la asamblea de Israel ante Dios. Con el paso del tiempo, el concepto fue adquiriendo una significación escatológica y se refería a la reunión del Israel (disperso) al final de los tiempos. En este sentido, el encargo de Jesús, que se sabe enviado a las *ovejas perdidas de Israel* (cf. 10,5-6; 15,24), destaca esa asamblea del tiempo final. Según el anuncio del profeta (cf. Is 2,2; 56,7), surge en Israel, por la llamada de Dios, la comunidad del final de los tiempos, que se reúne a partir de ese Israel y de los demás pueblos; en esa comunidad está presente Jesús resucitado (cf. 28,20).

La comunidad eclesiástica está al servicio del Reino de Dios. En el conjunto de todo el evangelio, el relato de la llamada de los primeros discípulos (cf. 4,18-22) marca la irrupción del Reino de Dios, en el que se reúne el Israel disperso y se reconstruye bajo el señorío salvífico de Dios. Fundamento indispensable de todos los llamamientos a esa comunidad es lo que presenta el “discurso comunitario” de Jesús en el capítulo 18: *si no cambian y se hacen como niños, no entrarán en el Reino de los Cielos* (18,3). Aquí se aprecia claramente que la Iglesia no posee un fin en sí misma, sino que está al servicio del Reino de Dios; no ha sido establecida para alcanzar un reino propio –ya sea económico o estructural–, sino que está llamada al servicio de Dios y de los hombres. Otro elemento característico esencial de quienes conforman la comunidad eclesial es la actitud fundamental del niño, con lo cual se subvierten las categorías corrientes: el ser pequeño –la mansedumbre y la humildad–, y no la grandeza, es lo que debe determinar el comportamiento respecto a Dios y al prójimo.

La comunidad eclesiástica es la “familia de Dios” y, en ella, los pequeños que la conforman llaman a Dios Padre nuestro (cf. 6,9), se esfuerzan por *ser perfectos como es perfecto el Padre, que está en los cielos* (5,48), y procuran *cumplir la voluntad del Padre* (cf. 7,21; 12,50). Como todos en esa comunidad tienen el mismo Padre y a Jesús como hermano y maestro, todos son entre sí hermanos (cf. 23,8) y conforman, en cuanto discípulos de Jesús, la comunidad de quienes le siguen.

La comunidad eclesiástica como “edificio”. En Mt 16,18 Jesús dice a Pedro que *sobre esta piedra construiré mi Iglesia*. Los apóstoles, que son discípulos de Jesús (cf. 10,1-2), que le siguen (cf. 16,24) y han sido enviados por él en primer lugar a las ovejas perdidas de la casa de Israel (cf. 10,6) y después a todo el mundo (cf. 28,19-20), constituyen el “fundamento” de ese “edificio”. Otras “piedras” de esa comunidad son los “profetas” (cf. 10,41; 23,34), los “justos” (cf. 10,41), los “sabios” y los “escribas” (cf. 13,52; 23,34).

– Por último, el evangelio de Mateo contiene algunos *esbozos éticos fundamentales* que son actuales también en nuestros días.

Cumplir sobreabundantemente toda la justicia de Dios. Las primeras palabras de Jesús en el evangelio presentan un asunto importante para él: el cumplimiento de toda justicia (cf. 3,15). En el contexto del evangelio (cf. 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32) resulta claro que esa justicia de la que se ocupa Jesús es la que sólo apunta a vivir conforme a la voluntad de Dios y a cumplirla sobreabundantemente. Esto significa observar el sentido profundo, originario y pleno de la voluntad de Dios en los preceptos de la Torá (cf. 5,19.48; 23,23), vivir la confesión de fe y la praxis de la misma como una unidad (cf. 7,21.24) y practicar concretamente la justicia en lo cotidiano (cf. 6,1–18.33).

Vivir la ética de la responsabilidad. Jesús se identifica expresamente con los pobres, miserables, despreciados y marginados (cf. 25,31-48). Quien se esfuerza por vivir conforme a la voluntad salvífica de Dios debe guiarse constantemente por su responsabilidad con los pequeños, los débiles y los perjudicados, con los hermanos y hermanas más pequeños de Jesús. Quien practica estas obras de misericordia (dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, acoger al extranjero y al sin techo, vestir a los desnudos, ocuparse de los enfermos y visitar a los encarcelados) imita a Dios, que, como muestra la Torá, se ocupa del cuidado de todos los perjudicados.

6. Observaciones metodológicas previas

El acercamiento a un texto, su investigación e interpretación tienen lugar siempre desde una perspectiva determinada y con unos intereses concretos; por eso presentamos a continuación nuestra propia perspectiva y los intereses que orientan nuestro estudio.

– *La lectura de textos bíblicos es una forma particular de comunicación.* El término latino *communicare* indica la relación entre dos o más interlocutores e incluye las interacciones de “hablar”, “escuchar”, “comprender/interpretar” y “reaccionar/responder”. La comunicación auténtica es un proceso que llevan adelante juntos los interlocutores, pero en el caso de un texto escrito existe la peculiaridad de que ese texto, como “interlocutor”, no puede reaccionar; en este caso, la comunicación se desarrolla en una sola dirección: del tex-

to al lector. Otra característica especial de los textos bíblicos, en contraposición a los demás textos escritos, es la pretensión de ser “Palabra de Dios”. La Palabra de Dios, en cuanto palabra reveladora, no sólo manifiesta la voluntad de Dios y su promesa, sino que también posee como propiedad suya una eficaz potencia dinámica: produce algo, en cuanto que crea una nueva realidad (cf. Gn 1,1-3; Is 55,11; Jr 23,28-29; Jn 1,1; Hch 6,7; 19,20).

– *Podemos comprender la Palabra de Dios, formulada en las Sagradas Escrituras a través de personas* (cf. *Dei Verbum* 12-13), porque corresponde a las reglas de nuestro lenguaje. Un texto (del latín *texere*, “tejer”) formulado según estas reglas del lenguaje es, a la vez, un “tejido” o “trenzado” de palabras y frases que forman una estructurada red de relaciones que apunta a la comunicación, es decir, que ha sido compuesta por el autor con una determinada intención hacia los lectores. En el plano estructural, el texto está determinado tanto por su extensión como por su organización interna, esto es, por la disposición de las frases (sintaxis) y la elección de las palabras (semántica). En el plano comunicativo, la elección de las palabras y la combinación de frases, así como la configuración narrativa del contenido de distintos caracteres, acciones y diálogos, permiten al lector reconocer las intenciones del autor: por ejemplo, si quiere comunicar algo o exhortar; si desea motivar o cuestionar; qué visión del mundo posee o qué valores son para él indicativos de una línea de conducta. Pero las intenciones del autor no son lineales o unívocas, sino variadas y complejas; así, por ejemplo, el dar una información puede, a la vez, cuestionar algo y estimular a reflexionar sobre alternativas.

– *Con su texto, el autor desea provocar en los lectores ciertos efectos*. Así, conforme a su interés, formula el texto de manera que puedan ser reconocidos inmediatamente por los lectores tanto los efectos que pretende como sus intenciones manifiestas, en el caso de las exhortaciones. Pero el autor puede formularlas también de forma que el texto produzca su efecto más tarde, cuando el lector nuevamente reflexione sobre él, como en el caso de preguntas que exigen de los lectores una respuesta, como ocurre por ejemplo con la pregunta que Jesús dirige a sus discípulos en Mt 16,15: *Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?* Existe, además, la posi-

bilidad de componer los textos de manera que ejerzan una acción de la que los lectores toman conciencia paulatinamente (por ejemplo, el efecto consolador de un salmo). Aquí resulta clara la dimensión performativa y pragmática de los textos, que, en cierto modo, “actúan” por medio de palabras y transforman, en cuanto que operan algo en los lectores y/o los estimulan a hacer algo.

– *En nuestras interpretaciones, lo que nos interesa es, sobre todo, la perspectiva de la dimensión performativa y pragmática de los textos bíblicos*, que –en cuanto Palabra de Dios– no sólo quieren informar, sino crear la nueva realidad de Dios. Esta fuerza dinámica y eficaz de la Palabra de Dios también puede mover al lector a descubrir la voluntad divina y a actuar conforme a ella. Partiendo de la estructura sintáctica o narrativa de los textos y del significado semántico de las palabras, indagamos en el plano de las estrategias de comunicación de qué manera se les ofrecen a los lectores determinadas “señales”, qué efectos pueden suscitarse por medio de ellas en los lectores y qué impulsos para la acción reciben también éstos. Un criterio indicativo para actuar según la Palabra de Dios es siempre el cumplir la voluntad de Dios (cf. 5,48; 7,21).

– *En su declaración e intención, un texto está determinado por su contexto*. La frase “hace frío” puede ser no sólo una información acerca de la temperatura, sino también una exigencia de cerrar la puerta, una recomendación para ponérse una prenda más abrigada o una fundamentación de por qué la simiente aún no se ha desarrollado tanto como se esperaba; es el contexto el que desvela la intención en cuestión. Los textos bíblicos no han surgido en nuestro contexto socio-cultural, sino en otro, en un trasfondo histórico distinto y en otro tiempo, y contienen propuestas y alusiones que hoy no nos resultan inmediatamente evidentes, de modo que surge el problema de cómo y por medio de qué podemos comprenderlos. Algunas cuestiones –por ejemplo, qué es un odre o un tetrarca– se pueden esclarecer relativamente pronto, pero se requieren más informaciones sobre el trasfondo para explicar qué son los demonios o por qué Dios es visto también como pastor. Con todo, comprendemos los mensajes de los textos incluso sin conocer acabadamente todos los detalles; esto se debe a que compartimos

con las personas de aquel entonces, por un lado, las mismas preocupaciones, angustias, esperanzas y anhelos y a que, por otro, nos une la misma fe; por eso nos reencontramos fácilmente a nosotros mismos en las personas sobre las que tratan las historias bíblicas o que actúan en las parábolas narradas.

– *Nuestro horizonte común de fe*, que nos une a través de la tradición del anuncio y de la confesión creyente, *constituye el marco de las experiencias y de las interpretaciones de la fe de las personas tanto de entonces como de hoy*. Es por eso por lo que sobre ese horizonte de fe interpretamos los textos bíblicos como testimonios de fe. En ese contexto, por ejemplo el término *pastor* designa no sólo a cualquiera que cuida ovejas, sino tanto a un rey como también a Dios. Y frases como *bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos* (5,3); *todo el que pide, recibe; el que busca, encuentra, y al que llama, se le abrirá* (7,8), o *donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos* (18,20), no son ninguna utopía irreal, sino el inicio ya del Reino de Dios.

7. Nuestra forma de proceder

Analizamos las estructuras sintácticas o narrativas de los textos del evangelio, indagamos en el significado semántico de las palabras y frases en su contexto e investigamos en el horizonte de la fe la dimensión pragmático-performativa en su efecto sobre los lectores. Nuestros fundamentos metodológicos y nuestra forma de proceder pueden ilustrarse muy bien con la imagen de una “red de pesca”.

Una red de pesca está formada por muchos hilos unidos de una determinada manera unos con otros, de modo que resulta un “todo” bien dispuesto. De forma similar, las conexiones de palabras en frases, y de frases en párrafos y escenas, conforman un texto. *Para esclarecer esa estructura presentamos, pues, el texto del evangelio en su peculiar ordenamiento*; así, ya a primera vista resulta claro qué escena compone el relato o qué partes articulan el discurso. Tras la presentación gráfica, estudiamos los textos en tres pasos:

1) Tejido estructural del texto

Así como los hilos que la cruzan en diagonal, en distintas direcciones, confieren a la red de pesca tanto estabilidad como flexibilidad, de igual modo las palabras y frases de un texto conforman, con sus nexos, la estructura formal del mismo. Por eso estudiamos, en un primer momento, todo lo que contribuye a la “estabilidad” y a la cohesión argumental de un texto: la relación entre las palabras, la construcción de las frases, las formas estilísticas, la estructuración de los párrafos, de las escenas, etc.

2) Configuración semántica del texto

Pero la red de pesca no es inmóvil, sino que, en razón de su particular forma de estar anudada, es móvil y puede desplegarse. Así como las palabras y frases, por un lado, conforman una estructura firme, de igual modo establecen entre ellas, como también con otros párrafos, vínculos claros. Bajo el aspecto de la “flexibilidad vinculante” indagamos, por ejemplo, en el significado de las palabras e investigamos su campo semántico. En el análisis semántico no incluimos sólo los textos del evangelio, sino también su contexto más cercano y más amplio, es decir, todo el evangelio, otros escritos neotestamentarios, el horizonte de la Sagrada Escritura judía (nuestro Antiguo Testamento) y el marco socio-cultural de la antigüedad. Por medio de la repetición de palabras, de pares de términos contrapuestos, alusiones, citas, etc., surgen campos de asociación y líneas de interpretación que abren al lector –de aquel entonces y de hoy– un amplio horizonte de interpretación.

3) NEXOS PRAGMÁTICOS DEL TEXTO

Al igual que en la red de pesca los hilos se entrecruzan y anudan, confiriéndole estabilidad, uniéndola, y así la red llega a ser tal (y no un mero tejido suelto), de manera que puede cumplir su función, del mismo modo los efectos que los textos bíblicos tienen en sus lectores dependen de su estructura, selección de palabras e intenciones de comunicación. Por eso, la dimensión pragmático-performativa no es un aspecto ulterior, añadido al texto –pues se encuentra presen-

te ya en el plano estructural y semántico–, sino más bien una perspectiva determinada del texto. En este tercer punto, pues, desde esta perspectiva alcanzamos la intención de comunicación del plano sintáctico y semántico, y presentamos uno o varios puntos significativos que contribuyen al potencial de eficacia del texto. Así, por ejemplo, en las partes discursivas, alocuciones imperativas, preguntas o discursos; en las narraciones, son las figuras que actúan quienes ofrecen a los lectores modelos de identificación o de confrontación. En el proceso de lectura, los lectores se sienten aludidos por los discursos directos, las alocuciones imperativas o las preguntas, y en las narraciones confieren a las figuras de identificación y de rechazo “un rostro”. A través de discursos y relatos, el texto bíblico exige a los lectores una toma de posición y por ello contiene para los mismos un potencial de transformación positiva.

Para que la red de pesca pueda capturar peces, debe echarse al agua; en tierra no atrapa ningún pez y, si permanece plegada en un rincón, no cumple su función. Los textos bíblicos despliegan su eficacia de una manera semejante: el agua vale por el horizonte de la fe –la tierra y el aire serían otros ámbitos–, es decir, los textos bíblicos han sido compuestos en el horizonte de la fe para, precisamente, ser eficaces ahí; no pueden ser traspuestos con la misma eficacia a otros ámbitos, como por ejemplo el de las ciencias naturales. Por último, podemos atrapar peces si arrojamos la red y nuevamente la recogemos: en efecto, nosotros mismos debemos establecer un nexo con el texto, apropiárnoslo a través de la identificación o del rechazo, y por medio de nuestra toma de posición, para dejar que en el horizonte de la fe se vuelva fructífero para nuestra propia fe; es entonces cuando los textos bíblicos alcanzan su meta y nos ayudan a profundizar en nuestra fe y a vivir desde ella. Este último paso debe hacerlo cada uno de nosotros. Con los “nexos pragmáticos” sólo queremos ofrecer algunos estímulos para seguir pensando, profundizando, así como para el intercambio recíproco.

PRIMERA PARTE

Mt 1,1–4,16:
Jesús, Mesías según las Escrituras

El comienzo de un relato no es en absoluto indiferente, sino que posee un gran interés hermenéutico, porque a menudo, precisamente ahí, el autor presenta su término clave, así como importantes características estructurales que sirven para una adecuada interpretación de la obra. El comienzo preanuncia como “obertura” el desarrollo de la subsiguiente narración.

En los evangelios sinópticos ocupa un lugar central el anuncio del Reino de Dios, pero, por parte de Jesús, nos falta el punto de partida concreto: ninguno de los sinópticos comienza con el anuncio del Reino de Dios por parte de Jesús. En efecto, los tres anteponen una “narración previa” (*diégesis*) propia que sirve de introducción a la “narración principal” subsiguiente, ya que establece su marco interpretativo. Esas *diégesis* de los evangelios describen respectivamente a Jesús con mayor exactitud: *¿quién* es él y *cómo* hay que entenderlo en el contexto de la historia de salvación?

Mientras Marcos ofrece esa narración previa en los 13 versículos introductorios, Mateo y Lucas construyen una diégesis más compleja, en la que a los materiales de Marcos se les añaden elementos propios que llegan mucho más atrás en el tiempo, como por ejemplo la genealogía, el nacimiento y el relato de la infancia de Jesús. En el plano comunicativo, ese primer capítulo presenta a los lectores, como en una obertura, un boceto de todos los motivos principales que, luego, continuarán siendo desarrollados y configurados de manera diferenciada.

A pesar de que el texto de nuestro estudio contiene el “evangelio de la infancia” (Mt 1,1–2,23) como un género literario relativamente cerrado, lo vamos a considerar en relación con la ulterior “misión de Juan” (cf. Mt 3,1–4,16). Se trata, pues, de una diégesis que, en esas dos secciones, presenta los presupuestos del anuncio del Reino de Dios (cf. Mt 4,17). En el evangelio de Lucas se puede reconocer aún más claramente el nexo entre esas dos partes, pues ambas secciones están conformadas en paralelo: entre el prólogo (cf. Lc 1,1–4)

y el relato propiamente dicho del evangelio –que comienza en Lc 4,15–, Lucas inserta una narración (cf. Lc 3,16–4,14) que destaca claramente las similitudes entre Juan el Bautista y Jesús, a través de las historias de sus nacimientos especiales, de sus infancias y los presagios de sus vidas públicas.

En Mt 3,1, la determinación temporal (*por aquellos días*) y el cambio de sujeto (*Juan el Bautista*) marcan cierto corte, pero Mateo continúa su introducción hasta 4,16, pues en 4,17 la señal *desde entonces* (ἀπὸ τότε) indica el comienzo de una nueva fase que, por su parte, se prolonga hasta 16,20, porque en 16,21 un segundo *desde entonces* introduce una nueva fase. Otro signo de la unidad de la primera parte (1,1–4,16) son las numerosas citas cumplidas de las Escrituras en esos primeros capítulos, hasta 4,15–16; luego, esas citas (hasta Mt 8,17) disminuyen considerablemente.

El marco estructural de Mt 1,1–4,16 aparece, pues, bastante bien construido. La primera parte está compuesta por dos secciones, construidas a su vez por siete perícopas:

- A) El origen de Jesús, el Mesías
(Mt 1,1–2,23: cuatro perícopas).
- B) La triple confirmación del Mesías Jesús
(Mt 3,1–4,16: tres perícopas).