

John Shelby SPONG

Jesús, hijo de mujer

Colección Enigmas del Cristianismo

Ediciones Martínez Roca, S. A.

Para
Katharine Shelby Catlett
y
John Baldwin Catlett III

*que nos proporcionaron a Chris y a mí
la alegría de ser abuelos*

Índice

Prólogo	3
1. Escapar del literalismo bíblico	11
2. Aproximación a la historia a través del <i>midrash</i>	20
3. Nacido de mujer: Testimonio de Pablo	24
4. Del escándalo de la cruz al escándalo de la cuna	27
5. El desarrollo de la tradición de la natividad	35
6. La historia de Mateo, primera parte	46
7. La historia de Mateo, segunda parte	59
8. Lucas: ¿Una representación original?	68
9. La historia de Lucas, primera parte	76
10. La historia de Lucas, segunda parte	89
11. Alusiones al nacimiento en Marcos y Juan	102
12. Afrontar las implicaciones de las Escrituras	109
13. Supongamos que Jesús estuvo casado	117
14. El coste del mito de la virgen	124
Notas	
[Las Notas, en el original están al final del documento. En la presente copia han sido añadidas al pie de página]	
Bibliografía	138

Prólogo

Ya en 1973, cuando escribí *This Hebrew Lord*, añadí al capítulo 15 una nota a pie de página en la que se decía: «En un principio, al concebir este libro, tuve la intención de dedicar una parte a la envoltura interpretativa que rodea la historia del evangelio: la narración de la natividad de Jesús, por un lado, y la resurrección por el otro. Pero el material acumulado fue tan enorme que decidí conservarlo para una publicación posterior». Incluso ahora me extraña que ya estableciera hace tanto tiempo este curso de acción futura para mí.

Siete años más tarde cumplí con una buena parte de ese compromiso cuando se publicó *The Easter Moment*, en 1980, libro concebido para explorar aquel momento crítico de la historia en que el poder del evangelio apareció de forma explosiva en el escenario mundial. Enfocaba la atención sobre el nexo en el que la fe y la tradición se entrecruzan con el conocimiento y la secularidad. El título inicial del manuscrito era «Un caso para la resurrección de la mente moderna». Me siento particularmente contento por el hecho de que Harper & Row lo reeditara en 1987, en una edición revisada de bolsillo, y que incluso ahora haya sido completamente redactado para una nueva década, bajo el título *The Resurrection: Myth and Reality — A Bishop Rethinks the Meaning of Easter*.

Desde que apareció *The Easter Moment*, he publicado otros cinco volúmenes. Sin embargo, nunca perdí el deseo de examinar la narración de la natividad de Jesús con la misma intensidad con que había examinado la resurrección, y hacerlo de una forma que fuera accesible para el lector medio no especializado.

Durante los años transcurridos desde 1973 mis conclusiones teológicas y bíblicas han despertado un amplio debate, con respuestas que van desde la cólera más histérica hasta un verdadero aprecio por los argumentos expuestos. En esos años me vi configurado de modo importante por el movimiento feminista, que me abrió los ojos a nuevas formas de percibir la opresión a que se ven sometidas las mujeres, tanto en la Iglesia como en la sociedad, algo que se hace habitualmente en nombre de Dios, la Biblia y la tradición sagrada. También me sentí atraído por un estudio intenso de la sexualidad humana, y por el amplio debate iniciado en el seno de la Iglesia sobre las pautas cambiantes de la ética sexual. Mi estudio me condujo, sobre todo, a una nueva comprensión de la fuente y el origen de la homosexualidad que desafiaba todos mis prejuicios sexistas y homofóbicos.

Las conclusiones a las que llegué en estos temas, publicadas bajo el título *Living in Sin? A Bishop Rethinks Human Sexuality*, tuvieron el efecto de convertirme en un símbolo para ir más allá de las pautas morales convencionales y de la sabiduría prevaleciente que caracterizan la comprensión tradicional de la Iglesia sobre el papel y el lugar que ocupan las mujeres, así como sobre la actitud para con nuestros hermanos y hermanas gays y lesbianas. Quienes se definieron a sí mismos como defensores de la fe de sus padres se resistieron con intensidad a mis ideas, y hasta me dirigieron malignos ataques personales, pero quienes se sentían excluidos de las tradiciones del pasado vieron en mí un signo de esperanza para su futura inclusión personal en el cuerpo de Cristo. Aquellos cuya lealtad se mantuvo fiel a una imperturbable institución eclesial, vacilaron, como siempre, en la inútil búsqueda de un término medio y seguro.

De una forma extraña y fascinadora, el debate sobre la sexualidad humana me hizo volver a la Biblia. Quienes apoyan la opresión y el aislamiento de las mujeres en la Iglesia citan la Biblia para justificar la continuación de sus propios prejuicios. Quienes no pueden escapar de su profunda homofobia, en

algunos casos inconsciente, encuentran en los textos literales de las Escrituras el apoyo que justifica su condena de los gays y las lesbianas. Así pues, escribí *Rescuing the Bible from Fundamentalism*, con la intención de elevar el debate sobre las Escrituras a un nuevo nivel de erudición y cordura. Una vez más, se desataron las tormentas de la controversia cuando los supuestos defensores de la Biblia elevaron la voz para atacar mi postura, algo que hacían habitualmente sin haberse tomado siquiera la molestia de leer mi libro.

Finalmente, después de esos dos libros que alcanzaron éxitos de venta, volví de nuevo la atención hacia mi proyecto anhelado desde hacía tanto tiempo: escribir sobre las narraciones de la natividad de nuestro Señor. Supongo que abrigaba la esperanza de que mi esfuerzo lograra disminuir los decibelios de la cólera, y permitirme a mí y a otros abordar la Biblia en un destacado nivel de erudición. Pero he aquí que no parece existir puerto seguro en parte alguna y que cuando la conciencia se despierta en un ámbito, también se despierta en todo lo demás. En esos textos tan familiares descubrí entonces definiciones de las mujeres que no resultaban precisamente admirables, un hecho que ni siquiera podía ocultar la poesía de las historias narradas.

Las narraciones sobre la natividad también me plantearon de una forma nueva y poderosa tanto la autoridad como el uso apropiado de las Sagradas Escrituras en la vida de la Iglesia. A pesar de que ese tema ya lo abordé específicamente en mi último libro, ahora podía tomar las herramientas desarrolladas en ese volumen y utilizarlas para llevar las historias de la Navidad y de la Epifanía a un nuevo nivel de intensidad. Cuando mi diócesis me concedió amablemente un mes sabático en cada mes de febrero, aproveché la oportunidad para estudiar el tema con la máxima concentración en lugares tan maravillosos como el Seminario Teológico Unionista en la ciudad de Nueva York; el seminario protestante de Yale, en New Haven, Connecticut; el seminario protestante de Harvard, en Cambridge, Massachusetts, y la facultad Magdalen en la Universidad de Oxford.

En esas grandes instituciones escuché las principales voces eruditas contemporáneas sobre el Nuevo Testamento, que demostraban la verdad acerca de las narraciones de la natividad. El poder de eruditos masculinos como Raymond Brown, Edward Schillebeekx, Joseph Fitzmyer, Michael Goulder y Herman Hendrickx hizo contribuciones importantes a mi estudio; pero también lo hicieron las nuevas y enérgicas voces femeninas de Rosemary Radford Ruether, Anne Belford Ulanov, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jane Schaberg, Margaret Miles y Phyllis Trible.

Además de eso, exploré diversos aspectos del culto a la maternidad, tanto antigua como moderna. Llegué a conocer así las figuras semejantes de Isis, Cibeles, Artemisa y Diana, con las que casi no estaba familiarizado. Descubrí a la Madonna negra. Intenté separar a la María de la historia con respecto a la virgen María del mito. Traté de situarme yo mismo dentro de la mentalidad de la primera generación de cristianos, con objeto de apreciar la forma en que usaron las escrituras hebreas. Leí de nuevo los escritos de los antiguos Padres de la Iglesia (no hubo Madres antiguas que escribieran), y traté de descubrir el significado que pudiera haber por detrás de las palabras, a medida que empezaba a producirse la divinización gradual de María en la historia cristiana. Enfoqué la atención sobre el impacto que pudo haber tenido ese movimiento sobre las mujeres reales. Finalmente, leí profundamente los escritos de Carl G. Jung y de los que pudieran ser calificados como junguianos, buscando específicamente la forma en que se relacionaban los conceptos de masculino y femenino en la historia psíquica de la humanidad.

Para ser justos, sin embargo, debo decir que, de entre todo este estudio de fondo, ha habido dos personas que, más que cualesquiera otras, han contribuido a configurar mi pensamiento sobre el

tema. Mi sentido de la deuda contraída y del profundo aprecio exige que las trate de una forma especial. Así pues, las destaco con un énfasis particular de entre la lista anterior.

En primer y destacado lugar debo citar al doctor Raymond E. Brown, profesor del Nuevo Testamento en el Seminario Teológico Unionista, en la ciudad de Nueva York, y la persona a la que considero como el principal erudito mundial sobre el Nuevo Testamento. Gracias a que Ray Brown es padrino del hijo de un sacerdote que estuvo previamente en mi diócesis, utilicé esa relación para que acudiera como conferenciante a la serie de conferencias titulada «Nuevas dimensiones», que se dieron en la diócesis de Newark en 1977, poco antes de que publicara su libro *The Birth of the Messiah*. Esas conferencias, que me permitieron introducirme en lo más sustancioso de ese libro, fueron tan estimulantes para mí que apenas si pude esperar para adquirir el libro y añadirlo a mi biblioteca.

Como especialista, tengo la costumbre de tomar uno de los grandes libros teológicos o bíblicos y estudiarlo intensamente durante todo un año, considerándolo como mi maestro. En 1986 concedí ese destacado papel a *The Birth of the Messiah*, de Ray Brown. Se convirtió así en mi libro de estudio fundamental. Lo leí durante el transcurso de un año a pequeños pasos, cuatro o cinco páginas al día, dedicándome a comprobar todas sus referencias, a tomar gran cantidad de notas y a interactuar con él en profundidad. Ese libro llegó a convertirse en una parte de mí mismo y este volumen se apoya en buena medida en los puntos de vista de Ray Brown. He intentado ofrecerle el adecuado crédito en las notas, pero en ellas no puedo describir adecuadamente la investigación que impregna todo este volumen. Por ello, me limito a reconocer simplemente que los mismos pensamientos que trato de popularizar en este libro encuentran sus principales raíces más en Raymond Brown que en cualquier otra persona. Eso no quiere decir, sin embargo, que esté totalmente de acuerdo con el profesor Brown, como sin duda descubrirá el lector. Valoro el desafío planteado a sus conclusiones por Michael Goulder y otros, pero lo cierto es que me he visto muy enriquecido por él y le debo mucho. En mi opinión, pocos serán los que, entre el público en general, leerán a Raymond Brown; si lo hacen, su uso del hebreo y del griego, y su sistema de abreviaturas (JBAP para Juan el Bautista, por ejemplo) les quitarán las ganas. Pero si mis lectores sienten estimulado su apetito por el maestro, me alegro de dirigirlos hacia el libro de Raymond Brown, que es, en mi opinión, la obra clásica y maestra sobre el tema.

La segunda persona con la que he contraído una profunda deuda es Jane Schaberg, profesora de religión en la Universidad de Detroit. Compré inmediatamente su libro *The Illegitimacy of Jesus*, en cuanto lo vi anunciado en el *Christian Century*. Más tarde, también me sería recomendado por Phyllis Trible, en la facultad del Seminario Unionista, en Nueva York.

La obra de Jane Schaberg arrojó para mí una nueva luz sobre las narraciones de la natividad. Ilustra el enriquecimiento del que puede beneficiarse la Iglesia cuando se empieza a escuchar con cuidado lo que tiene que decir un grupo de personas como las mujeres, antiguamente rechazadas e ignoradas de una forma tan amplia por esa misma iglesia.

¿Cómo escucha una mujer, una teóloga bíblica feminista, las tradiciones de la natividad escritas, narradas e interpretadas históricamente sólo por los hombres? ¿Cómo podemos soslayar los prejuicios patriarcales y masculinos para escuchar, leer e interpretar esta historia de una forma más objetiva? El libro de Jane Schaberg fue para mí mucho más excitante que cualquier misterio con el que haya podido encontrarme. Ella me abrió los ojos a pistas existentes en las Sagradas Escrituras que yo nunca había visto.

Su obra demuestra una brillante investigación y contiene una amplia documentación. Construye su argumentación basándose en un material que, en honor a la verdad, es muy escaso, ya que los prejuicios se encargaron de suprimirlo. Sin embargo, su investigación y sus puntos de vista han logrado que algunas partes de esa historia tengan para mí un sentido que hasta entonces no habían tenido. La tensión que se creó en mí por el diálogo entre Raymond Brown y Jane Schaberg fue muy vigorosa, y se transformó en lo que ofrezco a mis lectores, al encontrar expresión en este libro. Schaberg es, para mí, un maravilloso desafío y correctivo para lo que dice Brown. Ella disfruta de una gran libertad de investigación independiente, mientras que Brown se halla, en mi opinión, mucho más constreñido de lo que él mismo reconoce por el dogmatismo de su tradición católico-romana. Ella ofrece una perspectiva feminista a esa invención masculina de la virgen María que abre la figura de María a una verdadera humanidad.

No he podido conocer a Jane Schaberg, aunque espero con ilusión el día en que pueda tener ese privilegio. Raymond Brown, al escribir en un *Diccionario de interpretación bíblica*, tiene el mérito de reconocer que las eruditas bíblicas feministas plantean un desafío a su punto de vista (p. 311). Era lo que cabía esperar, lógicamente, de él.

A lo largo de su estudio, yo sólo iba buscando una cosa: un conocimiento más profundo de Dios en la medida en que ese conocimiento es revelado en Jesús de Nazaret, llamado Cristo por aquellos de nosotros que lo reconocemos como el Señor. Busco a ese Cristo revelador en las páginas de este volumen, a través de las leyendas de su nacimiento, del mismo modo que había intentado encontrarlo en el momento de la Pascua, a través de las narraciones y las leyendas sobre su resurrección. He seguido abiertamente algunas posibilidades asombrosas. He ido mucho más allá del nivel del literalismo bíblico, algo que quienes estén familiarizados con mis escritos reconocerán como un tema habitual. Algunos lectores, al no disponer del bagaje suficiente para comprender la Biblia que tanto atesoran, quizás se sientan asombrados, e incluso ofendidos después de leer mis conclusiones. Es posible que para ellos sea incomprendible cómo puede alguien cultivar las posibilidades que sugiere este libro, sobre todo cuando esa persona se considera cristiana y, lo que es aún más grave, vive en el seno de las estructuras de la Iglesia, como obispo anglicano.

Me apena el hecho de que pueda causar dolor a algunos creyentes sencillos. No lo hago a la ligera. Sin embargo, no puedo creer que la ignorancia bíblica sirva a la larga la causa de Cristo. y, desde mi punto de vista, afirmar que la Biblia constituye en todo su detalle literal la palabra de Dios, libre de todo error, no es más que una ignorancia bíblica.

Hace tiempo decidí que no podía seguir sacrificando la erudición y la verdad para proteger a los débiles y religiosamente inseguros. Yo veo a otro público, al que la Iglesia parece ignorar. Un público compuesto por hombres y mujeres brillantemente educados, que sólo encuentran en la Iglesia un dios demasiado pequeño para que sea para ellos el Dios de la vida, un conocimiento demasiado restringido como para considerarlo convincente, o una superstición demasiado evidente como para llegar a aceptarla con seriedad.

Mis hijas, ahora ya mayores, forman parte de ese público. Desearía que ellas encontraran en la Iglesia cristiana un evangelio que se tomara en serio el mundo de sus propias experiencias, que no tratara de atarles las mentes de ninguna forma, ni antigua ni premoderna, que no tenga miedo de examinar las verdades emergentes procedentes de cualquier fuente, ya sea del mundo de la ciencia o del propio ámbito de la erudición bíblica. Desearía que la Iglesia proclamara un evangelio que tuviera poder contemporáneo, y que adorara a un Dios que no tuviera necesidad de ser protegido mediante el

expediente de ocultarlo tras una postura antiintelectual, por temor a que la nueva verdad destruya la fe y la devoción que debemos a ese Dios.

Espero que este libro ilumine las mentes y los corazones de quienes todavía encuentran su hogar espiritual en la Iglesia. Conozco a miles de personas que permanecen en el seno de la Iglesia por costumbre o por esperanza, pero lo hacen a costa de desconectar sus mentes. Más allá del público, sin embargo, espero que este libro invite a los que son miembros de lo que podríamos denominar la asociación de alumnos de la Iglesia a echar un nuevo vistazo, a invertir de nuevo sus vidas en esta institución, que contiene en sí misma la capacidad para desafiar sus propios supuestos y estereotipos, para renovar su propia vida y para modificar su comprensión teológica, tanto de Dios como de la verdad, cuando surgen nuevas ocasiones que nos enseñan nuevos deberes.

Finalmente, espero que este libro anime a los cristianos de todas las confesiones a tomarse la Biblia en serio, a estudiarla en profundidad, a comprometerse de forma importante en su verdad. Me he pasado más de cuarenta años dedicando un poco de tiempo cada día al estudio de la Biblia. Ese libro jamás dejará de asombrarme, pues siempre parece llamarme a descubrir constantemente nuevos y excitantes tesoros en pasajes que he debido de leer cientos de veces y que, sin embargo, no había podido comprender hasta entonces. La única decisión que ha afectado de una forma más espectacular a mi vida como sacerdote y como obispo ha sido mi compromiso de estudiar cada día la Biblia.

Los cristianos fundamentalistas distorsionan la Biblia al tomársela literalmente. Los cristianos liberales también la distorsionan al no tomársela en serio. Si mis años de ordenación han ejercido algún poder e influencia sobre la vida de la Iglesia ello se habrá debido, fundamentalmente, a que, como liberal, he dedicado mi energía intelectual al estudio de la Biblia. Recomiendo esa práctica a la nueva generación de clérigos.

Debo expresar a numerosas personas mi agradecimiento por la ayuda que me han prestado en la preparación de este manuscrito: en primer lugar a mis amigos del Seminario Teológico Unionista, en Nueva York, y muy especialmente al decano académico y rector Milton McC. Gatch; al bibliotecario jefe Richard Spoor, y a Seth E. Kasten, ayudante de investigación de la biblioteca. La biblioteca Burke, del Seminario Unionista, es una maravilla y una verdadera mina de oro, y Seth Kasten es capaz de encontrar cualquier cosa, por muy oscura que sea. Otros cuatro miembros del cuerpo docente de esa institución, Tom Driver, Phyllis Tribble, Christopher Morse y Ann Belford Ulanov, fueron especialmente útiles al dirigir mis lecturas; y Barry Ulanov, profesor en la Universidad Barnard, quien tiene la buena suerte de estar casado con Ann, hizo todo lo posible por convencerme de que san Agustín no era, en el fondo de su corazón, un maniqueo denigrador de la carne. Fracásé, pero debo admitir que se mostró brillante en su intento.

En segundo lugar, reconozco la deuda contraída con la gente del seminario protestante de Yale, y especialmente con sus antiguos decanos Leander Keck y James Annand. David Parachini, ayudante del decano en Berkeley (el complemento episcopaliano en Yale); John Bollier, bibliotecario de obras de referencia; Suzanne Estelle-Holmer, bibliotecaria de circulación, y los ayudantes bibliotecarios Mark Jessiman, Mark Myers, Leslie Afford y Dineen Dowling, satisficieron muy bien mis necesidades.

En tercer lugar, el seminario protestante de Harvard, y muy especialmente su biblioteca, fueron para mí otra fuente especial de recursos. Expreso mi aprecio por el decano Ronald Theiman, el capellán

Krister Stendahl y el profesor Gordon Kaufman, que fueron particularmente atentos. También debo expresar mi agradecimiento al decano Otis Charles y a los estudiantes del seminario protestante episcopaliano del consorcio de Harvard, que me acogieron calurosamente.

También doy las gracias al doctor Jeffrey John, decano de la capilla de la facultad Magdalen, Oxford, al reverendo Peter Eaton, capellán de esa facultad, y al reverendo doctor Stephen Tucker, decano de la capilla del New College, Oxford, por su excelente acogida y asistencia durante mi estancia en esa gran universidad como académico visitante y conferenciante invitado. Me siento especialmente agradecido con ellos por el hecho de que me introdujeran a la obra de Michael Goulder sobre Lucas, así como por el más absoluto profesionalismo del personal de la biblioteca Bodleiana, en Oxford.

En cuanto a los clérigos y fieles de la diócesis de Newark, les expreso mi gratitud cada vez más profunda por su apoyo, que me ha permitido desarrollar, durante los largos años en que he sido su obispo, una seria carrera académica episcopal. Una gran parte de este libro llegó primero al público en forma de conferencias en nuestra serie de conferencias «Nuevas dimensiones», pronunciadas en la diócesis de Newark, que tuvieron lugar en la iglesia de Cristo, en Short Hills, dirigida por el reverendo David Ernest, párroco, con sus ayudantes, los reverendos Phillip Kasey y Polly Kasey; la iglesia de la Epifanía, en Orange, con su párroco, el reverendo Canon Gervais Clarke, y en la iglesia de San Pablo, con su párroco, el reverendo doctor Franklin Vilas.

La naturaleza de mi vida como obispo de Newark ha significado que mis investigaciones teológicas alcanzaran notoriedad pública, aun cuando sólo estuviera hablando con mi familia diocesana oficial. He insistido, consciente y deliberadamente, en exponer en público mi pensamiento teológico y ético. Es la única forma que conozco de sacar a la fe cristiana del gueto religioso en el que se haya confinada. Pero hacerlo así representa una actitud costosa para un obispo. Eso me ha convertido en un enviado de Dios para algunos, y en una fuente de angustia para otros. También me ha hecho ser consciente de que este estilo de liderazgo exige de una diócesis el empleo de grandes cantidades de energía. Tanto los clérigos como los fieles de la diócesis de Newark me han aportado ese don, así como su amor y su ánimo, en una medida abundante. Pero todavía más importante para mí y para la diócesis ha sido el don de su más honesta interacción. El acuerdo teológico nunca ha sido una virtud que haya buscado con especial ahínco. La honestidad teológica, el planteamiento de ideas rivales, la buena voluntad para buscar la verdad en el diálogo, éstas han sido las virtudes que me son más queridas, y aquéllas cuya gran abundancia caracterizan la vida de la diócesis de Newark. Me siento orgulloso por ello y, de hecho, lo considero como mi mayor contribución episcopal.

También deseo expresar mi agradecimiento a los miembros de la iglesia Presbiteriana Trinitaria de Charlotte, Carolina del Norte, y a su pastor, el doctor Louis Patrick, entre quienes puse a prueba este material en dos ocasiones, como líder de su conferencia anual en el centro de retiro situado en Montreal, Carolina del Norte. Gracias a su interacción se clarificaron muchos de los puntos expuestos en este volumen. La oportunidad de enseñar entre los presbiterianos se la debo a mi madre, que es presbiteriana.

La iglesia comunal de Point O'Woods, Nueva York, y los clérigos de la diócesis de El Camino Real, en California, también me permitieron poner a prueba este material. Por esas oportunidades, debo expresar mi agradecimiento a John H. McCain, de Point O'Woods, y al reverendo Richard L. Shimpfky, obispo de El Camino Real.

También agradezco su colaboración a mi personal, y en primer lugar a Wanda Hollenbeck, que dirige el despacho obispal, y ha facilitado de forma muy notable mi carrera como escritor durante los últimos ocho años. Wanda posee una gran sensibilidad, competencia e integridad, hasta el punto de que las palabras no pueden expresar la importancia que ella tiene para mí. Será suficiente con decir que desempeña ese puesto con un enorme talento y habilidad profesional. Éste será el quinto libro que me ha ayudado a producir. También quisiera darle las gracias a su esposo, Richard, por su decisión profesional infinitamente sabia que le indujo, a él y a su esposa, a trasladarse a West Orange, New Jersey, convirtiéndose así en una parte muy importante de mi vida.

Los demás miembros de mi personal comparten conmigo las responsabilidades de la oficina episcopal. Se trata del obispo sufragáneo Jack M. McKelvey, el ayudante obispal Walter C. Righter, y nuestros tres ejecutivos laicos, John G. Zinn en las finanzas, Michael P. Francaviglia en la administración, y Karen K. Lindley en comunicaciones y programa. Desearía demostrar a la Iglesia, en general, que el despacho del obispo es de carácter corporativo, no singular, y que cada una de estas personas participa de forma importante en esa corporatividad. En los acontecimientos litúrgicos de la diócesis lo simbolizo así haciendo colocar a los miembros de mi personal más allegado tras el báculo pastoral en las procesiones eclesiales tras el que, tradicionalmente, sólo camina el obispo. Algunas personas creen que se trata de un procedimiento litúrgico extraño y quizás incorrecto. A mí, en cambio, me parece un poderoso símbolo de la verdad de acuerdo con la cual trato de vivir mi vida como obispo.

Entre las demás personas que trabajan en la casa diocesana y que comparten nuestra vida corporativa se encuentran: Cecil Broner, Rupert Cole, Annemarie Cole, Gail Deckenbach, Yowanda Herring, Robert Lanterman, Karla Lerman, Barbara Lescota, Ginny Maiella, Pat McGuire, Brad Moor, William Quinlan, Joyce Riley, Lucy Sprague, Elizabeth Stone, Phillip Storm y Theresa Wilder. A todos ellos les expreso mi más profunda gratitud.

Finalmente, saludo aquí a mi familia más inmediata: mi maravillosa esposa, Christine, que hace santo y feliz cada uno de mis días; a mis hijas que están en Richmond, Virginia: Ellen y Katharine, y a sus respectivos esposos, Gus Epps y Jack Catlett; a mi hija Jaquelin, que está en California, y a su esposo, Todd Hylton; a mis dos nietos, a quienes dedico este libro; a mi hijastro Brian Barney, que estudia en la Universidad de Vermont, y a mi hijastra Rachel Barney, que estudia en la escuela de ingeniería de la Universidad de Columbia, en la ciudad de Nueva York. Uno de los grandes privilegios de la vida consiste en disfrutar de la asociación y el amor de los miembros de la familia, tanto íntima como en su sentido más amplio. En ese aspecto, me considero un hombre privilegiado.

John Shelby SPONG

Newark, New Jersey, 1992

1

Escapar del literalismo bíblico

Durante la mayor parte de los dos mil años de historia transcurridos desde el nacimiento de nuestro Señor, la Iglesia cristiana ha participado en la opresión de las mujeres y la ha apoyado. Esa opresión ha sido tanto abierta como encubierta, consciente e inconsciente. Ha surgido fundamentalmente a través de la habilidad de la Iglesia para definir a una mujer en el nombre de Dios, y para atenerse a esa definición. Eso se ha fundamentado en una comprensión literal de las Sagradas Escrituras, consideradas como la palabra infalible de Dios y producidas en una era patriarcal.

La jerarquía eclesial masculina ha vinculado tan profunda y poco críticamente el patriarcado y Dios al género, que los hombres han comprendido muy poco en qué medida se ha utilizado esta alianza en detrimento de todas las mujeres. En un sentido único e intrigante, las partes de la Biblia que más han fomentado esta actitud negativa han sido las narraciones de Mateo y Lucas sobre la natividad del Señor. Esas historias contribuyeron en una medida mucho mayor de la que suele admitirse al desarrollo del estereotipo eclesial sobre la mujer ideal, en comparación con el cual se juzga a todas las mujeres. El poder que tienen esas narraciones sobre las mujeres radica en sus ilusiones sutiles y en su imaginaria romántica. Se pueden descubrir y descartar con rapidez aquellos pasajes bíblicos que contienen prejuicios evidentes contra las mujeres. Pero las definiciones sutiles e inconscientes y las pautas tradicionales no desafiadas se resisten a una supresión tan sencilla. Así es como, a través de estos pasajes de las Sagradas Escrituras, la imagen de una mujer conocida como «la virgen» ha encontrado una vía de entrada hacia el corazón de la historia cristiana y, a partir de esa posición, ha ejercido una influencia considerable.

Cada año, durante la Navidad, se la saca de la iglesia y se la coloca en una posición de honor público durante aproximadamente dos semanas. Se la viste de color azul pálido, se la representa con una actitud recatada, con los ojos bajos, y se la define con términos de pureza virginal. En la historia occidental, ninguna otra figura femenina rivaliza con ella en cuanto al establecimiento de normas estándar. Puesto que se la conoce como «la virgen», ha contribuido de modo importante a esa pauta peculiarmente cristiana de ver a las mujeres, sobre todo, en términos de función sexual. Las mujeres pueden negar su sexualidad convirtiéndose en monjas vírgenes, o bien pueden satisfacerla convirtiéndose en madres prolíficas. Pero, en ambos casos, no se las define primero como personas y luego como seres sexuales, sino primero y principal como seres femeninos cuya sexualidad determina su identidad.

Desde mi punto de vista, eso significa que la Biblia tomada al pie de la letra, en general, y las narraciones de la natividad, en particular, que enfocan la atención sobre la persona de la virgen, son culpables de aumentar e instigar el prejuicio sexista que continúa existiendo y distorsionando la vida de las mujeres, incluso en una época tan tardía de la historia como estos últimos años del siglo XX.

Deseo desafiar pública y vigorosamente esta visión tanto de la Biblia y de la tradición de la virgen, como de las imágenes sexuales que se congregan alrededor de las historias de la natividad de Jesús. Pero deseo hacerlo específicamente como cristiano, y como alguien que aprecia las Escrituras como un verdadero tesoro. Esa tarea representa para mí la voluntad de caminar sobre el filo de la navaja de la fe. Tengo la intención de utilizar la Biblia como aliado en el esfuerzo por terminar con la opresión de las mujeres. También tengo la intención de celebrar cada año la Navidad utilizando las lecturas y símbolos tradicionales de ese período, aunque trataré de liberar esa tradición del nacimiento de todo su literalismo destructor.

No creo que María fuera literalmente una virgen, en ningún sentido biológico. No creo que a los hombres y mujeres contemporáneos se les pueda presentar con credibilidad a alguien a quien se conoce como una madre virgen, calificándola como una mujer ideal. No creo que la historia de la virginidad de María haya realzado la imagen de la madre de Jesús. Antes al contrario, estoy convencido de que la historia ha desvirtuado la humanidad de María, y se ha convertido en un arma en manos de aquellos cuyos prejuicios patriarcales distorsionan la humanidad de todos, en general, y de las mujeres en particular. Pero antes de examinar específicamente las narraciones de la natividad, será necesario contemplar brevemente la Biblia como un todo.

Me extraña mucho que, teniendo en cuenta la revolución que se ha producido en el ámbito de los conocimientos durante los últimos seiscientos años, todavía pueda haber alguien capaz de considerar la Biblia como la palabra dictada por Dios, eterna y sin error. Lo cierto, sin embargo, es que esa afirmación sigue haciéndose con un poder efectivo y que todavía encuentra un campo fértil en los corazones de muchos que se consideran como simples creyentes. Es a ese público al que los evangelistas de la televisión dirigen su llamada. Estos «predicadores electrónicos de la palabra» ofrecen a sus legiones de seguidores una seguridad bíblica, una certidumbre en la fe, e incluso una superioridad en cuanto a su propio sentido de la salvación. Quienes les apoyan ofrecen a su vez a los evangelistas un séquito capaz de transformarse en poder político y en enormes recursos financieros. Pero la historia ha puesto de manifiesto que ni el poder político ni los recursos financieros se utilizan de una forma responsable.

En años recientes se me ha ofrecido la oportunidad de participar en debates televisados sobre la Biblia con dos de los evangelistas más conocidos de Estados Unidos.¹ Yo represento para ellos algo así como un estudio interesante, pues me desarrollé como fundamentalista bíblico y tuve la satisfacción de convertir la Biblia en una parte de mi ser. Desde que tenía doce años, cada día he leído algo de ese maravilloso libro. El notable detalle biográfico de mi viaje espiritual consistió en que, aun cuando dejé de ser fundamentalista, no dejé por ello de amar la Biblia, que continúa siendo el foco fundamental de mi estudio. En consecuencia, soy un fenómeno extraño, al menos en los ámbitos cristianos de Estados Unidos. Se me conoce como un teólogo liberal. Y, sin embargo, me atrevo a considerarme como un creyente de la Biblia, como un cristiano basado en la Biblia. Para muchos, tal combinación es una contradicción intrínseca.

Cuando oigo a un personaje público sugerir que la Biblia significa lo que dice con exactitud literal, me extraño tanto que tengo que hacer un esfuerzo por recordar que ya han transcurrido siete décadas desde el famoso juicio del señor Scopes, en Tennessee. Aquel juicio no sólo captó la atención del país, sino que también encontró culpable a un joven profesor de ciencia de la escuela superior por exponer el tema de la evolución en su clase, en abierto desafío a la verdad de las

¹ Jerry Falwell en ABC-TV, y John Ankerberg en una emisora nacional de televisión por cable.

Sagradas Escrituras. Y, en la década de los años veinte, esa actividad se consideraba un delito en Tennessee. En el juicio, Clarence Darrow se mostró brillante a la hora de interrogar a William Jennings Bryan, y redujo a su oponente a una ineptitud de charlatán al plantearle preguntas bíblicas como: «¿De dónde obtuvo Caín a su esposa?», y: «¿Fue realmente posible para un ser humano llamado Jonás el vivir durante tres días y tres noches en el vientre de una ballena?».

A pesar de todo, el jurado declaró culpable al profesor de escuela superior, pues el compromiso con el literalismo bíblico constituía una parte mucho más profundamente arraigada del sistema de seguridad de la época que el compromiso con la verdad. La conclusión a la que llegó el jurado fue tan estrafalaria que hizo entrar en el folklore estadounidense a los señores Scopes, Darrow y Bryan.

No obstante, y por muy extraño que parezca, continúa presentándose en la actualidad esta misma clase de literalismo bíblico, alimentado con regularidad por ese sistema de comunicación de masas llamado televisión. Ese poder electrónico nos permite asegurar que la ignorancia religiosa continuará existiendo durante algún tiempo más. Por otro lado, garantiza que ese nivel de ignorancia seguirá definiendo muchas de las preguntas y de los temas religiosos de nuestro tiempo, hasta que se llegue, por lo que me temo, a la pérdida definitiva de credibilidad por parte de todos los sistemas religiosos.

Como consecuencia directa de esa actividad, un número creciente de personas educadas de nuestro mundo quedarán convencidas de que la religión organizada apenas es poco más que un sistema histórico y supersticioso, sin habilidad alguna para despertar su respuesta o lealtad. Quienes traten de ser ciudadanos de este siglo, al mismo tiempo que cristianos creyentes, serán una minoría cada vez más reducida y, a veces, casi invisible.

Resulta bastante fácil descartar el fundamentalismo bíblico por motivos intelectuales.² La Biblia está llena de contradicciones. El mismo Dios, que dice en un lugar: «No matarás» (Éxodo 20, 13), ordena en otro lugar a Saúl: «Castiga a Amalec..., mata hombres y mujeres, niños y lactantes» (1 Samuel 15, 3 y ss.). El Dios que parece abrigar una conciencia universal cuando se le oye decir: «Grande es mi nombre entre las naciones» (Malaquías 1, 11), o «que todo valle sea elevado» (Isa. 40, 4), también se nos presenta regocijado en el momento en que los egipcios se ahogan en el mar Rojo (Éxodo 15), y permite que «se estrelle contra la roca a tus pequeños», refiriéndose a los niños edomitas (Salmos 137, 7-9). Podríamos recopilar con relativa rapidez todo un manuscrito lleno con contradicciones similares.

Al margen de estas anomalías, las pruebas geológicas y astrofísicas también han desafiado con éxito la «verdad» bíblica. Esas pruebas revelan que el planeta Tierra existe desde hace entre cuatro y cinco mil millones de años, y que la vida humana o casi humana cuenta con una antigüedad de entre quinientos mil y dos millones de años. Estos datos comprobables y documentados deberían ser suficientes para dar al traste con la literalización de la historia de la creación en siete días, y del cálculo bíblico del obispo irlandés James Ussher, según el cual la Tierra fue creada en el año 4004 a. de C. Como quiera que el Sol no gira alrededor de la Tierra, tal y como creía Josué, sería bastante difícil ordenar que se detuviera en su viaje a través del cielo. Sin embargo, y según la Biblia, Josué hizo precisamente eso para permitir que Israel ganara su batalla antes de la caída de la noche (Josué 10, 12-13).

² Para una documentación más amplia, véase el texto de mi libro *Rescuing the Bible from Fundamentalism*, San Francisco, Harper San Francisco, 1991.

También podríamos plantear preguntas bastante interesantes en cuanto a lo que sucedió en el sistema digestivo del gran pez cuando Jonás entró entero en ese sistema y permaneció en él durante setenta y dos horas (Jonás 1, 17). Eso le habría creado al pez, por lo menos, un estreñimiento agudo. ¿Se abrieron realmente los sepulcros en el momento de la crucifixión, y la gente muerta desde hacía tiempo resucitó, entró en Jerusalén y se apareció a muchos, tal y como afirma Mateo (Mateo 27, 51-53)? ¿Se abrieron realmente las aguas del mar Rojo para permitir la huida de Moisés (Éxodo 14, 21 y ss.)? ¿Llovió de veras el maná del cielo sólo durante seis días, para no violar el sabbath cayendo en el séptimo día (Éxodo 16, 5)? ¿Reunió realmente Noé a todos los animales del mundo en aquella diminuta arca, por parejas (Génesis 7, 6-10)? ¿Incluía eso a los canguros, cuya existencia era totalmente desconocida hasta que se descubrió Australia, muchos siglos después? ¿Caminó Jesús sobre las aguas (Marcos 6, 48-49), apaciguó la tormenta (Marcos 4, 37-41) o alimentó a la multitud con cinco panes y dos peces (Juan 6, 1-14)? Al resucitar Jesús, si el sudario y las vendas que lo cubrían permanecieron intactos en el sepulcro, como afirma Juan (Juan 20, 7), ¿debemos suponer que su cuerpo resucitado se hallaba desnudo?

En los círculos académicos ya no se cree en la exactitud histórica de estos textos, a pesar de lo cual siguen disfrutando de una vida vigorosa en los bancos de muchas de nuestras iglesias. De una forma menos evidente, esa actitud fundamentalista continúa impregnando no sólo las filas de las masas que no se detienen a pensar, sino que incluso encuentra expresión en los altos círculos eclesiásticos, tan sofisticados y bien educados.

Nada menos que una persona como el papa Juan Pablo II ha apoyado un documento y una actitud que proclama: «Las mujeres no serán nunca sacerdotes en la Iglesia católica romana porque Jesús no eligió a ninguna mujer como discípulo». Presento esto como un abuso literal de las Sagradas Escrituras. En el orden y las costumbres sociales del siglo primero de nuestra era, resultaba inconcebible tener a una mujer como miembro de un grupo de discípulos de un rabino o maestro itinerante. El papel de la mujer se hallaba circunscrito con demasiada claridad como para atreverse siquiera a imaginar algo así. Aquí, sin embargo, el literalismo bíblico es ecléctico, antes que minucioso. Quizás al obispo de Roma todavía no se le ha ocurrido pensar que Jesús tampoco eligió a ningún discípulo polaco, a pesar de lo cual eso no excluyó del sacerdocio a un muchacho polaco llamado Karol Jozef Wojtyła, que más tarde se convertiría en Juan Pablo II.

Naturalmente, esta actitud con respecto a las mujeres está cambiando en todas partes, incluyendo todas las ramificaciones de la Iglesia cristiana. Incluso aquellas Iglesias que siguen negándose a ordenar a las mujeres les permiten servir como líderes y acólitos laicos y pertenecer a los consejos de gobierno. Nada de eso era posible antes de la segunda guerra mundial. Sin duda alguna, dentro de poco tiempo todas las Iglesias tendrán mujeres pastoras, sacerdotisas y obispas.

Cuando oigo los sermones de Pascua y de la Navidad, percibo una y otra vez un neoliteralismo todavía vibrante, incluso en aquellas Iglesias que se sentirían incómodas si alguien sugiriera que son fundamentalistas. Del mismo modo, los documentos y estudios oficiales, así como las cartas pastorales emitidas por los cuerpos eclesiásticos o grupos de obispos se refuerzan a menudo con apelaciones directas al literalismo de las Escrituras. A un obispo se le citó en la prensa porque afirmó que la homosexualidad se condenaba en siete pasajes específicos de la Biblia, como si, de algún modo, eso garantizara que tuviera que ser así para siempre.³ En la historia occidental, todo aquel movimiento que se haya propuesto terminar con la opresión, en cualquiera de sus formas, ha tenido

³ El reverendo William Wantland, diócesis episcopaliana de Eau Claire.

que superar la autoridad de la Biblia tomada en su sentido literal. El cristianismo, con sus escrituras intactas, persiguió a los paganos y extendió un maligno antisemitismo, que alimentó muchas cosas, desde las Cruzadas hasta el Holocausto y la destrucción de las sinagogas. Ese don demoníaco del literalismo bíblico continúa afectándonos incluso en la actualidad. Quien cree literalmente en la Biblia sigue viendo a los judíos como pertenecientes a aquel pueblo malvado que mató a Jesús. «¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (Mateo 27, 25) es un texto que se utiliza con frecuencia para justificar nuestros prejuicios. A los judíos se les llama en la Biblia «sois de vuestro padre el diablo» (Juan 8, 44), y se les define como poseedores de un embotamiento dado por Dios: «ojos para no ver, y oídos para no oír» (Rom. 11, 8). A veces, me estremezco al oír la historia que se lee el Viernes Santo y me doy cuenta, una vez más, de que el uso bíblico que se hace en esa narración de la palabra «judíos» no hará sino seguir alimentando la oscura mancha que ha caído sobre el alma histórica del cristianismo.

Otros prejuicios negadores de la vida se han visto perpetuados a través de la historia como posturas «cristianas» oficiales, fortalecidas por una apelación a la Biblia literal. En esa lista se incluiría el rechazo de los zurdos, como personas anormales, la esclavización y segregación de personas no blancas, consideradas como subhumanos, la violación y asesinato de personas gays o lesbianas, etiquetadas como enfermas o depravadas, la expulsión de los santuarios de la Iglesia, incluyendo el oficio de difuntos, de todos aquellos que hayan cometido suicidio, y el rechazo y excomunión, por ley canónica, de todas aquellas personas divorciadas, independientemente de las circunstancias que hayan conducido al divorcio. Siempre me ha parecido muy extraño que algo considerado como la palabra de Dios se haya convertido una y otra vez en un arma de opresión en la vida de la Iglesia. Pero eso queda para el juicio de la historia.

Resulta casi gracioso examinar la «moralidad bíblica», como la denominan los literalistas, que no parecen comprender lo inmorales que son, desde nuestro estándar actual, muchas de las actitudes bíblicas. Por ejemplo, según los mitos hebreos más antiguos sobre la creación, la mujer no fue creada a imagen y semejanza de Dios, sino que más bien surgió a la existencia como producto de un pensamiento marginal, para proporcionar al hombre una «ayuda adecuada» (Génesis 2, 20). La mujer era propiedad del hombre. Lot, llamado justo por la Biblia, ofreció a sus hijas vírgenes a la encolerizada multitud de la ciudad de Sodoma (Génesis 19, 8). ¿Quién se atreve a apoyar esa parte de la «moralidad bíblica»? En los Diez mandamientos, la parte fundamental de la ley judía, saludada todavía con ingenuidad como la esencia de la moralidad bíblica, la esposa aparecía tras la casa del hombre y antes del buey, como una posesión que no debía ser codiciada por otro hombre (Éxodo 20, 17). Los moralistas que citan el séptimo mandamiento, que prohíbe el adulterio (Éxodo 20, 14), pasan por alto el hecho de que la poligamia fuera el estilo matrimonial vigente cuando se entregaron los mandamientos. En realidad, trescientos años después de la entrega de la ley en el monte Sinaí, Salomón tenía setecientas esposas y trescientas concubinas, según se afirma en la Biblia (1 Reyes 11, 3). ¿Qué significa «adulterio» cuando un hombre posee mil mujeres? Tomado en su contexto literal, el séptimo mandamiento prohibía a un hombre violar a la mujer que fuera propiedad de otro hombre. Pero una mujer que no fuera propiedad de nadie era harina de otro costal. Eso no parece que sea tan moral como los moralistas intentan hacernos creer.

Al margen del ingenuo literalismo de los fundamentalistas, y del más sutil literalismo de un amplio segmento de los líderes de la Iglesia, hay otro nivel de literalismo bíblico, que no ha sido desafiado ni siquiera en los círculos religiosos y académicos. Se trata de la afirmación de que las historias que contiene la Biblia son absolutamente únicas, novedosas y no sincretísticas, o el literalismo que pasa por alto los aspectos universales de todo el folklore religioso. Joseph Campbell, en su conversación

con Bill Moyers, publicada bajo el título *The Power of Myth*, sugirió que las personas religiosas deberían estudiar los mitos de otras religiones distintas a la suya porque tienden a literalizar los mitos de sus propios sistemas religiosos.⁴

En las mitologías del mundo hay muchas historias que cuentan con partes paralelas y familiares de la tradición cristiana. Las figuras divinas nacen de madres vírgenes, los héroes míticos mueren, resucitan y regresan a los cielos en ascensiones cósmicas. Cuando leemos estas tradiciones en el contexto de los escritos egipcios sagrados, no se nos ocurre literalizar las historias de Isis y Osiris. Sabemos que, en ese caso, nos encontramos ante mitos antiguos. Y, sin embargo, evitamos hacer lo mismo cuando se trata de nuestra propia fe. De hecho, los cristianos recelan y expulsan de su cuerpo a cualquiera que no afirme la total historicidad de la historia cristiana, tachándolo de no creyente, e incluso de herético. La mayoría de los cristianos creyentes no han reconocido todavía en su tradición religiosa la subjetividad del lenguaje, de la historia, de un sistema particular de valores, o de una actitud mental específica.

¿Se puede transmitir el significado de la ascensión de Jesús (Hechos 1), que en su contexto bíblico supuso un universo en tres escalas (una Tierra plana, y un cielo literal por encima del cielo abovedado), a partir de las palabras y formas de pensamiento procedentes de una época que primero congeló esa experiencia en imágenes tan rigurosas y en unos hechos fechados de una forma tan concreta? ¿Puede la gente de la era espacial evitar el llegar a la conclusión de que, aunque Jesús se elevara literalmente de esta Tierra y aunque viajara a la velocidad de la luz (300.000 kilómetros por segundo) no ha escapado todavía de los límites de nuestra galaxia? ¡El literalismo puede conducirnos a extraños absurdos!

En la visión que se tenía de la genética durante el primer siglo de nuestra era, se suponía que toda la vida del niño se hallaba genéticamente presente en el esperma del hombre, un concepto denominado humuncleosis.⁵ En consecuencia, las narraciones de la natividad, escritas en esa misma época, sólo tenían que desplazar al hombre para afirmar el origen divino de Jesús, puesto que se tenía el convencimiento de que la mujer no ofrecía nada más que el útero, para que sirviera a modo de incubadora. Tomada literalmente, esa historia no tiene ningún sentido en un mundo que comprende de un modo muy diferente los procesos genéticos, tanto del hombre como de la mujer. Los autores de las narraciones de la natividad no sabían nada sobre óvulos o sobre el modo en que se forman genéticamente los cigotos.

Si en la actualidad se toman al pie de la letra las leyendas de Marcos y Lucas sobre la natividad, se destruye el concepto cristiano de la encarnación, según afirman teólogos tan eminentes como Wolfhart Pannenberg y Emil Brunner.⁶ Un Jesús que recibe su naturaleza humana de María y su naturaleza divina del Espíritu Santo no puede pasar la prueba de ser completamente humano y completamente divino. De hecho, no sería ni humano ni divino, según han argumentado tanto Pannenberg como Brunner. Si el punto de vista de ambos fuera correcto, ni el mismo cristianismo podría seguir tomando al pie de la letra la tradición de la natividad de una virgen. A pesar de todo, hace pocos años, en el refectorio de uno de los seminarios protestantes más destacados de Estados

⁴ Joseph Campbell con Bill Moyers, *The Power of Myth*, Garden City, NY, Doubleday, 1988, capítulo 1.

⁵ Marina Warner, *Alone of All Her Sex*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1976. En la página 38, Warner cita a Tertuliano, que murió hacia el año 230, diciendo: «Todo el fruto está presente en el semen», Tertuliano, *Apología* 9, 8.

⁶ Wolfhart Pannenberg, *Jesus, God and Man*, Filadelfia, Westminster, 1978, pp. 141-150. Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, Dogmatics, vol. 2, Filadelfia, Westminster, 1952, pp. 352 y ss.

Unidos, los estudiantes con los que hablé seguían tomándose la historia de la virgen al pie de la letra y, lo que quizás sea más terrible, citaban a uno de sus profesores para dar mayor fuerza a sus argumentos.

Cuando un obispo episcopaliano me dijo que aceptaba literalmente la historia de la natividad de una virgen porque «si Dios quiso nacer de una virgen, podría haberlo arreglado»,⁷ o cuando otro dijo: «Si Dios creó *ex nihilo*, el nacimiento de mujer virgen sería una bagatela»,⁸ no pude evitar el pensar para mis adentros: «¿Cómo puede la Iglesia sobrevivir en este mundo si existe tanta falta de academicismo entre sus líderes?». En sus declaraciones, esos obispos afirmaban su fe en un Dios que era, de hecho, una persona masculina y manipuladora, capaz de dejar de lado los procesos del mundo para producir un milagro sólo con tal de dar a su presencia divina una empresa humana llamada vida, de la que ese mismo Dios se hallaba claramente separado. Además, con sus palabras revelaron no poseer ningún conocimiento sobre los estudios bíblicos que han arrojado una nueva luz, desde hace por lo menos un siglo, sobre la interpretación de las narraciones relativas al nacimiento de Jesús.

El literalismo se enmascara bajo muchas formas, desde lo descarado, hasta lo sutil y lo inconsciente, pero cualquiera de ellas sigue siendo literalismo y en cada uno de los casos es, en último término, destructivo para la verdad. Como se supone que el poder del cristianismo institucional reside en las afirmaciones literales de un credo establecido hace cuatro siglos, resulta fácil comprender por qué los líderes eclesiásticos continúan aferrándose con tal tenacidad al literalismo bíblico, incluyendo también a aquellos académicos que enseñan a los clérigos del futuro en algunos de los seminarios modernos, y sobre todo en los seminarios de base confesional.

Un mito tomado al pie de la letra es un mito condenado, cuya verdad ya no se puede rescatar. El literalismo ni siquiera constituye una alternativa benigna para los cristianos contemporáneos. En el mundo moderno no es más que un enemigo de la fe en Jesucristo. Es un sistema de creencias basado en la ignorancia, que actúa como si Dios, el misterio infinito, pudiera definirse con palabras de cualquier ser humano o en las formas de pensamiento de cualquier época en particular. El literalismo representa afirmar que la verdad eterna de Dios ha sido o puede ser captada con los conceptos de la historia humana, limitados por el tiempo. Representa pretender que el conocimiento es finito y que, en consecuencia, ese mismo conocimiento no explota diariamente en infinitas direcciones nuevas.

El fundamentalismo bíblico reduce las opciones religiosas a tragarse los niveles de la verdad propuesta, para llenar a la gente con una certidumbre religiosa que luego sólo puede mantenerse mediante una histeria defensiva y agresiva. Cuando esa certidumbre explota, el fundamentalismo deja al supuesto fundamentalista sin ninguna alternativa, excepto una desesperación sin Dios. Para mí ya han quedado atrás los tiempos en que, en nombre de la tolerancia a las inseguridades religiosas de los demás, estaba dispuesto a permitir que mi Dios fuera definido dentro de un literalismo mortal.

Así pues, planteo las siguientes preguntas: ¿qué se necesita para comprender esas dimensiones míticas que llenan nuestra historia religiosa? ¿Se pueden identificar los elementos universales existentes en el mito cristiano? ¿Se les puede desgajar del pensamiento tribal de nuestras mentes limitadas hasta tocar los recovecos más profundos de la vida, las profundidades de la psique humana e incluso el centro místico de Dios? ¿Se pueden tomar en serio, pero no literalmente, las tradiciones

⁷ Reverendo Maurice Benítez, obispo episcopaliano de Texas.

⁸ Reverendo William Frey, obispo episcopaliano retirado de Colorado.

religiosas del cristianismo? ¿Pueden liberarse los cristianos lo suficiente como para explorar las Escrituras sagradas de nuestra historia de fe, sin verse constreñidos por los prejuicios, los puntos de vista y los abismos emocionales de otra época? ¿Puede la Iglesia cristiana, en los albores del siglo XXI, salir de un literalismo del que, si no logra escapar, terminará por convertirse en la causa de su muerte?

Creo que ha llegado el momento de que la Iglesia se lance hacia lo más profundo, para dar a sus fieles el valor de vivir con integridad y de buscar con honestidad la verdad en nuestra historia sagrada. Ha llegado el momento de que la Iglesia reconozca la certidumbre como un vicio, de que aprenda a desecharlo y abrace la incertidumbre como una virtud. Ha llegado el momento de que la Iglesia abandone su actitud neurótica de traficar con un débil sistema de seguridad religiosa tras otro, y permita a sus fieles sentir el viento vigorizador de la inseguridad, para que los cristianos puedan comprender realmente lo que significa caminar por la fe.

¿Puede abandonar la Iglesia sus principios definatorios de una visión personalista, masculina y patriarcal? ¿Podemos escapar de los estereotipos del pasado que definen el género, la orientación sexual y la moralidad sexual de una forma que ha violado siempre a las mujeres, y que ahora se ve cada vez más como algo que nos viola a todos? ¿Puede escapar la Iglesia del hábito de controlar el comportamiento, y pasar a convocar a la gente para que sean los seres santos y completos, tal y como Dios los ha creado?

En este volumen he elegido enfocar la atención específicamente sobre el papel de la Iglesia y de las Escrituras en la opresión de las mujeres. Para destacar ese enfoque en su forma más clara, he concentrado mi estudio en las narraciones sobre la natividad que introducen el primero y el tercer evangelios en nuestro texto bíblico estándar.

Al principio de este capítulo he expuesto mi opinión de que esas narraciones, más que ninguna otra parte de la Biblia, han ejercido una influencia negativa sobre las mujeres, al proporcionar una definición de la femineidad ideal con respecto a la cual debe compararse a toda mujer. En consecuencia, me desplazo por debajo de las palabras de esas narraciones navideñas con las que estamos tan familiarizados. Examinó esos textos teniendo en cuenta otras historias similares en tradiciones muy diferentes a la nuestra. Afronto las implicaciones de mi afirmación de que la historia del nacimiento de mujer virgen no es una historia real que haya que tomarse al pie de la letra. Si no hubo nacimiento de mujer virgen, entonces José⁹ o cualquier otro hombre fue el padre terrenal de Jesús. Si la paternidad perteneció a otro hombre que no fuera José, debemos plantearnos la cuestión de si esa relación se efectuó con o sin el consentimiento de la madre de Jesús. Examinó la posibilidad de que Jesús pudiera haber sido un hijo «ilegítimo», que ahora han planteado las académicas bíblicas feministas, y trato de comprender las implicaciones que tendría esa posibilidad para la teología cristiana. Pregunto por qué la mujer real que estuvo al lado de Jesús en la vida y en la muerte fue sustituida por una mujer irreal y sin sexo en la primitiva historia cristiana. Estoy convencido de que sólo de esta manera podemos afrontar, exponer y borrar la negatividad hacia las mujeres, creada por la Biblia literal, en general, y por las narraciones de la natividad, en particular, tomadas al pie de la letra. En ese proceso, confío en llamar la atención de la Iglesia acerca del alto precio que ha tenido que pagar por el hecho de haber abrazado el fundamentalismo.

⁹ Para los propósitos de este capítulo acepto el nombre que se da tradicionalmente al esposo de María como José. No obstante, soy consciente de que se está llevando a cabo un debate importante sobre si este nombre tiene alguna exactitud literal.

Como puerta nueva y prometedora a través de la cual introducirme en esta tarea, presento primero un método, un contexto y un escenario empleados por los autores originales de la Biblia, que afectan a los evangelios en general y a las historias de la natividad en particular. Al cruzar esa puerta, espero poder aportar una nueva opción, más allá de las actuales alternativas estériles que, en opinión de muchos, son las que la Iglesia actual ofrece al mundo; ¿debo ser premoderno y con prejuicios para ser cristiano? ¿O debo abandonar el cristianismo para escapar de mis prejuicios y tomarme en serio mi mundo poscristiano?

Quizás logre abrir los ojos de mis lectores, ayudándoles a comprender que el literalismo, en todas sus formas, puede morir y que, sin embargo, Dios seguirá viviendo. Creo que ese viaje será lo bastante fructífero como para que el lector emplee su tiempo y el creyente corra su riesgo.

2

Aproximación a la historia a través del *midrash*

En la actualidad, para leer la Biblia con inteligencia, necesitamos aumentar nuestros conocimientos sobre cómo llegó a ser escrita. Si soy capaz de ofrecer ese conocimiento, entonces quizás pueda ofrecer también seguridad suficiente para que los fundamentalistas escuchen, y esperanza suficiente para que quienes han abandonado el cristianismo como una tontería premoderna vuelvan a considerarlo. En tal caso, quizás los componentes de ambos grupos puedan comprender que en el cristianismo hay mucho más que ese literalismo limitador al que se aferran los unos, y que rechazan los otros.

De hecho, existe un ámbito gigantesco, todavía por explorar, entre esos dos campos estériles de creérselo todo al pie de la letra, y rechazarlo todo. Sin embargo, para entrar en ese ámbito necesitamos una puerta. También cabe esperar que al otro lado de esa puerta, exista un territorio que vale la pena explorar y que promete un nuevo significado.

Hace algún tiempo, mientras me hallaba de visita en una iglesia de mi diócesis orientada sobre todo hacia el cristianismo literal, intenté abordar estos temas a un nivel muy elemental durante un almuerzo en la sacristía de la casa del párroco. El resultado fue muy revelador, por no decir otra cosa. Enfoqué la conversación sobre el evangelio de Lucas. Hablé sobre la visión del mundo que tenía Lucas, el público al que se dirigía, los temas candentes en la Iglesia acerca de los cuales escribió y su forma de abordarlos.

Lo ilustré bosquejando brevemente el impacto que tuvo la figura de Elías sobre la forma en que Lucas construyó la historia de la vida de Jesús. Sugerí que Lucas, el único evangelista que nos ofrece una narración de la ascensión de Jesús y de la experiencia de Pentecostés, desarrolló ambas narraciones siguiendo la línea argumental de Elías en 2 Reyes. En las escrituras hebreas. Elías había ascendido físicamente a los cielos por medio de un carro de fuego, tirado por caballos de fuego (2 Reyes 2, 11). También había prometido otorgar a Eliseo, su único discípulo, una «porción doble» de su enorme espíritu, todavía humano. La prueba para Eliseo sería si vería o no la verdadera ascensión de su maestro Elías. La narración afirma que alcanzó esta «visión», y que Eliseo se alejó del lugar con el espíritu y el poder de Elías, algo que afirmaron incluso los hijos de los profetas, pues cuando Eliseo regresó ante ellos, proclamaron que «el espíritu de Elías reposa sobre Eliseo» (2 Reyes 2, 15).

Elías era conocido por su poder para hacer descender fuego de los cielos. Así lo había hecho en su enfrentamiento con los profetas de Baal en el monte Carmelo (1 Reyes 18, 20-39). También había consumido con fuego a «un capitán de cincuenta hombres con sus cincuenta», y a un segundo capitán de cincuenta hombres enviado para averiguar qué había pasado con el primer grupo (2 Reyes 1, 9-12). En el folklore de Israel, este poder ardiente sólo pertenecía a Elías.

Lucas, consciente de esta leyenda hebrea, hizo que Jesús iniciara, a la manera de Elías, un viaje con sus discípulos hacia su destino final. Como parte de este último viaje, Jesús envía por delante a sus discípulos, para preparar el camino. Cuando los pueblos samaritanos no recibieron apropiadamente

a los discípulos, éstos regresaron enojados ante Jesús y le pidieron que hiciera llover fuego del cielo para devorar a aquellos samaritanos (Lucas 9, 54). Los lectores judíos, familiarizados con estas tradiciones, reconocerían eso como una petición para que se usara el poder de Elías. Jesús, sin embargo, no sólo rechazó la petición sino que reprendió a sus discípulos (Lucas 9, 55).

No cabe la menor duda de que la figura de Elías aparece en el fondo de esta narración. Por ello, no debería sorprender a nadie que Lucas, que trata de presentar a Jesús como un Elías nuevo y más grande, sugiriera que, puesto que Elías había ascendido a los cielos en el momento culminante de su vida, Jesús hiciera lo mismo (Hechos 1, 1-11). Pero veamos el contraste entre ambas situaciones.

Elías necesitó de un carro. Jesús, en cambio, pareció haber ascendido por su propio poder. Lucas dijo que los discípulos de Jesús, al igual que Eliseo, habían sido testigos de la ascensión, por lo que eran elegibles para recibir el espíritu de su maestro. Elías otorgó a Eliseo, su único discípulo, una doble porción de su enorme espíritu, todavía humano. Jesús, el nuevo y más grande Elías, derramó el poder infinito del Espíritu Santo de Dios sobre toda la comunidad cristiana reunida (Hechos 2, 1 y ss.). Eso se produjo en forma de un viento poderoso e impetuoso, porque la palabra hebrea para designar espíritu, *ruach*, también es la que se usa para designar «viento», que, según se creía, no era otra cosa que el aliento de Dios. También descendió en forma de una lengua de fuego que se encendió sobre las cabezas de los discípulos, aunque sin hacerles daño ni destruirlos. Fue el mismo fuego de Elías, pero elevado aquí a una nueva dimensión, no de destrucción, sino de refinamiento, por parte del nuevo y más grande Elías.

Mientras trataba de explicar este trasfondo bíblico, mis amigos presentes en la sacristía me miraban con expresiones cada vez más incrédulas.

—¿Quiere decir que esas cosas quizás no ocurrieron? —preguntó una de las asistentes.

—No —contesté—. Lo que encontramos en los evangelios no es más que una narración interpretativa basada en una parte anterior de la tradición y diseñada para permitir que el lector comprendiera la realidad de Dios en Jesús, y se viera atraído por esa realidad hacia la fe.

—Eso significa que, según usted, Lucas miente —siguió diciendo mi interlocutora—. Que dijo todas esas cosas, dándolas por ciertas cuando sabía que no lo eran.

Desesperado, pensé que el almuerzo no duraría el tiempo suficiente para abordar todos estos temas. Aquella mujer creía que los evangelios eran como una especie de documental televisivo, o como una biografía investigada. No sabía nada sobre el estilo de escritura que se hallaba en boga en el mundo judío cuando se escribieron los evangelios. No lograba captar el hecho de que Jesús vivió en un mundo en el que no existían los medios de comunicación electrónicos o impresos.

Fue inevitable que los primeros cristianos, que eran gentes judías, interpretaran a Jesús, organizaran su recuerdo y configuraran su vida religiosa basándose en su herencia religiosa judía, que era la única tradición que conocían. En efecto, el propio Lucas lo afirma así en su narración sobre la resurrección cuando sugiere que Jesús «interpretó las Escrituras» a Cleofás y a su amigo en la historia del camino de Emaús (Lucas 24, 27), así como más tarde, cuando hace decir a Jesús: «Éstas son aquellas palabras mías que os hablé cuando todavía estaba con vosotros: "Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí"» (Lucas 24, 44).

La forma en que la tradición judía vio y trató las Escrituras fue muy clara. Ese método produjo lo que se denominó *midrash*. El *midrash* representa los esfuerzos realizados por parte de los rabinos para demostrar, escudriñar y diseccionar la historia sagrada, a la búsqueda de significados ocultos, con la intención de llenar los huecos y buscar las claves que condujeran a la verdad todavía por revelar. Los rabinos que desarrollaron el *midrash* partieron del supuesto de que el texto sagrado era intemporal, que fue cierto en el pasado, lo era en el presente y seguiría siéndolo en el futuro.

En la actualidad, las claves para comprender la acción de Dios podrían encontrarse en las narraciones antiguas. Los cristianos estaban convencidos de que Jesús era la llave que les permitiría comprender las escrituras judías. El Dios que había hablado «a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Hebreos 1, 2). Así pues, revisaron los textos antiguos, a la búsqueda de indicaciones, pistas, previsiones e interpretaciones. Sólo hacía falta poseer ojos que pudieran ver. En consecuencia, volver a contar historias extraídas del pasado religioso judío para iluminar una nueva experiencia no era engañoso, falso o inducía a error. Se trataba más bien de iluminar la nueva experiencia demostrando cómo era visto el pasado y cómo se cumplía éste en el presente. Los lectores de los evangelios lo comprenderían, ya que conocían este método *midrásico* de explorar las Escrituras. Esta forma de actuar, sin embargo, parecería hallarse entre la verdad literal y la mentira abierta para los miembros de una generación que viviera varios centenares de años más tarde, separada de sus raíces religiosas judías, y aferrada a una actitud mental peculiarmente occidental.

Nuestro mundo moderno, distorsionado por las afirmaciones religiosas de posesión de objetividad y literalidad, pregunta: «¿Sucedió en realidad?». En cambio, los autores bíblicos, profundamente impregnados por la tradición del *midrash*, trataban de contestar una pregunta muy distinta: «¿Qué significa?». Los evangelios son ejemplos de *midrash* cristiano en mucha mayor medida de lo que se había creído hasta ahora. En los evangelios se configura, recuenta, interpreta e incluso se cambia la antigua historia judía para arrojar así una luz adecuada sobre la persona de Jesús. No hubo nada de objetivo en la tradición evangelista. Aquí no se trataba de biografías, sino de libros diseñados para inspirar la fe. El cuarto evangelio llega incluso a sugerir abiertamente que «estas [cosas] han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vivo su nombre» (Juan 20, 31). Marcos declaró que estaba escribiendo «el Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Marcos 1, 1). Lucas afirmó estar escribiendo sobre aquellas cosas «que se han verificado entre nosotros» (Lucas 1, 1). Rodear estas narraciones con la camisa de fuerza de la historicidad literal significa violar su intención, su método y su verdad. Verlas como expresiones de un género denominado *midrash*, dotadas de un giro cristiano, significa abordar las Escrituras de una forma nueva y quizás vital.

¿Ascendió Jesús físicamente, o se trata aquí de un *midrash* cristiano que retoma la historia de Elías?
 ¿Descendió el Espíritu Santo con un viento literal y con lenguas de fuego, o se trata de una nueva forma de narrar la promesa de Elías de derramar su espíritu sobre el discípulo que es capaz de ver?
 Después de su acto de traición, ¿se ahorcó Judas Iscariote, tal como narra Mateo (Mateo 27, 3-10), o se trata de un recuento de la historia de Ajitófel, que se ahorcó después de haber traicionado a David, el rey pastor de Israel (2 Samuel 17, 23)? ¿Recibió Judas treinta monedas de plata por su acto de traición, o es eso un recuento de la historia del profeta Zacarías (Zacarías 11, 4-14)? Este profeta fue nombrado por Dios como el «pastor de Israel» pero, debido a la desgana del pueblo por seguir a su pastor, Zacarías quiso renunciar. En el momento de su renuncia, se le pagó lo que se le debía: treinta monedas de plata. Ése fue el precio que le costó al Israel antiguo librarse del pastor nombrado por Dios. ¿Se trataba de una parábola, oculta en las escrituras judías, diseñada realmente

para anunciar a Jesús? Eso era cierto para la tradición del *midrash*, y así fue como les parecería a los autores del evangelio.

¿Alimentó Jesús a la multitud con panes y peces, o fue eso un recuento de la historia de Dios cuando alimenta al pueblo elegido con el maná, en el desierto? La resurrección del hijo de la viuda en Naín (Lucas 7, 11-17), ¿fue un acontecimiento histórico o un recuento de la historia de Elías cuando resucitó al hijo de la viuda (1 Reyes 17, 17-24)? ¿Fue ése otro indicio dejado por Elías? ¿Perpetúa el cuarto evangelio la tradición del *midrash* al transformar la parábola de Lucas sobre Lázaro y el hombre rico (Lucas 16) en una narración histórica en la que se afirma que Lázaro fue resucitado de entre los muertos (Juan 11)? A lo largo de los Evangelios, nos encontramos una y otra vez con el estilo propio del *midrash*. Sólo necesitamos tener ojos para ver, mente para comprender y la tradición para enriquecerla.

Las narraciones sobre la natividad ilustran el *midrash* cristiano de una forma quizás mucho más concentrada que en cualquier otra parte del Nuevo Testamento. El único hecho histórico evidente que subyace en estas narraciones es que Jesús nació. Si se es humano, nadie llega a este mundo de ninguna otra forma. Históricamente, la Iglesia ha resistido todos los esfuerzos que se han hecho para quitarle a Jesús su humanidad, aun cuando en la mentalidad popular sigue siendo considerado como un visitante celestial.

La primera piedra en la construcción de la figura no humana de Jesús en la posterior mitología cristiana la encontramos en las narraciones de Mateo y Lucas sobre la natividad. Sin embargo, debemos considerar éstas como intentos midrshásicos por interpretar el poder y el impacto del Jesús adulto. El lugar de Belén, la concepción milagrosa, las señales celestiales, los presentes de los magos, la visita de los pastores, el asesinato de los infantes masculinos, la huida a Egipto y quizás hasta los nombres de Zacarías, Isabel, José y María son productos del *midrash*. Al menos, deberíamos considerar y explorar estas posibilidades.

Él era Jesús de Nazaret, un nombre común en la sociedad hebrea. Era Yeshua, o Joshua. Con toda probabilidad, su nacimiento no llamó la atención de nadie, excepto de María y de quien la asistiera. El parto de María fue real. El nacimiento de Jesús fue tan humano como otro cualquiera. Hubo contracciones, dolor, sangre, un cordón umbilical que tuvo que cortarse, y el posparto, del que alguien tuvo que ocuparse. Tal y como expondré más adelante, pudo haber existido incluso un indicio de escándalo relacionado con este nacimiento.

Sin embargo, ninguna de estas narraciones sobre la natividad se habría creado si la experiencia con el Jesús adulto no hubiera exigido una explicación. ¿Quién es este hombre? ¿De dónde ha venido? Las historias de la natividad tardaron años en formarse. No aparecieron en forma escrita hasta la novena década de la era cristiana. Reflejan el encanto del narrador romántico, que deseaba explicar algo que jamás podría captar la cámara o la cinta de vídeo.

Pero antes de introducirnos en ese mundo mágico de partos virginales, mensajeros angélicos, visitantes de los cielos, estrellas errantes, magos exóticos y pastores de las colinas, debemos investigar la experiencia que exigía una explicación tan elaborada. Esa experiencia, aunque conectada con Jesús, no se originó en los acontecimientos de su nacimiento, sino más bien en los de su muerte. Sólo lentamente fueron retrocediendo en la historia, hasta que alguien pudo tomar la pluma y escribir: «Érase una vez, en el pueblo de Belén...».

3

Nacido de mujer: Testimonio de Pablo

Antes de que se escribiera cualquiera de los evangelios, de que se diseñaran las doctrinas teológicas para interpretar la llegada de Jesús, de que se articulara cualquier tradición relativa al nacimiento de Jesús, Pablo había escrito:

Pero, al llegar la plenitud de los tiempos,
envió Dios a su Hijo,
nacido de mujer, nacido bajo la ley,
para rescatar a los que se hallaban bajo la ley,
y para que recibiéramos la filiación adoptiva.
(Gálatas 4, 4-5)

Éstas fueron las primeras palabras escritas que habían sido preservadas por la comunidad cristiana en las que se describía el nacimiento de Jesús. Fueron escritas por Pablo entre los años 49 y 55 de la era cristiana, es decir, unos diecinueve a veinticinco años después de los acontecimientos que tuvieron lugar en el Calvario y la experiencia de la Pascua, y unos dieciséis a veintiún años antes de que se redactara el primer evangelio. Si tratáramos de escribir un capítulo sobre lo que comprendía Pablo acerca de los orígenes de Jesús, se trataría de un capítulo muy breve, pues a Pablo no le preocupaban estas cosas. En este texto dirigido a los gálatas no hay el menor indicio sobre un nacimiento milagroso o una concepción sobrenatural. Para Pablo, ese tema ni siquiera se había planteado, ni tenía el menor interés para esta primera generación de cristianos.

En esa misma epístola, Pablo se refiere de una forma natural a Santiago, el hermano del Señor (Gálatas 1, 19). Para este autor judío era igualmente inconcebible la idea de que pudiera haber algo extraño en el hecho de que Jesús tuviera un hermano. De hecho, Santiago, «el hermano del Señor», ocupó un puesto de estatus e influencia en la Iglesia primitiva, debido principalmente a su parentesco físico con Jesús de Nazaret. Unos treinta y cinco años más tarde, cuando Lucas escribió su narración en el libro de los Hechos sobre el concilio de Jerusalén entre Pablo y los líderes cristianos, el citado Santiago ya no se identifica con el título de «el hermano del Señor» (Hechos 15). No obstante, está claro que éste sólo podía ser Santiago, el hermano de Jesús. Los Hechos anteriores cuentan que Santiago, el hermano de Juan (e hijo de Zebedeo), había sido asesinado por la espada de Herodes (Hechos 12, 1-2). El único otro Santiago que conoce la Biblia es el Santiago, hijo de Alfeo. ¿Podría ser el mismo Santiago al que se cita en Hechos 15? Eso es altamente improbable. Si se reconoce el poder que tenía Santiago, el hermano del Señor, entre la comunidad cristiana de Jerusalén, afirmado inequívocamente por Pablo en su epístola a la iglesia de los gálatas, y en ausencia de cualquier otra mención de Santiago, el hijo de Alfeo, en los primeros escritos cristianos, no puede extraerse de todo ello ninguna otra conclusión válida. Y, sin embargo, no cabe la menor duda de que algo había ocurrido en esos, aproximadamente, treinta años que median entre Pablo y Lucas como para que el liderazgo de la Iglesia cristiana suprimiera la identificación de Santiago como hermano del Señor. Más adelante volveré sobre este fascinante detalle.

En la epístola de Pablo a los romanos, que los eruditos suelen fechar entre los años 56 y 58 de la era cristiana, encontramos su segunda y última referencia al nacimiento de Jesús. Aquí escribió «acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Romanos 1, 3-4). Una vez más, tampoco aquí encontramos ningún indicio insólito sobre el nacimiento de Jesús. Se trataba de un descendiente de David «según la carne», a quien por ello se llamaría un davídico. No se dice si esta pretensión real le venía por parte de su madre o de su padre, pues el hecho de que descendiera a través de la carne tenía muy poca o ninguna importancia para Pablo.

Este texto tiene su foco de atención en la afirmación de fe. Jesús «fue designado [obsérvese la forma pasiva del verbo] Hijo de Dios con soberano poder, según el espíritu de santificación por su resurrección de entre los muertos». En cuanto a quién lo designó como Hijo de Dios queda claro por la lectura del resto de los escritos de Pablo, quien nunca se refirió a la resurrección utilizando un tiempo verbal activo. Para Pablo, Jesús nunca «se levantó de entre los muertos». Siempre fue Dios quien lo hizo resucitar (Romanos 4, 24; 6, 9; 10, 9; 1 Corintios 15, 4, 13, 14, 15, 20; Filipenses 2, 9). Para el judío Pablo, Dios era uno, santo y soberano. Todavía no había surgido la idea de una trinidad coigual de Personas en la divinidad. Si Pablo hubiera vivido cuando surgió esa idea, sospecho que se habría opuesto vigorosamente a ella. Pablo no era, desde luego, un trinitario, como terminó por definirse ese concepto en las discusiones teológicas posteriores, influidas por los griegos.

La idea de la encarnación, que surge también del dualismo griego, habría sido igualmente incomprensible para él. Para Pablo, la acción de la resurrección sólo pertenecía a Dios, que reivindicó al justo Jesús judío haciéndole levantar de entre los muertos. Además, Pablo concebía esa reivindicación como la exaltación de Jesús a los cielos, no como la resurrección física de entre los muertos para volver a la vida. Si Pablo hubiera narrado ese momento, sospecho que lo habría hecho en términos mucho más cercanos a lo que la Iglesia llamaría más tarde la ascensión, en lugar de aquello que la Iglesia denominó resurrección. No obstante, Pablo no narró, sino que proclamó que Dios había hecho levantar a Jesús, y para describir ese momento utilizó dos palabras: «exaltación» (Filipenses 2, 9) y «resurrección» (1 Corintios 15, 13).

La clara suposición de Pablo era que el nacimiento de Jesús había sido completamente normal y humano. En un contexto judío no se necesita un nacimiento sobrenatural para ser declarado Hijo de Dios. De hecho, ahondar o especular sobre los orígenes de una vida que fue reivindicada por Dios no tenía ninguna gran importancia para Pablo o, presumiblemente, para la Iglesia cristiana primitiva.

En este momento del cristianismo, Pablo (que murió hacia el año 64 de la era cristiana) aparece como testimonio de un nacimiento humano normal de Jesús. Debe observarse que, a pesar de su suposición de un nacimiento natural, Pablo desarrolló una profunda cristología, aunque ésta no dependía de un origen sobrenatural. Para este primer gran pensador cristiano, en Jesús de Nazaret existía un nexo en el que lo humano se había unido con lo divino. Vio a Jesús como «Primogénito de toda la creación» de Dios (Colosenses 1, 15). Encontró una divinidad que se autoexpresaba en el Jesús de la historia (Filipenses 2, 5-11). Pero Pablo no necesitaba de ninguna historia de la natividad para hacer esas afirmaciones. Su comprensión de Jesús tampoco dependía de una intervención sobrenatural en algún punto anterior al momento de la resurrección/exaltación. Pablo era demasiado judío para eso. Fue una verdadera pena que no perdurara en el tiempo este ancla judía para Jesús.

Las tradiciones sobre la natividad no se desarrollan acerca de todas las personas. Cuando lo hacen, constituyen un poderoso comentario no sobre el nacimiento del sujeto, como suele suponer la gente,

sino sobre el significado adulto de la vida cuyo nacimiento se describe. Reflejan la necesidad humana de comprender los orígenes de la grandeza de esa persona que ha afectado y configurado la historia humana de una forma tan importante. Son similares a la sugerencia de que, de pequeño, George Washington no dijo nunca una mentira, incluso cuando cortó el cerezo, o a la fascinación que más tarde despertaría la infancia de un chico llamado Abraham Lincoln, que, según se dice, creció en una cabaña de troncos en la frontera norteamericana. Quizá sean inevitables las historias sobre el nacimiento de las figuras históricas. Cuando esas figuras son también personas religiosas de gran importancia para los sistemas de fe que han perdurado, es casi inevitable que, con el transcurso del tiempo, se produzca un proceso de literalización que absorba los elementos legendarios existentes en las narraciones sobre el nacimiento del personaje, y que los seguidores del sistema de fe empiecen a sugerir que esas narraciones interpretativas reflejan de hecho acontecimientos que se produjeron en la realidad de la historia. Eso mismo sucedió con Moisés y con Mahoma.

Para aquellos de nosotros que nos encontramos dentro del sistema de la fe cristiana, nuestra tarea consiste en observar primero el poder adulto del Jesús que, con el tiempo, llegó a crear las narraciones de sus orígenes sobrenaturales. Se dice que el propio Jesús preguntó una vez: «¿Qué pensáis acerca del Cristo? ¿De quién es hijo?» (Mateo 22, 42). De una forma ingeniosa fue la segunda y no la primera generación de cristianos la que empezó a propagar esta pregunta junto con las crecientes leyendas. A la primera generación de cristianos sólo le preocupó propagar el escándalo de la cruz. ¿Cómo podía haberse crucificado al Mesías? Ése fue el tema que abordó Pablo, como miembro de esa primera generación. Pero, tras la muerte de Pablo de Tarso, una segunda generación empezó a ahondar en los orígenes de Jesús y, al hacerlo, les pareció necesario propagar lo que dieron en llamar «el escándalo del pesebre», tema al que dedicaremos ahora nuestra atención.

Del escándalo de la cruz al escándalo de la cuna

Pablo escribió aproximadamente desde el año 47 hasta el 64 de la era cristiana. Sus primeras epístolas estuvieron a medio camino entre la vida de Jesús y el primer evangelio. Sus últimas epístolas estuvieron a medio camino entre la vida de Jesús y el cuarto evangelio. A medida que transcurrieron estos años entre la vida terrenal de Jesús y la tradición evangelista que trataba de explicarlo, se produjo un proceso teológico fascinante. Ese proceso avanzó, siguiendo una pauta consistente, desde el Jesús de la historia al Cristo de la fe. Se inició con una vida humana específica, hecha de carne y sangre reales. Tuvo un nombre particular y procedió de un pueblo concreto. Se le conocía como Jesús de Nazaret (Marcos 1, 24; Mateo 26, 71; Lucas 4, 34; Juan 1, 45), o bien como el Nazareno, e incluso como el Galileo.

Jesús formó parte de una familia concreta. Su madre, hermanos y hermanas fueron identificables para las gentes de Nazaret (Marcos 6, 3), quienes le conocían como un carpintero (Marcos 6, 3), aunque Mateo, que escribió entre quince y veinte años más tarde, cambió la referencia de Marcos y en lugar de ser un carpintero lo hizo ser hijo de un carpintero (Mateo 13, 55). Resulta interesante observar que, al margen de la narración de la natividad, ese versículo fue la única referencia que hace Mateo al padre terrenal de Jesús. En los escritos sagrados de los cristianos, se presentó al esposo de María como una figura en la sombra, casi como una no presencia en la vida adulta de Jesús.

En cualquier caso, no cabe la menor duda de que, en su vida adulta, este Jesús ejerció un impacto sobre los pueblos de Galilea y de Judea. Organizó a un grupo de discípulos, algo que, en sí mismo, no resultaba tan insólito en un maestro itinerante, pero los discípulos de este Jesús no parecieron tener más que muy poca o ninguna influencia social o política. Se les identificó fundamentalmente con lo que podríamos denominar como la chusma de la sociedad: pescadores, un recaudador de impuestos, un zelote¹ y otros a los que no se describe con tanta claridad. Sin embargo, alrededor de este Jesús fueron surgiendo historias de poder. Se oyeron contar historias sobre curaciones, exorcismos, milagros naturales y hasta resurrecciones de los muertos.

Poseía el don para enseñar. Las ilustraciones que ofrecía eran gráficas, las historias y parábolas que contaba eran memorables, entresacadas del mismo tejido del que está hecha la vida real. Habló de un padre que consintió a su hijo y vivió para lamentarlo (Lucas 15, 11-32), de una viuda que perdió una moneda y la buscó con diligencia hasta encontrarla (Lucas 15, 8-10), de un hombre que edificó su casa sobre arena en lugar de hacerlo sobre roca firme (Mateo 7, 24-27) y de un juez que separaba a las ovejas de las cabras en el día del juicio (Mateo 25, 31-46).

¹ Incluso este título de «zelote» podría ser una lectura de la historia de un grupo posterior de guerrilleros judíos que resistieron a la dominación romana mediante una revolución que tuvo como consecuencia la destrucción de Jerusalén en el año 70 de la era cristiana.

Pero los maestros, incluso los famosos por su elocuencia, no eran nada insólito en la tradición judía. Eso, por sí solo no habría bastado para elevar a este Jesús hasta sacarlo de la oscuridad de la historia. Tampoco eran desconocidos los milagreros o curanderos, aunque no todos ellos fueran artistas de tres al cuarto o vendedores ambulantes de aceite de serpiente. Por debajo de esas historias, normalmente exageradas, solía haber un cierto núcleo de legitimidad, una circunstancia que despertaba maravilla o extrañeza ante un acontecimiento, un resultado mensurable que iba creciendo a medida que la historia pasaba de boca en boca. Pero los curanderos aparecían y desaparecían. Desde luego, no solían inspirar leyendas, ni inducían normalmente a la gente a hacerse preguntas sobre sus orígenes con objeto de explicarse su poder.

De algún modo, este Jesús era diferente y, al examinarse la historia de su vida, esa diferencia pareció encontrarse en los acontecimientos que ocurrieron durante sus últimos días en la tierra. Esta clave interpretativa se vio en todos los evangelios que se escribieron sobre él. Todos los evangelistas enfocaron la atención sobre esa última semana final, dedicándole del veinticinco al cuarenta por ciento de toda su narración.

Un erudito bíblico moderno ha sugerido que estas partes culminantes de los evangelios encontraron su primera forma escrita para satisfacer necesidades litúrgicas.² Los judíos que se habían convertido en cristianos estaban acostumbrados a la lectura de las Escrituras, que acompañaba la observancia de la pascua judía. Con el tiempo, estos primeros cristianos desarrollaron el servicio de vigilia de la Pascua en la que, al estilo de la pascua judía, leían y representaban la narración de la pasión de su Señor mientras observaban la noche y se preparaban para la celebración de la resurrección, al amanecer.

Este mismo erudito también ha sugerido que, con el tiempo, el resto del año litúrgico judío también se reinterpretó de forma similar junto con las narraciones cristianas sobre Jesús, o con las palabras recordadas del propio Jesús formando el contenido bíblico. Según argumenta, Marcos, Mateo y Lucas llegaron a escribir por motivos fundamentalmente litúrgicos. En apoyo de su argumentación, correlaciona los evangelios con los escritos judíos en observancia del Año Nuevo judío, el Día de la Expiación, la Fiesta de los Tabernáculos y el Pentecostés judío.

Sin embargo, este servicio de vigilia sólo se creó debido a la experiencia de la Pascua. Esa experiencia, por sí sola, indujo a los apóstoles a constituirse en una comunidad de fe. En el momento de la detención de Jesús, los discípulos huyeron para salvar sus vidas. Tuvo que haber algo que volviera a reunirlos. Lo que fuera ese algo y el contexto en el que se produjo, formó el centro crucial interpretativo del mensaje cristiano que ahora conocemos como la narración de la pasión. No es nada extraño que la primera celebración litúrgica cristiana se creara alrededor de la experiencia que informó ese recuerdo. El propósito principal de la liturgia siempre ha sido el de recordar y celebrar momentos de salvación. Así, el núcleo de la historia cristiana se encuentra en el recuento de los acontecimientos de los últimos días de Jesús, cuyo momento culminante fue la Pascua que cambió la vida.

La importancia de ese momento también se vio reflejada en la forma en que la comunidad cristiana estructuró su vida. Como quiera que esa comunidad se veía a sí misma como la nueva Israel, era importante conservar el número de doce en cuestiones destacadas. Las doce tribus de Israel

² Michael D. Goulder, *Luke, A New Paradigm*, vol. 1, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 20, Sheffield. JSOT Press, 1989, cap. 5, p. 147.

constituían el principio organizador del pueblo de la primera alianza, de modo que los cristianos sintieron la necesidad de conservar la estructura del grupo apostólico en número de doce como principio organizador de la nueva alianza. No obstante, con Judas Iscariote se produjo una desertión en las filas que redujo el número a once, lo que exigía alguna acción para restaurarlo. El libro de los Hechos nos habla de la elección de Matías para ocupar el puesto de Judas. En esa narración, el único criterio que se utilizó para la selección de este nuevo miembro de los doce fue que tuvo que haber sido testigo del momento catalítico que cambió la historia.

Como quiera que ese momento también se asoció con el primer día de la semana, lo que no es precisamente un período santo en la tradición judía, ese día no tardó en aumentar su importancia en la dramatización cristiana, y se convirtió así en el nuevo día santo de los cristianos. Se le llamó el día del Señor o el día de la resurrección. La experiencia de la Pascua que permitió la aparición de esta nueva comunidad de fe, empezó a construir un nuevo contenido a medida que los seres humanos se esforzaron por plasmar esa experiencia con palabras.

Había que localizar el significado de Jesús en los acontecimientos de ese día que fueron el momento culminante de esa semana crucial. Ésa fue la afirmación de cada uno de los evangelios canónicos. Ocurrió algo que dio a su vida un nuevo significado, un poder asombroso. Ocurrió algo que dio un nuevo ímpetu a las preguntas humanas que se hicieron de vez en cuando durante su vida: ¿Quién es éste?, ¿cuál es el significado de su vida?, ¿de dónde procede? Primero, experimentaron su poder. Segundo, trataron de comprender su poder. Tercero, intentaron explicar el origen de su poder. Se trata de un proceso familiar en las divagaciones mentales propias del ser humano, pero no se produce a menos que exista una experiencia poderosa que exija una explicación.

Desgraciadamente, durante el transcurso de la historia posterior se tomarían al pie de la letra estas historias que explican el origen de su vida y la fuente de su poder. No todas las personas parecen capaces de distinguir entre los niveles del conocimiento humano. La mitología y el folklore son medios a través de los cuales llegar a una comprensión racional de una experiencia que no puede expresarse con palabras. Sin embargo, nadie dudaba de que la experiencia fue real, intensa y clara.

No debemos identificar la mitología y el folklore con la experiencia. De hecho, ambas se hallan a dos pasos de distancia de la realidad. La experiencia siempre es lo primero, mientras que la comprensión reflexiva de ésta viene siempre en segundo lugar, y las historias que iluminan o explican la comprensión aparecen siempre en tercer lugar. Exploramos la mitología y las narraciones folklóricas para iluminar las conclusiones extraídas por la gente, lo que les permite hablar de su experiencia. En último término, una experiencia intensa no tiene forma alguna. En cuanto adquiere forma queda distorsionada. Sin embargo, toda experiencia humana debe ser procesada. La única forma que tenemos de conseguirlo consiste en utilizar para ello las palabras y los símbolos.

Incluso la palabra *Dios* era, y sigue siendo, una construcción condicionada culturalmente. En el mundo del siglo primero y en todo pueblo antiguo, en general, se pensaba en Dios según la analogía de una persona sobrehumana. La imagen humana de rango más alto era el rey, un hombre, soberano sobre una sola nación, y la persona más poderosa del territorio. A Dios se le representaba como un superrey, igualmente masculino, con soberanía sobre todo el mundo, con poderes que iban mucho más allá de la comprensión humana. Eran el poder de la luz, la oscuridad, el viento, las olas, el trueno, el relámpago, la inundación, la sequía, la vida y la muerte. Su trono —pues todos los reyes tienen un trono— se hallaba más allá del cielo, donde reinaba con esplendor majestuoso.

A la vista de este poder divino, la gente se humillaba, temerosa. Buscaban ganarse el favor de Dios con sacrificios, ofrendas y palabras de elogio y alabanza. Trataban de ganar la aprobación divina con un comportamiento modelado según lo que se entendía por la voluntad y la ley de Dios. Experimentaban su propia finitud y culpa como alienación y desesperación sobre las que no tenían el menor control. Así pues, hacían todo lo que hacen los seres impotentes: se arrojaban en brazos de la misericordia divina, y rogaban la aceptación y el perdón. Los seres humanos no tenían forma de subir hasta el cielo, así que rezaban para que el santo Dios bajara a la tierra, para permitirles superar así su alienación y su impotencia, para que les abrazara con el amor divino y afirmara su valor eterno.

Estas imágenes regias, herencia de un antiguo período de nuestra historia humana, no se cuestionaron mientras los reyes fueron reyes. Puesto que nadie pudo imaginar cosas tales como la democracia o la dictadura del proletariado, se asumió que estas imágenes regias de Dios tenían, en sí mismas, una verdad eterna, objetiva y literal que estaba más allá de toda cuestión o duda.

Puesto que, tal y como ocurría con los reyes terrenales, a Dios se le percibía como un guerrero poderoso, tenía que disponer de una poderosa arma de guerra. En aquellos tiempos, nadie se imaginaba las bombas atómicas o los misiles, los aviones a reacción, los submarinos nucleares o las cabezas de guerra química. El arma más letal que podían concebir estos pueblos antiguos era el arco y la flecha. Así pues, razonaron, Dios tenía que disponer de un arco gigantesco, tan grande como los mismos cielos, uno que resplandeciera con los colores de la creación. Según la leyenda, en la historia del diluvio la gente había visto un poderoso arco multicolor extendiéndose a través del cielo. En la actualidad lo denominamos arco iris. Ellos, sin embargo, no comprendían la naturaleza del color, el efecto de prisma de un rayo de luz filtrado a través de una gota de agua. Lo único que veían era un arco gigantesco en el mismo ámbito donde creían que habitaba Dios.

Razonaron entonces que Dios había dejado a un lado su poderoso arco, aquella arma divina de guerra. Llegaron a la conclusión de que eso significaba que Dios no volvería a destruir nunca toda la tierra. Se trataba de una conclusión válida, teniendo en cuenta las suposiciones de aquellos tiempos, pero no se hallaba destinada a resistir la explicación de lo que es un arco iris. Los mitos y la sabiduría popular de una época concreta siempre configuran la comprensión que tiene la gente acerca de sus experiencias más intensas. Esa es la razón por la que, en último término, ninguna doctrina creada por los seres humanos puede permanecer incuestionada, ninguna narración escrita por manos humanas puede hallarse libre de errores, y ningún ser humano que viva en cualquier momento concreto de la historia puede ser infalible.

En último análisis, las narraciones folklóricas, las doctrinas, las escrituras sagradas y las comprensiones articuladas no son más que puertas a través de las cuales pasamos en nuestro intento por penetrar la experiencia de Dios que haya tenido cualquier otro. Nos son valiosas, pero no debemos tomarlas al pie de la letra. Cuando los intérpretes se sienten llamados a penetrar en el contenido de las narraciones sobre el nacimiento del que se llamó Jesús de Nazaret, deben ser muy conscientes de estas realidades.

Los primeros cristianos interpretaron a Jesús en términos de sus supuestos e incuestionados conceptos de Dios, modelados según la imagen de un rey terrenal. El foco de atención se dirigió hacia el Jesús ensalzado, sentado a la derecha del trono celestial. La imagen reflejaba la comprensión mítica popular del universo como si fuera un reino. Se creía que los seres humanos eran los súbditos leales que amaban y servían fielmente a su rey, y que participaban en la ordenación que hacía el rey de la vida, de tal modo que la voluntad de la divinidad pudiera cumplirse «tanto en la tierra como en

el cielo». El mito, sin embargo, seguía diciendo que la asociación con el Rey divino se había roto de diversas formas. La buena creación había caído; un Dios colérico se aprestó para castigar a los súbditos humanos.

En lugar de eso, Dios envió a un emisario (hijo), y la justicia de Dios se satisfizo mediante el sacrificio divino del hijo, lográndose así la muerte en representación del héroe mítico y restableciéndose el orden divino. El héroe mítico sufrió y conquistó, murió y volvió a levantarse. Una vez cumplida su tarea, regresó al trono celestial como el que había experimentado la vida humana, por lo que hizo constantes intercesiones ante Dios en favor de los débiles seres humanos. Ahora ya era posible, una vez más, vivir en fiel comunión con el Señor del universo. Lo único que se necesitaba hacer era unirse a la comunidad que reconocía al héroe mítico como Señor, y se recibiría a cambio el don de la salvación, que procedía de las alturas. No había ninguna otra forma de alcanzar la salvación por lo que, quienes se hallaban comprometidos con esta mitología, terminaban por convertirse inevitablemente en un pueblo de absolutistas y chauvinistas. Aquí es donde encontramos las semillas del fanatismo y el imperialismo religioso. Jesús de Nazaret fue ciertamente interpretado en términos de esta mitología prevaleciente, y Dios fue claramente comprendido como el Rey celestial.

Si no se hubiera relacionado esta estructura interpretativa con Jesús, es muy posible que no hubiese llegado a convertirse en la figura religiosa central de la civilización occidental. Había que interpretar una experiencia poderosa para transmitirla. Pero tampoco cabe la menor duda de que esta estructura interpretativa violaba al Jesús histórico. Tampoco es que fuera siempre fácil adscribirla a Jesús, porque era evidente que no se trataba de ningún visitante divino, sino de un ser humano de carne y hueso. Había «nacido de mujer». Un cristiano antiguo lo describió como alguien que había sido «probado en todo igual que nosotros» (Hebreos 4, 15); que estaba también «envuelto en flaqueza» (Hebreos 5, 2), y como alguien que había ofrecido «en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas» (Hebreos 5, 7). No manifestó ningún símbolo de poder en su vida. No tenía riquezas; de hecho, no disponía de ningún lugar donde apoyar la cabeza. «Hasta las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos», pero este Jesús era una persona que no tenía «donde reclinar la cabeza» (Mateo 8, 20). No estaba al frente de ningún ejército, no detentaba ningún puesto, ni ejercía autoridad alguna, y estaba claro que había sido ejecutado. Murió, y esa muerte fue real.

Esta mitología rescatadora de lo divino procedía básicamente del mundo griego, y aplicarla a Jesús se vio más complicado aún por el hecho de que éste fuera un Señor judío. Había que escapar del contexto judío para llegar al héroe mítico griego, pero los hechos históricos de la vida de Jesús no se prestaban a ninguna interpretación mítica, ni siquiera en el seno del contexto judío. Entre el pueblo judío existía una vasta expectativa mesiánica que adquiriría muchas formas, pero Jesús no encajaba en ninguna de ellas. La imagen de un mesías crucificado, colgado fláccidamente y muerto de una cruz de madera violaba las expectativas mesiánicas judías. Según la Torah, sólo un hombre que haya cometido un delito punible con la muerte podía ser colgado de un árbol, y «lo enterrarás el mismo día, porque un colgado es una maldición de Dios» (Deuteronomio 21, 22-23). No sólo fue ejecutado en un lugar público, sino que los soldados se jugaron a los dados su única túnica, le hundieron una lanza en el costado, y lo entregaron a un grupo que solicitaba su cadáver para enterrarlo en un sepulcro prestado. No era ésa precisamente la imagen que se tiene de un rey.

Como si eso no fuera suficiente, había poco más en la vida de este judío Jesús que concitara las imágenes y esperanzas de su pueblo. Desde luego, sus más íntimos amigos no le concebían como un mesías. Uno de ellos le traicionó, otro le negó, y todos le abandonaron y huyeron. Este grupo

innoble de discípulos había actuado como tal, de una manera innoble. ¿Acaso un verdadero mesías habría elegido a un grupo de discípulos tan benigno y poco culto?

Cuando se recordaron sus palabras, se vio que éstas tampoco encajaban ni con la imagen del héroe mítico ni con la del mesías. No afirmaba tener poder alguno. Decía más bien cosas como: «Yo os aseguro: si no cambiáis y os hacéis como los niños no entraréis en el Reino de los Cielos» (Mateo 18, 3). También dijo: «Pero muchos primeros serán últimos y los últimos primeros» (Marcos 10, 31). Lavó los pies de sus discípulos (Juan 13, 1-11). «Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve», afirmó (Lucas 22, 27). Les exhortó a rechazar las imágenes de poder, a no dominar a la gente como hacían los reyes de los gentiles (Lucas 22, 25). Identificó su causa con la tarea de encontrar al rebaño que se había perdido (Lucas 15, 4), y en dar la bienvenida al hogar al hijo pródigo que había despilfarrado la riqueza del padre (Lucas 14, 11 y ss.).

Sus enseñanzas nos lo muestran prefiriendo a Lázaro, un pobre mendigo cuyas llagas fueron lamidas por los perros de la calle, en lugar de al rico avariento que cenaba opíparamente (Lucas 16, 20 y ss.). Identificó su causa con la del samaritano, que se apartó de su camino para ayudar al prójimo, en lugar de con el sacerdote o el levita, que pasaron de largo (Lucas 10, 29 y ss.). Dijo que sus discípulos debían presentar la otra mejilla (Mateo 5, 39), ser mansos y humildes (Mateo 5, 4) y amar a sus enemigos (Mateo 5, 44). Puso su causa del lado de «la mujer de la ciudad» que le lavó los pies con sus lágrimas y se los secó con sus cabellos, y no del lado del moralmente justo Simón el fariseo, en cuya casa era invitado cuando llegó esa mujer (Lucas 7, 36 y ss.). No estaba dispuesto a luchar por sus derechos o su vida, a utilizar el poder de la fuerza para alcanzar sus objetivos. Sugirió que sus discípulos no debían perdonar una o dos veces, sino hasta e incluso más allá de setenta veces siete (Mateo 18, 22).

Por extraño que parezca, su fortaleza radicaba en su disposición a sacrificarse a sus enemigos. Su vida fue una llamada a invertir las normas habituales del mundo. En ese mundo, la importancia se alcanzaba logrando poder sobre los demás; se creía que servir a los demás era degradante. Cuando fue crucificado este Jesús que se autoentregaba, se negó a defenderse. Aceptó las flagelaciones y clavos de sus torturadores y murió rezando por ellos (Lucas 23, 34). Su vida fue demasiado intensa como para olvidarla, demasiado real como para ignorarla. No encajaba ni en el papel mesiánico de los hebreos, ni en el papel del héroe mítico de los griegos. En consecuencia, Pablo dijo que «la predicación de la cruz es una necedad para los que se pierden» (1 Corintios 1, 18), y sugirió que Jesús representaba un escándalo.

¿Cómo puede tomarse esa vida y encajarla en las expectativas de los griegos o de los hebreos? Y, sin embargo, ¿cómo negar el poder de la experiencia que tuvieron los hombres y mujeres con este Jesús?

Su amor era real. Su sentido de la presencia era intenso. El atractivo magnético que ejercía sobre los demás era intenso. Las características de su vida humana fueron la autoentrega, el sufrimiento, la impotencia y el autosacrificio. Había una belleza innegable en este Jesús que era, de hecho, «un hombre para otros».³ El conflicto entre la experiencia y la expectativa alcanzó su momento culminante en el Viernes Santo. Jesús murió, y la oscuridad de ese momento fue casi física para sus seguidores.

³ Esta frase fue popularizada por el teólogo luterano alemán Dietrich Bonhoeffer.

Creo que la Pascua trajo consigo no tanto un milagro externo sobrenatural, sino más bien el inicio de la toma de conciencia interna de que la vida de este Jesús reflejaba una nueva imagen de Dios, una imagen que desafiaba la sabiduría convencional, que cuestionaba al rey ensalzado como analogía fundamental mediante la que se entendía a Dios. En un momento de inaudita revelación mental, alguien proclamó que esa vida, desinteresada, rota, amorosa, entregada, impotente, era la misma vida de Dios. A esa vida podían acercarse todos aquellos que se afanan y soportan pesadas cargas. Aquí se encontraría descanso y paz, y eso era lo que Dios quería dar a entender. Era una comprensión asombrosa: un hombre muerto se convertía en el medio a través del cual se veía al Dios vivo. Un hombre débil, golpeado y roto se convertía en el símbolo a través del cual se percibía al Dios triunfante. Un hombre ejecutado hacía a sus discípulos conscientes del significado de una divinidad a la que sus ojos habían permanecido cerrados, y ante la que incluso habían estado ciegos.

Esa vida era la vida de Dios. Los primeros testigos de lo que ahora llamamos la Pascua fueron invitados a abrazar el escándalo, a trascender la estupidez, a abrir los ojos, maravillados. Y su conclusión ineludible fue que Dios estaba presente en esa vida. Dejaba de verse a Dios como un rey que regía la vida, y empezaba a vérselo como un poder existente dentro de la misma vida. Ya no se le percibía según la analogía de una divinidad distante, sobrehumana y aislada, sino más bien como una esencia divina, no separada, pero tampoco idéntica, sino encarnada dentro de la humanidad, surgiendo del mismo corazón de la vida, en un amor que se autoentrega y un ser que se ofrece libremente. Ésa fue la revelación existente tras los aleluyas de aquella primera Pascua. Ése fue el significado de Dios, revelado en la persona de Jesús, que desafiaba de algún modo las imágenes regias del pasado. En consecuencia, esa esencia tenía que elevarse teológicamente para convertirla en la esencia y la definición de Dios. Así lo exigía la experiencia de quienes lo percibieron de ese modo.

Pero se trataba de una visión demasiado asombrosa como para perdurar, y cuando se hizo el intento para elevar la esencia de este Jesús en el corazón de Dios, ésta quedó atrapada, domesticada y refinada en el antiguo contenido del mesías de los hebreos, y del héroe mítico de los griegos. Así, la experiencia del amor que se autoentrega, viéndose elevado y convertido en la esencia de Dios, se interpretó en términos de un rey mítico ensalzado al trono celestial y de un mesías que recibía la justificación divina de Dios.

El ensalzamiento de Jesús no tardó en perder su significado original dentro del folklore de los primeros cristianos. Se había elevado el significado de Jesús, situándolo en el corazón de Dios. Ésa fue la experiencia reveladora. Pero las palabras empezaron a proclamar la acción de Dios al ensalzarle, situándolo a la derecha del trono celestial. A continuación, lo fundamental ya no fue ni siquiera la exaltación del propio Dios, sino más bien el propio triunfo de Jesús sobre la muerte. De ese modo, la exaltación se transformó en resurrección, y la acción de Dios se diluyó en la acción de Jesús. Entonces, empezó a encajar el papel del héroe mítico y el escándalo de la cruz inició un proceso de distanciación, logrado mediante una selección imaginativa y juiciosa de los antiguos textos hebreos, tendente a demostrar que ésa había sido la intención de Dios desde los albores de la creación. Jesús era hijo de hombre, servidor sufriente y salvador en nombre de los demás.

La cruz, lejos de ser el escándalo que era en realidad, se transformó en el medio fundamental por el que se produjo esa misma exaltación. En el arte cristiano se transformó incluso en un trono desde el que reinaba no un Jesús sufriente, sino un Jesús regio, como *Christus Rex*. Los doce apóstoles no tardaron en transformarse a su vez, pasando de ser sirvientes a príncipes de la Iglesia que llevaban coronas llamadas mitras, se sentaban en sillas llamadas tronos y recibían la adoración arrodillada de su pueblo servidor. El desplazamiento fue de 180 grados. Por detrás del mito había una experiencia,

pero no tuvo que transcurrir mucho tiempo para que el mito atrapara, configurara, definiera y distorsionara esa misma experiencia. El resultado inevitable de ese proceso fue que empezó a diluirse la humanidad de Jesús.

Y, sin embargo, «había nacido de mujer». Eso se convirtió en la primera línea de resistencia establecida para conservar por lo menos un vestigio de su humanidad. No obstante, una vez eliminado el escándalo de la cruz, sólo fue cuestión de tiempo que el escándalo de su nacimiento pasara al primer plano de la batalla por ver a Jesús en términos de héroe mítico, de salvador divino.

Sus orígenes fueron tan escandalosos como los medios por los que recibió la muerte. No era nadie, un simple niño de Nazaret del que no se creía que pudiera surgir nada especialmente bueno. Nadie parecía conocer a su padre. Incluso es posible que hubiera sido ilegítimo. Los indicios que así lo apuntan se hallan desparramados por todo el ámbito de la tradición cristiana primitiva, como fragmentos de dinamita que no han explotado y han pasado desapercibidos. La tarea interpretativa empezó a actuar una vez más. No era un hijo ilegítimo, sino que Dios era su padre; había nacido del Espíritu Santo. No era oriundo de Nazaret, sino que había nacido en Belén, la ciudad de David. Aquel nacimiento en Belén había sido profetizado por el profeta Miqueas, No se trataba de un donadie, sino que procedía de la casa real de David. Podemos seguirle la pista a su genealogía. No se hallaba alienado de su familia. Su padre terrenal le reconoció al conferirle un nombre. Su madre mantuvo todas estas maravillas en su corazón y las consideró cuidadosamente. Su nacimiento no pasó desapercibido. Los ángeles le cantaron, los pastores viajaron hasta su pesebre, los sabios de Oriente le trajeron regalos y predijeron su grandeza.

De ese modo empezó a desplazarse la batalla por salvar la asombrosa y escandalosa comprensión de que podía verse y experimentarse a Dios en el amor que se autoentrega, y que surge de la vida y el corazón de un hombre traicionado, negado, desamparado y ejecutado, para pasar desde los acontecimientos del final de la vida de Jesús, a los del principio de su existencia. Antes de abordar los orígenes, hubo que «fijar» el tema de la cruz. Pablo había realizado su tarea y encontrado la muerte del mártir antes de que empezara a plantearse cualquiera de estos temas. Marcos, el primer evangelista, escribió su historia de la vida de Jesús sin hacer la menor alusión a cuál era el nacimiento o los orígenes de Jesús. Pero este tema surgió durante la novena década de la era cristiana, y se abordó de formas muy variadas. De ese modo surgieron las tradiciones sobre la natividad de Jesús.

El desarrollo de la tradición de la natividad

Las historias que se desarrollaron alrededor del nacimiento de Jesús han cautivado la imaginación del público en mayor medida que cualquier otra parte de las Sagradas Escrituras. En la civilización occidental, casi todos están familiarizados con esta parte de la tradición cristiana, tanto si se hallan relacionados con la Iglesia como si no. Las escenas del nacimiento de Jesús han sido fuertemente remachadas en nuestras mentes conscientes e inconscientes a través de magníficos tesoros artísticos, de queridos himnos y villancicos, de la tarea de un compositor como Handel, o de un poeta como W. H. Auden, así como de representaciones públicas anuales.

En la vida de la Iglesia, hace ya mucho tiempo que la Navidad ha sobrepasado a la Pascua como fiesta favorita, si no en la mente de los teólogos sí, al menos, en las mentes de los fieles. La Navidad es un período romántico, con velas encendidas y servicios religiosos a medianoche. En la celebración de la Navidad encuentran expresión la promesa de paz, el anhelo por estar juntos, el intercambio de regalos y la fiesta familiar por excelencia. Celebra la inocencia de la infancia describiéndonos al Dios que se acerca a nosotros con la humildad de un niño desamparado. Todos estos elementos han servido para que los orígenes de la Navidad constituyan una parte de nuestra memoria tribal, y para que las narraciones de la natividad, contenidas en el Nuevo Testamento, sean familiares para todos aquellos que participan en un orden social imbuido por el cristianismo. Esas narraciones constituyen una parte atesorada del folklore de nuestra civilización, y nos aferramos a ellas con una tenacidad irracional, no muy distinta a la forma en que nos aferramos a cualquier posesión preciada.

Pero esas mismas narraciones de la natividad de nuestro Señor también son uno de los objetivos favoritos de la crítica planteada por los racionalistas. Se hallan tan atiborradas de detalles legendarios que la historicidad se desmorona cuando se las sitúa bajo el microscopio de la erudición moderna. Aspectos tales como la estrella errante que se mueve por el cielo para conducir a los exóticos magos al lugar del nacimiento de Jesús, las revelaciones divinas surgidas a través de los sueños, los coros angélicos poblando los cielos y el milagroso nacimiento de un niño concebido sin la intervención de ningún agente masculino humano no escapan, si se creen con seriedad o se afirman literalmente, a la clase de preguntas críticas que tanto detestan afrontar los fundamentalistas bíblicos.

Los científicos se enfrentan a esas afirmaciones desde las disciplinas de la astrofísica y la genética. Los historiadores que analizan esas narraciones literalizadas identifican en ellas ecos del pasado, y especialmente de aquellas tradiciones que forman una parte vital de la saga del antiguo Israel.

También se pone a prueba la credibilidad racional cuando esas imágenes románticas sobre la infancia de Jesús se ven pobladas por un rico elenco de personajes que parecen perfectamente capaces de ponerse a cantar en cualquier momento con una consonancia perfecta, como si se tratara de personajes de opereta. En consecuencia, una tradición tan querida colisiona con la racionalidad cuando los ciudadanos de este siglo leen las historias bíblicas de la Navidad, tomadas como historia literal, con unas mentes configuradas por la ciencia y la imagen que se tiene del mundo en el siglo XX.

Además, actualmente ningún erudito reconocido del Nuevo Testamento, ya sea católico o protestante, defendería con seriedad la historicidad de esas narraciones. Eso, sin embargo, no significa que las historias de la natividad de nuestro Señor no sean queridas, valoradas e incluso vistas como proclamaciones válidas del evangelio. Sí significan, no obstante, que ya no se las toma al pie de la letra, y que tampoco se las sigue utilizando para apuntalar una doctrina tan bien conocida como la natividad de la virgen, que es de hecho un nombre popular mal utilizado para lo que debería denominarse con mayor propiedad la doctrina de la concepción virginal.

De hecho, los círculos eruditos actuales se apresuran a rechazar el propio concepto de nacimiento de una mujer virgen entendido de una forma biológica literal. Los católico-romanos continúan aceptándolo sin inmutarse, pero lo mejor que puede hacer por la concepción virginal un erudito católico-romano como Raymond Brown consiste en sugerir que las evidencias del Nuevo Testamento no excluyen del todo esa posibilidad¹ Se trata de una actitud muy alejada ya de la defensa a ultranza de otros tiempos pasados. Esa percepción, sin embargo, todavía no ha calado entre los clérigos y los fieles, aunque sin duda alguna lo hará. Con el tiempo, la narración sobre la natividad correrá la misma suerte que la de Adán y Eva o la historia de la ascensión cósmica, reconocidas claramente como elementos mitológicos en nuestra tradición de fe, cuyo propósito no era describir literalmente un acontecimiento, sino captar las dimensiones trascendentes de Dios con las palabras terrenales y los conceptos propios de los seres humanos del primer siglo de la era cristiana.

Sin embargo, asignar las narraciones de la natividad a la mitología no las descarta como inciertas. Se trata más bien de forzarnos a ver la verdad en dimensiones mucho mayores que la verdad literal, de comprender cómo el lenguaje del mito y la poesía terminó por convertirse en el lenguaje empleado por quienes trataban de describir el encuentro entre lo divino y lo humano que creían haber experimentado.

Las narraciones de la natividad de Jesús ni siquiera forman una parte original de la primera proclamación cristiana conocida, denominada kerigma.² Las narraciones de que disponemos en la actualidad pueden muy bien representar dos tradiciones distintas, e incluso divergentes.³ Los desacuerdos entre ambas son absolutamente irreconciliables, aunque en la mentalidad del común de las gentes se ha tendido a mezclarlos en una sola narración cohesionada, una tarea realizada sólo al precio de ignorar y distorsionar los datos que no pudieron mezclarse.

Los evangelios de Mateo y Lucas, donde encontramos las únicas narraciones de la natividad, encontraron su forma escrita definitiva a finales del siglo primero de la era cristiana. Todavía se debate sobre las pruebas que sugieren que Lucas conocía el evangelio de Mateo, pero tengo la impresión de que el peso de la discusión se desplaza hacia la confirmación de esa posibilidad. Ambos evangelistas parecen tener una fuente común en Marcos, quien, sin embargo, inició su historia con el bautismo, un acontecimiento que tiene lugar en la vida adulta de Jesús. En contraste, tanto Mateo

¹ Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Garden City, NY, Doubleday, 1977, Apéndice iv, p. 517 y ss.

² Joseph Fitzmyer, *The Gospel According to Luke, I-X*, Anchor Bible Series, Garden City, NY, Doubleday, 1981. p. 305.

³ John Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1976. En este libro, Drury argumenta que Lucas se ha limitado a cambiar el texto de Mateo para adaptarlo a sus propósitos. Transformar a unos hombres sabios en pastores es una proeza notable. Aunque eso se demostrara, las otras diferencias hacen que, en mi opinión.. resulten difíciles de aceptar los argumentos de Drury.

como Lucas añaden una tradición del nacimiento, en respuesta a temas planteados en su tiempo, inducidos por la sensación de que la historia que nos cuenta Marcos es incompleta. Quienes siguen negando que Lucas tuviera acceso al evangelio de Mateo explican el material común a ambos postulando la existencia de una fuente común a la que se denomina Q, o *Quelle*, palabra alemana que significa «fuente». Se supone que la Q fue una colección primitiva de los dichos de Jesús y, de ser cierto, pudo haber constituido el primer documento escrito de la comunidad de fieles cristianos. Sin embargo, de esta fuente primitiva tampoco surge tradición alguna sobre el nacimiento.⁴

Aparte de su material común, parece ser que cada evangelista dispuso de una fuente especial y única, llamada la fuente M para Mateo, y la fuente L para Lucas. Es esa fuente especial la que caracteriza de una forma particular la historia narrada en cada evangelio. Por lo visto, la fuente especial de cada evangelista no es un único hilo conductor de material, sino varios, algunos escritos y otros, quizás, orales, algunos de los cuales pueden representar incluso el genio creativo del propio evangelista. Muchas de nuestras más queridas parábolas, como la del buen samaritano y la del hijo pródigo, sólo han llegado hasta nosotros a través de Lucas, mientras que sólo Mateo ha conservado para nosotros la parábola del juicio final y la narración del nombramiento divino.

No obstante, lo importante para nuestra discusión es observar que el material sobre la natividad que encontramos en Mateo y en Lucas revela temas comunes y amplias divergencias. Los aspectos comunes sugieren una dependencia de Lucas con respecto a Mateo o, al menos, la existencia de una fuente común a ambos. Las amplias divergencias, sin embargo, sugieren que cada autor se apoyaba en una fuente única, disponible para él solo, o bien que la agenda teológica de cada autor tuvo una gran influencia configuradora. No se sostiene la sugerencia piadosa de otros tiempos que trata de explicar las diferencias afirmando que Mateo escribió desde el punto de vista de José, y Lucas lo hizo desde el punto de vista de María. Tal explicación presupone que María no recordaría a los magos, o la huida a Egipto, mientras que José no recordaría a los pastores, el establo o el viaje a Belén para ser censados.

En consecuencia, la primera y gran tarea interpretativa del erudito debe consistir en separar las narraciones de Mateo y Lucas sobre la natividad. Eso permitirá al lector captar el propósito de cada evangelista al incluir la narración, para ver después en qué medida cada parte de la historia de la natividad servía para otros propósitos más amplios. Al hacerlo así, vemos que las narraciones de la natividad se convierten en introducciones en miniatura a temas más importantes, que se desarrollarán en los últimos capítulos de ambos evangelistas. También sirven para revelar la comprensión única que tuvieron Mateo y Lucas del Jesús adulto. Las historias de la natividad abordan el tema de los orígenes de aquel cuyos discípulos llegaron a considerar como el Mesías y el Salvador.

Para introducirnos en este estudio debemos identificar antes el material común a ambos evangelistas. Tanto en Mateo como en Lucas se cita a los padres de Jesús por los nombres de José y María, que se hallan desposados, pero que todavía no han empezado a vivir en unión sexual matrimonial (Mateo 1, 18; Lucas 1, 27, 34). En ambos evangelistas, José es de descendencia davídica (Mateo 1, 16, 20; Lucas 1, 27, 32; 2, 4). Aunque los detalles difieren gráficamente, ambos contienen un anuncio angélico sobre el niño que ha de venir (Mateo 1, 20-23; Lucas 1, 30-35). Ambos afirman que la

⁴ Goulder, *Luke, A New Paradigm*. En este libro, Goulder argumenta vigorosamente contra la existencia de Q, y se muestra a favor de la dependencia de Lucas con respecto a Mateo. Schillebeeckx, que se opone a esa tesis, llega hasta el punto de desarrollar un análisis de la teología del documento Q.

concepción de este niño no se produjo por relación sexual con el esposo de María (Mateo 1, 20, 23, 25; Lucas 1, 34), sino que se consiguió más bien mediante una acción que implica de algún modo la intervención del Espíritu Santo (Mateo 1, 18. 20; Lucas 1, 35). En ambos evangelios se encuentra un decreto evangélico de que el nombre del niño debe ser Jesús, aunque ese decreto se dirija en cada caso a una persona diferente (Mateo 1, 21; Lucas 1, 31). Aparece en ambos una afirmación angélica de que Jesús ha de ser el salvador (Mateo 1, 21; Lucas 2, 11). Ambos están de acuerdo en que el nacimiento de Jesús ocurre después de que sus padres han empezado a vivir juntos (Mateo L 24-25; Lucas 2, 5-6), y que se halla relacionado cronológicamente con el reinado de Herodes el Grande (Mateo 2, 1; Lucas 1, 5). Finalmente, ambos coinciden en que Jesús pasó su juventud en Nazaret (Mateo 2, 33; Lucas 2, 51). Todo eso puede parecer un acuerdo sustancial, quizás lo suficiente como para postular que detrás de ambos exista una tradición basada en hechos. Sin embargo, la lista de aspectos diferentes e incluso contradictorios que separan ambas tradiciones resulta más larga y hasta más impresionante.⁵

Las genealogías incluidas en los dos evangelios no sólo son diferentes, sino incompatibles. Lucas empieza con Adán (Lucas 3, 38); Mateo empieza con Abraham (Mateo 1, 2), y sigue la pista del linaje a través de la línea real de la casa de David (Mateo 1. 16 y ss.); Lucas pasa de David a Natán (Lucas 3, 31), sin citar a Salomón, e ignora la línea real. Lucas cita como abuelo de Jesús a un hombre llamado Eli (Lucas 3, 23), mientras que Mateo afirma que el abuelo de Jesús fue Jacob (Mateo 1, 16).

Eusebio de Cesarea, un historiador cristiano del siglo IV, realizó grandes esfuerzos por reconciliar a estos dos abuelos en una sola persona, pero su argumentación fue tan poco convincente como ingeniosa. Sugirió que Jacob y Eli eran hermanos y que uno de ellos murió sin dejar heredero masculino, de modo que el hermano se llevó a la viuda a su casa y engendró con ella un niño, del que se pensó que era tanto su hijo como el hijo de su hermano, lo que explicaba la discrepancia que aparece en la historia bíblica.⁶ En la actualidad, nadie defiende ya la tesis de Eusebio.

Las contradicciones se multiplican al seguir las genealogías. Lucas relaciona la historia del nacimiento con Zacarías-Isabel-Juan el Bautista (Lucas 1, 5-25), y utiliza un empadronamiento para hacer que María y José se encuentren en Belén (Lucas 2, 12), mientras que Mateo supone que vivían en Belén, en un lugar específico y conocido sobre el que puede detenerse una estrella (Mateo 2, 9). Mateo no parece saber nada sobre el establo, el coro de ángeles y los pastores de las colinas que acuden al pesebre; Lucas, por su parte, no parece saber nada sobre la estrella que viene de Oriente, los exóticos magos que acuden a traer presentes, y un malévolo rey Herodes que ordena la matanza de los niños de Belén. En Lucas, la historia de la Navidad está llena de poesía que todavía cantamos en la actualidad en forma de cánticos en la iglesia, el Benedictus, el Magnificat, el Nunc Dimitis y las semillas del Gloria in Excelsis, ninguna de las cuales fue conocida por Mateo. Éste, por su parte, pareció recopilar textos probatorios sacados de las escrituras hebreas para reforzar su narración de la natividad de Jesús, con una técnica y estilo raramente empleadas por Lucas.

Sólo en Mateo aparece la historia de la huida a Egipto y, debido a que asumió que el hogar de la sagrada familia se hallaba en Belén, contó una historia para explicar el traslado a Nazaret de Galilea (Mateo 2, 21-23). Mientras que Mateo narra esta especie de película de viajes, Lucas hizo que la

⁵ Brown, *Birth*, pp. 34, 35; y Herman Hendrickx, *Infancy Narratives*, Londres, Geoffrey Chapman, 1984, p. 4. Aunque esa lista se puede obtener con facilidad comparando las dos narrativas, me he beneficiado aquí del análisis de Raymond Brown, y de una lista similar de Hendrickx.

⁶ Eusebio, *The History of the Church*, Nueva York, Dorset Press, 1965, p. 54.

sagrada familia realizara con toda calma y sin amenaza alguna los actos rituales de la circuncisión en el octavo día en Belén, y la presentación en el templo en el catorceavo día en Jerusalén (Lucas 2, 21 y ss.), lo que habría sido imposible si hubieran huido a Egipto. Lucas hace que el regreso a Nazaret sea bastante pausado, pues supone que era aquí donde se hallaba el hogar de José y Marta (Lucas 2, 39-40). José predomina en la historia de Mateo, mientras que María lo hace en la historia de Lucas. Dos narradores pertenecientes al mismo momento histórico podrían crear variaciones de detalle, pero nunca producirían versiones diametralmente diferentes, y hasta contradictorias, de los acontecimientos que rodearon a un mismo nacimiento. La conclusión mínima que cabe extraer de ello es que ninguna de las dos versiones puede ser históricamente exacta. La conclusión máxima es que ninguna de las dos es histórica. Esta última es la que ha encontrado un consenso abrumador entre los eruditos bíblicos actuales. De hecho, se trata de una conclusión casi incuestionada, y a ella me remito.

Para reforzarla, me introduzco en ese período de la historia tan excitante y revelador que media entre la muerte de nuestro Señor y las primeras palabras escritas que se han conservado. Ahí es donde busco indicios, claves, temores, amenazas, mitos, leyendas, suposiciones y puntos de vista sobre el mundo capaces de iluminar el proceso que producirá finalmente una explicación escrita plenamente florecida sobre los orígenes de Jesús. Explorar ese terreno resulta casi tan excitante como tratar de resolver un misterio propio de Sherlock Holmes.

El nacimiento del cristianismo fue un acontecimiento de la Pascua, no de la Navidad. El cristianismo nació durante la Pascua. Antes de la Pascua, fuera la que fuese, no se habló de la divinidad de Jesús, de conceptos sobre la encarnación, o de fórmulas trinitarias. Jesús era un judío de quien, tras su muerte, se creyó de algún modo que había sido incluido en la misma vida de Dios. A la forma mitológica de decir eso se le denominó exaltación. Dios había exaltado a Jesús situándolo a su derecha. Fue esta comprensión de Jesús lo que produjo la historia de la exaltación. El grito extasiado «Jesús es el Señor», inducido por la experiencia de la Pascua, se convirtió en el primer credo de la Iglesia cristiana. Si se acepta la primacía del material Q como primera parte escrita de la tradición evangélica, parece claro que el significado original de la Pascua fue la exaltación del judío Jesús, antes que la posterior explicación que llegó a llamarse resurrección. Edward Schillebeeckx, erudito holandés y católico-romano del Nuevo Testamento, deja bien claro este punto en su libro *Jesús*.⁷

En apoyo de la primacía de la exaltación como explicación original de la Pascua encontramos también en la epístola a los filipenses las palabras de alabanza sobre el Dios que se autovierte, y que muchos eruditos consideran como un himno cristiano anterior que Pablo incorporó a su texto, en lugar de crearlo. Ese himno ofrece pruebas que atestiguan la existencia de un *kerigma* anterior, pues el único concepto de resurrección que menciona es la exaltación: «y reducido a la condición de hombre se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual también Dios le ensalzó sobre todas las cosas, y le dio nombre superior a todo nombre».

Obsérvese primero que la fuente de la acción es Dios, no Jesús. En segundo lugar, no se hace la menor referencia a la resurrección, tal y como hemos llegado a concebirla. El movimiento es desde la muerte hacia la exaltación al cielo. El justo judío Jesús, condenado a muerte por las autoridades, había sido reivindicado por Dios, que lo exaltaba para colocarlo en un lugar de honor, a su diestra. La imagen real es operativa. Esta adopción de Jesús y todo lo que él significa en Dios, fue la primera

⁷ Edward Schillebeeckx, *Jesús*, Nueva York, Crossroad. 1981, pp. 409, 411 y ss.

forma original en que los fieles cristianos proclamaron la filiación divina de Jesús. Eso es cristianismo primitivo.

«Adopción» es una palabra interesante. Habitualmente, se halla asociada con la infancia, no con el estado adulto. La implicación de la adopción de Dios es que Jesús se convierte en Hijo de Dios cuando se produce la adopción o exaltación. La filiación divina que se le adscribe a Jesús parece que estuvo originalmente vinculada con la Pascua como el momento de la exaltación, antes que con el nacimiento de Jesús y, desde luego, no lo estuvo con su concepción.

Cuando Pablo utilizó la palabra «resurrección» se estaba refiriendo a la acción de Dios, afirmando que el significado de la vida de Jesús era el significado de Dios. Para Pablo, la resurrección nunca fue un regreso a la vida aquí y ahora. El mensaje de Pablo es que la Pascua significó el momento en que Jesús fue designado Hijo de Dios en el poder, de acuerdo con el Espíritu. Para Pablo, el Espíritu hizo a Jesús Hijo de Dios, y eso no ocurrió en la concepción, sino en la Pascua (Romanos 1, 4).

En un sermón atribuido a Pablo y registrado en Hechos 13, que también puede reflejar una tradición anterior, se describía de nuevo la resurrección en términos simbólicos en el momento de la entronización de Jesús a la diestra de Dios. A este acontecimiento de la resurrección/ascensión se aplicó el salmo de la coronación davídica. Pero las palabras fueron las propias de un nacimiento: «Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy» (Hechos 13, 33). Ese mismo orden teológico se conservó en una contestación al Sumo Sacerdote atribuida a Pedro y registrada en el quinto capítulo de los Hechos: «El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros disteis muerte colgándole en un madero. A éste le ha exaltado Dios con su diestra como Jefe y Salvador» (Hechos 5, 30-31). Obsérvese una vez más que el movimiento es desde la muerte hasta la ascensión a Dios, que se definía fundamentalmente como una exaltación al cielo, antes que como una resurrección a la vida.

En el lenguaje original de la exaltación propio de la Pascua, Dios era el poder activo y Jesús el receptor pasivo de ese poder. Dios elevó al Jesús crucificado a un lugar celestial. «Dios elevó a Jesús de entre los muertos» fue el lenguaje original de la exaltación, no de la resurrección. La elevación de Jesús fue una demostración del poder de Dios, no de Jesús. El tiempo pasivo es claramente original. Dios lo elevó. Eso significa que, al principio, la resurrección/ascensión fue un acontecimiento singular cuya esencia se captaba mejor con la palabra «exaltación». Esta comprensión constituyó la primera capa del proceso racional del pensamiento teológico sobre Jesús, el Cristo. Se hallaba ya a un paso de distancia de la intensidad de lo que podríamos denominar como la experiencia pascual del Cristo.

Sin embargo, a medida que se fue contando una y otra vez la historia de la exaltación, la acción de Dios elevando a Jesús empezó a expresarse en los términos activos de Jesús levantándose a sí mismo del sepulcro. Luego, casi de una forma inevitable, la exaltación tuvo que dividirse en dos acontecimientos. Jesús levantándose de entre los muertos, en un sentido activo, se transformó en la resurrección, mientras que Dios exaltando a Jesús a los cielos, en un tiempo pasivo, se transformó en la ascensión. Lo que antes había sido una sola proclamación se transformó con el tiempo en dos narraciones distintas.

Ahora nos hallamos ya a dos pasos de distancia de la experiencia cristiana fundamental. A medida que la resurrección se vio más y más como la expresión del poder de Jesús para levantarse de entre los muertos, su contenido se narró cada vez más en términos del regreso de Jesús a la vida, antes que

en términos de su exaltación al cielo. Sólo en esta fase del desarrollo empezamos a ver la formación de las narraciones sobre la Pascua que enfocan la atención tanto sobre la vacuidad del sepulcro, como sobre las apariciones del Jesús resucitado. Del mismo modo, sólo en este punto aparece en la narración cristiana la afirmación de una resurrección física y corporal.⁸ Esta tendencia obligó a su vez a la creación de un nuevo contenido que se introdujo en la historia de Jesús para explicar la exaltación al cielo. Así pues, sólo entonces empezamos a oír narraciones acerca de una ascensión cósmica. La división antinatural de la exaltación en los componentes de la resurrección y la ascensión significó que los evangelistas tuvieron que haber relacionado entre sí los dos acontecimientos ahora distintos. Y en este punto nos encontramos ya a tres pasos de distancia de la experiencia fundamental.

En realidad, esa manera de relacionar las dos narraciones se produjo de dos formas. En Marcos, Mateo y Juan la Pascua es, fundamentalmente, resurrección y exaltación. En Marcos no se dice nada sobre la resurrección, pero la implicación clara es que es al Señor exaltado, que se les aparece desde el cielo, a quien los discípulos se encuentran en Galilea (Marcos 16, 7). En Mateo, la única narración que se hace sobre la aparición del Señor a los discípulos se sitúa en lo alto de una montaña de Galilea, donde el Señor exaltado llegó hasta ellos, procedente del cielo, para comunicarles el mandato divino (Mateo 28, 16-20). En el cuarto evangelio, la primera aparición del Señor se produce ante María Magdalena, y Jesús le prohibió que le tocara porque «todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre» (Juan 20, 17). Ese mismo día, algo más tarde, fue claramente el Señor ascendido y exaltado el que se apareció a los discípulos y dirigió el aliento sobre ellos para que recibieran el Espíritu Santo (Juan 20, 19-23). De este modo, los evangelios ofrecen una evidencia más de que el significado original de la Pascua se entendía en términos de la esencia de la vida de Jesús como incorporada al mismo ser de Dios, algo que se describía como la acción de Dios exaltando a Jesús a su diestra. Eso fue lo que convirtió a Jesús en «Señor» y transmitió a los discípulos la convicción de que Jesús no sólo estaba vivo de nuevo, sino que estaría eternamente disponible para ellos.

Lucas, sin embargo, siguió un esquema diferente. Separa con un período de cuarenta días la narración de la resurrección de aquella en la que se hablaba de la ascensión (Lucas 24; Hechos 1). También utilizó la narración de la ascensión como momento culminante o para cerrar las apariciones de la resurrección, y para la preparación de la Iglesia para la llegada del Espíritu Santo de Dios en Pentecostés, que constituyó una tercera parte distinta en la narración de la exaltación hecha por Lucas (Lucas 24, 50 y ss.; Hechos 2). Dentro del mundo de la erudición bíblica parece evidente que Lucas hizo lineal y narrativo lo que originalmente había sido instantáneo y considerado como una cuestión de proclamación.

Dios había abrazado a Jesús en la misma esencia de la divinidad, para que estuviera a su derecha. La acción divina reivindicaba la figura del siervo y afirmaba la vida de Jesús como de amor y autoentrega. En consecuencia, Jesús era Hijo de Dios, engendrado en una exaltación celestial revelada en la experiencia de la Pascua y percibida en el corazón de los creyentes. Esa parece que fue la proclamación original de la resurrección, subyacente en las capas de teología y apología que se desarrollaron más tarde.

⁸ Thomas Sheehan, *The First Coming*, Nueva York, Random House, 1986. El profesor Sheehan ofrece un análisis particularmente intrigante de este desarrollo al verlo como dependiente del peregrinaje histórico del cristianismo desde los judíos de habla aramea, a los judíos de habla griega, a los gentiles de habla griega.

El primer evangelio, el de Marcos, se escribió de treinta y cinco a cuarenta años después del momento de la Pascua. Para cuando escribió Marcos ya se habían producido muchos movimientos. En primer lugar, la filiación divina de Jesús, oculta a los discípulos hasta la resurrección, ya se anunciaba al lector, a pesar de todo, en el primer versículo: «el Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Marcos 1, 1). Las fuerzas demoníacas sobrenaturales también eran conscientes de la verdadera identidad de Jesús a lo largo de la historia que nos cuenta Marcos (como, por ejemplo, en 1, 24). En segundo lugar, lo que los discípulos entendieron en la Pascua se le había comunicado directamente a Jesús al principio de su ministerio. Para Marcos, el Espíritu Santo declaró a Jesús como Hijo de Dios no en el momento de la exaltación que siguió a su muerte, como lo había sido para Pablo, sino en el momento del bautismo, que inauguraba su ministerio (Marcos 1, 11). Así pues, la adopción de Jesús por parte de Dios había iniciado una especie de viaje retrospectivo en el tiempo. En el momento de escribir Marcos ese viaje se había detenido en una estación intermedia, en el acontecimiento del bautismo.

Marcos se limitó a transferir muchos de los elementos originales de la narración de la exaltación desde la historia de la Pascua a la del bautismo. En lugar de la exaltación al cielo, los cielos se abrían ahora no para recibir a Jesús, sino para hacer descender el poder celestial sobre su persona (Marcos 1, 10). Ahora, Marcos identificaba al Espíritu Santo, que en la epístola de Pablo a los Romanos designaba a Jesús como Hijo de Dios en la resurrección (1, 4), como el poder que designa a Jesús como Hijo de Dios en el momento del bautismo. En el septuagésimo año de la era cristiana, la elección de Jesús como Hijo de Dios por parte del Espíritu Santo se había trasladado desde la exaltación al cielo a la resurrección a la vida primero, y ahora al bautismo. Por muy espectacular que fuera esa transición, no sería por ello el capítulo final de esta historia de fe en expansión.

En la experiencia humana, un padre y una madre no esperan a que su hijo inicie una carrera pública para reconocerlo como tal. Es mucho más apropiado y natural hablar de un hijo engendrado en el momento del nacimiento que en el de su muerte, o incluso que en el del bautismo. Así pues, los elementos de la filiación divina, la presencia del Espíritu Santo e incluso de los mensajeros angélicos continuó desplazándose desde la exaltación al cielo hacia la resurrección a la vida, para pasar después al bautismo hasta que, finalmente, llegaron a asociarse con el momento del nacimiento y la concepción. La adopción en Dios se desvaneció como descripción adecuada para explicar la relación entre Dios y Jesús, y apareció una interpretación mucho más profunda de lo divino que se iniciaba con el mismo origen de la vida humana. De ese modo se estableció el escenario apropiado para que surgieran las narraciones de la natividad, y para que empezaran a circular las historias sobre la concepción divina de Jesús. Y eso fue lo que sucedió en esta época. que ya era, por lo menos, la novena década de la era cristiana. Había numerosos modelos para tales narrativas. En muchas otras tradiciones religiosas del mundo era habitual el concepto de un nacimiento de mujer virgen para explicar el origen divino de figuras heroicas.

Se dice que Gautama Buda, el noveno avatar de la India, había nacido de la virgen Maya hacia el año 600 a. de C. Según se decía, el Espíritu Santo había descendido sobre ella.

Se afirmaba que Horus, un dios de Egipto, nació de la virgen Isis hacia el 1550 a. de C. En su infancia, Horus también recibió regalos de tres reyes.

Atis nació de una madre virgen llamada Nama en Frigia, antes del 200 a. de C.

Quirrnus, un salvador romano, nació de una virgen en el siglo VI a. de C. Según se dijo, su muerte fue acompañada por la oscuridad universal.

En el siglo VIII a. de C. Indra nació de una virgen en el Tíbet, y también de él se dijo que había ascendido al cielo.

Se dijo que Adonis, una divinidad babilónica, había nacido de una madre virgen llamada Ishtar, que más tarde sería venerada como reina del cielo.

También de Mitra, una divinidad persa, se dijo que había nacido de una virgen hacia el 600 a. de C.

Del mismo modo, Zoroastro hizo su aparición terrenal a través de una madre virgen.

Krishna, el octavo avatar del panteón hindú, nació de la virgen Devaki hacia el 1200 a. de C.

En la mitología popular griega y romana, Perseo y Rómulo fueron engendrados divinamente. En la historia egipcia y clásica esta clase de historias surgió alrededor de los faraones y de personajes como Alejandro Magno y César Augusto. Hasta la existencia de un filósofo como Platón se explicó en términos de origen divino. Estas historias no eran desconocidas para los cristianos primitivos, sobre todo después de que el cristianismo abandonara el seno del judaísmo, lo que hizo de una forma cada vez más intensa tras la destrucción de Jerusalén por parte de los romanos, en el año 70 de la era cristiana. De entre los evangelistas, sólo Marcos parece que escribió antes de que se produjera esa destrucción. En el cristianismo, la tradición del nacimiento de mujer virgen no alcanzó forma escrita hasta algún momento situado entre la novena o la décima décadas de la historia cristiana, y eso sólo en las narraciones de dos de los evangelistas, Mateo y Lucas, muy conscientes de que se estaban dirigiendo a la presencia gentil en expansión en el seno de la Iglesia.

Cabe la posibilidad de que los cristianos primitivos interpretaran en términos de concepción virginal algunos de los escritos de Filón, un filósofo judío de habla griega y pensamiento predominantemente griego, que escribió entre los años 45 a 50 de la era cristiana. Filón utilizó la alegoría para demostrar que los patriarcas fueron engendrados a través de la instrumentalidad de Dios. «Rebeca, que es la perseverancia, quedó embarazada de Dios», escribió.⁹

Pablo pudo haber tenido esto en cuenta cuando estableció una distinción entre los dos hijos de Abraham: Ismael, que nació según la carne, e Isaac, que nació según la promesa o el Espíritu (Gálatas 4, 21 y ss.). No obstante, no hay razón alguna para pensar que nacer «según el Espíritu» excluyera para Pablo la relación física como el medio con que se produjo la *concepción* de Isaac. De hecho, la idea de que la concepción de María se produjo mediante el Espíritu no parece que excluyera un embarazo natural, quizás insólito, pero no antinatural.

En las escrituras hebreas no son insólitos los nacimientos milagrosos logrados por diversos medios, aunque ninguno de ellos se produjera sin una paternidad conocida. Se nos ocurre pensar en seguida en Ismael, Isaac, Sansón y Samuel. En cada uno de esos casos se produce un anuncio del nacimiento

⁹ Filón, vol. 2 (ed. T. E. Page), «Sobre el querubín». XII, 41, p. 33; XIII, 47, p. 37, Londres, William Hememann; Nueva York, Putnam & Son, 1929. Una referencia similar, aunque no exacta, se encuentra en el vol. 1.. «Interpretación alegórica III», 88-90, p. 361.

que sigue una pauta regular. Primero ocurre la aparición del ángel; segundo, se expresa el temor de la receptora; tercero, se transmite el mensaje divino; cuarto, se ofrecen las objeciones humanas; y, finalmente, se da una señal destinada a superar tales objeciones.¹⁰ Las narraciones bíblicas de todos los nacimientos especiales se han relacionado dentro de esta estructura general. En el caso de Ismael, la figura angélica acudió tras producirse el embarazo, cuando Agar huía de una celosa Sara (Génesis 16, 1-15). En el de Isaac, la barrera a superar fue la edad de sus padres, que ya andaban bien entrados en los noventa años (Génesis 18, 9 y ss.; Génesis 21, 1 y ss.). Según dice el Génesis, «a Sara su le había retirado la regla de las mujeres» (Génesis 18, 11). En los casos de Sansón y Samuel, la madre potencial era estéril (Jueces 13, 3; 1 Samuel 1, 2). En cada uno de estos episodios el niño, en su vida adulta, tuvo un destino particular, el de ser una figura salvadora en la historia, y esta vocación adulta inspiró las historias sobre su origen.

Si estas figuras bíblicas relativamente menores pudieron ser lo bastante importantes como para inspirar narraciones sobre el nacimiento, seguramente no podía ser menos aquel de quien se creía que era el «único Hijo engendrado» de Dios. La designación de Jesús como Hijo de Dios hizo que fuera casi inevitable recorrer un camino de retroceso en la comprensión de los miembros de la comunidad cristiana, que se esforzaban por explicar su experiencia con esta vida tan especial. La primitiva tradición cristiana parece haber conectado la afirmación de Jesús como Hijo de Dios con la adopción de Jesús en el cielo por parte de Dios en el acontecimiento de la resurrección/exaltación. Marcos lo anunció a sus lectores en la primera frase de su evangelio (Marcos 1, 1), pero la primera figura contemporánea que expresa esa confesión fue el centurión que vio morir a Jesús, quien dijo: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Marcos 15, 39). Para Marcos, sin embargo, la designación de Jesús como «hijo» había ocurrido en realidad en el bautismo, cuando descendió el Espíritu Santo. No obstante, y a medida que transcurrió el tiempo, los ángeles de la tradición de la resurrección se encontraron presentes en el anuncio de la inminente concepción, y el Espíritu Santo que proclamó a Jesús como Hijo de Dios en la resurrección y en la promesa hecha en el bautismo, se convirtió en el agente utilizado para asegurar que Jesús era Hijo de Dios desde la concepción.

¿Existe alguna posibilidad de que las narraciones sobre la natividad de nuestro Señor sean históricas? Desde luego que no. Incluso el hecho de plantearse esa pregunta da a entender una gran ignorancia acerca de las narraciones sobre el nacimiento. Las historias sobre los orígenes son comentarios con significado adulto. Nadie espera en una casa o en una sala de maternidad a que nazca una gran persona. Es posible que los herederos reales de antiguos tronos fueran atendidos en el momento de nacer por las personas del séquito real, pero sólo porque representaban el símbolo de la continuidad de la nación.

Jesús no era heredero de ningún linaje real, a pesar del intento de Mateo por presentarlo como aspirante davídico. Jesús creció en medio de la pobreza. Las gentes de Nazaret lo rechazaron. Los líderes religiosos de su nación lo hicieron ejecutar. No es ése precisamente el retrato de un miembro de la realeza. A lo largo de la historia, las narraciones sobre el nacimiento de una persona sólo aparecen cuando, en la vida adulta, esa misma persona adquiere una gran importancia para la gente que las produce, o para el mundo en su conjunto. Esta clase de narraciones sugieren que el momento en que nació un adulto importante, también fue un momento importante para la historia humana. Luego, a medida que la narración se desarrolla, se indica la importancia futura de esa vida mediante las palabras que se pronuncian, o las señales celestiales que marcaron su nacimiento, o los acontecimientos milagrosos que lo hicieron posible. Estos detalles interpretativos se han acumulado

¹⁰ Brown, *Birth*, p. 156.

alrededor del nacimiento de personajes históricamente famosos, aunque en casi todos los casos eso no ha ocurrido hasta después de sus muertes. Las narraciones sobre el nacimiento se encuentran a cinco o seis pasos de distancia del momento revelador original.

Eso significa que, en realidad, las narraciones de la natividad que encontramos en Mateo y Lucas no dicen nada sobre el hecho verdadero del nacimiento de Jesús, sino que sólo expresan todo aquello que sea necesario para explicar el poder adulto de la persona cuyo nacimiento se describe. Tanto Mateo como Lucas desarrollan una narrativa para contar la historia del origen de Jesús, y lo hacen a partir del material de que disponen. Relacionaron sus narraciones de la natividad de Jesús de una forma consistente con su intención de contar, en primer lugar, la historia de Jesús. Los intentos por reconciliar o armonizar las diferencias existentes entre Mateo y Lucas se basaron en la falsa premisa de que, por detrás de estas narraciones, existía alguna verdad histórica y real. Como quiera que no parece ser ése el caso, esos esfuerzos por alcanzar la armonía no fueron más que un ejercicio de futilidad. Las dos historias de la natividad son poderosas, importantes y merecen nuestro estudio más atento. Las dos se hallan repletas de claves interpretativas y de comprensiones sobre la naturaleza de este Jesús cuyo nacimiento cambió la faz de la historia humana de una forma como no lo ha hecho ninguna otra vida.

Así pues, dedicaremos primero la atención a la narración de la natividad en Mateo y luego en Lucas. Las examinaremos con detalle, exploraremos sus tesoros escondidos, nos dejaremos encantar por ellas, meditaremos sobre su contenido, oiremos el evangelio a través de ellas y, a lo largo de todo ese proceso, nos liberaremos de ese literalismo mortal del pasado que tanto ha distorsionado estas historias, y que ha ocultado ante nuestros ojos su maravilla, belleza y profundidad. Al margen de estas narraciones, seguiremos enfocando la atención sobre aquel que las inspiró, y que sigue ejerciendo una atracción magnética sobre nosotros, arrastrándonos día tras día hacia el misterio, el respeto, el culto y la adoración.

La historia de Mateo, primera parte

Para el autor del evangelio de Mateo, había aparecido Emmanuel. Escribió para proclamar su convicción de que, en Jesús de Nazaret, Dios había sido experimentado viviendo en la historia humana. Este concepto quedó expresado como una promesa en los versículos iniciales del evangelio, cuando el ángel le dijo a José: «Y le pondrán por nombre Emmanuel, que traducido significa "Dios con nosotros"» (Mateo 1, 23). Cuando la historia de Mateo llega a su fin, esta idea se había convertido en una realidad y fue articulada por Jesús, al hacer que Emmanuel afirmara por sí mismo en el versículo que cierra el evangelio: «Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mateo 28, 20). La historia que nos narra Mateo se despliega, pues, dentro de los paréntesis formados por estas dos frases.

A juzgar por las fuentes internas, el autor de este evangelio fue, con toda probabilidad, un escriba judío que se había convertido en cristiano. Pareció haber sido instruido en un método peculiarmente judío de estudiar las Escrituras. Repasó su sagrado texto judío para encontrar claves, indicios y predicciones. Su estilo fue el propio del *midrash* hagádico. Eso se pone especialmente de manifiesto en aquellos elementos de su historia en que los detalles objetivos de la vida de Jesús aparecen entre sombras. Este autor no sugiere ni cree que todo aquello que escribe sea objetivo. Su deseo consistió en iluminar la presencia del Dios que encontró en Jesús, proclamar cómo este Jesús había satisfecho los anhelos de los tiempos, la forma en que las esperanzas, tradiciones, expectativas y hasta el folklore judíos encontraron realización en esta vida humana que había llegado a conocer como Emmanuel. Señor y Cristo.

Cuando se escribió este evangelio, el autor no pudo consultar los archivos de los periódicos, o las videocintas de las emisoras de televisión. Ni siquiera pudo examinar con detenimiento una historia judía de aquellos tiempos. El único dato objetivo del que disponía era el impacto que había ejercido la vida de este Jesús, un impacto tan importante que la historia de su vida se había contado y recontado de una vida a otra, de un corazón a otro, de una fe a otra.

En el momento de escribir Mateo habían transcurrido por lo menos cincuenta años desde que concluyera la vida terrenal de Jesús, y quizás habían pasado hasta ochenta y cinco años desde su nacimiento. Los lectores modernos del texto de Mateo deben darse cuenta de que su trabajo no es ni histórico ni biográfico, sino sólo una proclamación de una fe viva. Ese texto no puede leerse como una historia literal, sin transformar la verdad que contiene en un disparate o una fantasía.

Desde que la vida física de esta figura histórica había llegado a su final, se habían producido algunos acontecimientos históricos difíciles. Había tenido lugar una revolución judía contra Roma y su dominación política sobre la nación. Fue una revolución basada más en la emocionalidad que en la realidad del poder judío y, en consecuencia, fue aplastada por las legiones romanas. La ciudad de Jerusalén fue destruida. El templo quedó arrasado y sólo quedó de él un muro que, andando el tiempo, se convertiría en «el muro de las Lamentaciones». Con ello, la nación judía dejó de existir.

Junto con la destrucción de la nación judía también se produjo la del centro judío de este movimiento de Jesús. La preeminencia del pueblo judío en el movimiento cristiano se vio gravemente debilitada, y se aflojaron los lazos judíos de la Iglesia cristiana. Así, los gentiles empezaron a superar en número a los judíos entre los denominados «seguidores del camino». Fue una época de grandes sacudidas y ansiedad para la joven comunidad cristiana.

Así, en algún momento que podemos situar entre el principio y la mitad de la novena década de la era cristiana, quizás de diez a quince años después de la caída de Jerusalén, un miembro judío de la comunidad cristiana, que probablemente vivía en Siria, tomó sobre sí mismo la tarea de escribir una historia de Jesús. Ya se había escrito al menos otro evangelio, llamado *kata Markon* (según Marcos), pero Marcos no era adecuado para satisfacer las necesidades experimentadas por esta persona anónima. Este autor sintió que Marcos no es que estuviera muy equivocado, sino que más bien necesitaba una expansión y quizás un énfasis diferente. De vez en cuando cambiaba y corregía lo escrito por Marcos, pero se mostró más ávido por añadir cosas a ese primer evangelio. Y lo hizo tan bien que, según los conocimientos habituales durante los primeros siglos de la historia cristiana, se consideró que lo que ahora conocemos como el texto de Mateo fue el evangelio original y más fidedigno, mientras que el de Marcos se consideró, sencillamente, como una narración condensada, una especie de versión de Mateo a lo *Reader's Digest*. Este punto de vista, aunque abandonado por los eruditos actuales, explica el hecho de que se colocara a Mateo en el primer lugar del canon del Nuevo Testamento adoptado por la Iglesia en el siglo II.

Casi no disponemos de información personal alguna sobre este autor. La conexión con el discípulo recaudador de impuestos, llamado Levi Mateo, no es más que una suposición posterior totalmente insustancial. En este evangelio nada sugiere que el autor fuera un testigo ocular de los acontecimientos que describe. A partir de fuentes internas, sabemos que, aunque judío, su lengua fundamental era el griego. Podemos suponer que se trataba, con toda probabilidad, de un judío de la diáspora. Sin duda alguna, se había visto configurado por la herencia de la tradición de su culto judío. Tenía un respeto enorme por la ley judía, pues sólo en este evangelio se oye decir a Jesús: «No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Sí, os lo aseguro: el cielo y la tierra pasarán antes que pase una i o una tilde de la Ley sin que todo suceda» (Mateo 5, 17-18).

Reflejaba un profundo respeto por la autoridad de los escribas y fariseos. El Jesús de Mateo es el único que le recuerda a la multitud que «en la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Haced, pues, y observad todo lo que os digan» (Mateo 23, 2). Su más feroz hostilidad se dirigió contra aquellos líderes religiosos judíos que se habían opuesto a Jesús, que eran, en palabras de Mateo, «hipócritas, que cerráis a los hombres el Reino de los Cielos» (Mateo 23, 13), y «sepulcros blanqueados, que por fuera parecen bonitos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia» (Mateo 23, 27). Estas notas internas sólo tienen sentido si asumimos que el autor del evangelio de Mateo era un escriba del partido fariseo que había llegado a creer en Jesús. Raymond Brown ha llegado a sugerir que, en el capítulo 13, cuando el autor de este evangelio alaba al escriba «que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos [y] es semejante al dueño de una casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo» (Mateo 13, 52), estaba insertando, de hecho, una nota autobiográfica en su historia.¹

¹ Brown, *Birth*, p. 46.

La supuesta fecha de este evangelio se adscribe a aquellos acontecimientos que tuvieron lugar en Jerusalén después de su destrucción por parte del ejército romano. Desaparecida la libertad, con Jerusalén y el templo destruidos, el pueblo judío tendió más y más a buscar consuelo y seguridad en la ley judía, la Torah, que era para ellos la única parte de su herencia religiosa que les quedaba. Observar la ley se convirtió para ellos en la única forma de recordar su identidad en este período de trastornos radicales.

Así fue como el pueblo judío, conducido por sus líderes religiosos, empezó a extender capas protectoras de autoridad literal alrededor de la ley judía. Eso condujo directamente a la sensación de que aquellos miembros de la comunidad judía que habían encontrado la verdad y el significado en el que creían era el Mesías judío, representaban una amenaza particular para la supervivencia judía. Este Jesús se había preocupado mucho más por el significado interno de la Torah que por las leyes externas. Había desafiado la tradición legalista vigente entre los judíos. Su movimiento había desestabilizado la autoridad de las Escrituras literales, que se habían visto sometidas a una tensión tolerable antes de la pérdida de su ciudad santa, su nación y su templo. Ahora, sin embargo, esa tensión constituía una amenaza para el carácter sagrado y la seguridad de la ley, lo único que les quedaba a los judíos fieles, lo único a lo que podían seguir aferrándose.

A medida que el trauma de su historia externo obligó a los judíos tradicionalistas a volverse hacia dentro, adoptaron una actitud cada vez más defensiva y rígida. Experimentaban con intensidad la amenaza planteada por aquellos miembros de su fe que no concedían a la ley y a las tradiciones del pasado la lealtad incommovible que, en opinión de los judíos ortodoxos, se merecían estas cosas. Este estado de ánimo se hizo cada vez más tenso y hasta colérico. Finalmente, estos sentimientos estallaron y la presencia de los cristianos judíos dentro de las estructuras del judaísmo terminó considerándose como una abominación, como un cáncer que había que extirpar.

En el año 85 esta actitud se hizo pública y oficial cuando se volvió a formular una parte muy conocida de la liturgia de la sinagoga para incluir un curso sobre heréticos. Evidentemente, este curso iba dirigido fundamentalmente contra aquellos judíos que creían en Jesús como el Mesías, y el resultado final fue que aquellos cristianos judíos se vieron expulsados de las sinagogas. Esta acción interrumpió la conexión fundamental que había existido entre el judaísmo y los cristianos judíos, lo que tuvo a su vez el resultado de convertir a estos líderes judíos en el objetivo principal de la hostilidad de los ahora excomulgados cristianos judíos.

El autor del evangelio de Mateo parece haber sido miembro de un grupo de estos cristianos judíos excomulgados. Era miembro judío de una comunidad cristiana en la que había tanto judíos como gentiles. Se daba cuenta de que la presencia judía en la Iglesia cristiana empezaba a declinar, en la misma medida en que aumentaba la presencia de los gentiles. Deseaba que esa emergente mayoría de gentiles no olvidara los orígenes judíos de la historia de su fe. También deseaba que sus hermanos y hermanas judíos escaparan a su estrecha comprensión de las cosas judías que tanto le violentaban, y que abrazaran todo lo que Jesús significaba para él. Jesús era todo lo que la tradición judía esperaba que fuese y, al mismo tiempo, representaba una llamada para ir más allá de la tradición, hacia la totalidad del universalismo. El objetivo de Mateo consistía en decir todo eso por escrito y de una forma poderosa. Se trataba de una tarea ambiciosa que valía la pena emprender, y eso nos ayuda a explicar por qué no consideró adecuado el evangelio de Marcos para sus propósitos. También nos ayuda a establecer el ángulo de visión del autor, lo que ilumina a su vez tanto lo que tiene que decir como por qué lo dice y la forma en que lo dijo.

El Jesús representado en el evangelio de Mateo era hijo de David hasta la médula, la realización plena de las expectativas mesiánicas judías. Pero también era el hijo de Abraham, a través del cual había que bendecir a todas las naciones del mundo. Finalmente, y por encima de todo, Jesús era para este autor el mismo Hijo de Dios en quien lo judío y lo griego podía encontrar unicidad.² Dotado de una mano delicada y de una pluma educada. Mateo entretejió todos estos temas unificadores a través de los párrafos de su historia. Utilizó su instrucción en el *midrash* para recrear el drama del éxodo y del exilio. Presentó a Jesús en los términos familiares de Abraham, Sansón, Samuel, Balaam, José y Moisés. Y, sin embargo, rompió todos los prejuicios que obligaban a los judíos, para demostrar que la realización de Israel era, en último término, una bendición para el mundo. La figura del Cristo que presentó fue la que necesitaba para afirmar a la comunidad judeocristiana, de la que él formaba parte, en un momento en que sus miembros habían sido expulsados de la tradición judía. Escribió para permitir a los cristianos, tanto judíos como gentiles, el reconocer la primacía del judaísmo, aun cuando estuvieran siendo conducidos hacia el abrazo universal de la emergente Iglesia cristiana.

Este autor, a quien por deferencia con la tradición de los tiempos llamaré Mateo, dividió conscientemente su obra en cinco libros, cada uno de los cuales terminaba con la frase: «Y sucedió que» (Mateo 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). Esta obra fue diseñada deliberadamente para que fuera el Pentateuco cristiano, siguiendo el molde de la Torah.³

Para introducir esos cinco libros, añadió la narración de la natividad que, no por casualidad, dividió en cinco episodios: la genealogía, la anunciación, los magos, la huida a Egipto para escapar de la masacre y el regreso de Egipto. Cada uno de estos episodios se centraba alrededor del cumplimiento de una cita bíblica. Cerró su historia con la narración de la pasión en la que, no debería sorprendernos, había cinco minicapítulos: la unción de Jesús para el entierro en la casa de Simón el fariseo; el drama de la Última Cena en el Jueves Santo; la escena de Getsemani y el arresto; el juicio y la crucifixión, y la resurrección. Su público judeocristiano se daría cuenta y apreciaría sus símbolos y su habilidad.⁴

Al examinar con atención la narración de la natividad en Mateo, vemos en funcionamiento los grandes temas de este evangelista. Jesús, como hijo de David, estaba implícito en la genealogía y en la revelación angélica a José, a quien se trata como hijo de David. Este tema alcanzó su momento culminante cuando José, de quien se decía que era heredero legítimo de David, aceptó y nombró a Jesús como su hijo. Estaba claro que Jesús era hijo de David.⁵

El mensaje del hijo de Abraham se vio en la visita de los magos, en el asentamiento de la sagrada familia en Nazaret, en una provincia conocida como «Galilea de los gentiles», y encuentra ecos en diversas otras partes de la narración. Mateo se hallaba preocupado por justificar, especialmente ante sus hermanos y hermanas judíos, el gran número de gentiles que entraban a formar parte de la comunidad cristiana en particular, y de todo el movimiento cristiano en general. Así, dijo: «Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos» (Mateo 8, 11). El Jesús de Mateo también advierte a los judíos que «puede Dios

² Brown, *Birth*, pp. 66 y ss. Raymond Brown expone con mucho más detalle esta triple filiación.

³ Esta idea ha surgido por primera vez en B. W. Bacon. *Studies in Matthew*, Nueva York, Holt, 1930, y es criticada por Raymond Brown, entre otros. A mí, sin embargo, el argumento de Bacon me parece mucho más sustancial que a Brown.

⁴ Hendrickx, *Infancy Narratives*.

⁵ Brown, *Birth*, p. 67.

de estas piedras dar hijos a Abraham» (Mateo 3, 9). Todas las naciones se verían bendecidas a través de Abraham. Y Jesús era el hijo de Abraham.

En la narración de la natividad, Mateo tomó los temas bíblicos del hijo de David y el hijo de Abraham, y entretejió con ellos su tercer tema: Jesús era Emmanuel. En él, Dios estaba con nosotros. Jesús era el hijo de Dios.

El capítulo primero de la historia de Mateo se inicia con la genealogía de Jesús. Se trata de una genealogía claramente dividida en tres secciones, cada una de las cuales incluye catorce generaciones. La primera sección va desde Abraham hasta David. Aquí, Mateo reveló el proceso de selección divina. Isaac fue elegido por encima de Ismael, Jacob por encima de Esaú, Judá por encima de Benjamín, y con Judá se seleccionó a la casa de David, pues David el judío fue el rey que suplantó a Saúl, el benjamita.

La segunda sección se extiende desde David hasta el exilio, deteniéndose en esa experiencia divisoria de la historia hebrea. La sección final nos lleva desde el exilio hasta Jesús, donde culmina porque, para Mateo, la historia había alcanzado su objetivo final en Jesús.

La genealogía, sin embargo, revela muchas debilidades si lo que andamos buscando es la verdad literal o la exactitud histórica.

A veces, Mateo forzó tanto su pauta generacional de catorce-catorce-catorce que se ha llegado a dudar incluso de su capacidad para contar. En la actualidad, las mejores estimaciones de los académicos sugieren que entre Abraham y David transcurrieron unos 750 años. El período transcurrido entre David y el exilio fue de unos 400 años, y entre el exilio y Jesús pasaron unos 600 años. Estas cifras son demasiado grandes para encajar la pauta de catorce generaciones adoptada por Mateo en su genealogía.⁶ Aparte de eso, en su primera sección de catorce generaciones, Mateo sólo presentó trece nombres. En la segunda sección de catorce generaciones dejó fuera cuatro generaciones y seis reyes que reinaron realmente en Jerusalén. Eso sería suficiente para desestabilizar gravemente su pauta. En la tercera sección vuelve a citar sólo a trece generaciones. En la genealogía de Lucas (capítulo 3), entre Abraham y Jesús hay cincuenta y seis generaciones, mientras que Mateo sólo cita a cuarenta y una. Seguramente, la infalibilidad es una virtud que sólo adscriben a la Biblia aquellos que no se han tomado la molestia de leer grandes partes de las Sagradas Escrituras.

En la genealogía encontramos otro tema fascinante. Mateo ha incluido los nombres de cinco mujeres, entre ellas María, a la que se identifica como la esposa de José, «de la que nació Jesús» (Mateo 1, 16). En primer lugar, resultaba insólito en aquel tiempo mencionar a las mujeres en cualquier genealogía; pero, aparte de eso, estas mujeres en particular presentan un problema especial. Todas se vieron afectadas por algún tipo de impiedad sexual.

Además de María, la genealogía presenta a Tamar, que representó el papel de la prostituta para seducir a su suegro, Judá (Génesis 38, 1 y ss.); a Rajab, otra prostituta que ayudó a los espías en Jericó (Josué 2, 1 y ss.); a Rut, la mujer mabita que, al dormir en la cama de Booz cuando éste estaba ebrio, le obligó a ejercer su responsabilidad filial de casarse con ella (Rut 3, 6 y ss.); y a Betsabé, a la que se identificaba en esta genealogía no por su nombre, sino como esposa de Urías. David la había

⁶ Estos puntos se observan visualmente en el cuadro del período monárquico de las genealogías en la página 78 del libro de Raymond Brown.

violado y dispuso la muerte de Urías en combate, después de dejarse seducir por los encantos de Betsabé, tras verla bañarse desde el terrado de palacio (2 Samuel 11, 2 y ss.). La inclusión de estas mujeres en la genealogía ha intrigado y frustrado a los intérpretes de todos los tiempos.⁷

Jerónimo, uno de los primeros Padres de la Iglesia, sugirió que, puesto que todas las mujeres eran pecadoras, pronosticaban a Jesús como el salvador de los hombres. Esta clase de lógica era típica de Jerónimo, quien no estaba totalmente seguro de que las mujeres fueran del todo humanas. Lo cierto, sin embargo, es que en la piedad judía de la época de Jesús estas mujeres eran muy estimadas y que los lectores de Mateo no las habrían concebido como pecadoras, por lo que la argumentación de Jerónimo vacila por otros motivos.

Parece ser que fue Lutero el primero en sugerir que todas estas mujeres eran extranjeras, y que fueron incluidas por Mateo para demostrar que el Mesías judío se hallaba relacionado con los gentiles a través de sus antepasados. Tamar y Rajab eran canaanitas; Rut era moabita y Betsabé era probablemente una hitita. Ese argumento puede tener cierta validez, sobre todo teniendo en cuenta el deseo de Mateo de destacar el universalismo. María, sin embargo, no encaja en ese esquema. En ninguna parte aparece el menor indicio de que María no fuera judía. Una de las dificultades que plantea ese argumento es que, en los tiempos de Mateo, la tradición judía no consideraba a estas mujeres como extranjeras, sino como prosélitas judías, y ese estatus de prosélitas no era precisamente el propuesto para los gentiles cristianos que formaban el público al que se dirigía Mateo. Así pues, la interpretación de Lutero también contiene serias debilidades, aunque no deja de tener mérito.

Los eruditos más modernos, incluyendo a Herman Hendrickx, se han atrevido a ver en la inclusión de estas cuatro mujeres un anuncio del estatus sexual comprometido de María. Hay algo muy irregular en la unión de cada una de ellas con su compañero sexual o esposo. De hecho, cada una de ellas representaría algo así como un escándalo para quienes definen la moralidad pública. Y, sin embargo, cada una aparece en un momento crítico en la vida de la comunidad de la alianza y, al emprender las acciones que realizaron, permitieron que no se frustrara la promesa de Dios. La línea del Cristo llegó a través de la violación de Tamar, la prostitución de Rajab, el adulterio de Betsabé y el injerto del hijo semimoabita de Rut en la historia sagrada del pueblo judío. En consecuencia, esta parte de la genealogía resulta asombrosa, y raras veces se la observa, lee o predica, aunque fue provocativamente incluida por Mateo como un prelude de su historia de María, una mujer embarazada antes del matrimonio por parte de una fuente desconocida, que tuvo como resultado el deseo de su prometido de rechazarla secretamente como «cosa dañadas». Para Mateo, estas cuatro mujeres se convierten en claros ejemplos de cómo podía Dios conseguir el propósito divino a pesar de la violación de las normas morales.

Cuando se observa el impacto de la tradición del *midrash* en la narración de la natividad en Mateo, esa conclusión anterior todavía se fortalece más. En el *midrash* estas cuatro mujeres no sólo mantuvieron viva la línea real y, en consecuencia, la esperanza mesiánica, sino que se dijo que cada una de ellas lo había hecho así por sumisión al Espíritu Santo⁸. En el *midrash*, la clave que enlaza a estas mujeres con María, en la mente de Mateo, aparece con claridad y hasta de una forma evidente. La actividad sexual irregular iniciada por la acción del Espíritu ha permitido en el pasado el que

⁷ El análisis histórico de estos variados argumentos se apoya en la obra de Brown, pp. 71-74.

⁸ Hendrickx, *Infancy Narratives*, p. 25.

podiera seguir adelante el cumplimiento de la promesa hecha a Israel.⁹ Al incluirlas, Mateo estaba admitiendo que el embarazo de María conllevaba algo de escándalo que tenía que ser comprendido. Más adelante volveré sobre este aspecto intrigante.

Ahora ya se había descrito la ascendencia de Jesús a través de la genealogía, se habían establecido en ella los grandes temas de Mateo, que giraban alrededor de Abraham y de David, y se había preparado el terreno para desarrollar el motivo del Hijo de Dios. A continuación, Mateo pasa a contar la historia del nacimiento de Jesús, que tuvo lugar de este modo, dice, antes de proceder a narrar la concepción virginal.

Primero, nos presenta a los padres de Jesús. María había estado desposada con José. En la sociedad judía el desposamiento tenía la fuerza legal del matrimonio y a menudo se llevaba a cabo a la edad de doce o trece años, e incluso antes de alcanzada la pubertad. El inicio de la vida matrimonial como esposo y esposa podía no suceder hasta varios años más tarde, quizás tras la aparición de la pubertad. Las relaciones maritales durante el período de desposamiento no eran absolutamente condenadas en Judea, pero sí tendían a ser condenadas en Galilea. En la narración de Mateo, María y José vivían en Belén y, en consecuencia, se hallaban sometidos al código de Judea, menos riguroso, que no habría prohibido de modo absoluto lo que podríamos denominar como derechos de visita de los desposados. No obstante, el intenso tono de escándalo que encontramos en la narración de Mateo encaja mucho mejor con la prohibitiva tradición galilea, y constituye otro fragmento de información que arroja dudas sobre Belén como lugar donde se produjo el nacimiento de Jesús.

De hecho, Mateo no sugiere que el Espíritu Santo fuera el padre del niño, o que aportara el elemento masculino necesario para la concepción. Cuando Mateo escribió su evangelio era sencillamente inconcebible imaginar al Espíritu Santo como una persona inconfundible de la Trinidad. Al leer la Biblia, los cristianos modernos aportan esa imagen al texto de Mateo, configurada por siglos de desarrollo teológico. Algunas personas se toman estas narraciones tan al pie de la letra que han llegado a postular la característica un tanto absurda de una erección del Espíritu, o incluso la existencia de un esperma espiritual. Las cosas se complican mucho más si se tiene en cuenta el hecho de que, en hebreo, «Espíritu» es una palabra femenina, no masculina. Uno de los evangelios gnósticos atacó desde esta perspectiva las narraciones literalizadas de la natividad, planteando: «¿Cómo puede una mujer dar a luz a un niño concebido por otra mujer?».¹⁰

En el pensamiento cristiano primitivo, el Espíritu era un aspecto de Dios, identificado con la vida y el aliento.¹¹ El Espíritu era la fuerza mediante la que Dios movía a hablar a los profetas. Fue el principio animador del ministerio de Jesús. La presencia autorizadora de Dios que descendió sobre los discípulos tras la muerte de Jesús y les hizo exclamar que Jesús vivía. La manera de engendrar del Espíritu era creativa, no sexual. El Espíritu que, en los albores de la creación, se habla cernido sobre el caos para dar paso a la vida, como una gallina clueca, se cernía ahora sobre María para dar lugar en ella a la nueva creación. El Espíritu de santidad que, según Pablo, declaró que Jesús era el Hijo de Dios en la resurrección, y que, según Marcos, adoptó a Jesús como Hijo de Dios en el bautismo, estaba presente ahora para proclamar a Jesús como Hijo de Dios en la concepción.

⁹ Ibid., p. 26.

¹⁰ Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Nueva York, Random House, 1979, p. 53. Su cita está tomada del *Evangelio de Felipe* 55, 25-26.

¹¹ Para una explicación más completa de este punto, véase mi libro anterior, *This Hebrew Lord*, San Francisco, Harper & Row, 1974, 1987, cap. 2.

Quizás existiera un recuerdo anterior que apoyara la tradición de que Jesús nació demasiado pronto, después de que María y José empezaran a vivir juntos como marido y mujer. Quizás la gente contó los meses y se dio cuenta de que las cuentas no cuadraban. Una tradición del judaísmo sugiere que se examinen los orígenes de los blasfemos y los agitadores religiosos, pues, según la sabiduría popular, los hijos ilegítimos tendían a crear problemas religiosos en sus vidas adultas. Se creía que reflejaban el espíritu de aquel que había violado a la madre. Quizás las historias del nacimiento milagroso de Jesús se diseñaron para contrarrestar esta crítica. Quizás Jesús fue ilegítimo, e incluso hijo de una mujer violada, y los cristianos primitivos no pudieron suprimir esta verdad.

Quienes conciben esta posibilidad argumentan que Mateo no pudo haberse inventado de la nada la historia de José debatiendo la posibilidad de divorciarse de María en secreto, de acuerdo con las prescripciones de la Torah en el Deuteronomio (Deut. 22, 2327). Ese pasaje de la Torah sugiere que «una mujer desposada que fuere violada en un lugar donde nadie pudiera oír sus gritos de auxilio, no debe ser condenada a muerte». En tal caso, sería devuelta naturalmente a su familia como «cosa dañada». Si eso se hizo en secreto, la desgracia de ella sería mínima. Ése fue el plan de José hasta que, tal y como sugiere Mateo, el mensajero angélico le informó en un sueño que el niño que iba a nacer era santo, que era del Espíritu Santo. Al introducir en su genealogía de Jesús a las cuatro mujeres sexualmente manchadas, ¿estaba preparando Mateo a sus lectores para esta posibilidad? ¿Les estaba enseñando a escuchar las claves suprimidas hasta que pudieran escuchar la Palabra existente por debajo de las palabras, una Palabra que se ocupaba de la realidad simbólicamente? Supongo que jamás podremos saberlo con certidumbre, pero resulta una especulación fascinante que surgirá una y otra vez a medida que nos vamos adentrando en las historias sobre los orígenes de Jesús.

Lo que sí sabemos es que Mateo utilizó esta tradición de la natividad para desarrollar el personaje de José según la pauta de José, el patriarca salvador de Israel, así como para iniciar el estilo propio de Mateo, consistente en reforzar su narración con expectativas extraídas de las escrituras judías que encontraban su cumplimiento en Jesús. Se trataba de un método típico de la escritura midráhsica. José era un «hombre justo»; es decir, un judío piadoso y temeroso de Dios. Dios habló a este José en sueños, del mismo modo que lo hizo con aquel otro José, el hijo favorito de Israel/Jacob, muchos cientos de años antes.

En las escrituras hebreas «un ángel del Señor» era una forma de describir la presencia visible de Dios entre los hombres y las mujeres. En el sueño, el ángel se dirigió a José como hijo de David y, tras asegurarle que este niño era concebido por el Espíritu Santo, declaró que había que llamarle Jesús, Yeshua o Joshua, porque el niño sería el agente de la salvación de Dios. José debía darle este nombre porque la paternidad de David, por medio de José, sería transferida por medios legales, no biológicos. Según la costumbre judía, al darle nombre al niño José lo reconocía como propio, otorgándole toda la herencia del padre judío. Una vez más se percibe aquí la alusión oculta a la ilegitimidad que, de hecho, reverbera a lo largo de todo este pasaje.

A continuación, Mateo introdujo su fórmula interpretativa: «Todo lo cual se hizo en cumplimiento de lo que pronunció el Señor por el profeta», citando a Isaías 7, 14. La versión de Isaías 7, 14 que cita Mateo no es segura. Sin lugar a dudas, se apoyaba en un texto griego, antes que hebreo. Se desvió en dos aspectos muy interesantes de la Septuaginta, o versión griega antigua de la Biblia. Mateo dijo que la virgen «dará a luz un niño» (*hexei*), mientras que la Septuaginta decía que la virgen

«concebirá» (*lēpsetai*). Mateo dijo que «ellos» (tercera persona del plural) le llamarán Emmanuel, mientras que la Septuaginta decía «tú» (segunda persona del singular) le llamarás Emmanuel. Sin embargo, tanto Mateo como la Septuaginta difieren del texto hebreo, que decía: «Una mujer joven parirá un niño y ella [tercera persona singular] le llamará Emmanuel».¹²

En este caso, como en la mayoría de las veces que utiliza fuentes escritas judías, Mateo se ve influido por la tradición del *midrash*. Más tarde, a lo largo de la historia cristiana, se asumió que las escrituras hebreas utilizadas para interpretar el Cristo eran, de hecho, textos proféticos escritos muchos años antes de que se produjera el acontecimiento, para predecir sucesos bastante literales en la vida de Jesús. Un evangelista de la televisión ha afirmado que quedó convencido de la veracidad del cristianismo gracias a las «profecías cumplidas» del Antiguo Testamento.¹³ Sin embargo, en cuanto nos alejamos de la tradición del *midrash* y empezamos a examinar estos textos a la luz de su historia original o de los acontecimientos a los que los aplican los evangelistas, se nos hacen mucho menos edificantes y, de hecho, llegan a rozar el absurdo.

Este alejamiento de la tradición del *midrash*, y la ignorancia de la misma, fue bastante habitual entre los primeros Padres de la Iglesia de los siglos u y in. Ninguno de ellos era judío y, por lo tanto, no estaban familiarizados con la tradición del *midrash*. Sin embargo, en sus polémicas contra los judíos, sacaron de contexto las escrituras judías y utilizaron su texto literalizado como arma arrojadiza. Fue un verdadero giro extraño e irónico de la historia el observar a los cristianos gentiles golpear a los judíos con la porra de su propio libro sagrado. Un erudito judío se levantó para protestar contra el mal uso de su texto sagrado. Se llamaba Trifo y no ha llegado hasta nosotros ninguna copia intacta de su texto. Lo conocemos sólo a partir de la respuesta de un maestro cristiano llamado Justino, que escribió una obra titulada *Diálogo con Trifo*.¹⁴ En la actualidad, los académicos modernos han desechado esta visión literalizada de las «profecías sobre Cristo» del Antiguo Testamento. Finalmente, y a título póstumo, Trifo ha sido declarado como ganador de la discusión con Justino, un hecho que sin lugar a dudas habría sorprendido a este mártir cristiano primitivo.

En cierto sentido, fue el propio Mateo quien inició el proceso de dirigir la tradición del *midrash* hacia la interpretación literalizada. Probablemente, no pudo imaginar hasta dónde llevaría esta tendencia el liderazgo cristiano a lo largo de los siglos siguientes. La ilustración más evidente de esta tendencia en Mateo quizá sea el uso que hace del texto de la «virgen» de Isaías (7, 14) para apuntalar o crear su narrativa de la natividad de Jesús. Como quiera que este texto mal utilizado sigue teniendo una gran influencia en los debates sobre cuestiones doctrinales en la Iglesia actual, vale la pena hacer un estudio serio de él y ofrecer una explicación.

Si se lee Isaías 7, 14 en el contexto de la historia de Isaías, el hecho inicial y más evidente que debemos registrar es que Isaías no se estaba refiriendo a la concepción virginal de Jesús cuando escribió su obra. Estaba preocupado por comunicar el desafío de Dios a la propia época en que escribió, y no por predecir el curso futuro de los acontecimientos. En segundo lugar, y mucho más dañino para el punto de vista literalista, debemos afirmar que el concepto de virginidad sólo existió en el texto de la traducción griega del hebreo. La virginidad no se hallaba presente en el original

¹² Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus*. San Francisco, Harper & Row, 1987. La señorita Schaberg argumenta este caso de una forma muy persuasiva.

¹³ Reverendo Jerry Falwell, *Finding Inner Peace and Strength*, Garden City, Doubleday, NY, 1982, pp. 126, 127.

¹⁴ Mártir Justino, *Dialogue with Trypho* (ed. A. Roberts y J. Donaldson), *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1 (reimpresión, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1979, pp. 194-270).

hebreo. En 1952, cuando se publicó la versión estándar revisada de la Biblia, sus traductores transmitieron correctamente el párrafo de Isaías 7, 14 a partir del texto hebreo, que decía: «Sabed que una mujer joven concebirá», mientras que tradujeron Mateo 1, 23 por: «Sabed que una virgen concebirá». No es que los traductores fueran inconsecuentes, sino que se limitaban a traducir con exactitud el texto que tenían ante ellos: el hebreo en el texto original de Isaías, el griego en el texto original de Mateo. La palabra hebrea utilizada en Isaías 7, 14 es *'almah*, que significa «mujer joven», al margen de que esté casada o no. La palabra hebrea para virgen es *betulah*. Se trata de una palabra utilizada más de cincuenta veces en las escrituras hebreas, y es la única que se emplea en ellas para designar a una mujer virgen. En cuanto a *'almah*, aparece otras nueve veces en las escrituras hebreas, y en ninguna de esas ocasiones significa virgen. Los traductores de la Septuaginta, sin embargo, tradujeron *'almah* mediante la palabra griega *parthenos*, que significa «virgen». Así pues, sólo los traductores introdujeron en este texto de Isaías la connotación de virginidad, y fue precisamente esta connotación, no existente en el texto original, la que Mateo convirtió en la piedra clave de su uso de este texto.

A lo largo de los años, los autodenominados defensores de la fe que incluyeron el nacimiento de mujer virgen como un artículo crucial de fe, nunca examinaron ni ese elemento de este texto, ni siquiera el otro contexto del pasaje de Isaías. Al defender *el* dogma del nacimiento de mujer virgen, con lo que creían estar defendiendo la divinidad de Jesús y la doctrina de la encarnación, se vieron obligados a dejar de lado cualquier otra consideración y, en consecuencia, a apartarlas de su mente.

Sin embargo, el más superficial examen del capítulo séptimo de Isaías habría sido suficiente para situar el uso particular que hace Mateo de este texto en algo cercano a lo absurdo. Veamos cuál es la historia que hay tras las palabras de Isaías.

Eran las tres últimas décadas del siglo VIII antes de la era cristiana. Los ejércitos de Asiria se habían puesto en marcha. El rey Ajaz estaba en Jerusalén, instalado en el trono de David. Pecaj era el rey de Israel reinante en Samaria, y Masón era el rey de Siria reinante en Damasco. Pecaj y Rasón establecieron un tratado de defensa mutua, en un intento por mantener a distancia a su enemigo asirio común. Se dieron cuenta de que la superioridad militar seguía estando abrumadoramente contra ellos y enviaron emisarios a Ajaz, en Judea, para pedirle que se uniera a su pacto de defensa mutuo. Sin embargo, Ajaz, que valoraba el poderío militar de Asiria con mucha mayor exactitud que sus supuestos aliados, estaba convencido de que la mejor oportunidad con que podía contar el reino de Judá para sobrevivir consistía en aceptar el estatus de estado vasallo y pagar tributo a Asiria. Así pues, se negó a unirse a Pecaj y Rasón. Esta negativa enojó tanto a los dos líderes que movilizaron sus fueras para marchar sobre Jerusalén, con la intención de derrotar a Judá, deponer a Ajaz y colocar en el trono de Jerusalén a un rey más cooperativo. Estalló una guerra de escaramuzas, y Ajaz se retiró a su fortaleza de Jerusalén, mientras Pecaj y Rasón ocupaban posiciones de asedio alrededor de la ciudad. Según Isaías, al contemplar a los ejércitos de Israel y de Siria alrededor de su ciudad, el corazón de Ajaz y los corazones del pueblo de Judá se estremecieron «como se estremecen los árboles del bosque por el viento» (Isaías 7, 2).

Isaías, que servía como asesor no oficial de los reyes de Judá, acudió a encontrarse con Ajaz. Llevó consigo a su propio hijo, que tenía el nombre profético de Shear-yashub, que significa «sobrevivirá un pequeño resto». Se encontraron en las almenas de las murallas de la ciudad, e Isaías instó a Ajaz: «¡Alerta, pero ten calma! No temas, ni desmaje tu corazón por ese par de tizones humeantes» (Isaías 7, 4). No era una descripción nada halagüeña de Pecaj y Rasón. Ajaz, sin embargo, no se consoló. Así pues, el Señor, a través de Isaías, acordó ofrecerle una señal de que él y su pueblo se librarían de

la amenaza con tal de que Ajaz así lo pidiera. Pero Ajaz se negó a pedir una señal (Isaías 7. 12). Quizás no deseaba estar tan profundamente endeudado con Isaías, pues si éste era capaz de producir una señal de Dios, vería aumentado su poder y el rey vería disminuido el suyo. Ante lo que Isaías, evidentemente enojado, dijo: «Oíd, pues, casa de David: ¿os parece poco cansar a los hombres [y a las mujeres], que cansáis también a mi Dios? Pues bien [la implicación es: tanto si te gusta como si no], el Señor mismo va a daros una señal: He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel» (Isaías 7, 13-14).

Aquí fue donde Mateo interrumpió su versión de este texto, al igual que hicieron muchos cristianos a lo largo del tiempo, convencido de que se trataba de una referencia a Jesús, y no siguió leyendo. Pero Isaías siguió diciendo: «Cuajada y miel comerá, hasta que sepa rehusar lo malo y elegir lo bueno» (Isaías 7, 15). De repente, eso no parece que se refiera a Jesús. Pero no es eso todo, porque Isaías continúa diciendo: «Porque antes que sepa el niño rehusar lo malo y elegir lo bueno [es decir, antes de que el niño alcance la edad apropiada para tomar decisiones], será abandonado el territorio cuyos dos reyes te dan miedo» (Isaías 7, 16). Con ello, Isaías estaba afirmando que el asedio se levantaría pronto, y luego pasaba a describir la devastación que llegaría con la hegemonía asiria, utilizando para ello numerosas y terribles metáforas (Isaías 7,18 y ss.).

Tal y como sucedió en la historia, Pecaj y Rasón fueron destruidos, y la decisión de Ajaz de admitir el vasallaje a cambio de la vida demostró ser políticamente prudente, pues Israel fue asolada por el ejército asirio. Su territorio quedó devastado, su pueblo fue exiliado y la nación de Israel terminó por ser conocida como las tribus perdidas de la historia. Judá, sin embargo, se salvó durante por lo menos un siglo, y aunque se vio atada a la voluntad de Asiria, se le permitió disfrutar de diminutos restos de independencia. Todo esto sucedió con bastante rapidez, en un periodo de tiempo de apenas dos o tres años. No tendría sentido pensar que el nacimiento de un niño setecientos años después pudiera haber dado una cierta esperanza al rey Ajaz en ese momento particular de crisis. Al margen de cualquier otra cosa que quisiera significar el texto de Isaías, lo cierto era que no tenía nada que ver con Jesús.

Sin lugar a dudas, el nacimiento al que se refería el profeta era el de un niño concebido de modo natural, que nacería de una madre probablemente embarazada en ese momento y que con toda probabilidad sería un miembro de la casa real de David. El nacimiento de ese niño sería una señal de la continuidad del pueblo de Judá en este momento de crisis y, en consecuencia, sería la demostración del cuidado providencial de Dios. La mayoría de los eruditos actuales sugieren que este texto fue una referencia al nacimiento de Ezequías, que más tarde reinaría en Judá, siguiendo la línea de la sucesión real.

En la época en que Mateo escribió su evangelio, entre los miembros de la Iglesia primitiva ya circulaba la idea de un milagroso nacimiento de mujer virgen para Jesús de Nazaret. Como ya hemos comentado anteriormente, no se trataba de una idea tan extraña en el mundo mediterráneo. Mateo aprovechó este texto para reforzar esa tradición que ya había empezado a desarrollarse. En mi opinión, el mal uso que hizo del texto de Isaías no fue lo que creó la tradición del nacimiento de mujer virgen, sino que se limitó a colorear la expresión de esa creencia y a configurar los detalles de la misma para la historia posterior. Mateo vio en este texto un apoyo escrito para resaltar tanto la identidad davídica de Jesús como su aspecto divino. Dio así forma narrativa a la proclamación paulina de que Jesús había nacido «del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad» (Romanos 1, 3-4). Para Mateo esta designación no empezó a

ser operativa en la resurrección, como había sugerido Pablo, ni en el bautismo, como había escrito Marcos, sino ya en la concepción.

En su historia dramatizada, Mateo afirmaba el origen divino de Jesús, al mismo tiempo que contrarrestaba a quienes sugerían que era ilegítimo. De este modo informaba a esos críticos que estaban blasfemando contra lo que había dicho Dios. Y aún peor: estaban blasfemando contra el Espíritu Santo. Según Mateo, José lo engendró legal pero no naturalmente, y «ellos» lo llamarán Emmanuel, un plural utilizado deliberadamente, apartándose del texto citado. Así pues, ellos lo reconocerían como Salvador.

En Mateo, la primera palabra que se dice sobre Jesús es Emmanuel. Dios está con nosotros. La última palabra que se dice de Jesús también es Emmanuel: «estaré continuamente con vosotros». El ángel del Señor, que anunció el origen divino de Jesús en el nacimiento, reaparecerá en la tumba para anunciar que la presencia de Dios, dada a conocer en Jesús, estará eternamente disponible, de una forma escatológica, a través de la resurrección. El Espíritu que concibió al Cristo en un principio será el mismo Espíritu que dio lugar a la Iglesia, que no es otra cosa que otro cuerpo de Cristo. La historia de Mateo cierra una y otra vez el círculo.

Otro aspecto adicional que debemos observar es que esta narración del sueño de José constituye la versión de Mateo sobre la anunciación. Para Mateo, la anunciación del nacimiento de Jesús era un anuncio hecho al padre, no a la madre, como lo sería en Lucas. Tales anuncios, hechos al hombre, no eran desconocidos. El visitante angélico que comunicó el nacimiento de Isaac transmitió el mensaje a Abraham, no a Sara. Michael Goulder argumenta que, en su narrativa, Lucas transfiere el concepto de una anunciación al hombre al padre de Juan el Bautista.¹⁵ Además, la narrativa de Mateo revela, al menos de una forma general, los pasos que se dan en las historias bíblicas clásicas de anunciación: dirigirse a la persona por su nombre, la expresión de temor, el mensaje divino, la alusión a la dificultad, la promesa de una señal dada para superar la objeción. Debido al contexto diseñado para identificar a José con el José del Génesis, aquí se mezclan los pasos dos, tres y cuatro.¹⁶ Herman Hendrickx también identifica la pauta de esta narrativa como una pauta de «orden-ejecución», y señala la existencia de un paralelismo en la narrativa posterior del propio Mateo sobre la entrada de Jesús en Jerusalén.¹⁷

El ángel apareció en un sueño, y le dijo a José: «No temas». Se revelaba el embarazo y su significado, y se citaba el nombre del niño. José despertaba de su sueño, tomaba a María por esposa y esperaba a que naciera el niño de la promesa. El hijo de Abraham y de David forma la parte humana de Jesús, y la afirmación de que es el Hijo de Dios constituye la parte divina de este niño de naturaleza dual.

En las prédicas cristianas primitivas lo humano y lo divino se presentan uno junto al otro. «¿De quién es hijo?» era la pregunta formulada constantemente, tanto por los curiosos como por los hostiles. Se hallaba deliberadamente estructurada para implicar escándalo y para agitar las murmuraciones. Con objeto de defender a su Señor contra estas acusaciones, la Iglesia estructuró su respuesta: era hijo de Abraham, e hijo de David, según la carne, y era el Hijo de Dios según el Espíritu. Así pues, la narrativa sobre la natividad de Jesús fue creada para sustanciar y detallar la defensa de la Iglesia acerca del origen de Jesús.

¹⁵ Goulder, *Luke, A New Paradigm*, p. 208.

¹⁶ Brown, *Birth*, p. 145 y ss.

¹⁷ Hendrickx, *Infancy Narratives*, p. 28.

En esta apologética también se empleó otro texto de Isaías, quien escribió: «Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahveh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh» (Isaías 11, 1-2). Una vez más, la línea de la carne se veía entrecruzada por la línea del espíritu.

Finalmente, debemos darnos cuenta de que en la narración bíblica típica de una anunciación, el obstáculo habitual para que se produjera el nacimiento era la esterilidad o la edad avanzada, no la virginidad. Mateo había tomado una tradición de nacimiento virginal anterior, para encajarla en la pauta de las anunciaciones bíblicas. Había registrado una anunciación angélica preevangélica del nacimiento de un mesías davídico, para combinarla con una narrativa popular en la que se había modelado una historia de José y de Jesús para que siguiera las pautas de las aventuras del patriarca José y del niño Moisés. Pero de eso nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

Este autor era, en realidad, un escriba que se había hecho «discípulo del Reino de los Cielos», alguien que «saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo» (Mateo 13, 52).

La historia de Mateo, segunda parte

La parte con que se inicia la narrativa de la natividad en Mateo está constituida por una estimulante genealogía y por la historia de una virgen con niño. Pero eso no sería más que el principio. A partir de ahí, Mateo procedió a entretener una historia que enfocaba la atención sobre una estrella que apareció en el Oriente, y sobre unos magos que viajaron a la búsqueda de aquel cuyo nacimiento anunciaba la estrella. En esta narración introdujo a un rey malvado (Herodes), regalos de oro, incienso y mirra, otro sueño mágico, una huida a Egipto y, finalmente, en el momento adecuado, un regreso no a Belén, sino a Nazaret. Cada uno de estos episodios jugó su papel en el contexto de su historia más amplia.

¿De dónde obtuvo Mateo estas imágenes tan intensas? Los literalistas actuales insisten en afirmar que este evangelista se limitó a contar la historia tal y como ocurrió. Suponen que estos detalles fueron transmitidos oralmente, con una precisión exacta, por parte de quienes se dedicaban especialmente a la transmisión de una tradición precisa, hasta el momento en que Mateo dejó constancia de la historia por escrito. Como quiera que José era el personaje central de este drama de la natividad, se ha llegado a insinuar que fue él la fuente original de donde provino la información que aparece en la historia de Mateo.

Esta explicación, sin embargo, resulta demasiado imaginativa como para aceptarla en nuestros tiempos modernos. En la actualidad, sólo en las leyendas y en los cuentos de hadas existen las mujeres vírgenes que dan a luz a un niño sin intervención de agente masculino alguno. Nuestros conocimientos de la astronomía y la astrofísica tampoco admiten la existencia de estrellas que deambulan erráticamente por el cielo. La presencia de un rey semijudío que pidió a sus escribas que investigaran las escrituras hebreas para decirle dónde nacería el mesías judío prometido resulta demasiado autocontradictoria como para creerla. Además, un rey que emprendiera una acción asesina, en un vano intento por destruir a un pretendiente a su trono, algo de lo que se había enterado por tres extranjeros montados en camellos, sería risible si fuera históricamente real. Sin embargo, ahí lo tenemos, iniciando la historia de Jesús en el Nuevo Testamento, hasta el punto de que, desde el siglo II hasta la Ilustración, se asumió generalmente que esta narración representaba la historia literal y se la consideraba incluso como la palabra literal de Dios. Cuando se afirma que las Escrituras contienen una verdad literal, es inevitable que se produzca una reacción contrapuesta: si no es literalmente cierta, tiene que ser falsa. Al investigar la fuente de Mateo, me propongo ofrecer otra alternativa que me parece mucho más original.

Tal y como he sugerido, el autor del evangelio de Mateo se vio profundamente influido por el *midrash* judío. Este hecho exigía que también estuviera bastante familiarizado con el cuerpo de las escrituras judías. Escribió como judeocristiano que utiliza la tradición del *midrash* y que interpreta a Jesús buscando recontar historias extraídas de esas escrituras sagradas que él creía presagiaban o señalaban la llegada de este Cristo. Puesto que Mateo no disponía de verdaderos detalles sobre el nacimiento de Jesús con los que poder trabajar, creó su tradición de la natividad a partir del juego entre su propia imaginación y la Biblia hebrea. Eso significa que, para hacer comprensible su narrativa, tuvo que depender conscientemente de sus conocimientos religiosos, y de la memoria

religiosa del público al que se dirigía. Si los lectores de este evangelio hubieran dejado de formar parte de la herencia religiosa del pueblo hebreo, o si sus recuerdos religiosos hubieran dejado de estar configurados por esa tradición histórica, sería inevitable la aparición de malentendidos y distorsiones. Al no disponer de los antecedentes necesarios para resonar con la historia, se produciría la literalización y eso, a su vez, provocaría el rechazo de la historia literalizada como algo evidentemente absurdo.

Eso fue exactamente lo que ocurrió durante los primeros años del siglo II de la era cristiana, cuando la Iglesia dejó de ser fundamentalmente judía e inició el proceso por el que primero sería gentil, luego griega y finalmente occidental. Primero, no comprendimos; luego, lo tomamos todo al pie de la letra, y finalmente, en nuestro mundo moderno, lo rechazamos. La nueva puerta a través de la cual pudieron caminar los cristianos modernos no apareció hasta los primeros años del siglo XIX, cuando los eruditos del Nuevo Testamento empezaron a recuperar tanto el contexto como el marco de referencia en el que los evangelistas escribieron sus libros. Esa erudición permitió escapar del callejón sin salida de la literalización por un lado, y del rechazo por el otro.

En los círculos actuales dedicados al estudio del Nuevo Testamento, el principal debate que se plantea no es si los acontecimientos descritos por Mateo son reflejos de cosas que ocurrieron verdaderamente en la historia literal. El debate gira más bien alrededor de cuáles fueron los textos hebreos que formaron realmente los fundamentos que utilizó Mateo para construir su narrativa sobre la natividad. No cabe la menor duda de que en los capítulos iniciales de Mateo encontramos evidentes recuentos de historias del Antiguo Testamento, y débiles ecos procedentes de ese texto sagrado. Clasificar esas referencias, investigar su significado y comprender por qué las eligió Mateo forman parte del moderno proceso interpretativo bíblico.

Mateo no estaba escribiendo historia. Estas narraciones no son episodios biográficos investigados. Toda la narración no fue más que un *midrash* cristiano, escrito para interpretar la vida adulta de Jesús de Nazaret en términos de una rica herencia religiosa que alimentaba a su vez la convicción de los cristianos del siglo I de que Jesús era el Mesías que cumplía las expectativas judías de todos los tiempos. El poder de la Biblia, en general, y de las narrativas de la natividad, en particular, se habrá perdido hasta que esta generación deje de hacerle a las Escrituras las preguntas propias de una humanidad posmoderna occidental.

Dejemos de lado los prejuicios de este mundo moderno y los temores que surgen cuando la tradición religiosa insiste en que los fieles crean lo increíble, y busquemos una forma de entrar en la tradición del *midrash*. a medida que exploramos las raíces bíblicas de estas narrativas tan fascinantes como familiares. Entonces, quizás logremos recrear la experiencia que transformó a las primeras generaciones de cristianos, una experiencia que está pidiendo a gritos una explicación. ¿Fue posible que Dios hubiera sido encontrado y comprometido en Jesús? Esa fue la afirmación que hicieron entonces los cristianos, y la que aún siguen haciendo en la actualidad.

Aquellos primeros cristianos no tenían capacidad para cuestionar o dudar de esa experiencia. Ésa era una realidad por la que estaban dispuestos a ser perseguidos, encarcelados e incluso ejecutados. Su tarea fue sólo la de encontrar palabras, símbolos, frases y claves interpretativas a través de las cuales poder hablar de esta realidad. Así, los intérpretes cristianos se vieron arrastrados hacia las fuentes de su fe y, en ese proceso, utilizaron la tradición del *midrash*.

Algunos están convencidos de que los escritos de Isaías, y especialmente esa parte que los eruditos identifican como Segundo Isaías (40-66),¹ formaron la base de la historia de Mateo acerca de los magos. Herman Hendrickx sugiere que la historia nació cuando un predicador cristiano primitivo utilizó un texto del Segundo Isaías.² Esta parte de Isaías, que contiene el concepto del sirviente inocente que sufre, a quien Dios ha reconocido como su único hijo, fue uno de los grandes temas favoritos de los primeros cristianos, y se aplicó con frecuencia a la vida de Jesús.

Para Hendrickx, el texto clave es: «¿Quién ha suscitado de Oriente a aquel a quien la justicia sale al paso? ¿Quién le entrega las naciones, y a los reyes abaja? Conviértelos en polvo su espada, en paja dispersa su arco; les persigue, pasa incólume, el sendero con sus pies no toca» (Isaías 41, 2). Cuando se complementó ese texto con otras referencias de esa misma parte de Isaías, como sin duda se hizo en los primeros tiempos de la Iglesia, el argumento se fortalece: «Veránlo reyes y se pondrán en pie príncipes y se postrarán por respeto a Yahveh» (Isaías 49, 7). Este versículo aparece poco después de que Isaías hubiera escrito: «Yahveh desde el seno materno me llamó; desde las entrañas de mi madre recordó mi nombre» (Isaías 49, 1). Al revisar este texto, la imaginación pudo haberse visto fácilmente estimulada a pensar en el nacimiento de Jesús.

Isaías seguía escribiendo: «Caminarán las naciones a tu luz, y los reyes al resplandor de tu alborada... Un sinfín de camellos te cubrirá, jóvenes dromedarios de Madián y Efá; todos ellos de Sabá vienen, portadores de oro e incienso, y pregonando alabanzas a Yahveh» (Isaías 60, 3, 6). Y esto aparece justo después de que Isaías haya exclamado: «¡Arriba, resplandece, que ha llegado tu luz, y la gloria de Yahveh sobre ti ha amanecido!» (Isaías 60, 1).

De repente, los elementos se encuentran enfocados. Una luz se convierte en una estrella que surge en el este. Acuden los reyes, que viajan desde Oriente para rendir homenaje. Traen consigo regalos de oro e incienso. No se necesita tener una imaginación muy vívida para, a partir de esta información, saltar a la historia de Mateo, sobre todo si no se está muy acostumbrado a utilizar este método de ver la escritura.

Aunque sin restar importancia a las contribuciones que hicieron estos textos de Isaías a la narrativa de Mateo, Raymond Brown sugiere una fuente de influencia fundamental muy diferente. Para él, la clave de la historia de los magos en Mateo se encuentra en la historia de Balaam y Balaq, en el Libro de los Números (22-24). Los paralelismos de ese pasaje empiezan a ponerse de manifiesto bajo la mirada escrutadora de su habilidosa mente.³ Balaam era un vidente de Oriente, un gentil que vio ascender la estrella de David y que se vio inducido a reconocer la grandeza del gobernante de Israel. Sorprendentemente, la narración de Balaam no es muy familiar para la mayoría de la gente. Si se recuerda algo de él suele ser la sugerencia de que Dios habló de algún modo a través del burro de Balaam. He aquí los detalles narrativos:

Los hijos de Israel se encontraban en el desierto, entre el éxodo de Egipto y la llegada a la tierra prometida. Balaq, el rey de Moab, vio a este pueblo nómada en marcha y temía mucho a Israel, así que buscó un medio para destruir a esta nación de indeseables. En consecuencia, convocó al famoso

¹ La mayoría de eruditos no incluyen todo 40-66 en 2 Isaías. Una división más familiar sería colocar los capítulos 40-55 en 2 Isaías, y los capítulos 56-66 en 3 Isaías. Sin embargo, cuando Mateo escribió, todo el texto de Isaías se consideraba como una sola obra hecha por un solo autor.

² Hendrickx, *Infancy Narratives*, p. 37.

³ Brown, *Birth*, p. 190 y ss.

vidente Balaam para que lanzara una maldición sobre Israel. Balaam no era israelita; se trataba de un visionario ocultista, un practicante de encantamientos que fue llamado mago por Filón, el popular autor judío. Se creía que Balaam era tanto bueno como malvado. Su bondad se demostró en el hecho de que, en lugar de maldecir a Israel, como le había pedido Balaq, la bendijo. Su maldad se vio en el hecho de que, tras este episodio, los hombres de Israel se vieron seducidos a la idolatría por las mujeres de Moab, y la tradición bíblica acusó a Balaam por ello.

Este punto de vista hostil sobre Balaam encontró forma de abrirse paso en otros escritos cristianos, lo que indica un uso midráhsico de esta narrativa por parte de los cristianos primitivos. El Apocalipsis afirma: «Pero tengo alguna cosa contra ti: mantienes ahí algunos que sostienen la doctrina de Balaam, que enseñaba a Balaq a poner tropiezos a los hijos de Israel para que comieran carnes inmoladas a los ídolos y fornicaran» (Apocalipsis 2, 14). La epístola de Judas registra: «¡Ay de ellos!, porque se han ido por el camino de Caín, y por un salario se han abandonado al descarrío de Balaam, y han perecido en la rebelión de Coré» (Judas 11). En la segunda epístola de Pedro se declara: «Abandonando el camino recto, se desviaron y siguieron el camino de Balaam, hijo de Borsor, que amó un salario de iniquidad, pero fue reprendido por su mala acción. Un mudo jumento, hablando con voz humana, impidió la insensatez del profeta» (2 Pedro 2. 15-16).

Pero, probablemente, cada uno de estos libros se escribió después de que Mateo hubiera completado su obra. Mateo parece haberse apoyado en la narrativa fundamental de Balaam que encontramos en el Libro de los Números, en la que Balaam es bueno. Filón dice que Balaam se hallaba animado por el auténtico espíritu de un profeta.⁴ En la narración de Números, Balaam procedía del Oriente, iba acompañado por dos sirvientes, y frustró los planes hostiles del rey Balaq al expresar oráculos que predecían la futura grandeza de Israel y la aparición de un gobernante regio. Un rey malvado intentó usar a un mago extranjero, cuyo nombre era Balaam, para destruir a quienes el percibía como sus rivales y enemigos. Esa es la historia de Balaam que, según Raymond Brown, proporcionó el telón de fondo de la historia de Mateo sobre los magos.

Otro pasaje candidato a ejercer la influencia fundamental en la configuración de la historia de los magos en Mateo es la visita de la reina de Saba a Salomón (1 Reyes 10, 1-13). La reina había oído hablar de la sabiduría de Salomón y había acudido para ponerle a prueba con preguntas difíciles. Llevó consigo oro, especias (quizás mirra) y piedras preciosas. En la historia de Mateo, los magos llegaron y plantearon preguntas difíciles a Herodes, sucesor de Salomón: «¿Dónde está el Rey de los judíos que ha nacido? Pues vimos su estrella en el Oriente y hemos venido a adorarlo» (Mateo 2. 2). Herodes, sin embargo, como un indigno sucesor de Salomón, no reveló más que ignorancia sobre este acontecimiento central en la historia de Israel, y acudió a los escribas para pedirles una respuesta.

El *midrash* judío siguió desarrollando esta narrativa mediante la incorporación de una estrella a la visita de la reina de Saba: «Cuando la reina de Saba se aproximó a la ciudad santa, reclinada en su litera, vio en la distancia una maravillosa rosa que crecía en el borde de un lago. Pero al acercarse vio con asombro que la rosa se transformaba de repente en una reluciente estrella. Y cuanto más se acercaba, más deslumbrante era su luz».⁵

⁴ Brown, *Birth*, p. 193.

⁵ Hendrickx, *Infancy Narratives*, p. 39. Aquí, Hendrickx cita a partir de la tradición escrita del *midrash* judío.

Espero que ahora ya haya quedado clara mi sugerencia anterior, en el sentido de que la discusión entablada entre los eruditos bíblicos actuales se refiere a cuál fue la narrativa de la tradición hebrea que ayudó a Mateo a desarrollar su tradición de los magos. Entre los eruditos del Nuevo Testamento que conozco, ninguno discute sobre si los magos fueron o no personajes reales que vivieron en la historia. Ya se ha asumido universalmente que no lo fueron. Sin lugar a dudas, Mateo estaba escribiendo el *midrash* cristiano.

Al introducirnos más y más profundamente en la narración de Mateo, empezamos a ver otros temas que, surgidos del pasado hebreo, se hallan entretnejidos en su texto. En el Libro del Génesis (37-50), el patriarca José se lleva a su familia a Egipto para escapar así de la muerte por inanición. De este modo, José hizo posible que se mantuviera viva la promesa que Dios le había hecho a Abraham. Este mismo tema resuena ciertamente en la narración de Mateo, cuando dice que José también se llevó a Egipto a su familia, compuesta por María y Jesús, aunque esta vez para escapar de la muerte a manos de Herodes (Mateo 2, 13-16).

La mención de Egipto, y el telón de fondo de un nacimiento sirven para recordar al autor de Mateo la historia de Moisés y el intento del faraón de acabar con la vida del que había nacido para ser el libertador de Israel, asesinando para ello a todos los niños judíos nacidos en Egipto (Éxodo 1, 15 y ss.). Evidentemente, esa historia configura el telón de fondo de la narración de Mateo sobre la matanza de todos los niños judíos de Belén, ordenada por Herodes (Mateo 2, 16 y ss.), en un intento por destruir a otro libertador, percibido por Herodes como su rival para ocupar el trono.

El *midrash* judío posterior utilizó a menudo el tema de la estrella para anunciar el nacimiento de una figura judía heroica. Se dice que, cuando nació Abraham, los astrólogos le comunicaron al malvado rey Nimrod que un hijo le había nacido a Terah, pues habían visto una estrella elevándose en los cielos. No obstante, no se ha podido fijar la fecha exacta de esta leyenda, por lo que no nos cabe sino preguntarnos si fue esta historia la que influyó sobre Mateo, o bien fue el evangelista quien influyó sobre esta historia.⁶

El *midrash* menciona otra estrella en el momento de nacer Moisés, y otra más cuando nació Isaac, el hijo prometido, de los ancianos Abraham y Sara. Al conjuntar esta tradición de la estrella con la historia de las escrituras hebreas sobre la columna de fuego que condujo a los hijos de Israel a través del desierto durante la noche (Éxodo 13, 21), empezamos a comprender cómo una pluma hábil como la de Mateo puede transformar la estrella anunciadora en una estrella guía. Una luz celestial que guiaría al mundo hacia el lugar de nacimiento del Mesías judío habría dejado satisfechas casi todas las grandes motivaciones literarias de Mateo.

Esta narrativa también pudo haberse visto influida por otros acontecimientos, probablemente conocidos por el autor de Mateo. Algunos de éstos tuvieron lugar en el terreno secular. Quizás ese día ocurrieran en los cielos algunos fenómenos naturales, que fueron registrados por los astrónomos, y que luego encontraron forma de abrirse paso hacia el folklore popular. El estudio del movimiento de los cuerpos celestes fascinaba a los pueblos antiguos. La actual popularidad de la astrología y de los signos del zodiaco indican que esa fascinación no ha desaparecido todavía. Quizás cuando los cristianos empezaron a contar la historia de Jesús, alguien llevó a cabo una investigación de los registros astronómicos de aquellos tiempos, en busca de datos que lo corroboraran.

⁶ *Brown. Birth*, p. 543.

De hecho, hacia la época en que nació Jesús hubo dos señales celestiales. La primera se produjo en los años 12-11 antes de la era cristiana, cuando lo que ahora conocemos como el cometa Halley fue visible en la atmósfera de la Tierra durante el invierno. Este cometa constituía el único resplandor que se desplazaba por los cielos y que todavía conocemos en la actualidad. En los tiempos precientíficos, el cometa Halley se identificaba como una estrella y como una señal de cosas que iban a suceder. El cometa Halley procedía del este, recorría el cielo, se desvanecía sobre las cabezas y luego reaparecía antes de ponerse por el oeste. Este acontecimiento celestial bien recordado pudo haber otorgado una cierta credibilidad a la historia de una estrella que se desplazó por los cielos, desapareció y luego reapareció de nuevo. Resulta interesante observar que ese cometa habría surgido en las cartas astrológicas en el ámbito de Géminis, con su cabeza apuntando hacia Leo, signo que se asociaba en los tiempos antiguos con el león de Judá.⁷

El segundo signo celestial que pudo haberse asociado con la época del nacimiento de Jesús fue una rara yuxtaposición de tres planetas, Júpiter, Saturno y Marte, que habría creado, por sí sola, un brillante resplandor que sólo se produce una vez en un gran período de tiempo. Este fenómeno celestial, representado en los espectáculos navideños de muchos planetarios del mundo occidental, ocurrió en el año 8 antes de la era cristiana, y pudo haber entrado a formar parte del folklore de la Iglesia primitiva. Cuando los cristianos trataron de imaginar el momento en que nació Jesús, tanto el cometa Halley como la yuxtaposición planetaria pudieron haber entrado en la estructura interpretativa.

Josefo escribió sobre embajadores extranjeros que viajaron a Jerusalén para aclamar al rey Herodes con ocasión de la terminación del palacio en Cesarea, lo que ocurrió en el año 9 antes de la era cristiana. Esto también pudo haber servido como antecedente de la historia de Mateo.⁸ En el año 66 de la era cristiana tuvo lugar otro acontecimiento que cautivó la imaginación de la gente en todo el imperio, y que fue registrado por Casio Dio.⁹ El rey de Armenia, un hombre llamado Tiradates, acudió a Italia acompañado por los hijos de tres gobernantes partos. La comitiva también viajó desde el este, en una procesión triunfal. Roma fue decorada para darles la bienvenida. La gente abarrotó las calles y los tejados de las casas para ver al visitante real, aunque sólo fuera fugazmente, mientras Tiradates seguía su camino para rendir homenaje a Nerón.¹⁰ Este rey tampoco regresó por la misma ruta por la que había llegado, sino que siguió otro camino. Plinio, el historiador romano que también menciona este acontecimiento, se refirió a este rey armenio y a sus acompañantes llamándoles magos.¹¹ Es posible que Mateo, que escribió unos veinte años más tarde, hubiera podido dejarse influir en parte por este momento bien recordado de la historia romana. Si los magos procedentes de Oriente acudían a rendir homenaje al emperador Nerón, mucho más poderosos deberían haber sido los que acudieron para rendir homenaje al Rey de Reyes, al hijo de David, al hijo de Abraham, al Hijo de Dios.

Éstos no son más que algunos de los detalles que subyacen en la historia de Mateo sobre los acontecimientos que acompañaron el nacimiento de Jesús. Este escriba judeocristiano había entretejido muy bien los símbolos extraídos del tesoro de lo nuevo y de lo antiguo, para presentar a aquél a quien consideraba como el Salvador del mundo. Más tarde, los intérpretes leyeron en la

⁷ Brown, *Birth*, pp. 171, 172.

⁸ Josefo. *Antigüedades XVI V. 1.* 136-141, citado de Brown, *Birth*, p. 174.

⁹ Hendrickx, *Infancy Narratives*, p. 39.

¹⁰ W. F. Albright y C. F. Mann, *Matthen*, Anchor Bible Series, Garden City, NY, Doubleday, 1971, p. 13.

¹¹ Plinio, *Historia natural XXX v.* 16-17, citado de Brown. *Birth*, p. 174.

narrativa de Mateo otros elementos consistentes con su propia fe en este Mesías, y añadieron el encanto y el poder de la historia de Mateo, al margen de que eso formara parte o no de la intención del evangelista.

En primer lugar, no hay en la narrativa de Mateo nada que asocie específicamente a los magos con el número tres. Sin embargo, los villancicos de la Epifanía han introducido en la memoria popular la imagen de tres magos que se convierten en reyes. Una tradición posterior ha identificado a los tres como representantes de las tres razas de la humanidad: caucásica, negra y oriental. Se trata de una ampliación exacta, aunque no literal, de la sugerencia de Mateo de que una señal universal que aparecería en el cielo atraería a todo el mundo hacia el lugar del nacimiento de Jesús para adorar a aquél que había surgido de la semilla de David. La promesa hecha a Abraham era que él sería el agente a través del cual se bendeciría a todas las naciones del mundo. Mateo describió el cumplimiento de esa promesa, en la medida en que judíos y gentiles reconocían por igual a Jesús, y encontraban unidad en su adoración común de este Mesías judío. La narrativa de Mateo fue una historia poderosa que sigue creando su propia mitología interpretativa, incluso en la actualidad.

En segundo lugar, los regalos de oro, incienso y mirra también han sido introducidos en una estructura interpretativa teológicamente y, sobre todo, homiléticamente. El oro y el incienso son parte de la contribución de Isaías a esta narrativa (Isaías 60, 6), pero ya resulta más difícil localizar el origen de la mirra, aunque he sugerido que podría haber surgido de las especias llevadas a Jerusalén por la reina de Saba. A pesar de todo, el folklore de la Iglesia ha tomado esos regalos y los ha interpretado. El oro era el regalo tradicional que se hacía a un rey. Mateo afirmaba que Jesús era el hijo de David y, por lo tanto, su heredero al trono judío. El incienso se utilizaba en el culto del templo y era una ofrenda apropiada para Dios. De ese modo se afirmaba la divinidad de este niño como aquel al que se dirigían oraciones que se elevaban al cielo como el incienso. La mirra es una resina aromática de color amarillento a marrón rojizo obtenida de un árbol en África oriental y en el Oriente medio. Tiene un sabor amargo y ligeramente picante y era una especia asociada con el embalsamamiento y, por lo tanto, con la muerte. Por ello, al aparecer en el evangelio de Mateo, se ha pensado que presagiaba la historia del sufrimiento y muerte de Jesús. Se la ha llegado a considerar como la primera sombra de la cruz sobre la vida de Jesús.

Una vez terminada la visita de los hombres sabios, Mateo continuaba su historia dramática, entretejiendo elementos familiares extraídos de la conocida herencia de la nación judía. Jesús fue llevado a Egipto para que, como el Israel antiguo, Dios pudiera hacer salir de Egipto al Hijo divino. Para Mateo, la matanza de los niños inocentes recordaba la imagen trazada por Jeremías sobre Raquel, que lloró en Ramá por sus hijos que ya no existían (Mateo 2, 18), que evocaba para sus lectores las imágenes del exilio.¹²

Finalmente, Mateo llegó a lo que quizás fuera el momento culminante de su historia de la natividad. En su vida terrenal, Jesús fue claramente identificado con el pueblo de Nazaret, en Galilea. Ese hecho constituyó un problema que la Iglesia cristiana tenía que explicar. Nazaret no podía ser el lugar de origen para el mesías. ¿Cómo es que el Cristo fue identificado entonces con ese lugar? «¿De Nazaret puede haber cosa buena?» (Juan 1, 46). Así pues, Mateo lleva al lector desde Belén, la ciudad de David, hasta Egipto, el país de la opresión, a Ramá, con su evocación del exilio, y luego a Nazaret. Se trataba de un fascinante viaje teológico. No geográfico.

¹² Hendrickx, *Infancy Narratives*, p. 49.

Un ángel le habló a José en un sueño y le transmitió al pie de la letra las palabras que le dijo el Señor a Moisés sobre la muerte del faraón: «Pues ya han muerto los que buscaban la vida del niño», le dijo el ángel a José (Mateo 2, 20). «Pues han muerto todos los que buscaban tu muerte», le dijo el Señor a Moisés (Éxodo 4, 19). La muerte del faraón dejó a Moisés libre para iniciar su misión de regreso a la tierra prometida. Así también, la muerte de Herodes condujo a Jesús al punto de partida de su ministerio. A José se le dijo específicamente que llevara a Jesús a la tierra de Israel, y él así lo hizo. Luego, el ángel le advirtió que no fuera a Judea, pues allí reinaba Arquelao, el hijo de Herodes. En lugar de eso, José fue dirigido a Galilea. Así lo hizo José, quien, de entre todas las ciudades de Galilea, eligió la de Nazaret para instalar el hogar de Jesús. Eso, dijo Mateo, se hizo en cumplimiento de la palabra profética de que «será llamado nazoreo» (Mateo 2. 23).

Una vez más observamos los temas dominantes y unificadores de Mateo: ve a Israel pues eres hijo de David; ve a la Galilea de los gentiles, pues eres el hijo de Abraham, a través del cual serán bendecidas todas las naciones; ve a Nazaret, pues eres el Hijo de Dios, elegido para ser santo, como lo fueron los nazarenos.¹³

Así pues, Nazaret fue el hogar de Jesús. Recordemos que Lucas supuso que Nazaret fue siempre su hogar, y de ahí que utilizara un censo o empadronamiento para explicar por qué el nacimiento de Jesús tuvo lugar en Belén. Después, Lucas hizo regresar a Jesús a Nazaret, tras los ritos de la circuncisión y la presentación. A Mateo, por su parte, le pareció necesario explicar por qué Jesús tenía que proceder de Nazaret. Se trataba, en parte, de una polémica de Mateo contra aquellos judíos que mantenían tenazmente la idea de que el mesías no podía proceder de Galilea. Mateo tomó el nombre de Nazaret y lo llenó con otros matices inteligentes, de tal modo que la ciudad, mencionada peyorativamente por los críticos judíos de Jesús, se veía ahora destacada y evocaba algo más que el simple nombre de un lugar. Mateo deseaba plantear a sus lectores los otros significados del título *nazoreo*. Eso servía muy bien a sus propósitos literarios. En las escrituras hebreas, un nazirita era una persona santa, elegida y consagrada al servicio de Dios (como se ve, por ejemplo, en Números 6, 2). Sansón y Samuel eran naziritas, y no es ninguna casualidad que en las escrituras hebreas se contaran sobre ellos historias de anunciación y de nacimiento (Jueces 13). Asociar a un nazirita con la ciudad de Nazaret sería la clase de información que emplearía un escriba, instruido en la tradición del *midrash*.

El título de *nazoreo* también recordaba al público lector de Mateo que Jesús era de la rama mesiánica. La palabra hebrea para rama es *neser*. En el evangelio de Mateo, la historia de la anunciación se cerraba cuando José daba el nombre de Jesús al niño. Para Mateo toda la narrativa de la natividad se cerraba cuando José llevó al niño Jesús a Nazaret, para que todos pudieran llamarle nazoreo, alguien especial para Dios, santo y elegido. Con ello, Mateo sugería que esto cumplía una profecía: «Será llamado nazoreo», pero los eruditos no saben con seguridad en qué parte de las escrituras hebreas se expresa esa profecía. La mejor suposición es un texto de Isaías (4, 3) que dice: «Se les llamará santos». La palabra hebrea es *nazir* que, traducida al griego, significa tanto santo como nazirita. Puesto que, para Mateo, Jesús era el único santo de Dios, bien pudo haber leído Isaías 4, 3 para que dijera: «Será llamado nazoreo».¹⁴ La palabra era diferente a la que se utilizaría para designar a un habitante de Nazaret, pero se le acercaba bastante, y Mateo no se dejaba impresionar por las discrepancias literales.

¹³ Brown, *Birth*, p. 217.

¹⁴ Brown, *Birth*, pp. 219 y ss.

En el Libro de los Jueces (13, 5), un ángel se le apareció a la madre de Sansón en una anunciación y afirmó que el niño que sería concebido en su seno estéril «será nazir de Dios desde el seno de su madre. El comenzará a salvar a Israel de la mano de los filisteos». En Mateo, el ángel dijo de Jesús que «salvará a su pueblo de sus pecados» (Mateo 1, 21). El evangelista tomó el nombre de Nazaret, donde se había instalado el hogar de Jesús, una ciudad desdeñada y criticada por aquellos judíos que deseaban rechazar a Jesús, y lo abrió a los significados del pasado. *Neser*, la rama que surgiría de Josué; *nazir*, la palabra hebrea para santo, y *nazirita*, el término hebreo que designaba a alguien a quien Dios había elegido para un propósito especial, todas ellas se convirtieron en parte de la afirmación de Mateo de que aquel que fuera natural de Nazaret, y en el que creía este escriba judío, era el hijo de David, hijo de Abraham e Hijo de Dios. Para la mente moderna, estas referencias representarían una lógica muy forzada. Para un estudiante del *midrash* judío, todo esto pudo hacerse en un solo día de trabajo dedicado a escudriñar las Escrituras para hacerlas revelar su verdadero mensaje.

Para Mateo, las escrituras hebreas y el evangelio cristiano se encontraban en la narrativa sobre la infancia. Adscribió a la concepción de Jesús la confesión de Filipo en Cesarea: «Tú eres el Cristo, el hijo del Dios vivo». Mantuvo la cohesión de la narrativa de la natividad a través de su creación del personaje de José, a quien describió como un judío recto, fiel a la Ley, y que protegió a Jesús una y otra vez de las autoridades hostiles. José, de la casa de David, reconoció a Jesús como hijo al darle el nombre en Belén. José permitió que Jesús repitiera el ciclo vital de Israel, al llevárselo a Egipto para salvarle la vida y cumplir así la promesa de Dios. José fue el patriarca que, como Israel, fue llamado por Dios para que saliera de Egipto; y Jesús, lo mismo que Moisés, pudo iniciar su tarea de salvación cuando murió el rey malvado que intentó arrebatarse la vida. José se llevó a Jesús a Nazaret, una ciudad situada en la Galilea de los gentiles. Era un judío fiel que llevó gentiles a Jesús para cumplir la Ley y las palabras de los profetas. Con ello, el autor estaba diciendo que los judíos fieles eran aquellos que veían en Jesús el cumplimiento de las escrituras judías, y una apertura de la tradición judía que permitiría a los gentiles participar en Jesús, que era, y sigue siendo, el regalo que los judíos hicieron al mundo. Jesús era el medio a través del cual encontraría cumplimiento la promesa hecha a Abraham de que todo el mundo sería bendecido por medio de su semilla. No es sorprendente que las palabras finales de Jesús en el evangelio de Mateo fueran lo que denominamos la misión divina: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mateo 28, 20). Así, el judío Jesús se había convertido en el Cristo universal, que unía a judíos y gentiles en una comunidad santa. Ésta fue la vida cuyo nacimiento se vio marcado, según dijo Mateo, por símbolos tales como la concepción virginal, luces celestiales, magos exóticos, reyes malvados, una huida a Egipto y la instalación en Nazaret.

Se trata de una historia hermosa y poderosa, no literal pero cierta, que nos ofrece a todos nosotros, en cada generación, la oportunidad de seguir nuestras estrellas hasta el lugar y el momento en que se encontraron lo divino y lo humano. Allí, arrodillados en homenaje, podemos presentar nuestros regalos y ver esta vida como hijo de David, hijo de Abraham e Hijo de Dios. En la actualidad, poseemos esta visión de Jesús y de su nacimiento porque un escriba judío escribió el evangelio que llamamos Mateo, e introdujo en ese evangelio una referencia autobiográfica al ensalzar a aquellos escribas que habían sido instruidos para el reino de los cielos, diciendo de ellos que «son como un padre de familia, que va sacando de su repuesto cosas nuevas y cosas antiguas, según conviene». Pues, evidentemente, eso es lo que ha hecho por nosotros el autor de Mateo.

Lucas: ¿Una representación original?

Fuera quien fuese el autor del evangelio que llamamos Lucas, tuvo la habilidad de escribir en un griego hermoso, gramaticalmente perfecto. Sin lugar a dudas, se trataba de su lengua materna. Según admite él mismo (Lucas 1. 2), no fue un testigo ocular de los acontecimientos que describió. Fue más bien un convertido de segunda generación al cristianismo y, con toda probabilidad, un gentil.

De hecho, parece que fue el único gentil que escribió una parte de lo que ahora reconocemos como Sagradas Escrituras. Y la suya no fue una contribución menor, pues su obra incluía no sólo lo que llamamos Lucas, sino también Hechos de los Apóstoles. Su historia, dividida en dos partes, estaba compuesta por cincuenta y dos capítulos y representa más del veinte por ciento de las escrituras canónicas cristianas.

Nunca se ha podido establecer con certidumbre quién fue este autor. Sin embargo, el nombre de Lucas ya se hallaba firmemente relacionado con estos textos a finales del siglo II. La clave interna que condujo a esta designación se encontró en los pasajes de Hechos de los Apóstoles en que se emplea el «nosotros» y que se lee como un diario. Era como si el autor se hubiera unido al equipo misionero y el pronombre de la narrativa se hubiese desplazado del «ellos» al «nosotros». Al analizar a los compañeros de viaje de Pablo, el que podía designarse de una forma más evidente como el autor era Lucas, a quien Pablo llama médico (Colosenses 4, 14). Así, la figura de Lucas, el querido médico, entró en la tradición de la Iglesia cristiana y ha inspirado historias románticas y un folklore imaginativo durante casi dos mil años.

Recientemente, sin embargo, los eruditos del Nuevo Testamento han empezado a plantear preguntas sobre la autoría de ambos libros por parte de Lucas. Se ha citado la falta de armonía entre la experiencia de Pablo, tal y como se revela a través de sus epístolas, y las narraciones de Lucas sobre el ministerio de Pablo en Hechos de los Apóstoles, para descartar la posibilidad de que Hechos fuera escrito por uno de los compañeros de Pablo (como por ejemplo en Gálatas 1, 16-17 *versus* Hechos 9, 19-29). Ernst Haenchen, uno de los más destacados eruditos mundiales cristianos sobre Hechos de los Apóstoles, argumenta en contra de la posibilidad de que Lucas fuera el autor de ambas obras.¹

No cabe la menor duda de que Pablo ocupó un puesto destacado en Hechos y, sin embargo, este libro desafía la afirmación de Pablo de haber sido testigo presencial de la resurrección, lo que justificaba su autoridad apostólica. Lucas utiliza la historia de la ascensión para situar el punto culminante de las apariciones de la resurrección, y para anunciar que éstas habían cesado. La conversión de Pablo se situó bastante después de la narración de la ascensión, tal y como aparece en Hechos de los Apóstoles, y se presentó no como una historia de aparición, sino como una visión que no era sustancialmente diferente a la visión que tuvo Pedro sobre el gran lienzo que descendía del cielo (Hechos 10, 9-16). Pablo había dicho que su experiencia de la resurrección de Jesús no difería de las otras, salvo por el hecho de que fue la última (1 Corintios 15, 8). Hechos de los Apóstoles también limitó el número de los apóstoles a doce; y fue Matías, y no Pablo, el duodécimo miembro que completó el grupo auténticamente apostólico (Hechos 1, 26).

¹ Haenchen, *The Acts of the Apostles, A Commentary*, Filadelfia, Westminster, 1971, pp. 112 y ss.

Sin embargo, fuera quien fuese el autor de los textos de Lucas y de Hechos, estaba convencido, lo mismo que Pablo, de que el plan preordenado de Dios consistía en que la Iglesia cristiana llevara a cabo su misión entre los gentiles. En su opinión, la misión en Israel se había visto cortocircuitada por la dureza de los corazones del pueblo judío. Su línea argumental pasó desde la Jerusalén de los judíos a la Roma de los gentiles. No obstante, la parte evangélica de esa historia no fue sino una preparación para el lanzamiento de la misión entre los gentiles.

El tercer evangelio, al que por falta de mejor título llamaré Lucas, se halla estructurado por las escenas relacionadas con el templo judío. Se inicia con la visión de Zacarías en el templo (1, 8), y concluye con la escena de los discípulos, posterior a la resurrección, en la que éstos regresaron con gran alegría a Jerusalén, donde estuvieron continuamente en el templo, bendiciendo a Dios (24, 53). Al principio de la historia de Lucas, el mudo Zacarías es incapaz de bendecir al pueblo. Al final, el Jesús resucitado levanta las manos un momento antes de su ascensión cósmica y realiza la bendición propia del sumo sacerdote al mismo tiempo que se separa de ellos. Lucas poseía un gran sentido del drama y de la totalidad. Él también cerró el círculo con regularidad.²

En su prefacio, Lucas dijo: «Ya que muchos han emprendido ordenar la narración de los sucesos que se han cumplido entre nosotros», había decidido ordenar las diversas narrativas. ¿Cuáles fueron las muchas narraciones a las que se refirió Lucas? Dos de ellas son, desde luego, evidentes. En la exposición final de su evangelio Lucas se apoyó al menos en Marcos. Sin embargo, utilizó su texto de un modo bastante distinto a como lo hizo Mateo, quien se limitó a ampliar lo que decía Marcos, corrigiéndolo y cambiándolo cada vez que así lo exigían sus convicciones o las sensibilidades de sus lectores. Lucas, en cambio, insertó en su narración grandes fragmentos de Marcos. El hecho de que el texto de Lucas pueda leerse de forma coherente, aunque se le quite el material de Marcos, ha inducido a algunos eruditos a sugerir lo que ha dado en llamarse la teoría proto-Lucas.

Según esta teoría, Lucas escribió su historia en más de una versión, y en el original no incluyó material extraído de Marcos. Los defensores de esta teoría también afirman que toda la narración de la natividad, contenida en los capítulos 1 y 2 de Lucas, fue parte de un añadido posterior.

El elaborado proceso de fijación de fechas que se inicia en el capítulo 3 (3, 1-3), y la inclusión de una genealogía después y no antes, como habría sido lo normal, de la historia de la natividad, constituyen para algunos la demostración de que la historia de Lucas se inició con el capítulo 3, y no con el uno, al menos en algún momento de la carrera literaria de este texto.

La segunda narrativa a la que Lucas parece haber tenido acceso fue el texto de Mateo, o bien el material Q, al que ya me he referido anteriormente. El material, común tanto a Mateo como a Lucas, pero no a Marcos, exige o bien postular la existencia de un material anterior, que sería la fuente Q y de la que ambos dependieron, o bien que los dos dependieran el uno del otro. El erudito inglés Michael Goulder ha sugerido, e incluso defendido vigorosamente, que Lucas dependió de Mateo.³ Sin embargo, no se ha creído concebible la posibilidad de que Mateo dependiera de Lucas.

² Brown, *Birth*, p. 280.

³ Michael Goulder, en su fascinante comentario sobre Lucas, argumenta poderosamente en favor de la dependencia de Lucas con respecto a Juan y, en consecuencia, no tiene necesidad de emplear la hipótesis del documento Q. Me siento cada vez más impresionado por su argumento. No obstante, Goulder todavía no ha cambiado la mentalidad de los grandes eruditos del Nuevo Testamento fuera de Inglaterra, aun cuando no quiero decir con ello que no lo consiga. El

La tercera fuente narrativa de Lucas, aunque identificada con claridad, es bastante más especulativa, aunque quizá sea más importante. En los círculos dedicados al estudio del Nuevo Testamento se la denominó fuente L y se la identificó como la fuente especial de Lucas. Incluye todo aquello que no puede asignarse a los libros de Marcos y Mateo, o al documento Q. Pero, una vez hecha esa generalización, es evidente que la fuente L constituye algo más que una sola fuente. Los discursos de Pedro y Pablo en Hechos de los Apóstoles, los cánticos de Zacarías, María y Simeón en la narrativa de la natividad en Lucas, la genealogía de Lucas, muchas de las parábolas únicas que incluye y grandes partes de las narrativas de la natividad, pueden representar, por separado, una fuente diferente que Lucas recopiló antes de iniciar su evangelio. Es posible que una parte de este material fuera escrito pero, seguramente, otra parte fue oral, y algunas cosas las pudo haber creado el propio Lucas. Él habría sido, por lo menos, la primera persona que puso por escrito esa parte particular de la tradición oral. No obstante, sigue existiendo el hecho de que Lucas entretejió todas esas fuentes en su propia narrativa, haciendo que cada parte sirviera a las necesidades del conjunto y revelando los temas de Lucas de una forma consistente. No puede negarse el genio editorial de Lucas en ninguna de estas fuentes que antes pudieron haber estado separadas.

Con toda probabilidad, el perfil básico de la familiar historia de la Navidad que ahora inicia el evangelio de Lucas tuvo alguna clase de vida independiente antes de que Lucas la hiciera suya. Hay diferencias lingüísticas y estilísticas que separan la historia de la natividad del resto del evangelio. Los capítulos 1 y 2, por ejemplo, están llenos de semitismos que no habrían formado parte natural del vocabulario de este autor gentil de habla griega. «A quien pondrás por nombre Juan», «siendo Herodes rey de Judea», «cuya mujer llamada Isabel», «has hallado gracia en los ojos de Dios», «yo no conozco varón alguno», «el niño que nacerá será llamado santo», todos éstos son semitismos que la lengua griega sólo acomodaba con dificultad.

En mi opinión, la frecuencia de estos semitismos en los dos primeros capítulos de Lucas indica la existencia de una fuente original, independiente del autor del equilibrio del evangelio. No me convence el argumento (oral) de Jeffrey John, de Oxford, según el cual la dependencia de Lucas con respecto a la Septuaginta explica estas frases semíticas.

Dentro de la historia de la natividad también hay otras pistas fascinantes sobre lo que podría haber sido su configuración original. Se empleaba una y otra vez una fórmula para cambiar de escenario. Se trataba de una partida o de un regreso, lo que permitía desplazar la escena. La escena de la visión de Zacarías en el templo se concluía con las palabras: «Y sucedió que cuando se cumplieron los días de su servicio, se fue a su casa» (1, 23). La escena de la anunciación a María concluía con las palabras: «Y el ángel, dejándola, se fue» (1, 38). La visita de María a Isabel concluye con las palabras: «María permaneció con ella unos tres meses y se volvió a su casa» (1, 56). La escena del nacimiento de Juan el Bautista se concluía alejando a Juan del escenario central: «vivió en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel» (1, 80). La escena en que se describe la anunciación a los pastores se cerraba declarando que «los ángeles, dejándoles, se fueron al cielo» (2, 15). La escena en que los pastores encuentran al niño en Belén termina con las palabras: «los pastores se volvieron» (2, 20). La presentación en el templo concluye cuando ellos (María, José y Jesús) «volvieron a Galilea» (2, 39). Finalmente, todo el drama de la natividad termina diciendo: «Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres» (2, 52). Aunque no se trata de una frase que indique traslado o regreso, es una afirmación que anuncia la terminación de la historia de la infancia,

preparando así el escenario para el inicio de la historia sobre la vida adulta. Estos puntos de transición tienen el efecto de enmarcar cada escena en un conjunto dramático en el que se puede experimentar su poder y observar su impacto dramático en aumento constante.

Aunque los hombres sabios de Mateo son más vívidos que los pastores de Lucas, sigue siendo un hecho que la historia de la infancia contada por Lucas es mucho mejor conocida que la que nos cuenta Mateo. En la mente común de las masas de los fieles cristianos, la narración bíblica de la Navidad está compuesta por la historia de Lucas, con el añadido de los magos de Mateo como episodio final. Y estoy convencido de que ello es así porque la historia de la Navidad narrada por Lucas se comunicó a la gente desde el principio no a través de la lectura o la predicación, sino mediante la representación. El material de Lucas nos resulta familiar a la mayoría porque, en algún momento de nuestras vidas, todos hemos representado el papel de un pastor, de María, de José, o del dueño de la posada en una representación navideña, y si no hemos participado directamente en ella, hemos sido al menos espectadores de cómo otros representaban esos personajes, como una característica de las costumbres navideñas. Cuando estas representaciones tradicionales de las fiestas navideñas nos presentan a los magos de Mateo arrodillados junto a los pastores ante el pesebre, para ofrecer sus regalos, está claro que la escena de Mateo ha sido incluida en el esquema de Lucas, sin prestar la menor atención a la información que haría inapropiada tal inclusión.

Pero ¿cuál fue el contexto original de la historia de Lucas sobre la Navidad que nos resulta tan familiar? ¿Cómo llegó a desarrollarla Lucas? ¿Cuál era su forma original antes de que el genio adaptador y la pluma creativa de Lucas la moldearan para darle su propia forma? La clave de la respuesta puede hallarse en la adaptabilidad de este material para la dramatización. Nos resulta fácil escenificarla como representación porque, de hecho, originalmente no fue más que eso: una representación.

Imaginemos un escenario y situémonos entre el público. Reduzcamos el período de tiempo de tal modo que estos acontecimientos tengan lugar en el presente, a medida que se ven. Se levanta el telón y se encuentra uno ante Zacarías. Se entera uno de que es un anciano y justo sacerdote judío y levita, cuya esposa Isabel es estéril. A continuación se nos dice que a Zacarías le cupo en suerte el increíble honor de entrar en el templo del Señor para ofrecer el incienso ceremonial. Se trata de una oportunidad que sólo recae en un sacerdote una vez en la vida. Pero allí dentro, en el templo sagrado, tiene lugar una visión durante la que el ángel Gabriel proclama que la esterilidad de Isabel será superada por la gracia de Dios, y que estas dos personas ancianas engendrarán un niño cuyo nombre será Juan. A continuación, se nos describe con gran detalle el papel de Juan. Zacarías, que duda de esta visión, queda mudo y sordo. Sale del templo, pero no puede realizar el acto ceremonial de bendecir al pueblo, así que sale del escenario y regresa a casa. Se ha experimentado así el poder de la confrontación entre lo divino y lo humano. Así termina la primera escena.

La segunda escena es la anunciación a María. El escenario está vacío y María entra por un lado y Gabriel por el otro. Así, queda preparado el escenario para otro encuentro entre lo divino y lo humano. Este episodio nos informa sobre el nacimiento de Jesús, que será concebido por la acción del Espíritu Santo, que descenderá sobre la joven virgen. Esto debe ser entendido como un momento no de actividad sexual divina, sino de actividad creativa divina. La señal que justifica los detalles de esta anunciación es el mensaje angélico en el que se le revela a María el embarazo de Isabel, su parienta. Luego la escena concluye cuando el ángel se marcha del escenario.

María, a solas en la escena, realiza un viaje simbólico hacia el otro lado, que el público identifica con el paisaje lleno de colinas de Judea, donde entra en el hogar de Isabel, iniciando así la tercera escena. Se produce entonces otra confrontación dramática entre las dos mujeres y sus fetos todavía por nacer, cuyas vidas estarán tan críticamente relacionadas cuando sean adultos. Una vez más se entrecruzan los aspectos divinos y humanos. En el proceso, se nos desvelan más pistas en esta narrativa que se desarrolla ante nosotros. Se afirma la supremacía de Jesús sobre Juan el Bautista, y todas las partes implicadas reconocen esa supremacía. Luego la escena termina cuando María se marcha.

Entonces, Isabel permanece a solas sobre el escenario. Es el noveno mes de su embarazo. La escena se inicia con un semitismo: «Se le cumplió a Isabel el tiempo de dar a luz» (1, 57). Aparecen en escena gran cantidad de actores secundarios para celebrar este increíble nacimiento de un niño cuyos padres son Isabel y Zacarías, junto con la circuncisión y la imposición del nombre de Juan. Todo ello se ha realizado de una forma tan maravillosa que la gente se pregunta qué papel ha de representar este niño en el drama de la vida. La escena acaba situando a Juan en el desierto, donde volverá a surgir más tarde (en el capítulo 3 de Lucas). Baja el telón y acaba el primer acto.

El segundo acto se inicia con otra explicación sobre la configuración del escenario, para lo que se utiliza un elaborado proceso de datación. Se recuerda un empadronamiento a nivel mundial para propósitos fiscales, con objeto de recordar por qué José y su esposa se encontraban de viaje hacia Belén. Entran en escena desde la izquierda. Se informa al público que han llegado desde Nazaret y que María está a punto de dar a luz. En palabras antiguas. María «estaba encinta». Nace Jesús, su madre lo envuelve en pañales y lo deja en un pesebre, porque, según se nos dice, no había lugar en el mesón.

En la segunda escena del acto segundo, la atención del público, y más tarde la del lector, se dirige hacia el lado opuesto del escenario, lo que quizás se consiguiera apagando lámparas o candiles en un lado y encendiéndolos en el otro. Allí se dramatiza una escena en una colina, en la cercana Judea. Hay pastores vigilando sus rebaños. Es de noche. De repente, el cielo se ilumina con un resplandor celestial. Quizás todos los presentes en la escena dan la máxima capacidad a sus lámparas de aceite. Aparece un ángel para anunciar buenas y gozosas nuevas: en la ciudad de David ha nacido un salvador, el Mesías, el Señor. La señal interpretativa que se da a estos pastores para permitirles identificar a este niño santo es que se halla envuelto en pañales y que yace en un pesebre. La clara implicación es que los pastores también deben ir, buscar y encontrar.

Los pastores hablan animadamente entre sí, hasta que toman la decisión de ir a Belén y ver aquello que les ha revelado el mensajero divino. Entonces, los pastores caminan a través del escenario, al mismo tiempo que vuelven a encenderse las luces allí donde José y María han estado esperando. De ese modo, los pastores entran en la vida de la sagrada familia y se convierten en los primeros testigos del nacimiento del Salvador. Comparten con los padres la historia de la visión que tuvieron en las colinas, creando una gran maravilla y planteando la cuestión implícita que también se había planteado en el nacimiento de Juan el Bautista: ¿qué será este niño? Precisamente para contestar esta pregunta, referente tanto a Juan como a Jesús, se escribió todo el evangelio que sigue. Sólo María parece comprender, pues guarda todos estos recuerdos para meditar en ellos. Finalmente, los pastores se marchan para regresar a sus pastos.

La escena final de este drama de la natividad es el nombramiento, circuncisión y presentación del recién nacido Jesús. Ello le sirve al autor como instrumento literario para trasladar el drama desde

Belén a Jerusalén, y desde el establo al templo. También proporciona un medio para presentar a un anciano, Simeón, y a una vieja mujer, Ana, que continúan informando al público sobre el significado de este niño, incluyendo un indicio de lo que sería la pasión: «una espada que te atravesará tu alma» (Lucas 2, 35). Finalmente, la sagrada familia regresa a Nazaret, donde el niño crece y vive hasta su manifestación ante Israel. Aquí desciende el telón y termina el segundo acto del drama original.

¿Es posible que el escenario original, el núcleo de esta encantadora historia de nacimiento, tan poderosamente dramática, tan perfectamente dividida en escenas, tan completa en cuanto a dirección de escena para la salida de un grupo de actores y la preparación para la entrada del siguiente, y tan conectada entre sí por el movimiento de un grupo de personajes en presencia de otro, fuera en un principio una representación escrita para la comunidad judeocristiana y representada por ésta? ¿Acaso la descubrió Lucas, la vio, la amplió o, por lo menos, tomó prestadas otras cosas para su narrativa? Sin lugar a dudas, el formato representativo se encuentra presente incluso en su versión ampliada. Mi tesis consiste en que la representación original sólo contenía cuatro escenas, que giraban alrededor de las narraciones paralelas, pero no iguales, que situaban a Jesús y a Juan el Bautista en relación el uno con el otro; una relación en la que Juan señalaba consistentemente hacia Jesús. Creo que las escenas originales fueron las siguientes:

1. La anunciación sobre Juan el Bautista, que tornaba los temas de la historia antigua de Abraham, Sara e Isaac, el hijo prometido.
2. La anunciación sobre Jesús, que tomaba los temas de la historia antigua de Ana, incluyendo la intervención divina.
3. El nacimiento, la circuncisión y la designación del nombre de Juan el Bautista,
4. El nacimiento, la circuncisión y la designación del nombre de Jesús.

En mi opinión, a este núcleo Lucas añadió su genio. Conectó las dos narrativas con la visita de María a Isabel. Sugirió un parentesco físico entre Juan y Jesús al decir que Isabel era pariente de María. Añadió las dos historias del templo, una a los cuarenta días y la otra a los doce años. Pero mantuvo la forma dramática de la representación. Creo que Lucas se preocupó de presentar su narración como una representación y, al sentirse encantado con ello, la incorporó a la introducción de su historia de Jesús. Ésa sería mi especulación.

Si se puede mantener esta hipótesis, entonces es bastante concebible que Lucas configurara incluso el núcleo de la representación que había incorporado. En mi opinión, los cánticos no formaban parte de la narrativa original. Lucas los obtuvo de otra fuente y los añadió a este drama. Servían para el propósito vital de permitir que sus personajes hablaran cuando en el drama original no había diálogo alguno. Da la impresión de que, originalmente, el drama se representó como una especie de pantomima, con una narración que sólo introducía y conectaba las escenas.

Estoy convencido de que Lucas editó esta representación, como hizo con todas sus fuentes, haciendo que reflejara su propia teología y comprensión de Jesús. De esta manera adquirió características propias de Lucas, tanto en la sustancia como en la forma. Sin embargo, no eliminó los orígenes y frases semíticas, como tampoco comprendió siempre las ceremonias judías que trató de dejar intactas. Las historias de la presentación y la purificación, por ejemplo, son irremediamente confusas. Lucas también añadió la historia del muchacho en el templo que, de hecho, no encaja para

nada en el conjunto de la narrativa. Esta inclusión le obligó a duplicar sus palabras de final de escena, de modo que, tras el regreso de Nazaret, escribió: «El niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría; y la gracia de Dios estaba sobre él» (Lucas 2, 40). Tras la narración del muchacho en el templo, Lucas tuvo que concluir una vez más su narrativa, y lo hizo con palabras repetitivas: «Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres» (2, 52).

¿Acaso los primeros espectadores de esta representación asumieron literalmente su contenido, o la vieron como algo que contenía un hermoso drama interpretativo? ¿Adoptó y adaptó Lucas esta representación porque estaba convencido de que ésta era la explicación del origen literal del poder de Jesús? Creo que tanto el público inicial de esta representación como sus autores la consideraban como una obra dramática que intentaba explicar el significado de la vida adulta de Jesús. Sencillamente, adoptaban una obra folklórica familiar en la que el significado de la vida adulta se anunciaba dramáticamente en los acontecimientos de la natividad. Quienes se hallaban en contacto con la tradición del *midrash*, tanto judío como cristiano, también se apoyaban en un material que les era familiar. No creo que la historia de la natividad de Lucas cambiara el contenido de este evangelio, sino que fue más bien el evangelio de Lucas lo que configuró el contenido de estas historias de la natividad.

Por ejemplo, sólo en el primer acto de esta antigua representación cristiana aparece una referencia al nacimiento anormal o insólito de Jesús. Si elimináramos el capítulo 1 del evangelio de Lucas, sería fácil asumir que Jesús fue hijo de María y de José, o la dificultad de esa conclusión se basaría entonces en alguna otra cosa distinta a la narración de la natividad. También sería evidente que, a través de estas narraciones sobre el nacimiento y la infancia de Jesús, Lucas no hacía sino interpretar un movimiento teológico que estaba creciendo en el seno de la Iglesia. ¿Quién era este Jesús? ¿De dónde procedía su significado? ¿Cuál era su origen? Lucas, al igual que Mateo, enfocaba ahora esta discusión sobre el tema de la concepción de Jesús. Pero las cosas no quedarían así. Unos diez o quince años más tarde aparecería el cuarto evangelio, en el que se identificaba a Jesús con el Logos divino, que estaba con Dios desde el principio de los tiempos y por medio del cual Dios creó todas las cosas. En el cuarto evangelio se afirmaba que este Logos divino y eterno se identificaba esencialmente con Dios y que se había encarnado en forma humana en el nacimiento de Jesús. No era más que otra fase dentro del desarrollo de la cristología de la Iglesia primitiva.

Pero ¿tuvo Lucas la intención de que se tomara al pie de la letra el mensaje de esta representación de la infancia, para incorporarlo a las doctrinas teológicas dogmáticas como un medio de demostrar la divinidad de Jesús? No lo creo. Y, sin embargo, eso fue exactamente lo que ocurrió. Desde el siglo II de la era cristiana hasta el siglo XIX, la Iglesia consideró a la virgen literal como un hecho histórico indudable. Cualquiera que lo pusiera en duda no estaba haciendo otra cosa que cuestionar nada menos que la divinidad de Jesús. La biología y la teología se habían mezclado inextricablemente. Afortunadamente, eso ya no es así en la actualidad.

En la narrativa de la infancia, Lucas percibió una historia que permitiría que la relación de alianza entre Dios y el pueblo de Dios entrara en un período de transición que trasladaría esa alianza desde Israel a los seguidores de Jesús. Utilizó esas historias como un vehículo para introducir los grandes temas de su evangelio. En mi opinión, Lucas aceptó el genio creativo de quien estuviera detrás de la representación original, quien, siguiendo el estilo del *midrash*, había modelado a los personajes que aparecen en la infancia de Jesús de acuerdo con las figuras de las escrituras hebreas. Indudablemente, Lucas elevó la calidad e hizo añadidos al contenido para satisfacer su propio punto de vista teológico. Personas como Abraham, Sara, Isaac, Eli, Ana, Samuel, Sansón, Judit y Miqueas

proporcionan un telón de fondo y despiertan ecos en este segmento del evangelio de Lucas. Hasta Simeón y Ana se nos presentan como los representantes finales de la piedad tradicional de Israel en su último y hermoso florecimiento. Los cristianos de esta época supusieron que todo lo que había en las escrituras hebreas apuntalaba y retrataba a Jesús como la gloria de Israel y, al mismo tiempo, como la luz que iluminaría a los gentiles.⁴

Finalmente, Lucas utilizó la figura de María como la primera a la que se le revelaría el secreto de Jesús. Así, para Lucas, ella sola tendía un puente entre el mundo de las escrituras hebreas y el mundo de la Iglesia cristiana. María oyó y comprendió, reflexionó y guardó las cosas en su corazón, y Lucas la identificó como presente con los discípulos en Pentecostés. En la persona de María basculaba la antigua alianza y se establecía la nueva. ¿Fue eso un intento deliberado por defender su honor? Jane Schaberg argumenta al respecto, sugiriendo que fue una sutilidad que bordeó el engaño.⁵ Pero eso es algo que exploramos más adelante con mayor detalle. Ahora lo planteo, simplemente, como un tema que no debemos olvidar.

Libres de la camisa de fuerza del literalismo, podemos descubrir en la narrativa de la infancia del evangelio de Lucas tesoros que van más allá de nuestra más vívida imaginación. Un brillante autor llamado Lucas configuró, formó, editó y añadió de su propia pluma a esta representación original, pero no eliminó su estructura identificativa y su origen judeocristiano. A través de Lucas, esta representación, que antiguamente sólo se representó ante un público limitado en una comunidad judeocristiana, se ha representado ahora ante muchos millones de personas de toda clase de orígenes étnicos y repartidas por todo el mundo. Con imágenes extraídas fundamentalmente de la historia de la natividad en Lucas, ahora cantamos villancicos como «Oh, pequeña ciudad de Belén», «Llegó en una medianoche clara», «Mientras los pastores guardaban sus rebaños» y «Noche de paz», y también nos sentimos atraídos hacia el establo donde el tiempo y la eternidad se encuentran, y donde la humanidad y la divinidad interactúan, y continuamos invitando a ese niño, nacido entre las maravillas de un coro celestial, a que nazca de nuevo, pero esta vez en nosotros, para que también nosotros podamos ser encarnaciones de la presencia de Dios en nuestro mundo.

⁴ Brown, *Birth*, p. 451.

⁵ Schaberg, *Illegitimacy*, p. 144.

La historia de Lucas, primera parte

En la narrativa de la natividad de Lucas se escuchan muchos temas. El estado de ánimo es de fiesta: se superan las barreras y la música siempre está presente. Las imágenes son misteriosas: un espíritu que lo cubre todo, un cielo iluminado y lleno de ángeles, un niño envuelto en pañales. Lucas desarrolla una narrativa paralela que sitúa a Juan el Bautista y a Jesús de Nazaret en una intensa relación. De hecho, la puerta para entrar en la historia de Lucas parece ser la clasificación y definición de estas dos figuras a medida que cada una ejerce un impacto sobre la otra.

A finales de la segunda década o principios de la tercera década de la era cristiana, parece que hubo en Palestina dos figuras que proclamaban la inminencia del reino de Dios. Las dos encontraron la muerte del mártir. Los dos tuvieron algún contacto con el otro, aunque no podemos afirmar con certeza la amplitud de ese contacto. Parece ser que la primera figura fue la de Juan, o Yohanon, un nombre bastante común en Judea y Galilea. Este líder religioso carismático inició un movimiento cuyo principal signo de identidad fue la acción del bautismo como arrepentimiento. Se le llegó a conocer así como «Juan el que bautiza», o Juan el Bautista.

La otra figura se llamaba Jesús, Joshua o Yeshua, un nombre judío también bastante común. Todas las pruebas de que disponemos indican que este Jesús fue bautizado por Juan el Bautista, así que fue miembro del movimiento baptista, al menos en algún momento. Después de su bautismo, Jesús se dirigió al desierto, reflexionando sobre las diversas posibilidades que se abrían ante él.

127

Cuando Juan el Bautista fue detenido, Jesús emprendió un ministerio público, aunque con un estilo claramente distinto. Se dirigió a Galilea como libertador, sanador y salvador. Al hablar de este estilo de acción, expresó su confianza de que Juan el Bautista no «hallara escándalo» en él (Mateo 11, 6; Lucas 7, 53).¹ Cuando los dos movimientos se separaron, no se perdió por ello su origen común, pues el bautismo también se convirtió en una característica del movimiento de Jesús (Mateo 3, 13; 28, 19; 1 Corintios 1, 16), y algunos de los discípulos de Juan el Bautista se convirtieron en discípulos de Jesús (Juan 1, 35 y ss.).

En el cristianismo primitivo no hubo sentido de rivalidad entre estas dos figuras. A medida que fue creciendo el movimiento de Jesús no pareció que se hiciera esfuerzo alguno por eliminar el recuerdo de Juan el Bautista. No obstante, a medida que transcurrieron los años surgió una clara necesidad de subordinar ese movimiento a Jesús. En consecuencia, se hablaba cada vez más de Juan el Bautista como del predecesor, como la voz en el desierto que preparó el camino para Jesús. Evidentemente, se trató de una adaptación cristiana. Para los cristianos, Juan el Bautista fue alguien que preparó el camino para la llegada de la presencia de Dios, que ellos creían sólo se logró en Jesús.

¹ John A. T. Robinson, *The Human Face of God*, Filadelfia, Westminster, 1973, p. 88. Este punto se halla claramente trazado aquí.

Cuando el debate cristológico en la Iglesia primitiva enfocó la atención sobre la naturaleza divina de Jesús, la obra de Juan el Bautista encaja a la perfección en este pensamiento teológico en ciernes. Algunos de estos cristianos primitivos llegaron al punto de presentar a Juan en el papel de Elías, que consistió en anunciar la llegada del mesías, a quien ahora habían identificado con Jesús. No todos aquellos cristianos se sintieron satisfechos con esta identificación de Juan el Bautista con el fundador de la profecía judía. Uno de ellos fue el autor del tercer evangelio, llamado de Lucas. No estaba muy seguro de querer asignar a Juan el papel de Elías. Una buena parte de su historia se centraba en Jesús como un Elías nuevo y más grande.² Lucas llegó incluso a sugerir que Juan el Bautista jugó el papel de quien preparó el camino sin saber o comprender siquiera lo que estaba haciendo. Éste es el único evangelio donde el Bautista envía emisarios a Jesús para preguntarle: «¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?» (Lucas 7, 19). Poco más adelante, Lucas da a entender que Juan el Bautista es dichoso porque no halló escándalo en Jesús (Lucas 7. 23). Sin embargo, en algún momento de la historia los representantes de los antiguos discípulos de Juan el Bautista tuvieron que haberse vuelto hostiles para con el movimiento de Jesús, o quizás el movimiento de Juan constituyó un rival potencial en algún momento posterior de la historia cristiana, pues pareció aumentar la necesidad de asegurar una posición subordinada para Juan.³

El movimiento de Juan el Bautista todavía parecía estar vivo cuando se escribió Hechos de los Apóstoles, hacia los años 90-95 de la era cristiana (Hechos 19, 3-4). Según Lucas, Jesús había dicho: «Entre los nacidos de mujer no hay ninguno mayor que Juan; sin embargo, el más pequeño en el Reino de Dios es mayor que él» (Lucas 7. 28), es decir, cualquiera que haya nacido del Espíritu. Juan es el último del viejo designio divino, pero ni siquiera es el menor en el nuevo designio.

Esta limitación de Juan el Bautista a un lugar subordinado se hizo todavía más fuerte en el evangelio de Juan (95-100 de la era cristiana). El prólogo del cuarto evangelio decía de Juan el Bautista: «No era él la luz, sino quien debía dar testimonio de la luz» (Juan 1, 8). Más adelante, se le hacía decir al Bautista: «Yo no soy el Cristo» (Juan 1, 20). En realidad, este evangelio dice que el Bautista llegó a negar que él fuera Elías (Juan 1, 21).

Más adelante, el cuarto evangelio hace decir a Juan con firmeza: «Es preciso que él crezca y que yo disminuya» (Juan 3, 30). Cuando un movimiento tiene que describir al líder de otro movimiento en una postura similar, sometiéndose en cada detalle y destacando las virtudes del jefe del movimiento rival, podemos estar seguros de que había existido tensión, o de que estaba presente ahora.

Al asignarle el papel de preparación para Jesús, los cristianos admitieron el hecho de que el movimiento centrado alrededor del Bautista fue el más antiguo de los dos. En Marcos, el bautismo de Jesús por parte de Juan el Bautista fue el momento en que el Espíritu descendió sobre él. Pero en el cuarto evangelio el inicio del ministerio de Jesús se había trasladado a la encarnación en el mundo de lo preexistente. Así, este cuarto evangelio hizo que Juan el Bautista preparara el camino para la encarnación (Juan 1, 6-9, 14). Tal y como sugiere Raymond Brown, «fue una cronología absurda, pero muy perceptiva desde el punto de vista de la historia de la salvación».⁴

² Spong, *Rescuing the Bible from Fundamentalism*. En mi capítulo sobre Lucas, en este mismo libro, expongo este tema con detalle.

³ Brown, *Birth*, pp. 283 y ss.

⁴ Brown, *Birth*, p. 284.

En la escena inicial de la narrativa de la natividad, Lucas establece el tiempo y presenta a los personajes. Este nacimiento ocurrió en tiempos de Herodes, rey de Judea, empezó a decir Lucas. Se refería al rey que conocemos en la historia como Herodes el Grande. En el año 40 antes de la era cristiana el senado romano le había otorgado el título de rey de Judea, después de que Marco Antonio le ofreciera su ayuda militar para aplastar una rebelión dirigida por una poderosa alianza política que incluía a los judíos asmoneos. Esta combinación había logrado expulsar del país a las fuerzas militares de Herodes, pero éste pudo regresar triunfalmente a reclamar su reino, ayudado por las tropas mandadas por Antonio. Su gobierno restablecido duró hasta su muerte, en el año 4 antes de la era cristiana. Probablemente, la palabra *Judea* utilizada en este texto debería entenderse simplemente como el territorio de los judíos, pues la subdivisión política en Galilea, Samaria y Judea no se produjo hasta bastante después del nacimiento de Jesús, aunque estaba ya vigente en el momento de la crucifixión, y jugó un papel en la interacción entre Pilato y otro Herodes acerca de quién tenía jurisdicción en relación con quien afirmaba ser el rey de los judíos.

A continuación se presentaba a Zacarías. Era un sacerdote, casado con una mujer llamada Isabel, identificada como una hija de Aarón. Esta pareja, aunque virtuosa y obediente en el cumplimiento de todos los mandamientos y ordenanzas, no había tenido hijos, lo que se consideraba como una señal de que se había caído en desgracia ante Dios. En esta época patriarcal la ausencia de niños se explicaba en términos de esterilidad de la esposa. Para Zacarías se trataba de una situación irrevocable pues ambos eran ya de edad bastante avanzada. Ésta es la única fuente que conocemos en la que se nos dan los nombres de los padres de Juan el Bautista. ¿Es una información exacta? En tal caso, ¿cómo la obtuvieron Lucas o su fuente? ¿O acaso se eligieron estos nombres, al igual que otros detalles de esta historia, para entroncarla con el pasado judío? ¿Qué claves interpretativas podemos encontrar en los nombres de estas dos personas?

Zacarías es un nombre sacerdotal/levita que se encuentra citado siete veces en el Libro de las Crónicas. El Zacarías más famoso fue un profeta del siglo VI antes de la era cristiana cuyo nombre se adscribió al penúltimo de los profetas menores. Este Zacarías fue contemporáneo del profeta Ageo, que compartió su celo por la reconstrucción del templo, la existencia de una comunidad purificada y la llegada de una época mesiánica. Utilizó un estilo de escritura que incluía visiones y diálogos con Dios, interpretados por un ángel. Ofreció imágenes de un príncipe mesiánico de paz y un buen pastor entusiasmado por su rebaño. El libro era más conocido por la descripción que hacía de un rey que llegaría a Jerusalén como un humilde, montado en un asno y un pollino. Esa narración se citó en la historia de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, que todavía revivimos en el Domingo de Ramos. Resulta una especulación interesante saber si este Libro de Zacarías matizó al personaje o aportó el nombre del padre de Juan el Bautista.

Esa especulación se ve facilitada por el hecho de que Zacarías precede inmediatamente a Malaquías en los libros de los profetas menores.⁵ En realidad, Malaquías no fue el nombre del autor del último libro del Antiguo Testamento. *Malaquías* es una palabra hebrea que significa «mi mensajero». El autor anónimo de este libro se describió a sí mismo de un modo similar a como los cristianos describieron a Juan el Bautista. No era más que una voz cuyo mensaje principal consistía en decir: «He aquí que yo envío a mi mensajero a allanar el camino delante de mí» (Malaquías 3, 1 y ss.). La yuxtaposición de Malaquías, el mensajero, con Zacarías, su predecesor inmediato, bien pudo haberle sugerido a Lucas, o al autor en el que se basaba, que Zacarías era un nombre apropiado para el padre del mensajero Juan el Bautista.

⁵ Brown, *Birth*. p. 266.

La única Isabel mencionada en las escrituras hebreas era Elisheba (Isabel), la esposa del primer sumo sacerdote, Aarón, el hermano de Moisés (Éxodo 6, 23). La única identificación que da Lucas sobre Isabel es que era la hija de Aarón. Aarón y Moisés tenían una hermana llamada Miriam, un nombre que es la forma hebrea de la palabra María. Lucas fue el único evangelista en sugerir la existencia de un parentesco sanguíneo entre Jesús y Juan el Bautista. Esta idea se vio indudablemente desafiada por el cuarto evangelio, que llega hasta el punto de hacerle decir a Juan el Bautista acerca de Jesús: «Y yo no le conocía» (Juan 1, 31). Pero Lucas no conocía el evangelio de Juan, y las contradicciones entre los evangelios sólo preocupan a los literalistas bíblicos. Una tradición que pareció iniciarse con John Wycliffe llamó primos a Jesús y a Juan, aunque el único punto de apoyo bíblico posible para esa conclusión radica en esta referencia de Lucas sobre el parentesco entre Isabel y María. Si la pauta empleada por Lucas o por la representación dramática original se modeló sobre el nombre de Elisheba, la esposa de Aarón, y Miriam, la hermana de Aarón, eso las convertía en cuñadas y, en consecuencia, sus descendientes serían primos hermanos. También otorgaría una cierta credibilidad a la visita que le hace María a Isabel, que constituye un elemento importante en la historia de Lucas. No obstante, esa especulación se vio apoyada por la elección del nombre relativamente remoto de Isabel o Elisheba como nombre de la esposa de Zacarías y madre de Juan el Bautista.

En la narrativa de Lucas había otros detalles que revelaban una familiaridad con las tradiciones de los sacerdotes de Jerusalén. Lucas identificó a Zacarías como un miembro del grupo de Abías. Se trataba de la octava de las veinticuatro clases sacerdotales citadas en 1 Crónicas 24. La novena clase sacerdotal era el nombre hebreo para Jesús.⁶ ¿Se trata de una coincidencia? ¿O es más bien una creación de Lucas y, por lo tanto, una clave para el lector que quiera discernirla? La observación de que Zacarías e Isabel vivían en la región montañosa situada en las afueras de Jerusalén puede ser un detalle exacto, o bien la forma que tuvo el autor de salvar el escenario de Belén/Jerusalén como lugar de nacimiento de Jesús, y no como lugar de nacimiento del predecesor. Algunos eruditos han sugerido que las historias sobre Juan el Bautista fueron recopiladas por sus seguidores, y que esas narraciones bien pudieron haber encontrado una forma de introducirse en la representación judeocristiana y llegar así más tarde a manos de Lucas. Pero ésta no es una conclusión aceptada por la mayoría.

Quizás en el judaísmo precristiano hubo dos expectativas mesiánicas bastante diferentes, una centrada en un hijo de Aarón, el sacerdote perfecto, y la otra en el hijo de David, el salvador político. Quizás fuera la competencia entre estos dos modelos mesiánicos lo que dio sustancia a las tensiones que dividieron los dos movimientos y obligaron a una posterior subordinación a la tradición declinante de Juan el Bautista ante la tradición dominante de Jesús. En este punto, penetrar el velo de oscuridad e ignorancia que cuelga sobre el judaísmo antes del año 30 de la era cristiana sólo puede hacerse planteando preguntas, aunque vale la pena hacerlas. En cualquier caso, se había establecido la época y presentado a los personajes principales, por lo que el drama siguió su curso.

En la narrativa de Lucas, Zacarías fue elegido por turno para que entrara en el templo y ofreciera el incienso. Indudablemente. Lucas pretendía con ello inducir al lector a la suposición de que la suerte que le cupo a Zacarías se debió a la intención divina. Lucas utilizó ese mismo instrumento para explicar la elección de Matías para ocupar el lugar de Judas Iscariote (Hechos 1, 26). Ser elegido por turno era un honor increíble, pues Zacarías no era más que uno de los aproximadamente dieciocho mil sacerdotes y levitas que había en Jerusalén en tiempos de Jesús. Este privilegio máximo sólo se

⁶ Goulder, *Luke, A New Paradigm*, pp. 214-215.

producía una vez en la vida de cualquier sacerdote. Y fue en este contexto de un lugar santo, evocador de respeto, y rodeado por el incienso de la oración, donde se produjo la visión de Zacarías. En la historia de la salvación que estaba desarrollando Lucas, ésta fue la primera anunciación, y debemos notar que se le hizo al futuro padre. La promesa del nacimiento de Isaac también se le había hecho al padre (Abraham), y por parte de un mensajero divino (Génesis 18, 10).

En el templo, el ángel Gabriel se le apareció a un Zacarías preocupado y temeroso. Tras decirle que no tuviera miedo, Gabriel le informó que su oración había sido escuchada, que un hijo sería concebido, que se superaría la esterilidad de su esposa y el obstáculo de la edad de ambos, y que el niño sería llamado Juan. El ángel describió al niño que había de nacer como alguien que no bebería «vino ni licor», pero que estaría «lleno de Espíritu Santo ya desde el seno de su madre», y convertiría a muchos de los hijos de Israel al Señor. Según Lucas, esta nueva vida, aunque no se identificara con Elías, irá delante de Dios «con el espíritu y el poder de Elías». Esa descripción se configuró según las palabras de Malaquías. Juan el Bautista prepararía «al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lucas 1, 14-17). Zacarías, asombrado, preguntó: «¿En qué lo conoceré? Porque yo soy viejo y mi mujer avanzada en edad». A causa de esta duda, a Zacarías se le impuso el castigo de quedarse mudo, lo que parecía incluir la incapacidad no sólo para hablar, sino también para oír. En aquellos tiempos no se comprendía que alguien que quedara profundamente sordo en su vida adulta, no perdía por ello su capacidad para hablar. Pero a Lucas no le preocupaban esos detalles literales. Así pues, Zacarías quedó incapacitado para hablar «hasta que sucedan estas cosas».

Una vez terminada la visión, Zacarías salió del templo atónito y mudo. Se marchó a su casa sin bendecir a la multitud, y ya podemos imaginar las especulaciones que desató su actitud. Nos encontramos aquí ante una típica historia bíblica de anunciación: apareció el mensajero, la respuesta fue de temor, se le dieron seguridades, se mencionaron diversos obstáculos y se ofreció una señal de que esos obstáculos se superarían. Pero el autor incluyó un contenido sorprendente en esa pauta familiar.

En primer lugar, el ángel se identificó como Gabriel. Este mensajero angélico sólo había aparecido previamente en la Biblia en una ocasión, en el Libro de Daniel (Daniel 8, 16 y ss.; 9, 21 y ss.). Es evidente, pues, que esta historia se vio configurada por la narrativa de Daniel.⁷ Aquí volvía a actuar el *midrash*.

Tanto Lucas como Daniel calificaron la aparición de Gabriel como una visión. El verbo utilizado para ello fue *ōphthē*. Este verbo sería utilizado más tarde por Lucas para describir la manifestación del Espíritu en Pentecostés como una lengua de fuego, así como para describir la visión de Jesús por parte de Pablo en el camino de Damasco (Hechos 9, 1 y ss.). Sólo el padre de Juan vio a Gabriel. La gente esperaba en el exterior del templo (Lucas 1, 10). En cuanto a Daniel, sólo él vio la visión. Los hombres que le acompañaban no la vieron (Daniel 10, 7). Gabriel se apareció tanto a Daniel como a Zacarías en un momento de oración litúrgica y como portador de un mensaje de Dios. A esa liturgia colectiva tanto Daniel como Zacarías habían añadido sus propias oraciones personales, surgidas de sus aflicciones humanas. Finalmente, en ambas narrativas se le decía al receptor de la visita que no tuviera miedo, a pesar de lo cual, y tras oír la profecía, los dos se quedaban mudos. Todos estos plintos de conexión son demasiado consistentes como para ser accidentales.⁸

⁷ Hendrickx, *Infancy Narratives*, pp. 54-55.

⁸ Goulder, *Luke, A New Paradigm*, p. 21.

En esta escena también se indican por primera vez otros temas que Lucas emplearía más tarde en el desarrollo de su historia. El ángel dijo que Juan sería grande. Según Lucas, Jesús lo confirmó así en sus vidas adultas, al decir: «No hay ninguno mayor que Juan» (Lucas 7, 28). El ángel dijo que Juan no bebería vino ni licor, una frase que, en las mentes judías, relacionaba este nacimiento con el de Sansón, en el Libro de Jueces, donde se expresa una promesa similar. Una vez más, este motivo encontró una corroboración posterior en el evangelio de Lucas, cuando Jesús dijo: «Porque ha venido Juan el Bautista que no comía pan ni bebía vino, y decís: "Demonio tiene"» (Lucas 7, 33). El ángel dijo que Juan estaría «lleno de Espíritu Santo ya desde el seno de su madre» (Lucas 1, 15). En la narrativa de Lucas, eso se consiguió cuando Isabel quedó llena de Espíritu Santo (Lucas 1, 41), como consecuencia de la visita de María, que va había concebido al mesías. Sin embargo, en Hechos (19, 3-4) se presentaba a los discípulos de Juan el Bautista diciendo que no habían oído hablar del Espíritu Santo, y en el evangelio de Lucas, Juan dijo de sí mismo: «Yo os bautizo con agua; pero viene el que es más fuerte que yo, y [...] él os bautizará con Espíritu Santo» (Lucas 3, 16). Juan fue receptor del Espíritu Santo a través de su madre, como consecuencia de la visita de María. Sin embargo, no era un canal para el Espíritu Santo. Esa función estaba reservada para Jesús. Desde la concepción hasta la edad adulta, Juan se nos describe de todas las formas concebibles como subordinado a Jesús.

Este tema se puso en evidencia una vez más cuando la escena se desplazó bruscamente desde Zacarías a María y se inició la segunda historia de anunciación, evidentemente más poderosa. Lucas establece de nuevo el escenario al informarnos sobre el tiempo, el lugar y los personajes. Era seis meses más tarde. El lugar era Nazaret, una ciudad situada en Galilea. Los personajes incluían a una persona llamada María, identificada por dos veces como virgen, desposada con un hombre llamado José, pero que todavía no había sido tomada en la casa del esposo. A José se le describía como alguien que descendía de la casa de David. El ángel Gabriel, ya introducido con anterioridad, fue enviado de nuevo por Dios, completando así el elenco de actores en esta fase del drama.

El saludo del ángel: «Alégrate, oh, favorecida», es *Kecharitomenē* en griego, lo que traduce virtualmente el significado hebreo del nombre Ana, que es «favorecida».⁹ La frase «llena de gracia», tan popular en muchas tradiciones de la Iglesia, no estuvo presente, de hecho, en la historia de la anunciación. El único lugar del Nuevo Testamento donde encontramos la expresión «lleno de gracia» es en Hechos de los Apóstoles, donde Lucas describe a Esteban, el mártir. Dudo mucho, sin embargo, que eso ejerza algún efecto sobre los que rezan el rosario.

Del mismo modo que la historia de Daniel parece hallarse tras la anunciación a Zacarías, la historia de Ana proporcionó el telón de fondo para la narración de la anunciación a María. Ana fue la mujer estéril de quien nació el niño Samuel, gracias a la promesa y la intervención de Dios. De nuevo se incorporan aquí las características regulares de las historias bíblicas de anunciación. María se mostró temerosa. El mensajero divino superó ese temor. María expuso obstáculos. El mensajero divino también los superó. En Lucas, es en este único episodio, y sólo aquí, donde surgió la idea del nacimiento de mujer virgen o concepción virginal.

¿Por qué surgió la tradición del nacimiento de mujer virgen, o por qué se la tomó Lucas en serio? Desde luego, no era un elemento esencial para su historia. En los textos de Lucas, y dejando aparte la narrativa de la natividad, no hay nada que supusiera un nacimiento milagroso de Jesús. Si dejamos de lado la narrativa de la natividad, el evangelio de Lucas se nos presenta como una narración

⁹ Brown, *Birth*, p. 288.

poderosa, convincente, intacta y conjuntada. Si Lucas hubiera empezado a narrar su historia en el capítulo 3, tal y como afirman algunos eruditos,¹⁰ la tradición de la natividad no habría sido esencial. Pero ¿por qué surgió, creció, adquirió poder y llegó a dominar finalmente el pensamiento cristiano?

Raymond Brown ha argumentado que la concepción de Jesús por el Espíritu Santo constituyó el adelantamiento de un paso en un paralelismo consciente entre Juan el Bautista y Jesús.¹¹ El nacimiento de Juan el Bautista se logró haciendo que una mujer de edad avanzada y sin hijos se convirtiera en una madre expectante. El nacimiento de Jesús tenía que superar eso. Ambos fueron hechos de Dios, pero la concepción virginal es un milagro mucho mayor que la terminación de una esterilidad. De este modo, y de una forma consistente con otros detalles de la narración, se proclamaba la superioridad de Jesús sobre Juan. Aunque, desde mi punto de vista, el profesor Brown es la máxima autoridad mundial en cuestiones del Nuevo Testamento, no extrae la ineludible conclusión exigida por su erudición de que el nacimiento de mujer virgen no es más que un invento teológico de Lucas. Como católico-romano que es, debe disciplinar constantemente su erudición, al servicio de la enseñanza y el dogma oficiales de su tradición. Eso hace que le resulte difícil seguir lo que le dicta su erudición cuando eso le conduce a conclusiones eclesiásticamente inaceptables, o a plantear cuestiones críticas que parezcan apuntar en una dirección contraria. Pero el terreno del que dependen las doctrinas de su Iglesia se ha visto erosionado, a pesar de todo, por las exigencias de su propia erudición. Indudablemente, Brown debe saberlo, y si no lo sabe hay otros eruditos encantados de señalarlo, como Jane Schaberg y Michael Goulder.¹²

Ahora también sabemos que en la Iglesia primitiva ya aparecieron especulaciones críticas sobre los orígenes de Jesús. Surgieron a partir de los enemigos del cristianismo. Durante años, esta información se consideró demasiado sacrílega como para tenerla siquiera en cuenta. Jane Schaberg cita a Raymond Brown, diciendo de ello que se trata de «una alternativa muy desagradable».¹³ En los últimos años, sin embargo, estas posibilidades han ido adquiriendo más poder. Los enemigos de los cristianos, entre los que se incluían los líderes de la jerarquía judía de Jerusalén, vieron amenazadas su fe y su tradición, hasta el punto de temer su extinción debido al auge del cristianismo. Su hostilidad se transformó con bastante rapidez en una persecución que en un momento fue dirigida por nada menos que Pablo de Tarso. Esas críticas atacaban sin duda la credibilidad de la historia de Pascua, y ese ataque se introdujo finalmente en el evangelio de Mateo (28, 14-15). Cuando el momento crítico de la revelación divina para la historia cristiana empezó a desplazarse desde la resurrección hacia el bautismo, y luego hacia la concepción de Jesús, es bastante probable que esos ataques también se desplazaran. Así, la defensa de los orígenes de Jesús se convirtió en una parte importante de la tarea apologética emprendida por la comunidad cristiana primitiva. Tanto Mateo como Lucas experimentaron la necesidad de ofrecer esa clase de defensa. Ninguno de ellos, sin embargo, eliminó la sustancia del ataque, y ambos dejaron en sus escritos amplias claves que señalaban la naturaleza de las acusaciones. Las narrativas de la natividad intentaron interpretar los datos, pero no los crearon. ¿Eran esos datos verdaderos o falsos? Dudo mucho que eso pueda llegar a determinarse alguna vez. Pero éstos son los datos:

¹⁰ Hans Conzelmann está tan seguro de ello que ni siquiera trata Lucas 1 y Lucas 2 en su libro *The Theology of St. Luke*, Londres, Faber & Faber, 1960.

¹¹ Brown, *Birth*, p. 300.

¹² Schaberg, *Illegitimacy*, p. 201. Goulder, *Luke, A New Paradigm*, p. 252.

¹³ Schaberg, *Illegitimacy*, p. 201.

Los autores cristianos no hicieron el menor intento por ocultar la suposición, generalmente admitida, de que María estaba embarazada en ese período de tiempo entre el desposamiento y el ser llevada al hogar, que marcaba las dos fases del matrimonio judío. ¿Fue embarazada por José? Eso habría significado una violación de la costumbre, pero no una causa para el escándalo. El compromiso se adquiría en el desposorio. A partir de ese momento, la mujer era posesión del hombre. Quedar embarazada del esposo en el período que mediaba entre el desposorio y el ser llevada a casa no constituía un quebranto terriblemente grave del código moral. Eso no habría creado demasiada agitación. No habría sido ella la primera joven novia que habría tenido un hijo antes de tiempo. Indudablemente, esa circunstancia no habría creado la tremenda necesidad de defender la calidad de María con elaboradas y milagrosas tradiciones sobre la natividad.

Y, sin embargo, en las narraciones se hacen grandes esfuerzos por negar la paternidad de José. Mateo dice que José completó de mala gana la ceremonia de la boda y había resuelto «repudiarla en secreto» (Mateo 1, 19). Lucas hace decir específicamente a María: «¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?» (Lucas 1, 34). Y, sin embargo, en el versículo 27 había afirmado que era «una virgen desposada con un hombre llamado José». En el capítulo 2, se describía a José y María como dos personas que viajaban juntas. María estaba embarazada, aunque se la sigue identificando como «su esposa» (versículo 5). En el capítulo 3, antes de ofrecer la genealogía de Jesús, el ya adulto Juan el Bautista entabla una conversación con sus detractores judíos sobre el significado de los orígenes de uno, amonestándoles: «No andéis diciendo en vuestro interior: "Tenemos por padre a Abraham"» (Lucas 3, 8), para seguir diciendo que Dios no necesitaba la paternidad judía para dar hijos a Abraham, cosa que podía lograr, afirmaba, por medio de «estas piedras» si así lo deseaba.

Para estos primeros cristianos era importante ampliar el sentido de aquellos que habían de ser incluidos en la familia de Dios. ¿Acaso debemos encontrar el fondo de esa tradición que todavía permanece en la posibilidad de que el propio Jesús no formara parte legítimamente del pueblo de Dios? Al presentar la genealogía, Lucas añadió las palabras «según se creía», como nota explicativa de la afirmación de que Jesús era hijo de José. ¿Se sabía tan bien que Jesús no era el hijo de José que los cristianos no pudieron aferrarse a esa línea defensiva en la controversia sobre sus orígenes? ¿Fue su origen más escandaloso que la violación de una relación de desposados? ¿Fue, de hecho, tan escandaloso como para que sólo se la pudiera contrarrestar mediante la creación de una tradición de nacimiento sobrenatural? ¿Fue Jesús hijo del adulterio, el producto de una seducción? ¿Fue María una mujer violada, víctima de una violación? ¿Es posible aceptar el análisis de Raymond Brown según el cual la comparación de la narración que hace Lucas sobre el nacimiento de Juan con el nacimiento de Jesús se diseñó específicamente para afirmar la superioridad de este último sobre el primero, sin ver que el nacimiento de Jesús necesitó de la concepción virginal para alcanzar la superioridad sobre la concepción a pesar de la esterilidad? ¿Podía percibirse el Espíritu Santo como justificador de un niño concebido, ya fuera por la violación o la seducción, como una vida elegida por Dios para el cumplimiento de la voluntad de Dios? Si tenemos en cuenta el estatus de las mujeres y el clima moral del siglo I, esa clase de nacimiento y de afirmación ¿no se percibirían como un milagro mucho más asombroso que una concepción lograda después de la menopausia en una mujer supuestamente estéril?

Puesto que en la literatura cristiana primitiva no se suponía que el Espíritu Santo hubiera jugado literalmente el papel masculino en la concepción de Jesús, ¿tenemos que encerrarnos en imágenes sexuales o en explicaciones sexuales? ¿Necesitamos debatir sobre cosas como la partenogénesis, o postular la existencia de un espíritu dotado de órganos y fluidos sexuales? ¿Debemos especular, como hicieron algunos cristianos posteriores, que la concepción se produjo a través del oído de

María, de tal modo que pudo preservarse así su virginidad? ¿Es posible que María fuera una mujer violada y que la gente se refiriera a ella como «la virgen» que había sido violada, de tal modo que se la terminó por conocer como María la Virgen, nombre por el que la llamamos en la actualidad?

Ahora, teniendo en cuenta esas posibilidades, leemos la historia de la anunciación en Lucas y descubrimos esos indicios ocultos que no habíamos visto antes. Cuando María dijo: «¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?» (Lucas 1, 34), ¿qué quería decir? Estaba desposada, y eso le proporcionaba la protección legal de un esposo. Pero, según la ley judía, si había sido violada el esposo podía repudiarla de su protección, y se convertiría así en una mujer vulnerable en una sociedad patriarcal. Ése había sido el destino de las cuatro mujeres que aparecen en la genealogía de Mateo. No tenían esposos, y eso significaba que no disfrutaban de protección en un mundo patriarcal. Tamar fue repudiada de la protección de Judá y regresó junto a su familia cuando su esposo murió y sus hermanos se negaron a tomarla. Ese fue también el destino de Rajab, que vivió vendiendo su cuerpo como prostituta. Y el de Rut que, como viuda, no tuvo hombre que la protegiera hasta que Booz extendió su manto sobre ella (Rut 3, 9) y la tomó bajo su brazo protector. Y también fue el destino de Betsabé que, como viuda, quedó sin protección masculina hasta que David la hizo su esposa.

La implicación de este texto es que María tenía esposo, pero no un esposo que la protegiera. ¿Se debía ello a que había quedado embarazada de otro que no era su esposo? Ante la pregunta de María, el ángel respondió que el Espíritu Santo vendría sobre ella y que el poder del Altísimo la cubriría con su sombra. En consecuencia, el niño que nacería sería llamado santo, el Hijo de Dios (Lucas 1, 35). Al leer ese pasaje a la luz de nuestras preguntas, podemos comprender de una forma nueva que, en la narración de Lucas, Dios hizo por María lo que hizo José en la narración de Mateo. Dios tomó a la vulnerable María bajo la protección divina. Afirmó que su hijo era de Dios, del mismo modo que hizo José en la narración de Mateo al reconocer y dar nombre al niño. La imagen del Espíritu Santo cubriendo a María con su sombra contenía el mismo matiz protector que encontramos cuando Booz extiende su manto sobre la vulnerable Rut para colocarla bajo sus brazos protectores.

Estas pistas encuentran una mayor credibilidad si examinamos las palabras del Magnificat. Más adelante analizaremos las fuentes de los cánticos, pero la tarea que se nos plantea por el momento consiste en aislar el contexto. ¿Por qué puso Lucas este cántico en labios de María? El cántico encaja tan pobremente en las circunstancias de María que algunos eruditos han sugerido la posibilidad de que, originalmente, no fuera un cántico de María, sino de Isabel. ¿Qué era, por ejemplo, «la humildad» (*tapeinōsis*) de María de la que hablaba el Magnificat? Habitualmente, esa palabra griega significa «humillada». ¿En qué sentido experimentaba María una humillación? No era estéril. La virginidad no era un estado escandaloso para ella. De hecho, que una joven desposada fuera embarazada por su desposado era algo más positivo que negativo, pues se creía que eso garantizaba la posibilidad de tener hijos y aseguraba la línea masculina. La ausencia de virginidad en una mujer desposada sólo sería escandalosa si el acto sexual no hubiera sido realizado por el hombre desposado con ella. ¿Por qué veía Lucas a María en el contexto de la comunidad de judeocristianos que se contaban entre los pobres y los oprimidos? Esa designación sólo podría tener sentido en el caso de un embarazo ilegítimo, y sólo la plena incorporación a Israel de un hijo ilegítimo y de su madre le permitiría cantar sobre futuras generaciones capaces de considerar afortunada a una mujer humillada, de reconocer las grandes cosas que Dios había hecho por ella, de saber lo que significaba ser exaltado cuando se era de baja condición. Quizás la superación de Dios en cuanto a la humillación de María constituyó un paso mucho mayor que la superación de la esterilidad de Isabel,

y el tema del paso adelante en el paralelismo entre Juan y Jesús pudo haberse conservado sin exigir el milagroso acontecimiento de una concepción sin padre. Estas preguntas y especulaciones me las planteó por primera vez Jane Schaberg, una erudita y teóloga feminista de la Biblia.¹⁴ Desde entonces me he sentido intrigado y acosado por la viabilidad de estas sugerencias, cuya capacidad persuasiva ha ido en aumento, no hasta el punto de la convicción, pero sí lo suficiente como para creer que la Iglesia debería afrontar y debatir abiertamente estas posibilidades.

No obstante, y al margen del propósito apologético e interpretativo, la concepción virginal se había convertido ya en una consideración de la máxima importancia cuando la narrativa encontró forma escrita en Lucas, que parecía mostrarse ávido por afirmar que la virginidad era esencial para su mensaje. Puesto que, presumiblemente, no se había producido todavía la concepción, podemos asumir que ésta ocurriría cuando María entró en la casa de José para completar la segunda fase de su proceso de matrimonio. Después de todo, ella estaba desposada. Lucas, sin embargo, no estimuló esta suposición. De hecho, el texto inducía al lector a comprender tanto la identidad de Jesús: «Será llamado Hijo del Altísimo» (Lucas 1. 32), como su origen: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios» (Lucas 1, 35).

Hay numerosos ecos hebreos en estas palabras. En el momento de su nacimiento, el profeta se refirió a Salomón como «el amado de Yahveh» (2 Samuel 12, 24). Los salmos utilizaron palabras como: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy» (Salmos 2, 7), o bien: «Estableceré su estirpe para siempre, y su trono como los días de los cielos» (Salmos 89, 30). Podemos estar seguros de que el mesías esperado sobre el que escribía el salmista, había sido identificado con este Jesús en algún momento antes de que Lucas escribiera, y de que se habían recopilado los textos de las escrituras hebreas para apoyar esa afirmación a partir del momento de su concepción. Ya había sucedido con la cruz, que fue escandalosa. Sin lugar a dudas, volvió a suceder en relación con el nacimiento, que también pudo haber sido escandaloso.

Este nacimiento de mujer virgen, tal y como nos lo describe Lucas, tenía en sí mismo la connotación de un acto de creación. La imagen del Espíritu cubriendo a María con su sombra no era significativamente diferente a la que encontramos en el primer capítulo del Génesis, donde «un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas» para producir la primera creación. Jesús, la nueva creación, iba a ser engendrado por el mismo Espíritu, que ahora aleteaba sobre el vientre de María. El Espíritu crearía nuevamente *ex nihilo* al nuevo Adán, que anunciaría la nueva era del Reino de Dios. En esta creación, al igual que en la primera, la iniciativa se hallaba únicamente en Dios. El vientre de María se convirtió así en el nuevo tabernáculo donde Dios moraría en medio de su pueblo.

También tenemos que seguirle la pista al término *virgen* en la tradición judía para discernir el significado que tuvo para Lucas. La palabra *virgen* no es desconocida en las escrituras judías. Aunque en la Biblia no hay ninguna otra historia de nacimiento virginal, a Israel se la denominó virgen en Amós (5, 2) y en Jeremías (18, 15). Estaba también la hija virgen de Sión en Isaías (37, 32), y «la hija virgen de mi pueblo» en Jeremías (14, 17). En las escrituras hebreas, la destrucción de las naciones por los extranjeros se comparaba con la violación de una virgen. No obstante, las referencias a la virgen Israel solían referirse a la nación que se encontraba en un estado de opresión o rebeldía, anhelante de encontrar amantes extranjeros e infiel a Dios. Israel era así como una hija infiel a la que

¹⁴ Schaberg, *Illegitimacy*, pp. 135 y ss.

se convoca para que regrese a su estatus de virgen. María, que era totalmente fiel y obediente, pudo haber sido descrita como un símbolo de aquella Israel virgen a la que los profetas llamaban su pueblo.¹⁵

A diferencia de lo que sucedió en los otros evangelios. María jugó un papel único en el de Lucas. Los cambios que Lucas introdujo en la descripción que hace Marcos de María fueron realmente notables. En Marcos, la madre y los hermanos de Jesús aparecen durante la vida adulta de éste, preguntando por él. Según sugiere Marcos, querían hacerse cargo de él, pues «está fuera de sí» (Marcos 3, 21). Jesús los rechazó, y afirmó que su madre y sus hermanos eran aquellos que cumplían con la voluntad de Dios. En el evangelio de Marcos se trataba de una historia que contenía un matiz de dureza (Marcos 3, 31 y ss.). Lucas, sin embargo, modificó esa historia de una forma espectacular (Lucas 8, 19-20). Omitió la primera parte, de modo que no aparece el menor indicio de que la familia de Jesús le creyera «fuera de sí». En Lucas, la madre y los hermanos de Jesús acudieron a verle. A él le comunicaron su presencia, y respondió diciendo: «Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la Palabra de Dios y la cumplen» (Lucas 8, 19). Afirmaba con ello que su madre y sus hermanos eran discípulos. En Hechos (1, 14), Lucas informaba que la madre y los hermanos de Jesús se hallaban incluidos en la comunidad de creyentes. Así pues, María se encontraba entre quienes habían oído la Palabra de Dios y la cumplían. Este concepto configuraba la respuesta de María en la escena de la anunciación en Lucas. María oyó la palabra de Dios a través de Gabriel y respondió: «Hágase en mí según tu palabra» (Lucas 1, 38). María cerraba esa escena llamándose a sí misma la «esclava del Señor». Se trataba de un término que ya había utilizado Ana al saber por Elí que iba a ser la madre de Samuel. El cántico que no tardaría en enunciar María seguía las mismas características que el que cantó Ana (1 Samuel 2).

Ahora, el drama puso juntas las dos historias de anunciación. María había quedado embarazada, aunque Lucas no documentaba el momento en que eso se produjo. La señal verificadora que se le había dado a María era el embarazo de Isabel, su pariente, cuyo propio embarazo posmenopáusico todavía no era conocido por nadie, excepto por Zacarías, pues Isabel se había ocultado. El conocimiento de María era secreto, revelado por medios divinos. María se levantó viajó desde la Nazaret de Galilea hasta la zona montañosa de Judá para visitar a Zacarías y a Isabel. Los saludó y el niño saltó de gozo en el seno de Isabel, quien «quedó llena de Espíritu Santo» y exclamó: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno; y ¿de dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí? Porque, apenas llegó a mis oídos la voz de tu saludo, saltó de gozo el niño en mi seno. ¡Feliz la que ha creído que se cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor!» (Lucas 1, 42-45). María respondió con el Magnificat. Isabel, en presencia del todavía no nacido Jesús «quedó llena de Espíritu Santo» y, desde su seno, Juan el Bautista saltó de gozo para saludar la llegada de la era mesiánica. Difícilmente puede considerarse eso como una historia literal.

Tanto Isabel como María entonaron cánticos de alabanza por lo que había hecho Dios para María en la concepción del Mesías. Cuando finalmente comprendí esta escena recordé mi primera toma de conciencia, ocurrida muchos años antes, de que las narraciones de la natividad no eran historia, y no tenían la intención de que se las tomara al pie de la letra. Aquí estaban dos madres judías expectantes, y las dos alababan solamente a uno de los hijos aún por nacer. Ninguna madre judía que haya conocido jamás reconocería, antes del nacimiento de su hijo, que éste sería subordinado ante algún otro.

¹⁵ Brown, *Birth*, p. 321. En esta sección me apoyo bastante en la investigación de Raymond Brown, cuya exposición más completa puede encontrarse en la sección de su libro aquí citado.

El cántico de Isabel encontró un eco en el canto de Débora «¡Bendita entre las mujeres. Yaell!» (Jueces 5, 24), y en la mujer de la multitud que gritó: «¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron!» (Lucas 11. 27). La acción de Juan en el seno materno reveló a Isabel que María era la madre de su Señor. Era la primera oportunidad que tenía Juan de preparar el camino del Señor.

¿Empezó María a cantar entonces el Magnificat? Difícilmente. Lucas incorporó los cánticos, convirtiéndolos en mensajes de sus personajes. Se debate sobre si Lucas fue o no el autor de cualquiera de los cánticos que adornan las narrativas de la natividad. Si no lo fue, no cabe la menor duda de que, al menos, fue su adaptador. Ya he indicado anteriormente mi opinión de que estos cánticos no formaron parte de la representación original. Y, sin embargo, son muy judíos. Resaltan a Israel, a David y a «nuestro Padre». Sirvieron para dar voz a los personajes que antes habían actuado en pantomima, o mediante la lectura de un narrador. En el encuentro de las dos madres, el texto dijo que María saludó a Isabel, pero no se ofrecen las palabras que pronunció. Más tarde, se nos dice que Zacarías terminó su mudez hablando, pero tampoco se indican las palabras que pronunció. Más adelante, se nos dice que Simeón, el sacerdote, bendijo a María, pero tampoco aquí se indican las palabras de la bendición. En cada uno de estos casos, las palabras se vieron suplidas por los cánticos: el Magnificat, el Benedictus y el Nunc Dimittis. De ese modo, una pantomima se había transformado en una opereta.

Según hemos observado ya, hay muchas formas indicativas de que estos cánticos no encajaban en el contexto al que habían sido asignados. Ya hemos visto cómo las palabras del Magnificat planteaban preguntas sobre María, pero veamos ahora las preguntas que planteaban sobre Jesús. ¿Cómo «dispersó [Jesús] a los que son soberbios» y «derribó a los potentados», por ejemplo? El nacimiento de Juan el Bautista no constituía salvación «de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odiaban» (Lucas 1, 71). En estos cánticos, ninguna palabra o concepto exigía absolutamente un contexto cristiano, sino que enfocaban más bien un concepto de salvación judía. Muchos eruditos, incluyendo a Raymond Brown, creen que estos cánticos fueron originalmente un producto de la comunidad judeocristiana de Qumran, conocida como los anawim, que Lucas tomó prestados para rellenar su historia de la natividad. Los anawim eran gentes que resaltaban la idea del resto. Se concebían a sí mismos como personas pobres e indefensas, necesitadas de la protección de Dios. Compartían todos sus bienes materiales. Es posible que fueran los anawim judeocristianos los que proporcionaron a Lucas su imagen de la comunidad cristiana primitiva descrita más tarde en Hechos (2. 43-47; 4. 32-37), y en la historia de Ananías y Safira (Hechos 5, 1-11). Según sugiere Raymond Brown, Lucas conoció estos himnos, que adaptó a sus propósitos e insertó en su narrativa.¹⁶ Esta idea fue resueltamente rechazada por Michael Goulder.¹⁷ Sin embargo, ambos están de acuerdo en que el material de los cánticos procede de fuentes hebreas. El Magnificat se basa en la canción de Ana (1 Samuel 2, 1-10), y el Benedictus en la canción de David (1 Reyes 1, 48 y ss.), aunque está claro que, tras un cuidadoso examen, también pueden descubrirse otras referencias en cada cántico.

Según dice la narración, María permaneció tres meses con Isabel, o hasta que ésta dio a luz, momento en el que María regresó a su casa. Su viaje proporcionó la transición necesaria para informar al público de que estaba a punto de iniciarse un nuevo episodio.

¹⁶ Brown, *Birth*, pp. 350-355. El detallado análisis de Raymond Brown sobre la comunidad anawim, su historia, ideas e influencia sobre la Iglesia cristiana primitiva, se encuentra en esta sección de su libro. Michael Goulder argumenta el punto de vista contrario.

¹⁷ Goulder, *Luke, A New Paradigm*, pp. 230 y ss.

La siguiente escena ofrece los detalles del nacimiento de Juan, el darle un nombre, y la profecía de Zacarías, su padre. Se inicia con un semitismo casi intraducible. Literalmente, las palabras dicen: «Se le cumplió a Isabel el tiempo de dar a luz». Se trata de palabras similares a las utilizadas en el Génesis para describir el parto de Rebeca (Génesis 25, 24). Esas mismas palabras se repetirían al completarse la historia de María. Ahora, las dos historias de la anunciación se completarían con el paralelismo de las dos historias sobre el nacimiento.

El nacimiento de Juan se vio acompañado por maravillas que despertaron el respeto de todos los vecinos. Isabel, por ejemplo, eligió el nombre de Juan, dado por el ángel a Zacarías, pero que éste no le había comunicado a su esposa, puesto que estaba mudo. Por primera vez, Zacarías confirmó este nombre por escrito. En Isaías 8 al profeta se le ordena escribir sobre una placa grande el nombre del niño que va a nacer. La tradición del *midrash* seguía funcionando. Entonces, de repente, se le suelta la lengua a Zacarías, que pudo volver a hablar, y bendijo a Dios. Todos estos sucesos crearon temor y maravilla, y les hicieron preguntar: «¿Qué será este niño?» (Lucas 1, 66). En respuesta a esta pregunta, Zacarías cantó las palabras de la profecía que liemos dado en llamar Benedictus: «Profeta del Altísimo, pues irás delante del Señor para preparar sus caminos», contestó Zacarías. En el esquema de Lucas, sólo alguien que estuviera lleno con el Espíritu Santo podía discernir ese papel futuro. Zacarías había entrado, por previsión, en el Reino. La razón principal para alabar a Dios se encontró en el hecho de que, en Jesús, Dios había visitado y redimido a su pueblo. El cántico concluía con la nota de la «luz de la altura a fin de iluminar a los que habitan en tinieblas». Estas palabras encontrarían más adelante un eco en otro cántico llamado el Nunc Dimittis. Según decía el Benedictus, Juan sería un profeta de lo más alto. Más tarde, Jesús diría de él: «¿Un profeta? Sí, os digo, y más que un profeta» (Lucas 7, 26). La descripción del Juan el Bautista adulto quedaba señalada una y otra vez en la historia de su nacimiento.

No, no era una narración histórica. Nunca tuvo la intención de serlo y, por lo tanto, no podía tomarse al pie de la letra. Está tan repleta de inconsistencias literales como para ser disparatada. Trata de rumores, acusaciones, murmuraciones, insinuaciones y de las respuestas de los cristianos que buscaron claves en los textos sagrados del pueblo judío. Pero esta narración dirige inevitablemente al lector hacia aquello que se creía como real y cierto. Creo que, en un principio, su contenido fue una representación interpretativa que encantó al público mucho antes de que se escribiera el evangelio de Lucas, creada a partir de los recuerdos sobre el poder adulto tanto de Juan como de Jesús, para servir a la necesidad cristiana de subordinar el primero al segundo. Lucas la convirtió en una narrativa que introdujo el *corpus* de su obra. Ese *corpus* describía a Juan el Bautista preparando el camino para Jesús, como adulto. Encontraremos más adelante a esta figura un tanto misteriosa, investida por Lucas con el sentido de un profeta que surge del desierto para llamar a Israel al arrepentimiento y preparar el camino para el Cristo.

El telón ha caído sobre el primer acto del drama de la natividad. Ahora esperamos el nacimiento de aquel para quien Juan no fue más que un predecesor.

La historia de Lucas, segunda parte

Lucas, como Mateo, se vio profundamente influido por el estilo del *midrash* judío. En esta tradición, las escrituras de la antigüedad podían ser falsificadas, reinterpretadas e incluso reutilizadas hasta que la revelación de Dios en el presente fuera consistente con la revelación de Dios en el pasado. Y, más importante aún, se creía que la comprensión alcanzada ayer sobre las escrituras iluminarían la experiencia de hoy y, en consecuencia, la verdad actual.

Debido a que la empresa cristiana tuvo sus comienzos en un contexto judío, los cristianos adquirieron el hábito de utilizar esta forma judía de investigar las escrituras, a la búsqueda de pistas que interpretaran los acontecimientos del presente. Quizás no hubo ninguna otra actividad que ocupara tanto a los primeros cristianos como su búsqueda persistente y concienzuda de indicadores a los que poder aferrarse para comprender, y de ese modo defender su experiencia con Jesús. Inicialmente, quizás se recopilaron y utilizaron con rapidez los pasajes clave de la Biblia judía, en una defensa polémica contra los judíos no creyentes. Fue una estratagema interesante la de hacer servir los escritos sagrados judíos para sostener un movimiento cada vez más antijudío.

Los primeros cristianos, que de hecho también eran judíos, reclamaron las escrituras judías como su propia fuente interpretativa de autoridad. Armados con ellas, adscribieron el papel de «auténtico Mesías judío- a su Jesús judío. En esta empresa fueron cruciales algunos pasajes. Desde el principio, los favoritos de los cristianos fueron el papel del sirviente, extraído de Isaías 40-55; el salmo vigésimo segundo, que llegó a leerse únicamente en términos de la crucifixión; y el pasaje de Zacarías que estaba detrás de la celebración del Domingo de Ramos.

Con el tiempo, estos pasajes se utilizaron no sólo para interpretar los acontecimientos recordados de la vida de Jesús, sino que llegaron a configurar incluso esos acontecimientos. Las historias sobre Jesús se doblaron y retorcieron para que encajaran en los pasajes interpretativos de la escritura que se les aplicaba. Las notas del salmo 22 sobre el reparto de las vestiduras y el sorteo de la túnica se incluyeron en la historia de la crucifixión. Las palabras de las canciones de Isaías marcaron tanto el bautizo como el juicio de Jesús. La referencia de Miqueas a Belén como el anticipado lugar de origen del esperado mesías creó, con toda probabilidad, la tradición de Belén en las narrativas de la natividad de Jesús. Lejos de «cumplir las escrituras», como habían afirmado los cristianos, éstas determinaron la forma en que contaron a la gente lo que creían recordar. Así fue como esa historia y su interpretación se mezclaron en la práctica, bastante antes de que quedaran escritas en los evangelios.

Los fieles comunes de nuestras iglesias se hallan tan alejados de esta comprensión, que la simple sugerencia parece revolucionaria e incluso hostil a quienes se consideran como simples creyentes. Estos pensamientos les parecen increíbles y amenazadores para su fe. Un enorme vacío separa el mundo de la erudición bíblica y la comprensión de la Biblia tal y como es habitual entre los creyentes que acuden a la iglesia.

Sí, claro que hay arduos debates en los círculos de la erudición sobre el Nuevo Testamento. Los cánticos que aparecen en la narrativa de la natividad en Lucas ¿fueron originalmente canciones judías o cristianas? ¿Tienen una forma original hebrea? ¿Los creó Lucas, o los tomó de otras fuentes y los editó para que sirvieran a sus propósitos? Hay una gran divergencia de opiniones sobre tales cuestiones. Sin embargo, nadie sugiere ya que los cánticos que aparecen en Lucas representen la historia, o que los personajes del drama de la natividad en Lucas pronunciaran o cantaran realmente esos cánticos. Por decirlo con toda claridad: María no pronunció el Magnificat, Zacarías no dijo el Benedictus, Simeón no cantó el Nunc Dimittis.

Los eruditos seguirán debatiendo sobre las fuentes a partir de las cuales Mateo creó o derivó la presencia de los hombres sabios, y Lucas la de los pastores. Tratarán de comprender si hubo dos tradiciones diferentes que lograron abrirse paso hasta la narrativa cristiana, o si Lucas, a partir de la antipatía que sentía por aquellos que creía como «magos», expresada en Hechos de los Apóstoles (8, 9 y ss.; 13, 6-8), transformó a los hombres sabios y regios de Mateo en humildes pastores. Ese debate es vigoroso. Sin embargo, ningún erudito que yo conozca afirmaría la historicidad de los magos o de los pastores.

Hay un gran debate acerca de cómo y por qué Mateo y Lucas crearon sus historias sobre la concepción virginal. ¿Reflejaban la influencia de la mitología griega? ¿Se trataba simplemente de un intento por aplicar el texto de la «virgen» tomado de Isaías? ¿Constituían una apologética para contrarrestar la acusación judía de que Jesús era ilegítimo? ¿O se trató más bien de una combinación de todas estas cosas, unida a otros elementos demasiados complejos como para mencionarlos en el espacio disponible en este volumen?

Estos son los temas que se discuten entre los eruditos, en cuyos círculos no hay nadie, que yo sepa, dispuesto a defender la historicidad o literalidad de la historia del nacimiento de mujer virgen. La continuación de la creencia en una concepción virginal de Jesús de Nazaret, en su sentido literal y biológico, sólo se basa en un compromiso de fe o dogmático. Pero no puede basarse en la evidencia. Esa creencia ya no se defiende sobre la base de la escritura, ni siquiera por parte de los eruditos católico-romanos que, desde el punto de vista teológico, han invertido mucho más en esta posibilidad que los cristianos protestantes.

En mi opinión, resulta escandaloso el hecho de que estas ideas sean habituales entre los eruditos bíblicos de nuestro mundo y que, sin embargo, sigan siendo desconocidas para el común de los fieles de cualquier iglesia o sinagoga. Este estado de cosas no puede hacer sino inducir una reflexión sobre el temor de la jerarquía eclesiástica a que los fieles pierdan su fe en el caso de que esos conocimientos se difundan ampliamente. Los obispos y sacerdotes conservadores se contentan con afirmar que la erudición bíblica es una ciencia inexacta, siempre cambiante, en la que no puede confiarse para encontrar respuestas finales. En consecuencia, argumentan, debemos confiar en la autoridad docente e histórica de la Iglesia. Se trata de un argumento débil y casi patético.

La erudición bíblica es, desde luego, cambiante e inexacta. A raíz de mi intento por leer lo que se ha escrito al respecto, como medio de preparación para escribir este volumen, yo mismo puedo atestiguar el debate, los desafíos, las críticas que se plantean unos eruditos a otros, a veces sobre los puntos más nimios. ¿Se halla relacionado Fanuel, el padre de la profetisa Ana (Lucas 2, 36 y ss.), con un lugar llamado Penuel, que aparece en Génesis 32, 31, donde Jacob dijo haber «visto a Dios cara a

cara»¹ Sospecho que muy pocos de los fieles llegarán a enterarse alguna vez de este punto, mientras que los eruditos se encuentran muy ocupados examinando los distintos aspectos del debate.

Sin embargo, en medio de los cambios y discusiones que se producen en el mundo de la erudición sobre el Nuevo Testamento, existe un consenso que no puede negarse. Las historias de la natividad de Jesús no son literales. No son biográficas. Fueron creadas a partir del proceso interpretativo del *midrash*. Se las adscribió a acontecimientos externos que pudieron ser recordados con bastante imprecisión. Atestiguan la fe de la comunidad que las creó y no los detalles literales que contienen. Mis lectores deben introducirse en esta comprensión, situarse dentro de esta tradición, hacerse las preguntas correctas y establecer las suposiciones apropiadas. Sólo entonces podrán las narraciones de la natividad del Nuevo Testamento empezar a comunicar la verdad que contienen.

En este capítulo dirijo mi atención hacia lo que probablemente sea la parte más conocida de la Biblia. Presenta a María y a José viajando a Belén, en respuesta a las órdenes emitidas por el gobierno romano. Habla de un establo, de un pesebre, de unos pañales y de un niño recién nacido. Nos introduce a los pastores de las montañas y a los visitantes angélicos, que les anuncian desde los cielos el nacimiento de Jesús y les invitan a buscar esta maravilla. Describe ese encuentro y transforma para siempre ese establo en un lugar de intenso romanticismo que, con el tiempo, producirá el cuento del «pequeño tamborilero» que toca su tambor por este niño, y el del pastor que le habla a un cordero para preguntarle: «¿Ves lo que yo veo?».

El drama se traslada de Belén a Jerusalén, y del establo al templo. El texto nos presenta a un viejo sacerdote y a una anciana profetisa, que se encuentran a la espera de todo lo que este pequeño ha llegado a significar para el mundo cristiano. Luego la narrativa de la natividad en Lucas concluye con la historia de Jesús, ya muchacho, en el templo. En este episodio final, Jesús no sólo confundió a los escribas, sino que reclamó el templo y estuvo perdido durante tres días. Cada uno de esos detalles sería una nota que volvería a sonar antes de que Lucas diera por terminada su narración. Al ver estas conexiones, nos preguntamos por qué no las habíamos visto antes, puesto que son tan evidentes. Advertidos de antemano, dirigimos nuestra atención hacia el segundo acto del drama de Lucas.

Lucas abrió este acto de una forma que ahora nos resulta familiar. Estableció el escenario dentro del tiempo y el espacio, y luego presentó a los personajes principales. El tiempo fue durante el reinado de César Augusto, cuando Quirino era gobernador de Siria y se ordenó llevar a cabo un empadronamiento o censo. Lucas añadía que era el primer empadronamiento que se llevaba a cabo bajo Quirino. Este censo exigía que cada hombre acudiera a su ciudad natal para ser censado.

Los hechos que nos presenta Lucas parecen confusos. Herodes murió en el año 4 antes de la era cristiana. Quirino no fue nombrado legado en Siria hasta el año 6 de la era cristiana, es decir, una década más tarde. No hay constancia de ningún censo en el que la gente tuviera que regresar a su hogar ancestral, ni del hecho de que la esposa tuviera que acompañarle a uno en ese viaje. Las mujeres no votaban ni pagaban impuestos, puesto que éste era un mundo de hombres.² Josefo registró un censo bajo Quirino que se llevó a cabo en los años 6-7 de la era cristiana, pero sólo afectó a Galilea, no a Judea.³ En ninguna parte de los registros seculares se ha encontrado prueba alguna indicativa de que el emperador romano ordenara efectuar un censo en todo el imperio. Lucas

¹ Goulder, *Luke, A New Paradigm*, p. 260.

² Goulder, *Luke, A New Paradigm*, p. 250.

³ Hendrickx, *Infancy Narratives*, p. 94.

no era un historiador cuidadoso. El censo acerca del cual parecía confundido se cita por segunda vez en Hechos de los Apóstoles (5, 36-37). El censo ordenado por Quirino en los años 6-7 de la era cristiana provocó una rebelión de Judas el Galileo, fundador de los zelotes. Que Judas fue el dirigente de ese levantamiento es algo que se menciona en el discurso de Gamaliel como una de las posibilidades mesiánicas que no condujo a nada.⁴

Lucas era consciente, como parecieron serlo todos los primeros cristianos, que Jesús era un niño de Nazaret, en Galilea. Sin embargo, la necesidad que tuvieron los primeros cristianos de presentarlo como heredero de David y de cumplir todas las expectativas de las escrituras hebreas, exigían que sus primeros orígenes estuvieran en Judea y, más específicamente, que hubiera nacido en la ciudad de David, que era Belén. Así pues, Lucas necesitaba un instrumento literario para situar a María y a José en Belén antes de poder anunciar el nacimiento de Jesús. Ni sus fuentes ni la tradición de la que era consciente le permitían asumir, como hizo Mateo, que Jesús viviera en Belén, en una casa con sus padres. El censo y la historia del hogar ancestral, que bien pudo haber creado el propio Lucas, le sirvieron para satisfacer este propósito literario. Recordemos que Mateo tuvo que desarrollar toda una narración para explicar cómo fue que la sagrada familia terminó por vivir en Nazaret, y que eso ocasionó otra visión en sueños para José (Mateo 2, 22-23). En el mejor de los casos, la tradición de Belén resulta tenue en los dos evangelios. Parece que fue creada bajo la influencia del Libro de Miqueas, para satisfacer necesidades apologeticas. La conexión de Nazaret, en cambio, parece tener cierta autenticidad.

Hubo una segunda razón por la que Lucas también se mostró sensible. Todo lo que rodeara el nacimiento de Jesús tenía que revelar un estatus superior al que se había adscrito a Juan el Bautista. Para Lucas, Juan era una figura judía nacida durante el reinado de Herodes. Jesús, en cambio, era una figura mundial, cuyo nacimiento quedó fechado por un decreto de César. El lugar de nacimiento de Juan fue anónimo. Jesús, en cambio, nació en la ciudad de David, a la que fue llevado por la escritura y la guía divina.⁵ Así pues, Lucas tomó un censo, de cuya existencia era vagamente consciente y que, según creía, había ocurrido en algún momento cercano a la época del nacimiento de Jesús, y lo utilizó para satisfacer sus propósitos literarios. ¿Es literalmente probable que cualquier hombre del siglo I hubiera puesto a su esposa, a punto de dar a luz, sobre un asno, obligándola a viajar a lomos de caballería para recorrer los aproximadamente ciento sesenta kilómetros que separan Nazaret de Belén? Tal y como observó una erudita feminista después de leer esta narrativa: «Esa narración sólo pudo haberla escrito un hombre que nunca había tenido hijos».⁶

También utilizaría esta narrativa para subrayar uno de sus temas centrales. Lucas deseaba que sus amigos romanos y más particularmente el «ilustre Teófilo», a quien dedicaba este evangelio, supieran que el cristianismo no era un movimiento de rebelión política y que, en consecuencia, Roma debería ofrecer a los cristianos la plena protección de la ley. Lucas volvería a hacer sonar esta misma nota en la narrativa de la pasión, donde hizo que el procurador romano Poncio Pilato afirmara por tres veces que Jesús era inocente de los cargos que se le imputaban (Lucas 23).

Con ello, Lucas estaba afirmando que Jesús no fue un promotor de la rebelión contra Roma que condujo a la destrucción del templo en el año 70 de la era cristiana. No formó parte de la rebelión

⁴ Brown, *Birth*, p. 547. Véase su Apéndice VII.

⁵ Goulder, *Luke, A New Paradigm*, pp. 246 y ss.

⁶ Atribuyo esto a Rosemary Ruether, pero no estoy seguro. Se me comunicó verbalmente y no fue tomado de una fuente escrita.

que se inició cuando Judas, el zelote de Galilea, se negó a obedecer el censo fiscal exigido por Quirino, el delegado de César. Los padres galileos de Jesús, en contraste con lo que hizo este Judas, obedecieron el decreto que ordenaba el empadronamiento fiscal, y viajaron a su hogar ancestral. De acuerdo con el esquema divino, esta conjunción de circunstancias permitía que el salvador davídico naciera en Belén, la ciudad de la familia real judía, porque José era de la casa y el linaje de David.⁷ Se trataba de un uso fascinante del material disponible. Debemos observar aquí un detalle más. Sólo en el capítulo 2 del evangelio de Lucas se menciona el nombre de José. No fue una de las grandes figuras en la historia de Jesús escrita por Lucas.

Resulta incierto cuánto tiempo permanecieron José y María en Belén antes de que naciera el niño, y eso no parece importarle al autor. Lo importante para él era establecer dónde tuvieron al niño, y sobre eso enfocó la atención. Una vez nacido, este niño tuvo que ser envuelto en pañales y colocado en un pesebre debido a la falta de alojamientos. El pesebre se mencionaba tres veces (Lucas 2, 8, 12, 16). El énfasis no se pone en el posadero. De hecho, no hay posadero en esta narrativa. Su aparición es un producto del celo homilético mezclado con el literalismo bíblico. No habrían sido dignos del genio de Lucas los sermones acusando al posadero de falta de hospitalidad, o alabándole en el caso de que hubiera instalado a la mujer a punto de dar a luz en algún espacio privado, por humilde que fuera. Pero hete aquí que los fieles que acuden a la iglesia se hayan condenados a oír durante generaciones sermones sobre la actitud despiadada del posadero.

El pesebre no simbolizaba pobreza, sino una peculiaridad de localización causada por las circunstancias. Lucas empleó la falta de alojamiento como un medio para explicar el uso del pesebre. Quizás, tal y como sugiere Hendrickx, haya aquí una alusión a Jeremías (14, 8), donde el profeta se quejaba de que cuando Dios visitó al pueblo elegido, no se quedó junto a quienes formaban el pueblo de Dios, sino que se alojó en una posada, como baría un viajante extranjero. El niño Jesús, como expresión de la nueva disposición de Dios con respecto al pueblo, no debía alojarse en una posada, sino que debería encontrar tabernáculo con el pueblo.⁸ La clave de este concepto es el significado de la palabra *pesebre*.

Muchos años antes, Isaías había escrito: «Conoce el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su amo. Israel no conoce, mi pueblo no discierne» (Isaías 1, 3). En la Septuaginta, «pesebre de su amo» se tradujo con la misma palabra que Lucas utilizó para designar el pesebre. Al situar al Salvador en un pesebre, al convertirlo en el lugar donde lo encontraron los pastores, Lucas estaba diciendo que el pueblo de Dios empezaba a reconocer finalmente a aquel que lo había creado y elegido.⁹ El pueblo conocería así a su dueño y el pesebre de su amo. Este tema se solidificó en el doble uso de la expresión «envuelto en pañales» que aparece en los versículos 7 y 12 del capítulo 2. En el Libro apócrifo de la Sabiduría, Salomón, el rey más rico de Judá, dijo: «Fui cuidadosamente envuelto en pañales y cuidado, pues ningún rey tiene otra forma de empezar al nacer» (Sabiduría de Salomón 7, 4-5). Hallarse envuelto en pañales (no telas) era un signo de que el Mesías de Israel, su verdadero Rey, no se había convertido ahora en un paria entre su pueblo, sino que fue recibido apropiadamente y se le proporcionaron los cuidados adecuados. Quizás hubo aquí, una vez más, una velada alusión a los rumores sobre el estatus ilegítimo de Jesús, pues un hijo ilegítimo seguiría siendo un paria en Israel. Pero Dios había encubierto este escándalo con la abrumadora presencia del Espíritu Santo. El bebé Jesús quedó envuelto en pañales pues, tal y como sugirió Salomón, ésta era

⁷ Brown, *Birth*, p. 416.

⁸ Hendrickx, *Infancy Narratives*, p. 102.

⁹ Brown, *Birth*, p. 419.

la única forma que tiene todo rey de empezar al nacer. Fue colocado y encontrado en un pesebre porque conocía al Dios al que pertenecía.

La última nota de este segmento inicial fue la afirmación de que Jesús era el hijo primogénito de María (*prototokos*). Esta frase asumía que hubo otros hijos, puesto que no tendría sentido si no admitiéramos tal suposición. En la época de Lucas no hubo tradición de que Jesús fuera hijo único, o de la virginidad perpetua de María. Esas ideas surgirían mucho más tarde y estarían al servicio de una agenda teológica completamente diferente, a la que no tardaremos en dedicar nuestra atención.

Pero aquí Lucas se limita a afirmar que no hubo ningún otro hijo antes de Jesús, de modo que pudo disfrutar del estatus de primogénito. Esta información se mencionaba para que tuviera sentido la consagración del niño varón primogénito, algo de lo que Lucas hablaría más tarde en este mismo capítulo (2, 22-24). Ahora quedaba completa la primera escena y se dirigía la atención del público hacia otra parte del escenario donde se iniciaba inmediatamente la escena siguiente.

Una revelación de Dios tenía que recibirse, pues en caso contrario deja de ser reveladora. El autor de esta narrativa creía que la revelación de Dios en Jesús constituía el momento crucial en la historia humana. En consecuencia, debía prestarse atención a aquellos que eligiera como receptores de esa revelación. En la proclamación cristiana primitiva, tal y como se refleja tanto en Pablo como en Marcos, el momento cristológico de la revelación se situaba en el momento de la resurrección. Quienes recibieron esa revelación fueron los discípulos, encargados así de la responsabilidad de ser los testigos y los apóstoles ante el mundo. Lucas, sin embargo, había hecho retroceder ese momento cristológico a la concepción, de lo que sólo estaban enterados María, Isabel y, presumiblemente, José y Zacarías. Pero el mundo necesitaba responder de algún modo cuando naciera esta vida. Mateo satisfizo esa necesidad con los magos. Lucas lo hizo con los pastores.

La respuesta a la revelación de Dios en Cristo fue siempre de dos clases. Hubo tanto aceptación/alabanza, como rechazo/persecución. Mateo aludió a ello en los regalos de los hombres sabios. Lucas incluyó el motivo de aceptación/alabanza en la respuesta de los pastores, y el de rechazo/persecución en la advertencia profética expresada por el viejo sacerdote Simeón cuando Jesús fue presentado en el templo.

Así, el foco de Lucas se desplazaba ahora hacia otra parte del escenario, donde se encontraba un grupo de pastores cuidando de sus rebaños, en terreno abierto, a las afueras de la pequeña ciudad de Belén. Según los registros históricos, sólo entre los meses de mayo y noviembre solía cuidarse de los rebaños por la noche en campo abierto, aunque la fijación exacta de la fecha de nacimiento de Jesús no pareció ser específicamente importante para Lucas.

¿Cuál era el significado de la presencia de los pastores? Un estudio de religión comparada revela que los pastores estuvieron presentes en la narrativa sobre el nacimiento del dios Mitra, así como en la historia de la infancia del dios Osiris. Pero ninguna de éstas parece ser la fuente de la historia de los pastores de Lucas. Además, en los escritos judíos había una cierta negatividad hacia los pastores. «Un padre no instruye a su hijo para que sea pastor, pues ése es oficio de ladrones», decía un *midrash*.¹⁰ Quizás Lucas deseaba decir que Jesús vivió entre los parias, incluso en su nacimiento, aunque no podemos estar seguros de eso.

¹⁰ Goulder, *Luke, A New Paradigm*, p. 251.

Lo que sí sabemos es que Lucas enfocó la atención sobre Belén. María y José tuvieron que ir a Belén (Lucas 2, 4). Después de su visión celestial, los pastores dijeron: «Vayamos, pues, hasta Belén» (Lucas 2, 15). David fue el pastor que, cuando todavía era un muchacho, joven y rudo, fue llamado por Dios para ser el rey de Israel (1 Samuel 16, 10 y ss.). David abandonó sus rebaños para responder a esta llamada de Dios. Las escrituras hebreas se refieren en dos ocasiones a algo llamado el Migdal Eder, que significa Torre del Rebaño. En ambas ocasiones, esa torre se localizaba en o cerca de Belén (Génesis 35, 16-21; Miqueas 4, 8). En el Génesis, la Torre de Eder también se hallaba asociada con el nacimiento de un niño. Raquel, moribunda en el momento de dar a luz a Benjamín, fue enterrada en Belén, y su afligido esposo, Jacob/Israel, viajó más allá de Belén y plantó la tienda más allá de la Torre del Rebaño. Belén era crucial para la narrativa de la natividad, y la presencia de los pastores parecía ser crucial para el significado de Belén. Sin lugar a dudas, el nacimiento de Jesús en Belén fue una parte importante de la historia cristiana y se menciona incluso en el cuarto evangelio, donde los detractores de Jesús, al discutir sobre su origen, dijeron: «¿No dice la Escritura que el Cristo vendrá de la descendencia de David y de Belén, el pueblo de donde era David?» (Juan 7, 42). El texto hebreo que se encontraba tras la tradición de Belén se hallaba en el texto de Miqueas. Raymond Brown está convencido de que el capítulo 2 de la historia de Lucas se configuró, e incluso pudo haber sido un comentario, según Miqueas 4 y 5. Por lo tanto, debemos dedicar nuestra atención a ese pasaje.¹¹

En esa parte del Libro de Miqueas se nos presenta una Jerusalén amenazada por los ejércitos de Asiria. Muchas naciones decían que Sión había acabado. Pero, según Miqueas, no conocían los pensamientos del Señor. El sufrimiento de Sión no era, ni sería terminal. Había que compararlo más bien con los dolores del parto de una mujer, que lucha con el dolor, pero el resultado final no sería la cautividad en Asiria, sino el reateo y la redención por el Señor. Luego, el pueblo sabría que Sión sería «asentado en la cima de los montes». Jerusalén era el Migdal Eder, la Torre del Rebaño a la que el reino sería restaurado. El agente de esa restauración sería un gobernante que surgiría del lugar de origen de David, es decir, de Belén. Aquellos que preguntaron: «Y ahora, ¿por qué lloras?, ¿es que no hay rey en ti?» (Miqueas 4, 9), verían sustituido el llanto por la alegría y la afirmación de que el Rey de reyes estaba presente en Belén. Las gentes de todo el mundo acudirían a Jerusalén.

Al iniciarse la historia de Lucas, la gente se dirigía hacia Jerusalén/Belén en respuesta a la obligación de empadronamiento, lo que condujo a María y a José en particular a la ciudad de David. Más tarde, volvió a describir a la gente acudiendo a Jerusalén, en el momento de la entrada triunfal que precedió a los últimos acontecimientos en la vida de Jesús. En Miqueas se menciona en dos ocasiones a una mujer con dolores de parto (Miqueas 4, 9-10; 5, 2-3). Las palabras de los ángeles, «en este día» se convirtieron en cumplimiento de las palabras de Miqueas según las cuales Dios «los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz» (Miqueas 5, 2). «Entonces el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel», y el nuevo gobernante nacido en Belén «se alzarán y pastorearán con el poder de Yahveh con la majestad del nombre de Yahveh su Dios» (Miqueas 5, 3). Miqueas enfocaba la atención sobre el triunfo que ocurriría en Jerusalén/ Sión a través del gobernante nacido en Belén, mientras que Lucas desplazó toda su atención a Belén. Era a Belén a donde había que ir para ver al Señor. Para Lucas, Belén y no Jerusalén era la ciudad de David. Se trataba aquí de una poderosa conexión teológica, aunque no necesariamente histórica.

La historia de Lucas sobre la anunciación de los ángeles a los pastores seguía un perfil modificado de todas las historias bíblicas de anunciación. Los ángeles aparecían, los pastores se mostraban

¹¹ Brown, *Birth*, pp. 420-431.

temerosos, los ángeles les decían que no tuvieran miedo y les comunicaban el anuncio del nacimiento. Ese anuncio se modelaba según Isaías 9, 5-6: «Porque una criatura nos ha nacido, un hijo se nos ha dado». En Isaías, ese niño era heredero de David, por lo que seguían títulos regios, ya que al niño se le llamaría «Maravilla de Consejero, Dios Fuerte, Siempre Padre, Príncipe de Paz». En lugar de estas palabras regias, Lucas las sustituyó por los títulos que se usaron en la proclamación cristiana primitiva: «Salvador, Mesías, Señor» (Lucas 2, 11). Nadie preguntó: «¿Cómo será esto?», tal y como era habitual en las narrativas de anunciación. Pero esta no era una anunciación habitual. No se trataba de algo que aún tenía que suceder, sino de algo que ya había ocurrido. Se había dado una señal. «Y esto os servirá de señal: encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre» (Lucas 2, 12). Luego, los cielos se iluminaron con los espíritus de quienes moraban en presencia de Dios y lo alababan. Éste es el único episodio bíblico en el que el cántico de alabanza no lo hace el receptor de la revelación. El cántico angélico llevaba incorporado un claro eco de Isaías 52, 7, donde se anuncia la paz, las buenas nuevas y se proclama el Reino de Dios.

En este momento revelador, la gloria divina brilló alrededor de los pastores. Era la misma gloria que iluminó a la persona de Moisés tras su encuentro cara a cara con Dios. La misma gloria que caracterizó la sombra de Dios en la historia de la transfiguración.

«Paz en el cielo y gloria en las alturas», palabras que nos recuerdan la canción de los ángeles, fueron las palabras que saludaron a Jesús en el primer Domingo de Ramos, en la historia de Lucas (19, 37-38). Pero en esta narrativa, Mateo trasladó el momento de la revelación desde la resurrección al nacimiento de Jesús, sugiriendo así que los ángeles de Dios reconocieron en el momento de nacer lo que los discípulos llegaron a ver sólo tras la muerte de Jesús, El que era Rey, Salvador y Mesías había llegado en el nombre del Señor.

Los pastores, al igual que María y José hicieron antes, acudieron entonces a Belén. Mediante un simple desplazamiento sobre el escenario, las dos escenas del drama se conjuntaron. María lo envolvió en pañales y lo dejó en el pesebre. Los pastores acudieron a encontrar al que yacía envuelto en pañales en un pesebre. Israel acudía por fin a conocer el pesebre del Señor (Isaías 1, 3). La respuesta de todos aquellos que escucharon la historia de los pastores fue de maravilla y asombro. En el corazón de María la canción angélica encontró raíces en el fértil terreno de la creencia.

Para Lucas, sólo María interpretaría correctamente estos signos después de que Jesús fuera exaltado al lugar celestial, pues Lucas la describiría como formando parte de la comunidad reunida, el segundo cuerpo, sobre el que descendería el Espíritu Santo en Pentecostés (Hechos 2). En esa comunidad, oíría glorificar a Jesús como Señor, Salvador, Mesías (Hechos 2, 36; 5, 31). Finalmente, el mensaje de los ángeles a los pastores, de los pastores a María, se convertiría en el mensaje al mundo.

Esta escena se cerraba con la partida de los pastores, glorificando y alabando a Dios. Ahora, la narración pasó al episodio de la circuncisión y nombramiento de este niño. En esta escena no se mencionaba a los padres. Esta parte del evangelio de Lucas utilizaba la frase «Cuando se cumplieron» [los días], para indicar así un esquema cuidadosamente planificado, un proceso casi inexorable. «Se cumplió el tiempo» para que María diera a luz, para la circuncisión, el nombramiento y la presentación en el templo. Los actos rituales, realizados en obediencia a la ley, fueron tal y como estaban mandados, lo mismo que el propio proceso del nacimiento. Jesús, Yeshua, Joshua, fue obediente en todo detalle a la ley del pueblo judío.

La presentación en el templo es un episodio fascinante porque el rito de la purificación indicaba un nacimiento natural. Según se ha mencionado previamente, el nacimiento de mujer virgen no aparecía asumido en ninguna otra parte, ni en este capítulo ni en el resto de la historia que nos cuenta Lucas. El diálogo entre María y el ángel era el único lugar donde aparece escrito el nacimiento de mujer virgen en todo el texto de Lucas. Sin lugar a dudas, no se trataba de un elemento esencial en su historia.

Antes de que este drama continuara desarrollándose y alejándose, Lucas se detuvo para presentarnos a dos receptores adicionales de la revelación de Jesús: Simeón y Ana, un viejo sacerdote y una profetisa. El escenario había cambiado. Se había dejado Belén, y se había entrado en Jerusalén. Originalmente, el rito de la purificación y el rito de la presentación fueron dos ritos claramente separados y distintos, pero Lucas los confundió por completo. El primero consistía en la consagración del niño al Señor. Se basaba en dos textos del Éxodo; el primero decía: «Habló Yahveh a Moisés, diciendo: "Conságrame todo primogénito, todo lo que abre el seno materno entre los israelitas [...] míos son todos» (Éxodo 13, 1). El segundo texto decía: «Cuando Yahveh te haya introducido en la tierra del cananeo, como lo tiene jurado a ti y a tus padres, y te la haya dado, consagrarás a Yahveh todo lo que abre el seno materno» (Éxodo 13, 11). En ese momento de la historia cristiana a nadie le preocupaban preguntas tales como saber si el seno de María se había abierto realmente, o si se había mantenido intacta su virginidad perpetua. Eso llegaría, pero todavía no.

La costumbre de dedicar al primogénito procedía de la tradición pascual de Israel. Recordemos que en el momento de la Pascua murieron todos los primogénitos de Egipto, excepto los primogénitos de la casa de Israel, que conservaron la vida (Éxodo 12, 29 y ss.). Así, la vida del primogénito había que vivirla en agradecimiento, o en *eucaristía*. Más tarde, los levitas se hicieron cargo del papel de primogénito dedicado a Dios, al asumir el papel de aquellos miembros del pueblo de Israel especialmente consagrados al servicio de Dios (Números 8, 15-16). Con los levitas representando el papel de los consagrados a Dios, todos los demás primogénitos judíos podían recuperar el destino sobre sus vidas, sin necesidad de entrar al servicio de Dios, por la suma de cinco shekels. Esta suma se pagaba en el santuario del templo, en una ceremonia de presentación formal. Si se pagaba, los padres no tenían obligación de presentar al niño para su redención. Ésa era la práctica litúrgica que se encontraba por detrás de lo que Lucas llamó la presentación.

El segundo acto litúrgico fue la purificación de la madre después del parto. Así lo exigía el Levítico. «Yahveh habló a Moisés y dijo: "Habla a los israelitas y diles que cuando una mujer conciba y tenga un hijo varón, quedará impura durante siete días: será impura como en el tiempo de sus reglas. Al octavo día será circuncidado el niño en la carne de su prepucio; pero ella permanecerá todavía treinta y tres días purificándose de su sangre. No tocará ninguna cosa santa ni irá al santuario hasta cumplirse los días de su purificación"» (Levítico 12, 1-4). El texto continuaba diciendo que si el primogénito era una niña, la madre sería impura durante dos semanas, y se necesitarían sesenta y seis días para su purificación. A lo largo de toda la Biblia se da un valor muy bajo a la mujer. Cuando ésta acudía para la purificación, había que ofrecer un cordero. En ausencia de posibilidades económicas, podía sustituirse por dos pichones o tórtolas. Entonces, el sacerdote haría expiación por ella y la declararía limpia.¹²

¹² Brown, *Birth*, p. 447.

Lucas, o su fuente, mezcló estas dos ceremonias y, al mismo tiempo, nos ofreció una indicación de la ausencia de riqueza en esta familia al mencionar el ofrecimiento de un par de tórtolas o pichones, en lugar del cordero. También omitió el pago de los cinco shekels para redimir al primogénito del servicio de Dios. Quizás eso se omitió premeditadamente como una forma de indicar que Jesús permaneció durante toda su vida al servicio de Dios.¹³

Por detrás de esta narrativa se encontraba la historia hebrea de la presentación de Samuel. En ambas historias, el niño prometido fue presentado a un viejo sacerdote en el templo, Samuel a Elí, y Jesús a Simeón. Elí bendijo a los padres de Samuel, y Simeón a los de Jesús. La historia de Samuel hacía una referencia a las mujeres que se ofrecían en las puertas de la ciudad, y con las que los hijos de Elí se hallaban impropriamente relacionados. La historia de Jesús se refirió a Ana, una mujer que nunca abandonó el templo y que vivió en virginidad durante toda su vida. Practicaba diariamente el culto, la oración y el ayuno. La narración del nacimiento de Juan el Bautista se iniciaba con la descripción de un hombre y una mujer rectos y observantes de la ley, llamados Zacarías e Isabel. Ahora se cerraba con la narración de un hombre y una mujer rectos y observantes de la ley llamados Simeón y Ana.

Simeón saludó al niño Jesús y expresó palabras de profecía. La futura grandeza de Jesús sería posible primero gracias a su obediencia a la ley, y segundo por el poder del Espíritu. Simeón, inspirado ahora por ese mismo Espíritu, expresó el cántico que denominamos *Nunc Dimittis*. Representa muy poca diferencia que Lucas obtuviera este cántico de la comunidad *anawim*, según afirma Raymond Brown, o que lo creara a partir de referencias hebreas, según sugiere Michael Goulder. Su propósito fundamental era bastante sencillo: explorar el significado de Jesús. El cántico contiene un eco de las palabras de Jacob en el momento de su muerte, cuando se había encontrado a su hijo José, gracias a la providencia divina (Génesis 46. 30). La paz llegó porque Dios había cumplido la palabra divina.¹⁴ El coro angélico había prometido paz a aquellos con quienes Dios estuviera complacido. Simeón fue uno de los favorecidos. En este cántico también abundan las referencias al segundo Isaías. Ver salvación en la presencia de todo el pueblo se reflejaba en Isaías 59, 10. La «luz de las gentes» es una expresión utilizada en Isaías 49, 6 y en 42, 6. «Gloria para Israel» se registraba en Isaías 40, 5 y en 46, 13. El cántico servía así para resaltar la llamada de Lucas al universalismo.

Simeón estaba expresando la comprensión del lugar que ocuparían los gentiles en el Reino, y que más tarde se asociaría con Pedro y Pablo en Hechos de los Apóstoles. Pedro hablaría de cómo Dios visitó a los gentiles para hacer de ellos un pueblo para su nombre. De ese modo se había reinterpretado a Israel, «un pueblo elegido de entre todas las naciones», para incluir a los gentiles (Hechos 15, 14 y ss.). Esta acción, proclamada por Pedro, se concluía en los versículos finales de Hechos cuando Pablo dijo: «Sabad, pues, que esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles; ellos sí que la oirán» (Hechos 28, 28).

El segundo oráculo de Simeón se refería a la «caída y elevación de muchos en Israel» (Lucas 2, 34), para referirse después a la imagen de una espada que atravesaría el alma de María (Lucas 2. 35). A Simeón se le concede el don de un visionario, capaz de ver por un lado las respuestas gemelas de salvación para Israel y para los gentiles por igual, y por otro lado de rechazo y catástrofe. Le dirigió a María las palabras que transmitían su visión. Más adelante, en el evangelio de Lucas, Jesús hablaría de la división que traería, de padre contra hijo, de madre contra hija (Lucas 12, 51-53).

¹³ Goulder, Luke, *A New Paradigm*, p. 255.

¹⁴ Brown, *Birth*, pp. 457 y ss.

Simeón incorporó eso al segundo oráculo. Jesús fue enviado para el propósito del juicio. Algunos se elevarían y otros caerían. Él sería para algunos como una piedra angular, y para otros como la piedra en la que tropezarían (Lucas 20, 17-18). Este tema, bastante popular en la Iglesia primitiva, encontró expresión en Romanos (9, 32), y en 1 Pedro (2, 6). Cuando fuera rechazado por los judíos. Jesús sería ofrecido y aceptado por los gentiles. El movimiento pasaría del Jerusalén de los judíos a la Roma de los gentiles. Lucas había puesto en boca de Simeón no sólo la sombra de la cruz, sino la historia que se desplegaría en Hechos de los Apóstoles. María no se libraría de la espada de dolor, pero ella decidiría positivamente y formaría parte de la comunidad del Espíritu Santo, en la que se desvanecerían las barreras lingüísticas de todas las naciones, a medida que los gentiles se acercaran a la luz.¹⁵

Luego la profetisa Ana saludó al niño. El hecho de haber vivido como viuda, dedicada al culto, la oración y el ayuno, expresaba los ideales de la comunidad anawim. Esta vida la abrió al espíritu de la profecía y le permitió reconocer a Jesús. Lucas menciona a las viudas más que ningún otro evangelista. En la primera epístola a Timoteo se describía a una viuda cristiana (5, 3-16), de más de sesenta años de edad, que sólo se había casado una vez, y que continuaba rezando día y noche, alguien muy parecida a Ana. Las virtudes alabadas en la viudedad parecían importantes para el pueblo judío y, en consecuencia, también lo parecieron para los primeros cristianos. En tiempos de los apócrifos, Judit fue una viuda de la tribu de Simeón que libró a Judá del peligro. También ella se pasaba el tiempo observando la ley y ayunando. Después de librar a su pueblo, dio gracias a dios en un cántico de alabanza, y vivió hasta alcanzar los 105 años de edad. Según Raymond Brown ésa parece que fue la edad que Lucas le atribuyó a Ana en esta escena. Me atrevería a decir que, si se trata de una cifra correcta, difícilmente se trataría de una coincidencia.¹⁶

La narrativa de la natividad se acerca ahora a su final. María y José lo habían hecho todo de acuerdo con la ley del Señor, así que regresaron a Galilea, «a su ciudad de Nazaret» (Lucas 2, 39). De Juan el Bautista se decía que «crecía y su espíritu se fortalecía». De Jesús se dijo que crecía y se fortalecía, «llenándose de sabiduría: y la gracia de Dios estaba sobre él» (Lucas 2, 40). Puesto que Jesús había sido concebido por el Espíritu, no podía crecer en el Espíritu.¹⁷ La narrativa parecía haber terminado. Sospecho que la representación original de Navidad terminaba aquí. Tanto Juan como Jesús habían pasado por la anunciación, el nacimiento, la circuncisión y el nombramiento. En cada uno de esos momentos se había afirmado la superioridad de Jesús sobre Juan. Había sido una representación dramática, pero Lucas aún deseaba añadir una historia, y así lo hizo, a pesar de que con ello creaba una cierta torpeza editorial.

La historia que añadió es bastante diferente al material del nacimiento, lo que ha dejado a los eruditos debatiendo sobre si fue algo independiente o formó parte del genio creativo de Lucas.¹⁸ En esta narrativa, a José se le llama padre de Jesús, y María se queda asombrada ante su hijo, un asombro que parecía extraño cuando todavía no había pasado tanto tiempo desde la anunciación. Esta historia también contiene menos semitismos de los que se encuentran en el resto de la narrativa de la natividad. Señala un desplazamiento desde una revelación sobre Jesús hasta una revelación de

¹⁵ Brown, *Birth*, pp. 460 y ss.

¹⁶ Brown, *Birth*, p. 468. Casada a los 14 años, permaneció casada durante siete años, hasta los 21, y luego viuda durante 84. lo que hace un total de 105. Véanse las notas de Brown sobre Lucas 2, 36, p. 412.

¹⁷ Brown, *Birth*, p. 469. Brown sugiere que Lucas estaba proponiendo sin quererlo «un crecimiento en el Espíritu para alguien que había sido concebido en el Espíritu».

¹⁸ Goulder, *Luke, A New Paradigm*, pp. 264 y ss. Goulder argumenta poderosamente en el sentido de que esta historia es necesaria para mantener cohesionada la narrativa de Lucas.

Jesús. Es la única historia existente en los evangelios que se propone penetrar en el período de la vida de Jesús que media entre su nacimiento y su bautismo, a menos que se sitúe en esa categoría la narración de Juan sobre la boda de Caná.¹⁹ En los evangelios no canónicos, sin embargo, aparecen muchas historias de este tipo. Todas ellas parecen ser ilustrativas del momento cristológico, que se acerca más y más a un período inicial en la vida de Jesús.

La visita del muchacho Jesús a Jerusalén se presentó como una ilustración de la piedad de María y José. Acudían «cada año» para celebrar la más importante de todas las fiestas judías. Habían sido obedientes a la ley en la circuncisión, la purificación, la presentación y, ahora, en la observancia de la Pascua en Jerusalén. La nota de que Jesús tuviera doce años ¿podría indicar también que el viaje fue diseñado para celebrar el proceso de maduración, que se llamaba *bar mitzva*? ¿O se trataba más bien de un *midrash* basado en una historia extraída del Libro de Susana, en la que se habla de Daniel a la edad de doce años recibiendo el espíritu de comprensión? En cualquier caso, este episodio de la conciencia cristológica apareció cuando Jesús tuvo edad suficiente para expresarse; no esperó hasta que la voz celestial lo adoptó en el bautismo. Lo único que hizo esa voz fue revelar públicamente lo que él ya era. Como muchacho, ya fue capaz de inspirar maravilla y respeto. Las historias destinadas a revelar un asombroso conocimiento en la niñez también formaban parte de la tradición que rodeaba a Buda, Osiris, Ciro (el rey persa), Alejandro Magno y César Augusto. Josefo, el historiador judío, sugirió que el crecimiento de Moisés en cuanto a comprensión superaba con mucho su crecimiento en años.²⁰ Así, Lucas atestiguó que, a la edad de doce años, Jesús ya era consciente de sus orígenes.²¹

Lucas inició su evangelio en el templo, con la visión de Zacarías. Lo terminaría con los discípulos «siempre en el templo bendiciendo a Dios» (Lucas 24, 53). Como primer acto después del desfile del Domingo de Ramos, el Jesús adulto afirmaría que el templo es «la casa de mi Padre». En este episodio, Jesús reclamaría ese mismo templo en su infancia.

Ahora, la historia de la natividad en Lucas había quedado completada. Aquí tenemos la narración del origen del que había sido reconocido como Mesías y proclamado como el Señor en la exaltación de la Pascua. Esta narrativa también serviría muy bien a la Iglesia cuando trató de proteger la reputación de María de los insultos de quienes sugerían que Jesús era de nacimiento infame. Pero fue, antes que nada, un ejercicio en el *midrash* cristiano, una interpretación basada en textos que habían sido familiares en el pasado. Nunca tuvo la intención de que fuese una biografía.

¿Es cierto? Si esa pregunta se refiere a la veracidad histórica literal de esta narrativa, la contestación es, desde luego, negativa. En realidad, espero haber dejado claro que la pregunta ni siquiera está bien planteada. No hubo nacimiento virginal biológicamente literal, ni superación milagrosa de la esterilidad en el nacimiento de Juan el Bautista, ni ángel Gabriel que se le apareciera a Zacarías o a María, ni Zacarías se quedó sordomudo, ni coros angélicos que poblaran los cielos para anunciar el nacimiento de Jesús a los pastores de las montañas, ni viaje a Belén, ni presentación o purificación en Jerusalén, ni historia del templo durante la infancia de Jesús. De hecho, y con toda probabilidad, Jesús nació en Nazaret de una forma muy normal, como hijo de María y de José. o bien fue un hijo ilegítimo que José justificó al reconocerlo como hijo propio. Lo único que puede afirmarse con

¹⁹ A menos que consideremos como parte de esa tradición la historia de Juan sobre la boda de Cana de Galilea. Así lo sugiero en el capítulo 13.

²⁰ Josefo, *Antigüedades*, 11, 6, núm. 230.

²¹ Brown, *Birth*, p. 495.

seguridad es que los ecos del estatus de ilegitimidad parecen ser mucho más fuertes en el texto que la sugerencia de que Jesús era el hijo que José había, engendrado en María.

Pero si al preguntar «¿es cierto?», se hace con la intención de investigar en el significado de la vida de Jesús que acepta símbolos, mitos e imaginación romántica, que rompen la limitación de las palabras humanas cuando se las emplea para extraer sentido racional del misterio de lo divino, entonces la respuesta es afirmativa. Sí, estas narrativas captan la verdad a los ojos de la fe; una verdad que la simple prosa no puede captar ni transmitir. La verdad tocó los corazones de los hombres y las mujeres de cada generación, y lo hizo con el poder de su propia comprensión interna.

En este universo extraño y a menudo hostil, cuando los frágiles seres humanos contemplan la vastedad del espacio, y se preguntan si están solos, el mensaje de estas narrativas surge para proclamar que más allá de la finitud se encuentra la infinitud de Dios que nos abraza, y que ese Dios se nos ha acercado en la persona de Jesús. A través de esa vida divina, los seres humanos han recibido la justificación última de su valor. El cielo y la tierra se han conjuntado en un niño nacido en Belén. No, no estamos solos. No somos un simple accidente del proceso físico y estúpido de la evolución. Somos seres especiales, receptores del amor de Dios. Nuestra humanidad ha sido juzgada como un vehículo valioso en el que puede habitar el amor de Dios. El Espíritu Santo pende sobre cada uno de nosotros para ayudarnos en el proceso del Cristo que nace en nosotros. Así, también nosotros podemos cantar gloria a Dios en las alturas, y también podemos viajar a esos lugares que se convierten en un Belén para nosotros, aquellos lugares donde se experimenta a Dios morando en medio de nosotros e invitándonos a acudir a Él, rendirle culto y adorarle.

Alusiones al nacimiento en Marcos y Juan

Aunque sólo Mateo y Lucas registran una tradición de la natividad, en otras partes de las escrituras cristianas también encontramos alusiones iluminadoras sobre los orígenes de Jesús. Ya hemos examinado lo que Pablo parece tener que decir al respecto, por muy ligero y negligible que sea. Pero antes de completar esta investigación bíblica quisiera revisar los otros dos evangelios, el de Marcos y el de Juan, en busca de pistas.

Al ser la primera obra (entre el 65 y el 70 de la era cristiana), el evangelio de Marcos, aunque desprovisto de una tradición de la natividad, no se halla desprovisto de una narración sobre Jesús y su familia durante su vida adulta. La imagen que nos transmite Marcos sobre la relación entre Jesús y su familia es una imagen hostil. Jesús había estado en la región de Cafarnaúm, Tiro y Sidón. Había creado una cierta -agitación. Había desafiado la regla del ayuno. Había violado el sabbath al recoger grano de los campos por los que caminaba y permitir que sus discípulos lo comieran (2, 23 y ss.). Había anunciado que el sabbath se había instituido para el hombre (2, 27-28), y había procedido a demostrarlo en una sinagoga, durante un día de sabbath, al dedicarse a curar la mano paralizada de un hombre (3, 1-6). Luego, tras retirarse con sus discípulos, eligió a los doce para lanzar su movimiento, que algunos conocerían como Nuevo Israel.

A continuación, Jesús regresó a su casa de Nazaret (versículo 19) donde, por primera vez, una multitud le siguió y su familia trató de hacerse cargo de él (versículo 21), pues decían: «Está Fuere de sí» (versículo 21). Esa era la forma habitual de decir que alguien estaba loco. Estar fuera de sí significaba estar fuera de la propia mente, ser un esquizofrénico. Los escribas que bajaron desde Jerusalén confirmaron este diagnóstico al sugerir que se hallaba poseído por el demonio. Jesús se defendió contra esas acusaciones, sugiriendo que Satanás no podía expulsar a Satanás, añadiendo: «Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede subsistir» (versículo 25). Su casa, es decir, su familia, parecía estar ciertamente dividida. A continuación añadió: «Pero nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear su ajuar, si no ata primero al fuerte: entonces podrá saquear su casa» (versículo 27). ¿Podría tratarse aquí de una nota autobiográfica que su familia comprendería? ¿Fue José el hombre fuerte al que en otros tiempos se había atado mientras se saqueaba su casa, incluyendo a su desposada? ¿Por qué se situaba esta escena inmediatamente después del comentario de que su familia había acudido para hacerse cargo de él? Se trata de una pregunta interesante.

Luego, para fortalecer aún más el argumento. Jesús seguía hablando del pecado contra el Espíritu Santo. Afirmó que había que perdonar todos los pecados, excepto los cometidos contra el Espíritu Santo: «El que blasfeme contra el Espíritu Santo, no tendrá perdón nunca, antes bien, será reo de pecado eterno. Es que decían: "Está poseído por un espíritu inmundo"» (Marcos 3. 29-30). Un hijo ilegítimo, nacido fuera del matrimonio, tenía que ser maldito. Poseería el espíritu maligno del violador. Pero el Espíritu Santo había extendido el divino manto protector sobre la mujer violada, pronunciando que este niño sería santo, sería de Dios. El escándalo de la concepción había sido absorbido por María, que le respondió a Dios: «Hágase en mí según tu palabra» (Lucas 1, 36). El escándalo de la cruz había sido absorbido por el niño surgido del vientre de María, que dijo: «No se

haga mi voluntad, sino la tuya» (Lucas 22, 42). En ambos casos la presencia de Dios en la persona de un ángel había situado bajo su protección la vida amenazada por el escándalo del rechazo. Un crucificado era proclamado hijo de Dios por el mensajero celestial, en el momento de la resurrección. ¿Podía ser que un hijo de la fornicación o la violación fuera proclamado hijo de Dios por otro mensajero celestial en el momento de su nacimiento? ¿Puso Marcos ese mensaje en labios de Jesús para afirmar que cualquiera que no viera en su vida la justificación del Espíritu de Dios estaba cometiendo un pecado imperdonable? Desde luego, hay preguntas e indicios que valen la pena tenerse en cuenta, tanto desde un punto de vista histórico como teológico.

La narrativa de Marcos continúa. Su madre y sus hermanos se quedaron fuera, al margen de la multitud, y le llamaron para que se acercara. Pero él rechazó ahora a su familia, que quizás había rechazado antes su pertenencia a un hogar dividido por sus orígenes cuestionables. «¿Quién es mi madre y mis hermanos?», respondió Jesús, y luego, mirando a los que le rodeaban, añadió: «Éstos son mi madre y mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (3, 32-35). Se trata de un pasaje notable, quizás mucho más revelador de las circunstancias del nacimiento de Jesús de lo que la Iglesia ha sido capaz de admitir o considerar.

Más adelante, en el capítulo seis, Marcos siguió destacando la distancia que había entre Jesús y su familia. Estaba claro que no le apoyaban, que no eran miembros de la familia de sus discípulos. Se describía al pueblo de Nazaret haciéndose preguntas acerca de sus orígenes. Se quedaron asombrados ante sus enseñanzas. ¿De dónde procedían su sabiduría y sus poderosas obras? «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, Joset, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?» (Marcos 6, 3). Jesús respondió: «Un profeta sólo en su patria, *entre sus parientes y en su casa* carece de prestigio» (versículo 4, cursivas añadidas). Luego llamó junto a sí a los doce (versículo 7).

Previamente, Jesús había afirmado que el parentesco no se basaba en lazos de sangre, y que la descendencia física no establecía diferencia alguna cuando se trataba de entrar en el Reino de Dios (Marcos 3. 32 y ss.). ¿Estaba diciendo ahora nuevamente que la ilegitimidad no importaba? Designar a Jesús como «hijo de María», como se hacía en este texto de Marcos, era bastante insólito. Marcos nunca mencionaba a José. Eso podía ser una alusión a la posibilidad, e incluso probabilidad de que Jesús fuera conocido en Nazaret como hijo ilegítimo. Un posterior principio legal judío consideraba a un hombre ilegítimo cuando se le llamaba por el nombre de su madre,¹ aunque no hay pruebas de que ese principio estuviera actuando ya en el siglo I.

No cabe la menor duda de que este texto preocupó a la Iglesia primitiva, pues cambió sustancialmente cuando Mateo incorporó esta parte del evangelio de Marcos a su propio evangelio (Mateo 13, 53 y ss.). ¿Se habría hecho un cambio tan abierto y deliberado si no hubiera existido ninguna razón para ello? ¿Se trataba, en realidad, de una mancha en el carácter de Jesús? ¿Se había dejado de mencionar al padre porque era desconocido, o porque no se le conocía como el esposo de María? Al margen de cómo se contesten estas preguntas, lo cierto es que resultaba chocante llamar a Jesús hijo de María en un evangelio que no contiene una narración de la natividad. En el fondo de la narración de Marcos no existe tradición de nacimiento virginal capaz de suavizar este texto. ¿Es acaso una acusación de ilegitimidad que sólo Marcos se atrevió a incorporar en su historia? En tal caso Marcos expresó esta acusación de ilegitimidad despreciando a la madre y a los hermanos de Jesús. Sólo Marcos incluye a los miembros de la familia de Jesús como aquellos entre los que un

¹ Schaberg, *Illegitimacy*, p. 161.

profeta carecía de prestigio. El de Marcos fue el primer evangelio, precediendo al siguiente en unos quince o veinte años. Indudablemente, en este primer registro evangelista no se eliminó del todo la naturaleza posiblemente escandalosa del nacimiento de Jesús.

Una y otra vez, Marcos hace decir a Jesús que no hay que identificar a la familia escatológica con la familia biológica. Cuando hace describir a Jesús la familia que recibirá un discípulo por abandonarlo todo y seguirle, sigue sin aparecer el padre. Recibirán «casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones y en el mundo venidero vida eterna. Pero muchos primeros serán últimos y los últimos primeros» (Marcos 10, 30-31). La ausencia de padre humano, un signo de ilegitimidad, queda transformada en horfandad escatológica de aquellos cuyo verdadero padre es Dios. Ésta es la conclusión a la que llega Jane Schaberg tras examinar esta información.² La ausencia de padre en la familia de Jesús y, más tarde, en la familia espiritual cristiana, queda ocupada por el Padre Dios. ¿Fue ésa la forma que tuvo Marcos de decir que Jesús había nacido bajo la protección válida de Dios, que extendió el Espíritu sobre María para superar el escándalo del nacimiento y para designar esta vida como una vida de Dios, producida por el Espíritu de Dios? Ese tema aparece abierto en Lucas. ¿Está encubierto aquí, en Marcos? Quizás el Jesús que había experimentado rechazo por parte de su propia familia, basado en las circunstancias de su nacimiento, había terminado por considerar, inducido por esa realidad, la pérdida de una familia natural como una característica más del Reino (Lucas 18, 28-30). El converso cristiano se hallaba injertado en una nueva serie de relaciones.

Santiago, el hermano del Señor, pareció convertirse en el poder dentro de la Iglesia de Jerusalén. Apareció en Gálatas como un rival crítico de Pablo (Gálatas 2. 12). Quizás las referencias antifamiliares que encontramos en Marcos fueran el producto de esa misma tensión. Debemos admitir al menos esa posibilidad. Por detrás de estos textos pueden existir ecos a los que hay que prestar atención en nuestra búsqueda de luz sobre los orígenes de Jesús. Lo que estoy diciendo es que Marcos no se mostró tan silencioso sobre este tema como a la Iglesia le gustaría creer.

Teniendo en cuenta estas posibilidades, la trama no hace sino espesarse cuando dirigimos la atención hacia el cuarto evangelio. Hay pocas dudas de que las tradiciones de la natividad ya eran ampliamente conocidas en la época en que se completó el cuarto evangelio (hacia los años 95-100 de la era cristiana). Y, sin embargo, este evangelista prefirió no incluirlas. En lugar de eso, el evangelio de Juan se iniciaba con un prólogo en el que se afirmaba la inadecuación de la concepción como el momento en que lo divino entró en lo humano.

Hagamos una breve revisión: en los escritos de Pablo, que murió en el año 64 de la era cristiana, Jesús era designado como «constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, *por su resurrección de entre los muertos*» (Romanos 1. 4; cursivas añadidas). Cuando Marcos escribió el primer evangelio, en los años 65 a 70 de la era cristiana, el Espíritu de Dios descendió sobre Jesús en el momento del bautismo. Tanto en Mateo como en Lucas (escritos entre el año 80 y principios de la década de los noventa de la era cristiana), el Espíritu fue, de algún modo misterioso, el agente de la concepción. Esos evangelios proclamaban que Jesús fue siempre Hijo de Dios desde el momento de la concepción.

² Schaberg, *Illegitimacy*, p. 162.

Entonces llega Juan y el Cristo se identifica con el Logos preexistente y eterno, que se había encarnado en vida humana por medio del nacimiento. «Y la Palabra [Logos] se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria» (Juan 1, 14). No se hace la menor mención de María, de José o de la concepción. ¿Acaso era el autor consciente de que la gente había empezado a tomarse estas narrativas al pie de la letra, y las trataba como una verdad biológica? En este evangelio, Juan parece ridiculizar de vez en cuando el literalismo. Nicodemo oyó las palabras sobre nacer de nuevo y se preguntó cómo podía entrarse otra vez en el seno de la madre y volver a nacer (Juan 3, 4). No podía escapar a la necesidad o el deseo de literalizar. La mujer que estaba junto al pozo deseaba saber si ella podía sacar el agua viva de la que hablaba Jesús (Juan 4, 12). Puesto que ella pensaba en términos literales, las palabras de Jesús no tenían sentido. Cuando Jesús dijo: «Yo tengo para comer un alimento que vosotros no sabéis» (Juan 4, 32), sus discípulos se preguntaron quién le había traído de comer. Cuando habló de comer su carne y beber su sangre, los discípulos, que literalizaban sus palabras, le respondieron diciendo: «Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?» (Juan 6, 60). Más que ningún otro autor bíblico, el cuarto evangelista parece advertirnos y vituperar contra ello, mostrando lo absurda que es esa tendencia tan humana a tratar de captar el misterio divino en proposiciones tomadas al pie de la letra.

Por lo tanto, me parece perfectamente concebible que Juan, ofendido por el literalismo que se había apoderado de la tradición de la natividad, lo sustituyera en su prólogo por una comprensión teológica capaz de resistir el literalismo. Irónicamente, el resultado que logró a lo largo de la historia fue precisamente el opuesto. El prólogo de Juan se incluyó en la tradición de la natividad de Mateo y Lucas, de tal modo que pronto se convirtió en la Palabra encarnada y el Señor preexistente, nacido de la virgen María mediante impregnación del Espíritu Santo. En realidad, esa increíble capacidad de mezcla que ha caracterizado siempre la vida del creyente típico se encargó de mezclar tradiciones mutuamente excluyentes y antitéticas. El resultado de este proceso fue que cada vez se debilitó más el concepto de la propia humanidad del Cristo de la Iglesia. Con el transcurso del tiempo, esta tradición también alimentó la gradual deshumanización de María, cuya virginidad se convirtió en la trinchera tras la que se defendía la naturaleza divina de Jesús. A lo largo de la historia, María pasó del nacimiento virginal, a la virgen perpetua, a la virgen incluso en el parto, a su propia e inmaculada concepción como Madre de Dios (*theotokos*), hasta la ascensión física para llegar, finalmente, a ocupar un lugar en la Trinidad ampliada. Todo eso no puede atribuirse al cuarto evangelio, pero este autor contribuyó poderosamente al desarrollo de ese proceso, en mi opinión no sólo sin quererlo, sino que estoy convencido de que intentó conseguir exactamente lo contrario.

No obstante, si aislamos y leemos por separado el evangelio de Juan, también surgen otros datos. Este evangelio hace hincapié en que el nacimiento físico y el espiritual eran dos realidades separadas que no había que confundir. De hecho, Juan afirmaba que el primero no tenía nada que ver con el segundo. Juan argumentaba que nadie podría ver el Reino de Dios a menos que se hubiera «nacido de lo alto» (Juan 3, 3). Cuando Nicodemo lo puso en duda. Jesús contestó que ese nacimiento sería «de agua y de Espíritu» (Juan 3, 5). «Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu» (3, 6). Esta paradoja del cuarto evangelio parecería argumentar que se podía nacer tanto del Espíritu de Dios como a través de la concepción humana normal, sin que los dos fueran contradictorios. De hecho, lo uno parecía plantear a lo otro si la paradoja de Jesús era consistente.

En el cuarto evangelio, la madre de Jesús hace su entrada en la historia de la boda de Cana, en Galilea. En esa narrativa no se la cita en ningún momento por su nombre. Al plantearle a Jesús el problema de la escasez de vino, éste respondió: «¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora» (Juan 2, 4). A pesar de este rechazo, ella ordenó a los sirvientes que hicieran lo que

él les dijera y a continuación desapareció de la escena y, de hecho, del evangelio, a excepción de una aparición al pie de la cruz, desde donde Jesús se la encomendó al cuidado del discípulo a quien amaba (Juan 19, 26-27). Los hermanos de Jesús sólo aparecen una vez en el evangelio de Juan, y no se les cita por sus nombres (Juan 7, 3). Se trata de una referencia burlona, que concluye con la afirmación: «Es que ni siquiera sus hermanos creían en él» (Juan 7, 5).

La separación de Jesús con respecto a su familia parece verse reflejada en este evangelio, así como en el de Marcos.

Pero, en mi opinión, el texto crucial del cuarto evangelio se encuentra en el capítulo 8, donde entre Jesús y los fariseos se entabla un debate sobre los orígenes y el significado de la verdadera filiación. Se trata de un debate asombroso, al que mis ojos no se abrieron hasta que no empecé a estudiar las narrativas de la natividad, y hasta que Jane Schaberg me planteó la posibilidad de que, si uno estaba dispuesto a mirar, todavía podía descubrirse en las Sagradas Escrituras una tradición no muy bien suprimida sobre la ilegitimidad de Jesús.³

La narrativa se inicia en el capítulo 7, justo después del episodio con sus hermanos. La división del texto bíblico en capítulos y versículos se impuso después de que cada libro hubiera sido escrito. A veces, esta imposición arbitraria ha hecho que el lector separe narraciones que el autor no tenía intención de que se leyeran por separado. Tras el rechazo de sus hermanos y a pesar de ello, Jesús subió a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos. Lo hizo de incógnito, pues había una gran disputa pública sobre él, buena parte de la cual se centraba sobre la pregunta: «¿Quién es éste?», la misma que las narrativas de la natividad se habían esforzado por contestar.

«Es bueno.»

«No, sino que engaña al pueblo.»

«¿Cómo entiende de letras sin haber estudiado?»

«¿Habrán reconocido de veras las autoridades que éste es el Cristo?»

Esta última pregunta se vio rechazada sobre la base de los orígenes conocidos de Jesús: «Pero éste sabemos de dónde es, mientras que, cuando venga el Cristo, nadie sabrá de dónde es» (Juan 7, 27). Jesús les preguntó si realmente le conocían y sabían de dónde había venido, dando a entender que era de Dios (Juan 7, 29).

La discusión continuaba. Jesús les gritó: «Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba el que crea en mí» (Juan 7, 37), y poco más adelante el texto aclara al lector que estaba hablando del Espíritu que recibirían los que creyeran en él, una vez que fuera glorificado (Juan 7, 39). Eso no hizo sino intensificar el debate. ¿Un profeta? ¿El Cristo? ¿Podía proceder el Cristo de Galilea? ¿No decían las Escrituras que el Cristo vendría de la descendencia de David y de Belén? Cuando Nicodemo trató de defender a Jesús (Juan 7, 51), le replicaron con sorna, sugiriendo que él también debía proceder de Galilea, y le invitaron: «indaga [presumiblemente en las Escrituras] y verás que de Galilea no sale ningún profeta» (Juan 7, 52).

Éstos son los antecedentes, el contexto en el que se produce el debate del capítulo 8, que se inicia con la historia de una mujer sorprendida en adulterio. En la versión estándar revisada de la Biblia se incluye una nota en la que se nos informa que las autorizadas más antiguas no contienen este

³ Schaberg, *Illegitimacy*, p. 157.

episodio. Parece que se trató de un incidente auténtico ocurrido en el ministerio de Jesús, aunque originalmente no perteneció al evangelio de Juan, o, al menos, a este lugar del evangelio de Juan. Algún escriba lo colocó aquí en algún momento de la historia. ¿Por qué precisamente aquí? ¿Por qué en medio de un debate con los fariseos sobre el origen de Jesús se incluye un episodio sobre una mujer sorprendida en adulterio, a la que Jesús se niega a condenar? Jesús la llamó simplemente «mujer», la misma palabra que empleó para dirigirse a su madre en la narración de la boda de Caná. «Tampoco yo te condeno» constituye la frase que marca el momento culminante de la escena. ¿Se trataba de una historia autobiográfica? ¿Repescaba la experiencia o el recuerdo y la tradición familiar de un hijo ilegítimo y una virgen violada a quienes Dios no había condenado? ¿Que eso es ir demasiado lejos? Quizás, pero sigamos leyendo.

El diálogo hostil con los fariseos continuó. Jesús afirmó ser «la luz del mundo» (Juan 8, 12), añadiendo poco después: «Sé de dónde he venido y adónde voy; pero vosotros no lo sabéis [...]. Vosotros juzgáis según la carne; yo no juzgo a nadie; y si juzgo, mi juicio es verdadero, porque no estoy yo solo, sino yo y el que me ha enviado [...], el Padre» (Juan 8, 14-18). La palabra *Padre* elevó el debate a un nuevo nivel de intensidad. «¿Dónde está tu Padre?», le preguntaron (Juan 8, 19). A lo que Jesús respondió: «Si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre». No era una respuesta directa.

El debate continuó, haciéndose cada vez más agrio. Jesús habló de ir a un lugar a donde ellos no podrían ir. No le comprendieron. Jesús insistió en que ellos eran «de abajo», mientras que su origen era «de arriba» (Juan 8, 23). «Vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo.» «¿Quién eres tú?», siguieron preguntándole. Entonces, Jesús habló dirigiéndose a aquellos que en el texto se identifican como «los judíos que habían creído en él» (Juan 8, 31): «Si os mantenéis en mi Palabra[...] conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Juan 8, 32). De algún modo, estas palabras despertaron su orgullo judío, y le respondieron: «Nosotros somos descendencia de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie. [Con qué rapidez habían olvidado Egipto y Babilonia.] ¿Cómo dices tú: os haré libres?» (Juan 8, 33).

A lo que Jesús respondió: «Ya sé que sois descendencia de Abraham [...], mi Palabra no prende en vosotros. Yo hablo lo que he visto donde mi Padre, y vosotros hacéis lo que habéis oído donde vuestro padre» (Juan 8, 37-38). Los judíos insistieron en que Abraham era su padre, y entonces se revolviéron contra Jesús diciéndole: «Nosotros no hemos nacido de la prostitución» (Juan 8, 41). ¿Se encuentra aquí la implicación de lo que era Jesús? La conversación fue aún más lejos. Jesús sugirió que el padre de ellos era el diablo. Sus antagonistas judíos le respondieron diciéndole que él era samaritano y que tenía un demonio (Juan 8, 45). ¿Podía significar eso también que él era hijo de la violencia, de la violación, del adulterio y que, como hijo del pecado, llevaba consigo la maldición de la ilegitimidad? ¿Encontramos aquí un indicio de que el supuesto padre no era judío? Una tradición judía posterior sugirió que el responsable fue un soldado romano. Este extraño episodio concluyó con la historia del hombre ciego de nacimiento, y los discípulos le preguntaron a Jesús quién había pecado, si el propio hombre o sus padres, para que hubiera nacido ciego. Jesús contestó que ninguno, sino que había nacido así para que se manifestaran en él las obras de Dios.

Jesús acababa de afirmar que las obras de Dios eran manifiestas en él. Quizás esto fuera también una alusión velada a las circunstancias difíciles de su propio nacimiento. Se trataba de circunstancias sobre las que él no tenía control alguno pero que, evidentemente, debían haber configurado su vida y su sentido de la propia identidad.

Soy consciente de que aquí actúan muchos niveles de comunicación. Se había producido un cisma en la sinagoga, de la que habían sido expulsados los judíos que creían en Jesús. Abundaban la cólera y el dolor y, seguramente, eso encontró expresión en este texto. También se expresaba la cristología de Juan, que defendía una identidad muy específica entre el Padre y la Palabra que se había hecho carne en Jesús. «Yo y el Padre somos uno» (Juan 10, 30) constituye el credo de Juan. El Cristo que expresó las grandes palabras «Yo soy» (pan, agua, resurrección, camino, verdad, luz) quiso ser relacionado únicamente con el «Yo soy el que soy» de la zarza ardiente de Yahveh (Éxodo 1-14).⁴ Pero yo diría que por detrás de este texto se encontraba también un recuerdo y un debate sobre los orígenes de Jesús. Fue ésta una batalla que los primeros cristianos tuvieron que librar en muchos niveles. ¿Podía salir algo bueno de Nazaret? «Verás que de Galilea no sale ningún profeta» (Juan 7, 52). «Nosotros no hemos nacido de la prostitución» (Juan 8, 41).

La Iglesia afrontó abiertamente el escándalo de la cruz, transformando el instrumento de la ejecución en un símbolo de vida. Pero, en mi opinión, abordó menos abiertamente el escándalo del nacimiento de Jesús, y creó leyendas destinadas a encubrir una posible fuente de vergüenza. Quizás no pudo hacerse otra cosa, teniendo en cuenta los prejuicios contra las mujeres, la atmósfera acerca del sexo y la mentalidad patriarcal de la época. Pero yo me pregunto si Jesús es menos el Cristo de Dios, el Hijo de Dios, la Palabra encarnada si su nacimiento hubiera sido natural, si José hubiera sido su padre, o él un hijo ilegítimo, producto del adulterio o la violación. Creo que no. ¿No sería fascinante descubrir el día del gran despertar que Dios dio a conocer el poder divino de su vida en forma humana a través de un ser humano que había nacido de la carne, rota y pecadora, pero que también había nacido del Espíritu, dador de vida y total, y que ninguno de esos posibles nacimientos violaba o negaba al otro?

Si Dios podía ser visto en el menor de estos, nuestros hermanos y hermanas, ¿no podría vérselo también, como sugería Jesús, en el hijo de una mujer violada que necesitó de la protección de un hombre para sobrevivir en un mundo patriarcal? ¿Nos atrevemos a tomar en serio la promesa bautismal de buscar a Cristo en todas las personas y de respetar la dignidad de cada ser humano? ¿Acaso es eso escandaloso? ¿O no será más bien semejante a Dios?

⁴ He ampliado estas ideas de forma importante en mi capítulo sobre el cuarto evangelio, en *Rescuing the Bible from Fundamentalism*.

Afrontar las implicaciones de las Escrituras

«Fue concebido por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen María.» Esta frase se encuentra en el corazón de los credos históricos de la Iglesia católica. Lo mismo que todas las afirmaciones teológicas, los credos rebosan de palabras simbólicas y significados distorsionados por el tiempo. Las frases de los credos siempre miran hacia atrás, a sus orígenes, así como hacia adelante, más allá de sus límites. Por detrás de las palabras siempre existe una experiencia que exige una explicación racional. Más allá de las palabras siempre hay un ámbito de verdad que nunca puede reducirse realmente a palabras. Hasta la palabra más importante, Dios, fundamental en toda tradición religiosa, no es en último término más que un símbolo, extraído de una experiencia indicativa de una verdad que debe hallarse más allá de todas las definiciones que se le han dado a lo largo del tiempo. Probablemente sea inevitable que las mentes comunes de los hombres y las mujeres se tomen siempre al pie de la letra los símbolos de su herencia religiosa. Las mismas abstracciones del lenguaje teológico pueden ser tan difíciles como para agotar emocionalmente. Pero esto también significa que estos símbolos muy literalizados tendrán que morir inevitablemente con el paso del tiempo. La única forma de mantener siempre vivos esos símbolos consiste en abrirlos periódicamente para poder llenarlos con nuevos significados. Ningún símbolo puede permanecer indefinidamente como una verdad infalible.

Si este análisis es correcto, entonces, y a pesar del furor que demuestran tradicionalmente las gentes religiosas contra aquellos que insisten en abrir los símbolos, persiste el hecho de que, en realidad, los «defensores de la fe» del pasado sólo pueden ser quienes hayan cobrado conciencia de que los símbolos siempre tienen que estar cambiando. Sólo esas personas pueden asegurar la transmisión en el tiempo de la verdad que existe siempre más allá de los símbolos. Los verdaderos enemigos de un sistema de fe no son quienes hacen doblar la rodilla a la tradición, sino quienes la congelan, los cuales, al no ser capaces de cambiar y crecer, transforman los símbolos en momias y hacen imposible que quienes viven en un mundo cambiante permanezcan con integridad en el seno de ese hogar de fe.

La Iglesia institucional necesita reconocer que por cada fundamentalista literalizante o tradicionalista hay siempre el contrapunto de quien prefiere alejarse de la vida de la Iglesia una vez que el mensaje literalizado se ha hecho demasiado increíble como para abrazarlo. Los que se han dado de baja se convierten entonces en miembros de la asociación de ex alumnos de la Iglesia y aceptan la ciudadanía del mundo secular. No se puede defender la fe del pasado a menos que esa fe esté abierta al cambio, al crecimiento y a la aceptación de nuevo significado. Los literalistas de la vida religiosa no logran comprender que los símbolos literalizados son símbolos condenados. Lo mismo sucede con el sistema de fe cuyos seguidores han intentado retener su verdad dentro de las formas establecidas del pasado.

Esta batalla lleva librándose en el seno de la Iglesia cristiana desde hace dos mil años, y siempre ha sido lo mismo. Los símbolos de nuestra historia de fe siempre se han literalizado. El tiempo continúa su marcha y el conocimiento se expande, hasta que los símbolos literalizados empiezan a

resquebrajarse. Antes de que se haya completado la grieta, los defensores eclesiásticos del dogma luchan vigorosa, e incluso maliciosamente, por conservar la autoridad de su versión sin vida de la verdad. Mientras ese grupo disponga del poder social y político para hacerlo así, seguirá excomulgando, impondrá retractaciones, iniciará juicios por herejía, destituirá y hasta quemará en la hoguera a todos aquellos que busquen la nueva verdad o incluso las nuevas versiones de la vieja verdad. En esa lucha habrá víctimas. Sólo hay que recordar a Galileo, a Copérnico, o al reverendo William M. Brown, el obispo episcopaliano de Arkansas, que fue destituido en los primeros años de este siglo por creer en la evolución.

No obstante, cuando la institución eclesiástica empieza a perder su poder social y político, como sucede en la actualidad, sus contraataques contra las nuevas revelaciones se limitarán exclusivamente al empleo de tácticas tales como el hostigamiento, el ridículo, la marginación o la representación errónea. Esa fue la táctica utilizada por Samuel Wilberforce (el Zalamero Sam), obispo de Oxford, en su campaña contra Charles Darwin, durante los últimos años del siglo XIX. Y ése fue el privilegio y el destino de algunos héroes personales, como John A. T. Robinson, obispo de Woolwich, y David Jenkins, obispo de Durham, ambos del Reino Unido, así como de James A. Pike, obispo de California. Gracias a Dios, también ha sido mi propio destino dentro de esa maravillosa, aunque no siempre valerosa, Iglesia Episcopaliana Americana. Más allá de mi propia tradición, ha sido el destino de mis hermanas y hermanos en la fe católico-romana, como Hans Küng, Charles Curran, Rosemary Ruether y Matthew Fox.

Resulta a un tiempo divertido y triste observar cómo los líderes eclesiásticos actuales se mueven cautelosamente alrededor de la pregunta de cómo comprender la afirmación eclesiástica tradicional de que la Biblia es la Palabra de Dios, pues en el fondo de sus corazones saben muy bien que esa afirmación ya no es sostenible de ninguna forma literal. La legitimidad de la esclavitud, el estatus de objeto de la mujer, el concepto de la Tierra plana, la comprensión de la epilepsia como posesión por el demonio, todo ello afirmado en la Biblia, son ideas que, simplemente, no se aceptan en el siglo XX. Lo que sucede es que la mayoría de los líderes religiosos no tienen la honestidad para decirlo públicamente. En consecuencia, lo que exponen no es más que retórica que utiliza las palabras tradicionales, pero sugieren que significan algo muy diferente a lo que significaron en el pasado. Es una estrategia comprensible, pero así nunca se conseguirá nada. Esas tácticas nos hacen pensar en batallas de retaguardia en las que se libran escaramuzas dentro de un inevitable movimiento de retirada.

Sólo aquellos a quienes los tradicionalistas consideran equivocadamente como liberales llevan consigo las semillas de renovación y de vida futura para las tradiciones religiosas del pasado. Un término algo más apropiado que «liberal» sería el de «abiertos» o «realistas». Se trata de quienes ya saben que, en último término, el corazón no puede rendir culto a lo que ha rechazado la mente. Ellos saben lo que los fundamentalistas no parecen saber: que la literalización es una garantía de muerte. También parecen saber lo que no saben los secularistas: que abandonar los símbolos históricos es como abandonar la puerta a través de la cual nuestros antepasados en la fe encontraron el significado de acuerdo con el cual vivieron. Debemos tomarnos esos símbolos muy en serio, pero no podemos hacerlo al pie de la letra.

Hace algunos años me enzarqué en un debate de café con Carroll E. Simcox, un sacerdote estadounidense y periodista religioso. Con el tiempo, el doctor Simcox abandonaría la Iglesia episcopaliana para unirse a un grupo conservador escindido, afirmando que la Iglesia le había abandonado, y no al revés. Pero en aquella época, a principios de la década de 1970, ni a él ni a otros

muchos les pareció que su posición imposibilitara su permanencia en el seno del amplio hogar de la fe anglicana. En aquel encuentro memorable afirmó que, para poder considerarse como un verdadero cristiano, había que tomar como una cuestión de historia literal y real todas y cada una de las frases contenidas en los credos históricos de la Iglesia.

Al principio, pensé que debía de estar bromeando, de tan extraña como me pareció esa conclusión para la visión de la realidad del siglo XX. No obstante, a medida que se desarrolló nuestra conversación descubrí que hablaba muy en serio.

—Vamos. Carroll —le dije un tanto burlesco, ¿qué me dices entonces de la frase «y está sentado en la diestra de Dios»? ¿Hasta qué punto tenemos que tomarnos eso al pie de la letra?

Mi propia imagen sobre esa frase quedó matizada para siempre por la historia del muchacho que acudía a la escuela dominical y le dijo a su madre que Dios era maravilloso. Aunque aceptó la conclusión de su hijo, y le alabó por su sabiduría teológica, la madre le presionó para enterarse de cuáles eran los detalles que había tras la afirmación del muchacho.

—Bueno —respondió éste— Dios creó el mundo entero con una sola mano.

—¿Y quién te ha dicho eso? —le preguntó su madre.

—Hoy me han dicho en la escuela dominical que Dios sólo pudo utilizar la mano izquierda porque Jesús estaba sentado sobre la derecha.

Bajo la presión de esa pregunta, el doctor Simcox tuvo que admitir que esa frase era una figura discursiva que no había que tomar al pie de la letra, pero ésa fue su única concesión y el único compromiso que estuvo dispuesto a admitir en su credo literalizado.

Le repliqué diciendo que en los credos históricos de la Iglesia sólo había existido un hecho histórico literal, que se encontraba en la frase: «Sufrió bajo Poncio Pilato, fue crucificado, murió y fue enterrado».

Ésa es la única frase que ata el cristianismo a la historia. Todo lo demás que existe en los credos no constituye sino un intento por poner en palabras una experiencia de Dios que estaba más allá de la historia, y por explicar teológicamente quién fue el que sufrió y murió, por qué tuvo importancia y por qué tuvo su vida un significado que va mucho más allá de sus límites históricos y finitos.

Los credos son también una afirmación de fe expresada desde una visión premoderna del mundo, de un universo en tres planos, que apenas si tiene sentido para una generación de la era espacial. Ese credo contiene tantas ascensiones y descensos que casi podríamos imaginar un ascensor gigante uniendo los tres pisos del universo. ¡Las palabras del credo no son una verdad literal! Y, sin embargo, esas palabras nos señalan una verdad profunda. Mis argumentos no impresionaron a Carroll Simcox, pero la historia revela que, con su punto de vista, no le pareció posible seguir viviendo dentro de los límites de la Iglesia episcopaliana y por eso se marchó.

No se me ocurriría tratar de definir a la Iglesia de una forma tan estridente como para tener que hacer esfuerzos por purgar de entre sus filas a personas como Carroll Simcox. El tiempo se ocupa por sí solo de situar en su lugar esos puntos de vista, como podemos ver con facilidad mediante la simple lectura de cualquier libro de texto teológico de veinticinco a cien años de antigüedad. La Iglesia siempre ha tolerado a sus tradicionalistas, sin que importara lo anticuadas que pudieran ser

sus palabras, pero también ha atacado, y en ocasiones matado, a quienes tratan de encontrar el camino hacia una nueva verdad.

El debate entablado en el Vaticano, en pleno siglo XX, sobre si se debe eliminar o no la condena de Galileo es bastante ilustrativo de esta extraña estupidez. El problema no está en Galileo, sino en el seno de la Iglesia. La única cuestión que debería plantearse la Iglesia en relación con este tema es cómo de rastrera será la apología de Galileo y de todos aquellos que se vieron obstaculizados en su persecución de la verdad, debido al temor ante las represalias eclesiásticas, y hasta qué punto será honesta la confesión de la Iglesia sobre su propia incompetencia e ignorancia acerca de este tema y otros similares. Sin embargo, es difícil esperar tales acciones por parte de un cuerpo en el que se prohíbe regularmente la verdad, con objeto de preservar afirmaciones tan extrañas como la imposibilidad de error bíblico y la infalibilidad del papa.

Pero, para llevar de nuevo la discusión hacia el foco de este libro, de vez en cuando se me pregunta cómo puedo seguir diciendo con integridad los credos de la Iglesia, si no acepto como verdades literales las diversas frases que contienen. La sugerencia implícita en esa pregunta es que yo debo ser deshonesto. Desde luego, no creo que el nacimiento de Jesús de Nazaret implicara un proceso biológico diferente al de los medios de procreación natural mediante los que un espermatozoide de un hombre fecunda el óvulo de una mujer para producir una nueva vida. He tratado de demostrar que la narrativa de la natividad, si se toma literalmente y se trata como biología, deja de tener sentido. Violaría todo lo que sabemos sobre biología, genética y reproducción. Esas ideas se hallan claramente configuradas por las otras tradiciones de nacimiento virginal que circularon ampliamente por el mundo mediterráneo en los albores de la era cristiana.

Lamento en muchos sentidos que éstos fueran los medios simbólicos por medio de los cuales la segunda generación de cristianos llegó a estructurar su historia sobre el origen de Jesús. Como trataré de demostrar en el capítulo final de este libro, ha sido demasiado alto el precio que eso ha exigido de hombres y mujeres, pero especialmente de las mujeres, pagado como sacrificios sobre los altares de esta leyenda literalizada.

No obstante, yo mismo sería el primero en oponerme a eliminar de los credos la frase: «Fue concebido por el Espíritu Santo y nació de la virgen María». No creo que ninguno de nosotros pueda volver a escribir la historia. Es precisamente a través de las narrativas del nacimiento virginal como los cristianos han interpretado históricamente nuestra experiencia de Jesús. Yo votaría por mantener intactos los credos históricos, pero permitir al mismo tiempo, e incluso animar a abrir los símbolos literalizados, de modo que se puedan estudiar, penetrar y vivir las verdades que indican esos mismos símbolos.

Más allá de los límites de la biología está el ámbito de la especulación y la verdad teológicas. La teología no puede invalidar la biología, pero su verdad tampoco puede quedar contenida por los límites de ésta. Las verdades teológicas que señala el lenguaje de las narrativas de la natividad virginal son, en mi opinión, profundas. La tradición de la natividad proclama, en primer lugar, que en el encuentro entre lo divino y lo humano la iniciativa siempre está de parte de lo divino. Para que eso sea cierto, la historia no tiene por qué literalizarse en un cuento de agresión sexual divina, realizada sobre una complaciente joven campesina judía que respondió: «Hágase en mí según tu palabra» (Lucas 1, 38). En segundo lugar, ese lenguaje dice muchas cosas con respecto a la cuestión humana surgida en la experiencia adulta del Jesús de Nazaret histórico. La integridad de su humanidad fue tan intensa, la calidad desprendida de su vida fue tan completa, el poder donador de vida fue tan

total, que los hombres y mujeres se sintieron nada menos que en presencia de Dios cuando se encontraron ante él. A partir de esa experiencia surgió una afirmación de fe que indicaba la verdad de que la vida humana, por sí sola, jamás habría podido producir lo que ellos experimentaron en Jesús. Jesús era de Dios. Afirmo que eso también es cierto para mí, y que ésta es la verdad que trata de establecer la historia del nacimiento virginal. Al estar convencido de que me encuentro con Dios cuando me encuentro con Jesús de Nazaret, también considero la afirmación que hace el credo sobre sus orígenes como un poderoso símbolo de esa realidad.

Esta toma de conciencia, a la que ya se ha aludido antes, surgió en su forma permanente en la experiencia de la Pascua. Luego, inició su inevitable peregrinaje, al que he tratado de seguirle la pista en este volumen, que la llevó desde la Pascua al bautismo de Jesús, luego a la concepción y finalmente a la tradición de la preexistencia de Jesús con Dios. Todas estas narraciones son ciertas para la experiencia de los cristianos, pero ninguna de ellas puede literalizarse sin perder en ello los elementos esenciales de esa verdad.

Así es como puedo decir los credos cristianos en el culto de cada semana. En la Navidad, canto los himnos y villancicos inspirados por la tradición de la natividad. (Confieso que me desconcierta el lenguaje docético y, en consecuencia, herético de una frase como «La divinidad ve, velada en la carne».) Por Navidad, decoro mi hogar con diversas versiones de la escena del nacimiento (aunque trato de mantener a los magos de Oriente alejados del pesebre). Cada año asisto por lo menos a una representación infantil navideña, con su guardarropa completo y los turbantes sobre las cabezas de los pastores. He visto representado al niño Jesús con toda clase de cosas, desde una bombilla eléctrica y un muñeco hasta una niña recién nacida. He visto a Marías de cabello rubio, y oído a magos cuya única oportunidad de cantar un solo en la vida ha sido en su estrofa: «Somos los tres reyes de Oriente».

Todo eso no son más que símbolos, hermosamente románticos y nostálgicos, de la profunda verdad de que el nacimiento de Jesús de Nazaret significa muchas cosas para la vida humana. Significa que Dios pudo ser experimentado por completo en la historia humana; que todo el orden creado proclama constantemente la realidad de Dios; que las gentes de todo el mundo continúan sintiéndose atraídas hacia ese lugar donde el cielo y la tierra parecieron encontrarse, y hacia esa vida en la que lo divino y lo humano pareció fluir junto: que por la fe percibimos en la vida, el amor y el ser de Jesús, la vida, el amor y el ser de Dios; que estamos convencidos de que la vida humana, por sí sola, no podría haber creado el poder que poseyó aquel Jesús; que podemos seguir exclamando en la actualidad los antiguos gritos de éxtasis que surgieron como consecuencia de la experiencia del Cristo. ¡Jesús es el Señor! «En Cristo, Dios estaba reconciliando el mundo consigo mismo [sic]».

Acepto el significado que hay detrás del símbolo, pero fue un significado que sólo pude comprender una vez destruido el literalismo del símbolo. Al ofrecer en este libro al lector no profesional la investigación y la erudición de personas como Raymond Brown, Herman Hendrickx, Michael Goulder, Rosemary Ruether y Jane Schaberg, entre otras muchas, confío en inducir una experiencia similar en mis lectores, de modo que los símbolos rotos puedan conducirnos a un nuevo significado e incluso a una nueva y alegre experiencia de Dios, haciéndoles igualmente conscientes de que los símbolos literalizados no ofrecen sino un billete sin retorno hacia la muerte del propio cristianismo.

Pero ¿qué ocurrió realmente en la historia en la época de la concepción y el nacimiento de Jesús? Nadie puede saberlo con exactitud. Lo mejor que puedo suponer en estos momentos es que Jesús nació realmente en Nazaret, y no en Belén. Belén forma una parte demasiado evidente de la

apologética interpretativa. El peso de las pruebas bíblicas también parece sugerir que en el nacimiento de Jesús hubo un importante sentido de escándalo. De otro modo, no comprendo por qué tuvo que desarrollarse la tradición del nacimiento virginal, como sucedió con la historia de que José quiso repudiar a María en secreto. Sospecho que el esposo de María, José (si es que fue ése su nombre), fue una figura mucho más importante en la vida infantil de Jesús de lo que se ha afirmado en cualquier escritura o tradición. Extendió su brazo protector sobre la que sería su esposa, vulnerable y embarazada. Dio nombre al niño, proclamándolo así como hijo suyo y, debido en parte a que este hombre hizo esas cosas, Dios se reveló a través de este Jesús como no lo hizo en ninguna otra vida que la historia haya conocido jamás.

Para obtener alguna comprensión sobre lo que José pudo haber significado exactamente para Jesús, recopilé todas las referencias de los cuatro evangelios atribuidas a Jesús en las que éste se refiere a Dios como Padre, y las analicé para ver si podía descubrir en esos textos un brillo o atisbo de pauta que pudiera revelar cómo percibía Jesús la paternidad. Si Joachim Jeremias tiene razón y el uso de la palabra aramea *Abba* como una referencia a Dios es el único aspecto de las enseñanzas de Jesús que no se encuentra, o al menos no se resalta en otras partes de la herencia judía, entonces eso representa por sí solo un poderoso testimonio.

Abba es una palabra profundamente familiar, una palabra de gran afecto. Si quisiéramos captar el tono emocional que transmite no la traduciríamos como «padre», sino más bien como «papá», e incluso como «querido papá». Seguramente, si ésa fue la palabra que Jesús aplicó a Dios, su significado tuvo que haber surgido de su relación con una figura paterna terrenal que fue cariñosa, amable, afirmativa y dadora de vida. Si Jesús no fue el hijo sanguíneo de José, el poder de su relación, en el caso de haber sido profundamente cariñosa, sería aún más un acto de gracia y de autoentrega.

Al comprobar las referencias a «padre» puestas por Marcos en labios de Jesús, observamos que un padre fue para Jesús una fuente de identidad (Marcos 1, 20; 15, 21); de algún modo, había que dejar al padre para seguir una vocación (Marcos 1, 20; 10, 19), o por una esposa (Marcos 10, 7). Un padre era para un niño una fuente de fortaleza, amor y protección (Marcos 5, 40; 13, 12; 14, 36); alguien a quien había que honrar y cuidar (Marcos 7, 10-12). Un hijo no debe maldecir nunca a su padre (Marcos 7, 10; 8, 38), y hasta se dice que el hijo debe ser la gloria del padre (Marcos 8, 35). Uno debe perdonar a los demás con la misma generosidad con la que perdona un padre, dijo Jesús (Marcos 11, 26-27).

Si pasamos a Mateo, encontramos afirmadas muchas de estas ideas de Marcos, pero con una intensidad añadida a la nota de que las obras del hijo deben glorificar al padre (Mateo 5, 16, 45). El deber del hijo consiste en enterrar al padre (Mateo 8, 21), y el espíritu del padre hablar a través del hijo (Mateo 10, 20). Según dijo Jesús, nadie conoce a un padre como lo conoce un hijo (Mateo 11, 27). El padre ve en secreto pero recompensa abiertamente (Mateo 6, 4), hace buenos regalos (Mateo 7, 11) y tiene que ser honrado (Mateo 19, 19). La voluntad del padre fue que nadie pereciera (Mateo 18, 14), y el honor fue regalo del padre (Mateo 20, 23).

En Lucas encontramos la nota añadida de que la paternidad no quedaba completada hasta que el hijo vivía los valores del padre (Lucas 3, 8). Un padre es compasivo, preocupado por su hijo, agradecido y cariñoso (Lucas 6, 36; 8, 51; 11, 13). En la parábola del hijo pródigo que encontramos en Lucas, el padre se sentía imbuido por un tierno amor y el anhelo por el regreso del hijo, al mismo tiempo que respondía a las exigencias del hermano mayor de no transgredir las leyes de la herencia.

El hijo mayor recibiría todo lo que le era debido, pero el padre seguía llamándole a alegrarse «porque este hermano tuyo estaba muerto, y ha vuelto a la vida; estaba perdido, y ha sido hallado» (Lucas 15, 32).

Al leer de nuevo esa parábola, no pude dejar de preguntarme si el hermano mayor no llevaba en sí mismo algo de la identidad de Santiago, el hermano del Señor, que presumiblemente habría sido el hijo natural mayor si Jesús no hubiera formado parte de esa familia. También me pregunté si el hijo pródigo no mostraba algo de la identidad de Jesús, de quien sus hermanos creían que había estado asociado con ladrones y ramera. Si él no era un hermano de pleno derecho, habrían quedado comprometidas sus aspiraciones económicas a las posesiones de su padre, procedentes del hecho de ser el primogénito. La envidia que despertó este hijo pródigo pudo haber aparecido también en los hermanos de Jesús. Quizás hubo algunas notas autobiográficas en esta parábola.

Una vez que se entra en la tradición del *midrash*, la imaginación queda libre para deambular y especular. Tratar de investigar en los evangelios las referencias que se hacen al «padre» para discernir lo que pudo haber significado para Jesús un padre terrenal, es una forma fascinante de permitir el juego de la imaginación especulativa.

Juan añade unas pocas notas a este peregrinaje por la palabra *padre*. Un hijo sólo podía hacer lo que veía hacer al padre (Juan 5, 19). Un padre que amara al hijo le mostraría todo lo que estuviera haciendo (Juan 5, 20). ¿Es ésta una referencia nacida de un taller de carpintero? El padre transfería su poder al hijo, de modo que hijo y padre fueran honrados juntos (Juan 8, 44; 14, 13). ¿Es ésta la forma en que José incorporó al niño ilegítimo? Cuando Jesús dijo que vivía gracias al padre (Juan 5, 26), o que hablaba tal y como le había enseñado el padre (Juan 8, 28), ¿estaba hablando al mismo tiempo a un nivel terrenal y eterno? ¿Pudo haber hablado Jesús de la unicidad que poseía con su padre celestial (Juan 17, 11) si no hubiera conocido nunca un sentido de la unicidad con su padre terrenal, José?

No pretendo llevar demasiado lejos esta línea de pensamiento, pero desde la posición ventajosa de una generación psicológicamente sensible, creo que debemos estudiar la posibilidad de que José, fueran cuales fuesen sus lazos físicos con su hijo Jesús, le ofreció de hecho una relación de tal sustancia y belleza que configuró su misma comprensión de Dios.

Quizás la Iglesia ha menospreciado a José al relegarlo casi a la oscuridad, al minimizar su contribución, y al sugerir que tuvo que haber muerto cuando Jesús era todavía bastante joven. Si Jesús sólo tuvo a José hasta los primeros años de su pubertad, la relación pudo haber sido, a pesar de eso, lo bastante sostenida y enriquecedora.

Quizás el conocimiento y la presencia de José hizo incómodas las excesivas preguntas de la gente sobre el origen de Jesús, por lo que su figura fue eliminada del recuerdo de la Iglesia cristiana. Ese mismo destino cayó sin duda sobre María Magdalena, como no tardaremos en ver. Desde luego, también habría podido caer sobre José. Sin embargo, este monumento a la influencia de José continúa siendo masivo y poderoso en el mismo uso de la palabra *Abba* como la forma que tenía Jesús de pensar sobre Dios, algo que sería todavía mucho más poderoso si Jesús hubiera sido, de hecho, el hijo de la desposada violada de José, una mujer que llegó a ser conocida como María, la «virgen» de Nazaret. Pero esa posibilidad no podrá ser nunca más que una especulación.

¿Son éstos pensamientos escandalosos? Pudieron haberlo sido alguna vez para mí, pero ya no lo son. Un Dios que puede ser visto en la forma flácida de un criminal convicto que muere solo en una cruz, en el Calvario, también podrá ser visto en un niño ilegítimo nacido por medio de un acto agresivo y egoísta de un hombre que violara sexualmente a una joven casi adolescente. Un Dios que puede llamar a Amos para que deje de cuidar los sicómoros de Técoa, que puede enseñar a Oseas el significado de la calidad infinita del amor divino en la experiencia humana de una esposa infiel, un Dios que puede transformar a un pescador inseguro como Pedro en un valeroso discípulo, ese Dios también puede transformar la posibilidad de la ilegitimidad y la realidad de la ejecución pública de un criminal convicto en los medios a través de los cuales poder experimentar el amor infinito de ese mismo Dios y por el que la salvación se convierte en el divino regalo al mundo. Tomar conciencia de esa posibilidad es más que suficiente para hacerme cantar: «¡Oh, venid todos vosotros, fieles, venid a adorarle!».

Supongamos que Jesús estuvo casado

Nació de mujer. Era un hombre. En la historia cristiana se deshumanizó tanto a la mujer que era su madre, como al hombre que era Jesús. Una parte de esa deshumanización consistió en presentarlos como personas asexuadas. Convertir a María en una mujer asexuada también sirvió para conservar la imagen de Jesús como alguien que estaba más allá de toda clase de connotaciones sexuales humanas. Hemos visto desde esta perspectiva el retrato bíblico de María. Antes de analizar las implicaciones que tiene ese retrato para todos los seres humanos, pero especialmente para las mujeres, deseo examinar la vida de Jesús y enfocar la atención sobre su humanidad, incluyendo su naturaleza sexual y la experiencia de su vida. Solemos definir el sexo negativamente, como algo maligno y sucio, en mucha mayor medida de lo que nos damos cuenta. A pesar de ello, confío en que podamos aproximarnos al tema con una mentalidad abierta. Me parece que la mejor forma de hacerlo consiste en plantear una pregunta que a algunos les parecerá asombrosa, e incluso irreverente.

¿Estuvo Jesús casado? ¿Hubo una figura femenina fundamental en la vida terrenal del Jesús de la historia? Permítanme afirmar primero lo evidente. En el Nuevo Testamento no se hace la menor afirmación abierta sobre el estado marital de Jesús. Además, la tradición de dos mil años de historia de la Iglesia es que Jesús era un hombre soltero. Claro que los intérpretes fundamentales de este Jesús de la historia fueron los sacerdotes de la Iglesia, y durante la mayor parte de esos dos mil años la Iglesia exigió el estatus de soltero para la vocación sacerdotal. Eso, por sí solo, constituiría un gran impulso en el sentido de mantener la definición de Jesús como el modelo sacerdotal del celibato.

Sin embargo, siempre ha existido una corriente subterránea que enlazaba a Jesús con María Magdalena de una forma romántica. Esta especulación apareció con mucha frecuencia en la literatura medieval, y ha vuelto a resurgir en la segunda mitad de este siglo. En la década de los años sesenta, este tema se llevó a los escenarios de Broadway en dos obras: *Jesucristo Superstar* y *Godspell*. En *Superstar*, María Magdalena le cantaba a Jesús una conmovedora balada romántica que empezaba diciendo: «¡No sé cómo amarle!». A finales de la década de los años ochenta este tema reapareció en una película que suscitó mucho debate: *La última tentación de Cristo*. Las escenas de Jesús con María Magdalena constituyeron los aspectos más controvertidos de esta película.

Sin la menor intención de excitar a nadie o ser obsceno, quisiera plantear esta pregunta de una forma seria y erudita, reconociendo, ya desde el principio, el elevado nivel especulativo que contiene. Creo que, cuando estamos a punto de entrar en el siglo XXI, eso puede hacerse de una forma como no se habría podido hacer antes, gracias a que vivimos en una época de revolución en nuestra conciencia sexual. Hemos roto imágenes y estereotipos, y nos hemos visto obligados a reflexionar sobre nuevas definiciones de lo que significa ser hombre y mujer. Las eruditas bíblicas, configuradas por esta nueva conciencia, leen ahora los textos sagrados y ven cosas que los hombres, ciegos por las definiciones del pasado, nunca habían sido capaces de ver. El texto bíblico fue escrito e interpretado casi exclusivamente por hombres hasta esta misma generación. Así pues, esta nueva visión nos aporta comprensiones, preguntas y hasta posiblemente revelaciones nuevas.

Inevitablemente, sugerir una relación entre Jesús y María Magdalena provoca una fuerte respuesta. Hay en muchos de nosotros una inmediata negatividad visceral que no desea ni siquiera contemplar esta posibilidad. Si la sugerencia es que Jesús y Magdalena fueron amantes, resulta fácil comprender la negatividad, ya que representaría un bofetón en la cara de los valores morales expuestos por la Iglesia a lo largo del tiempo, y violaría profundamente nuestra comprensión de Jesús como el Señor encarnado y sin pecado. Pero la negatividad que rodea la idea de que Jesús hubiera podido estar casado resulta cada vez más extraña en nuestro tiempo. Refleja el residuo de esa profunda negatividad cristiana con respecto a las mujeres, que todavía infecta a la Iglesia. Sugiere que el matrimonio no es apropiado para alguien a quien se define como santo, como el Dios hecho hombre. Teniendo en cuenta ese sentido de que hasta el matrimonio es un compromiso con el pecado, podemos suponer que cualquier sugerencia en el sentido de que Jesús pudo haber estado casado tendría graves dificultades para sobrevivir en la visión antifeminista de la Iglesia que trato de desafiar. Como parte de ese desafío, debemos examinar cualquier información capaz de conducirnos a la conclusión de que Jesús estuvo casado. ¿Hay en los evangelios alguna alusión en ese sentido que podamos ver ahora gracias a que está remitiendo la negatividad de la Iglesia con respecto a las mujeres?

Volvamos a examinar el texto sagrado con ojos nuevamente abiertos. En 1 Corintios (9, 1 y ss.) Pablo defiende su afirmación de ser un discípulo de Jesús. En medio de esa defensa, afirma: «¿No tenemos derecho a llevar con nosotros una mujer cristiana, como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefás [Pedro]?». Pablo estaba diciendo que las esposas acompañaban a los líderes apostólicos, al menos en la Iglesia primitiva. ¿Se trataba de una pauta nueva? Una cuidadosa lectura de los evangelios sinópticos sugiere que esta costumbre se inició ya durante la vida terrenal de Jesús. Esos textos, sin embargo, han sido generalmente ignorados por la Iglesia. Y, sin embargo, en el mismo evangelio hay pruebas claras de que el grupo de discípulos iba acompañado por un grupo de mujeres, tanto en Galilea como en Judea. De hecho, los textos llegan a afirmar que estas mujeres mantenían a los discípulos y a Jesús con sus propios medios, un aspecto que le encanta resaltar públicamente a una de nuestras obispas.¹ Al leer los registros que hablan de la presencia de estas mujeres, no podemos dejar de observar la preeminencia que se da en ellos a una mujer llamada Magdalena.

«Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén» (Marcos 15, 40).

«María Magdalena y María la de Joset se fijaban dónde era puesto» (Marcos 15, 47).

«Había allí muchas mujeres mirando desde lejos, aquellas que habían seguido a Jesús de Galilea para servirle. Entre ellas estaban María Magdalena, María la madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo» (Mateo 27, 55-56).

«Estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas frente al sepulcro» (Mateo 27, 61).

Al describir la primera fase galilea del ministerio de Jesús, Lucas escribe: «Y sucedió a continuación que iba por ciudades y pueblos, proclamando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios; le

¹ Reverenda Barbara Harris, de Massachusetts.

acompañaban los Doce. y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y muchas que le servían con sus bienes» (Lucas 8, 1-3).

«Estaban a distancia, viendo estas cosas, todos sus conocidos y las mujeres que le habían seguido desde Galilea» (Lucas 23, 49).

«Las mujeres que habían venido con él desde Galilea fueron detrás y vieron el sepulcro y cómo era colocado su cuerpo. Y regresando, prepararon aromas y mirra. Y el sábado descansaron según el precepto» (Lucas 23, 55-56).

De algún modo, necesitamos expandir nuestra imagen mental de la vida de Jesús y sus discípulos. El evangelio parece indicar que Jesús y los discípulos iban acompañados en sus viajes por un grupo de mujeres. No introduzco nada sugerente en estos comentarios, pero debo observar que, teniendo en cuenta las reglas que gobernaban a las mujeres de la sociedad judía durante el siglo I, un grupo de mujeres que siguiera a un grupo masculino de discípulos tenía que estar compuesto por esposas, madres o prostitutas. La referencia de Pablo parece sugerir que los discípulos, los hermanos del Señor y especialmente Pedro, iban acompañados por sus esposas. En tal caso no nos cabe sino preguntar: ¿Cuál era entonces el papel de María Magdalena? La pregunta resulta interesante en este contexto pues no cabe la menor duda de que en cada pasaje se le da una posición de prioridad. En aquella época, el estatus de las mujeres se hallaba directamente relacionado con el estatus que ocupaba el hombre en su vida. En los evangelios, a María Magdalena siempre se la cita en primer lugar, y eso parece indicar que se hallaba relacionada de algún modo con el que era claramente el foco de cada evangelio: Jesús de Nazaret.

Si asumimos esta imagen de las mujeres en el movimiento de Jesús, nos parecerá menos sorprendente la descripción que hace el evangelio sobre el papel de las mujeres en la historia de la resurrección. De algún modo, hemos llegado a pensar que la presencia de las mujeres en la narración de la resurrección surge de la nada, sin que hubiera historia previa. No cabe la menor duda de que eso es una falsa percepción. En la tradición de la resurrección, María Magdalena vuelve a ser la figura central. Los evangelios difieren en cuanto a qué mujeres acudieron al sepulcro al amanecer del primer día de la semana, pero en todos ellos se incluye en primer lugar el nombre de María Magdalena (Marcos 16, 1; Mateo 28, 1; Lucas 24, 10; Juan 20, 1).

En el cuarto evangelio hay otros indicios que podemos explorar. Sólo en Juan se cuenta la historia de la fiesta de boda en Caná de Galilea (Juan 2, 1-11). Se trata de una historia extraña en muchos sentidos. Jesús aparece viviendo todavía en casa. Según dice el texto, él y su madre están presentes en la boda, junto con sus discípulos. Pero en este momento de la historia de Juan, los discípulos sólo son dos de los discípulos de Juan el Bautista, uno de los cuales fue Andrés, que fue y trajo a su hermano Pedro, y a Felipe, que fue a su vez y trajo a Natanael. Así pues, Jesús, sus cuatro asociados y su madre están presentes en esta boda celebrada en Galilea, cerca del pueblo de Nazaret. Cuando hay dos generaciones presentes en una boda, casi siempre se trata de un asunto familiar. Nunca he asistido a una boda junto con mi madre excepto cuando se trató de la de un pariente. Y la única vez en que mi madre y mis mejores amigos estuvieron presentes en una boda fue en la mía.

Así, Juan nos dice que a esta boda asistieron Jesús, sus discípulos y su madre. ¿De quién era la boda? La narración no lo dice, pero sí afirma que la madre de Jesús estaba bastante preocupada al ver que

se agotaban las reservas de vino. ¿Por qué habría podido constituir eso una preocupación para la madre de Jesús? ¿Acaso los invitados a una boda se preocupan por esa clase de detalles?

No, aunque ciertamente se preocuparía por ello la madre del novio, que sería la anfitriona en la ceremonia de recepción de los invitados. En esta escena, el comportamiento de María sería totalmente inapropiado si no estuviera actuando precisamente en ese papel. ¿Se trata de un eco de la tradición del matrimonio de Jesús que no llegó a ser totalmente suprimido?

El cuarto evangelio se apoyaba en la autoridad de Juan Zebedeo, aunque no fue escrito por él sino, en opinión de la mayoría de eruditos, por un discípulo de Juan Zebedeo quien, como tal, tuvo acceso a la información suministrada por un testigo presencial. Sobre la base de esta fuente de autoridad, el evangelio contrarresta a los otros evangelios en algunos detalles específicos sobre la vida de Jesús, como el tiempo que duró su ministerio público (tres años, dijo Juan; un año, dijeron Mateo, Marcos y Lucas), o si la Última Cena fue una comida de Pascua (no, dijo Juan; sí, dijeron los otros). Estos detalles específicos y algo íntimos en los que el cuarto evangelio parece corregir a los otros, otorgan a ese evangelio un cierto sentido de autenticidad. ¿Se haya registrado en esta obra el recuerdo del apóstol, de quien la Iglesia pareció reconocer que había vivido hasta una edad muy avanzada? (Juan 21, 20-23). ¿Acaso no falta este recuerdo auténtico en los otros evangelios, de ninguno de los cuales se cree que fueran escritos por testigos presenciales?

Del texto de Juan pueden extraerse también algunos otros indicios. Natanael llama a Jesús «Rabbí» (Juan 1, 49). Es posible que ése no fuera un nombre histórico exacto para Jesús, pero debemos observar que en la vida judía del siglo I, una de las exigencias que debía cumplir un rabbi era que estuviera casado.

No obstante, el pasaje más espectacular de este evangelio es aquel en el que se describe a María Magdalena ante el sepulcro de Jesús. En este evangelio acude a la tumba ella sola (Juan 20, 1 y ss.), la encuentra vacía, informa de ello a Pedro y al discípulo amado, ante quienes parece ocupar un puesto de honor e importancia. Pedro y el discípulo amado, movidos por su mensaje, acuden a investigar. Pedro entra el primero en la tumba, seguido por el discípulo amado. Ven las vendas y el sudario en el suelo, perfectamente dobladas. Luego se marchan. María Magdalena regresa entonces junto al sepulcro. Está llorando. Se inclina y mira hacia la tumba a través de las lágrimas. Entonces ve a dos ángeles que le preguntan cuál es la causa de sus lágrimas, a lo que ella responde: «Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde le han puesto».

La expresión «mi Señor» es bastante notable. Este episodio ocurre en Juan antes de la resurrección. El sepulcro vacío no significa para María una resurrección, sino sólo que alguien ha robado el cuerpo. Y, sin embargo, de este Jesús muerto María utiliza la expresión «mi Señor». ¿Significa eso que María Magdalena se dio cuenta de que «Jesús es el Señor», antes de la resurrección? ¿Estaba haciendo en este primer momento lo que más tarde se convertiría en la afirmación del credo de la Iglesia? En tal caso, es la única a la que se le atribuye tal confesión de fe en el Señor todavía no resucitado. ¿O acaso esta frase, puesta en labios de María, y en este contexto, sólo significa «mi señor», del mismo modo a como una mujer judía del siglo I se referiría a su esposo? Una vez más, se trata aquí de una especulación interesante, basada en información existente en el texto, pero que durante siglos ha estado oculta a los ojos ciegos.

La narrativa de Juan no se detiene en eso. María Magdalena se vuelve y, a través de las lágrimas, ve otra figura en la penumbra del amanecer, que ella toma por el encargado del huerto. Esta pregunta

repite la pregunta angélica: «Mujer, ¿por qué lloras?, ¿A quién buscas?» (Juan 20, 15), a lo que María responde: «Señor, si tú lo has llevado dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré» (Juan 20, 15). Obsérvense las palabras. María está reclamando el derecho a disponer del cuerpo. En la sociedad judía de aquella época sería totalmente inapropiado reclamar el cuerpo de un hombre difunto, sobre todo por parte de una mujer. a menos que se fuera un pariente de lo más cercano. María Magdalena es la figura femenina fundamental en la narrativa del evangelio. Ella es la más afligida, se refiere a Jesús como «mi señor», y es la única que reclama el cuerpo de éste. Desde luego, todos estos datos plantean preguntas en cuanto a sus relaciones con Jesús.

La historia de Juan continúa. En este texto. Jesús dice: «María». Ella se vuelve, le reconoce y dice: «Rabbuní». Esta palabra es una forma hebrea familiar para designar al maestro. Quienes utilizan las formas familiares expresan una relación de intimidad. Tratemos de imaginar lo que sucede a continuación. Jesús dice, simplemente: «No me toques», o bien: «No te cuelgues de mi», Claramente, María abrazó a esta figura. Y, en la sociedad judía, las mujeres no abrazaban o tocaban a los hombres a menos que estuvieran casadas con ellos, y aun así lo harían en la intimidad del propio hogar. Leer estos textos con una nueva conciencia hace que en la imaginación surjan nuevas posibilidades.

Si nos trasladamos por un momento al evangelio de Lucas, encontramos la historia de María y Marta que viven en un pueblo y reciben a Jesús en su casa (Lucas 10, 38 y ss.). Juan también escribe sobre estas dos hermanas e identifica el pueblo como Betania, diciendo que estas dos hermanas tienen un hermano llamado Lázaro (Juan 11, 1 y ss.). Juan también identifica a la hermana llamada María como «la que ungió al Señor con perfumes y le secó los pies con sus cabellos» (Juan 11, 2). Resulta interesante observar que Juan no nos transmite esta historia hasta el capítulo 12, versículo 3, a pesar de referirse a ella en el capítulo 11.

Marcos también contó una historia sobre una mujer en Betania que ungió a Jesús con «nardo puro», vertiendo aceite sobre su cabeza. En Marcos no se cita el nombre de la mujer, pero Jesús dijo de esta acción que era «una obra buena en mí» (Marcos 14, 6). Ni en Marcos ni en Juan se hace la menor alusión a que esto pueda ser otra cosa que un gesto de amor íntimo. Lucas, sin embargo, cuenta una historia similar (Lucas 7, 37 y ss.), aunque habla de «una pecadora pública» de la ciudad. En el siglo I esas palabras se utilizaban con frecuencia para describir a una prostituta. En la narrativa de Lucas, los detractores de Jesús dicen: «Si éste fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora» (Lucas 7. 39).

Lucas no identifica a esta mujer con María, la hermana de Marta, tal y como hace Juan. Pero cuando Lucas cuenta la historia de la visita de Jesús a la casa de Marta y María surgen otros datos interesantes. Jesús no sólo es un invitado, sino que Marta se haya ocupada en muchos quehaceres de la casa, mientras María escuchaba a Jesús, sentada a sus pies. Marta se les acerca y le pide a Jesús que le ordene a María ayudarla en el trabajo. ¿Cuál era la relación entre Jesús, un invitado, y María, la hermana de Marta, como para que ésta asuma que Jesús tiene autoridad suficiente para ordenar algo que María obedecería? En la sociedad judía de la época, esa clase de autoridad sólo existía en la relación matrimonial. Si esta María pudiera identificarse, de hecho, con María Magdalena, tal y como sugieren numerosos eruditos, la actitud íntima de ungir con aceite la cabeza de Jesús, besarle los pies y secárselos con el cabello, habrían sido cosas hechas a Jesús por María Magdalena. Y esas acciones sólo serían apropiadas desempeñando uno cualquiera de dos papeles posibles: María era, o bien su esposa, o bien se trataba de una prostituta.

Juan y Marcos tratan este episodio como un momento íntimo dentro de un círculo muy estrecho, sin el menor indicio de que haya nada impropio. Lucas trata el episodio como si la mujer fuera una mujer de la calle. Al mismo tiempo, Lucas trata a María, la hermana de Marta, de una forma muy positiva, y no identifica a María con la mujer que es «una pecadora». En realidad, la mujer de la ciudad a la que se refiere Lucas no aparece citada por su nombre.

¿Tenemos en Lucas el primer indicio de la necesidad de apartar a María Magdalena de la vida de Jesús mediante el procedimiento de manchar su reputación, al mismo tiempo que, lenta pero inexorablemente, se va elevando el papel de María, la madre de Jesús, como la mujer fundamental de la historia cristiana? Lucas trata con amabilidad a María, la madre de Jesús. En su evangelio, la madre de Jesús, «guardaba todas estas cosas, y las meditaba en su corazón» (Lucas 2, 19). También está presente en Pentecostés (Hechos 1, 14). Además, Lucas ha suavizado premeditadamente la crítica de Marcos sobre la madre de Jesús (compárese Marcos 3, 31-35, con Lucas 8, 19-21). ¿Empieza a encajar esto en una pauta? Pero hay mucho más que considerar.

¿Qué significa Magdalena? Según la sabiduría popular, el nombre de Magdalena procede de la ciudad de Magdala. Sin embargo, nadie ha podido identificar hasta ahora una ciudad con ese nombre. No se la menciona en ninguna parte de las escrituras hebreas o en los escritos de Josefo. Un erudito ha sugerido que Magdalena fue derivado por Marcos de la palabra hebrea *magdal*, que significa gran, grande.² Si eso fuera exacto, María Magdalena habría significado originalmente María la grande, o la gran María. Si esta María es la grande, y la madre de Jesús es la María secundaria, ¿cuál tuvo que haber sido la relación de Magdalena con Jesús?

¿Acaso no es el de esposa el único papel femenino que superaría en rango el papel de madre?

Evidentemente, estos datos no son concluyentes, pero sí constituyen una argumentación acumulativa en el sentido de que Jesús pudo haber estado casado, que María Magdalena fue su esposa, como mujer principal en la propia historia narrada en el evangelio, y que ese dato fue suprimido pero no aniquilado por la Iglesia cristiana antes de que llegaran a escribirse los evangelios. Sin embargo, esa relación fue tan real que los indicios sobre la misma se encuentran desparramados por los evangelios.

El argumento final en apoyo de esta idea me parece encontrarlo en la forma en que María Magdalena ha sido tratada en la historia cristiana. No existe la menor evidencia bíblica de que María Magdalena fuera una prostituta. Lucas, que parece el más inclinado a dañar la reputación de María Magdalena, dice que fue una mujer de la que Jesús había sacado siete demonios (Lucas 8, 2), pero esa tradición no se ve corroborada por ningún otro evangelio. Lucas también presenta a una mujer que es pecadora, y que acude a ungir a Jesús en casa de un fariseo en Betania, pero no la identifica con la mujer llamada María. Juan, sin embargo, dice que esa mujer fue, de hecho, María, pero que ese episodio tuvo lugar en su propia casa, en compañía de su hermana Marta y de su hermano Lázaro. Cuando Juan cuenta la historia no se observa en ese acto el menor indicio de actitud pecaminosa. Ni siquiera Lucas muestra negatividad alguna al relatar la narración de las dos hermanas, María y Marta, presentándolas más bien como buenas amigas de Jesús.

² Dale Miller y Patricia Miller, *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature*, Lewiston, NY, Edwin Mellen Press, 1990, p. 370.

A finales del siglo I surgió en la vida de la Iglesia cristiana una clara necesidad de eliminar a María Magdalena, la mujer de carne y hueso que estuvo al lado de Jesús en la vida y en la muerte, y sustituirla por una mujer asexuada, la madre virgen. El registro de la historia nos indica que eso se consiguió presentando a Magdalena como una prostituta, asesinando así su carácter.

Eso me induce a pensar por qué María Magdalena se convirtió para la Iglesia en una amenaza tan grave. ¿Por qué sigue existiendo en nosotros una sensación que va desde la incomodidad hasta la revulsión, cuando oímos la sugerencia de que Jesús pudo haber estado casado? Sugiero que, en una medida mucho mayor de la que nos damos cuenta, somos víctimas subconscientes de la negatividad histórica desplegada hacia las mujeres, y que ha sido uno de los grandes «regalos» hechos por la Iglesia cristiana al mundo. Esa negatividad es tan omnipresente que seguimos considerando el santo matrimonio como algo menos que lo ideal, y seguimos funcionando a partir de una comprensión de las mujeres que las define como una fuente de pecado, contaminadoras de los hombres que, por lo demás, son morales. Porque sólo al servicio de esa actitud recibiríamos con temor y negatividad la sugerencia de que Jesús pudo haber estado casado. De algún modo, esa sugerencia parecía comprometer su perfecta humanidad y su completa divinidad.

En mi opinión, estas actitudes negativas con respecto a las mujeres se introdujeron en la historia cristiana durante los primeros años del siglo II. También creo que el vehículo fundamental por el que estas definiciones de las mujeres penetraron en el cristianismo fue la figura de la virgen María. Además, sugiero que las mujeres han sido víctimas de esta tradición y que en la Iglesia actual apenas estamos empezando a superar ese antiquísimo estereotipo. No me cabe la menor duda de que terminará por ser superado y que no sobrevivirá a la revolución de nuestra conciencia, como una consecuencia directa de la figura de la virgen María, creada por los hombres, e impuesta por ellos. Esa nueva conciencia tendrá que debatir la posibilidad de que el propio Jesús estuviera casado.

Según intentaré demostrar a continuación, la figura de la virgen se ha empleado como arma masculina para reprimir a las mujeres, definiéndolas en nombre de un Dios llamado Padre como menos humanas que los hombres, como la fuente de un deseo sexual que se creía maligno y, en consecuencia, como culpables por el simple hecho de ser mujeres. Estoy convencido de que, para que el cristianismo viva como una fuerza en el siglo XXI, debemos destruir la imagen femenina negativa que se centra en la figura de la virgen. Si eso es cierto, debemos desafiar abiertamente y dejar al descubierto los elementos destructivos existentes en el retrato de la Virgen Madre de Jesús, que fue el regalo que hicieron las narrativas de la natividad a la historia del pensamiento cristiano.

El coste del mito de la virgen

El acoso sexual surge a partir de dos realidades. La primera es una desigual distribución del poder, que ha situado históricamente a las mujeres en papeles dependientes y serviles. La segunda es la definición fundamental de las mujeres como objetos sexuales que existen para proporcionar placer sexual a los hombres. La historia de la fe judeocristiana ha contribuido mucho a este punto de vista peyorativo.

Esta historia de fe se inició ya al proclamar, en su narración de la creación, que sólo el hombre fue hecho a imagen de Dios. Según este mito, la mujer apareció en un segundo nivel de la creación. En realidad, fue extraída del cuerpo masculino y, específicamente, de su costilla. La historia de la creación dice que la mujer sólo fue creada después de que el hombre no lograra encontrar un amigo adecuado entre los animales. Claramente, la mente del creador perseguía con ello el propósito de crear un ser que encajara y ayudara al varón, su señor, pero que no podía compartir, y no compartía su mismo estatus.

Esta tradición de fe continuó su desarrollo sexista, con esa definición de la mujer firmemente fijada, hasta culminar en una narración en la que se presentaba a una virgen pura y suave que engendró un bebé sin violar su virginidad. Con el tiempo, esa virgen madre fue entronizada en esta tradición como la mujer «ideal», haciendo así que cualquier otra mujer fuera inmediatamente inadecuada. Como quiera que el libro que contenía estas definiciones de las mujeres fue considerado como «la Palabra de Dios», y como la tradición de fe surgida de este libro se convirtió en la religión dominante a nivel mundial, los resultados de estas definiciones, tal y como fueron experimentados en la historia, no fueron moralmente neutrales. La Biblia, en general, y las narrativas de la natividad, en particular, se convirtieron en una fuente sutil e inconsciente para la continuada opresión de las mujeres. Se extrajo la suposición cultural de que la única conducta apropiada que podía seguir una mujer moral consistía en permanecer dentro de las barreras sexualmente protectoras proporcionadas primero por el padre y luego por el marido.

Estos conceptos se aceptaron tan profundamente, tanto a nivel consciente como inconsciente, que en el siglo XX, cuando las mujeres empezaron a superar finalmente esas barreras y salieron al mercado de trabajo, los hombres supusieron que lo hacían así sólo porque ya no deseaban conservar su estatus casto y asexuado. En opinión de muchos hombres, esas mujeres estaban pidiendo atención, e incluso acoso sexual. Esta definición de las mujeres se convirtió en el origen del comportamiento político que caracterizó las relaciones de trabajo entre hombre y mujer. Puesto que el empleo de una mujer dependía en primer lugar de la voluntad del hombre por contratarla, y luego de la capacidad de la mujer por agradar a su jefe varón, no tardó en establecerse un ambiente favorecedor de la explotación sexual. Las mujeres trabajadoras eran personas impotentes.

Este estereotipo surgió en buena medida, mucho mayor de lo que hemos estado dispuestos a admitir, del mito de la virgen María, que inició su peregrinaje a través de la historia escrita a partir del momento en que fue instalada en una posición destacada en las narrativas de la natividad en Mateo y Lucas.

Hace algunos años, en los círculos religiosos apareció un libro con un sencillo título, *Las ideas tienen consecuencias*.¹ Ese título ha permanecido en el fondo de mi mente a lo largo de mi estudio de las narrativas de la natividad. Me apresuro a admitir que no todas las consecuencias de esas narrativas han sido negativas, aunque siempre ha estado presente la destructividad que sólo ahora empieza a ser evidente.

En el lado positivo, por ejemplo, tenemos el hecho de que estas narrativas de la natividad contrastan con la costumbre normal en el mundo antiguo de dejar sin nombre a las esposas y madres de los personajes famosos.² Aquí, María se identificaba con su nombre y eso, por sí solo, indica ya la existencia de una tendencia liberalizadora presente en los albores de la historia de la fe cristiana.

Para algunas personas, el retrato bíblico de María también ha sido un símbolo que han identificado con el sufrimiento. Teniendo en cuenta la violencia y la inseguridad que han caracterizado la historia del mundo, el destino común de mis de una madre ha sido el de llorar a su hijo muerto, ya fuera en batalla o tratando de proteger a los suyos. Puesto que ni siquiera a María se le ahorró ese destino, su vida se convirtió, en la historia humana del dolor, en una fuente de consuelo para muchos.³

Douglas Edwards, un cristiano conservador que escribió a principios de este siglo tratando de justificar su literalismo, llegó hasta el punto de argumentar que sólo las narrativas de la natividad hicieron posible para el mundo griego oír y responder a la historia de la encarnación.⁴ De este modo, Edwards justificaba su llamada en favor de una aceptación no crítica de todos los símbolos incluidos en esas narrativas. Dios lo había dispuesto de ese modo, sugería de un modo bastante débil, para servir su propia agenda apologética y misionera. Concluía diciendo que, en consecuencia, los críticos del literalismo debían abandonar su postura y aceptar el plan de Dios como algo necesario para servir a las necesidades de una época pasada. Se trataba de un argumento sencillo e intrigante que poseía un grano, pero sólo un grano de verdad. A Edwards le parecía que valía la pena pagar el precio de que la imposición de este literalismo ingenuo dificultara e incluso imposibilitara la creencia de muchos en el pasado y de otros muchos más en el presente.

Al verse enfrentados con este literalismo, otros se revolvieron valientemente, en un intento por preservar su integridad intelectual. Algunos lo hicieron tratando de estrechar el foco de atención. Argumentaron que la natividad de Jesús no fue un nacimiento de mujer virgen, sino una concepción virginal y un nacimiento normal. Apenas si se trataba de una distinción útil, aunque tanto Mateo como Lucas habrían estado de acuerdo con ella. Pero, teniendo en cuenta la marca arrolladora de la historia, hasta esta distinción se perdió en el mar del mito en rápido desarrollo. La necesidad del creyente por literalizar los mitos era mucho mayor que el compromiso por parte de la Iglesia con la verdad y la erudición. Los resultados negativos y destructivos de la tradición de la natividad, que observamos en la actualidad, han surgido a partir de este literalismo.

A medida que la negatividad presente en estas narrativas fue elevándose lentamente en la conciencia de este siglo, las teólogas feministas incrementaron sus ataques contra las tendencias literalizadoras.⁵

¹ Richard Weaver, *Ideas Have Consequences*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1948.

² Douglas Edwards, *The Virgin Birth in History and Faith*. Londres, Faber & Faber, 1943.

³ David Flusser. *Images of the Mother of Jesus in Jewish and Christian Perspectives*, Filadelfia, Fortress Press, 1986.

⁴ Edwards, *Virgin Birth*.

⁵ Personas como Rosemary Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Margaret Miles y Jane Schaberg.

Argumentaron que, definir a las mujeres en categorías biológicas, como hace la Biblia, había servido para legitimar como algo dado por Dios el estatus de segunda ocupado por las mujeres en la historia occidental. Esta clase de ideas ha hecho que muchos como yo se hayan preguntado en voz alta cómo habría sido la configuración de la teología y la historia cristianas si en los escritos de Mateo y Lucas no se hubieran incluido nunca las narrativas de la natividad. ¿Se habrían asociado tan íntimamente el sexo y la culpabilidad? ¿Se habría convertido en una regla el bautismo de los niños? ¿Se les habría permitido a las mujeres acceder más pronto al poder y a los puestos eclesiásticos? ¿Habría nacido el movimiento monástico, o llegado a alcanzar tanto poder? ¿Se habría considerado como un mal el control de la natalidad? ¿Habría sido el celibato la norma del sacerdocio? ¿Se habría promocionado y ennoblecido la parte femenina de la naturaleza de Dios? Sería demasiado argumentar aquí que todas y cada una de esas realidades surgen directamente de esas narraciones de la natividad. Sin embargo, sería demasiado poco ignorar las grandes contribuciones que han hecho las narrativas de la natividad a todas esas tradiciones cristianas claramente identificables.

Las ideas tienen consecuencias. El hecho es que los autores cristianos introdujeron en dos de las primeras obras cristianas la idea de una virgen madre capaz de dar a luz a un niño de origen divino concebido mediante intervención del Espíritu Santo. Estas narrativas del origen de Jesús, junto con todas sus suposiciones sexuales, ejercieron con el tiempo una influencia muy poderosa en la historia occidental. Las consecuencias que fluyeron de esas realidades fueron y son enormes. Tengo el propósito de plantear algunas y hacerlas llegar a nuestra conciencia, para desafiarlas y finalmente para contrarrestadas.

Teniendo en cuenta la estructura patriarcal de la época, fue inevitable que la fe cristiana asumiera el sabor, los valores, la configuración y la forma de aquel mundo patriarcal. Por lo tanto, no se incluyó a ninguna divinidad femenina en el panteón cristiano. Dios era un ser masculino llamado Padre. Jesús, el Cristo, fue un varón llamado Hijo.

Estas dos divinidades masculinas constituyen dos de las patas de la Trinidad cristiana. Con esa pesada imagen masculina podría llegarse a la conclusión de que se permitiría que el tercer aspecto de la Trinidad abrazara el lado femenino de la vida. Pero eso no iba a ser así. Actuó entonces el sistema de valores patriarcales para impedir que en esta formulación teológica surgiera una imagen femenina.

En las leyendas religiosas orientales, se creía que un padre, una madre y un hijo constituían la descripción completa de la imagen divina. En la religión cristiana masculina de occidente, sin embargo, no fue la figura femenina de una madre la que complementó al Padre y al Hijo en la imagen divina, sino que esa tercera posición fue ocupada por el Espíritu Santo, difícil de definir sexualmente pero que en la mayoría de los casos se interpretaba como otra figura masculina. En los primeros años del cristianismo hubo protestas contra esta identificación total de Dios con la masculinidad, pero, a pesar de esos esfuerzos, prevaleció la exclusividad masculina de la imagen de Dios, que se convirtió en la definición divina dominante.

Un grupo de cristianos conocidos como gnósticos fueron la voz minoritaria fundamental en los primeros años del cristianismo. Argumentaban que la palabra *espíritu* tenía antiguas connotaciones femeninas. En griego, la palabra *espíritu* no es masculina, sino neutra, tal como se comenta en el capítulo sexto. En la tradición hebrea se trataba, de hecho, de una palabra femenina, en la medida en que ese espíritu se identificaba con la sabiduría. No obstante, la narrativa del nacimiento virginal que apareció en ambos evangelios colocó al Espíritu Santo en el puesto normalmente ocupado por el padre o agente masculino, dando así un carácter fundamental a la definición masculina de espíritu.

Las ideas gnósticas se consideraron como un ataque contra la naturaleza divina de Cristo, y encontraron una vigorosa oposición en los círculos ortodoxos. De ese modo, se condenó como herejía una cierta comprensión femenina de Dios.

Así, con un Dios definido abrumadoramente como masculino, el cristianismo inició su viaje a través de la historia. En el mejor de los casos se ignoró la mitad femenina de la experiencia humana; en el peor de los casos, se la negó. No obstante, en último término no puede suprimirse esa parte de la realidad. Según han observado los chinos, el yang masculino puede abrumar al yin femenino durante una parte de la historia, pero nunca puede aniquilarlo. Con el tiempo, el yin reaparecerá, ya sea de forma abierta o encubierta. De hecho, al principio de la era cristiana hubo un vacío femenino en el núcleo de la historia cristiana, un vacío que exigía llenarse. Así sucedería con el tiempo, pero, dada la naturaleza del poder del patriarcado, ese vacío se llenaría con una versión de la femineidad que fue, fundamentalmente, una creación masculina.

Según he mencionado en el capítulo anterior, la figura femenina que parecía en un principio destinada a convertirse en la mujer fundamental de la historia cristiana no fue María, la madre de Jesús, sino María Magdalena, una figura mucho más poderosa en el drama bíblico del Nuevo Testamento que la madre de Jesús.

Cuando se la coloca al lado de María Magdalena, la madre de Jesús es una figura pálida y oscura en las primeras narraciones evangélicas. Con el transcurso del tiempo, sin embargo, se contrarrestó este primer registro, y se eliminó a la mujer que pareció haber estado al lado de Jesús durante su vida terrenal. Se reescribió la historia para exaltar a la virgen asexual como la mujer fundamental en la historia cristiana, y para asesinar al personaje amenazador de Magdalena, presentándola como una prostituta. Ésta fue exactamente la clase de desplazamiento que, según argumenta Rosemary Ruether, ocurrió en la vida de la Iglesia primitiva.⁶ Las mujeres han pagado el precio de ese desplazamiento.

María, la madre de Jesús, ya dominaba la escena cuando empezaron a transcurrir los primeros años del siglo II. Se la presentaba como comprensiva, fiel, cooperativa y dócil, y esa imagen de lo que es una mujer terminó por sustituir al peligroso modelo de amor reflejado en Magdalena. María la virgen no sólo era leal, sino tan pura que ni siquiera podía experimentar placer o deseo carnal. Se suprimió así el verdadero poder femenino, y ese lugar fue ocupado en la tradición por una mujer manejable. Para reforzar este desplazamiento se hacía una apelación constante a la tradición de la natividad registrada tanto en Mateo como en Lucas.

Esta supresión de los aspectos naturales y normales de la femineidad no fue, originalmente, una idea predominantemente judía. Hubo muy poca denigración judía de la carne, los judíos no tuvieron una reina Victoria, y hubo muy poco puritanismo judío, Ninguna tradición que nos presentara a Dios contemplando toda su creación física y considerándola como buena (Génesis 1), o que incluyera en su literatura sagrada una obra tan placentera como el Cantar de los Cantares, podía denominar malignos a los apetitos del cuerpo. Pero esta comprensión judía de la realidad sexual se perdió para el cristianismo cuando Jerusalén fue destruida en el año 70 de la era cristiana, y quedó abandonado a la deriva, en un mar de gentiles, sin amarras judías que lo sujetaran.

⁶ Rosemary Radford Ruether, *Mary, the Feminine Face of the Church*, Filadelfia, Westminster Press, 1977.

El mundo gentil de la cuenca mediterránea hablaba la lengua de Grecia y pensaba en categorías configuradas por la mentalidad griega. A ese ambiente llegó el cristianismo, que quedó absorbido por el dualismo de la predominante escuela de pensamiento neoplatónica. En el mundo griego, la idea se hallaba separada de la sustancia, y la mente separada del cuerpo. La naturaleza humana más baja, identificada con los apetitos animales de la carne y con sus deseos carnales, se creía malvada. La naturaleza humana más elevada, asociada con las aspiraciones del alma, se consideraron como el bien último. A medida que estos valores entraron en contacto con el cristianismo, quedó claro por qué María Magdalena representaba la naturaleza más baja que había que reprimir, y por qué la madre virgen representaba el valor de la naturaleza superior, que había que resaltar.

Estas influencias griegas fueron tan poderosas que con el tiempo tuvo que defenderse hasta la propia humanidad de Jesús. Por extraño que parezca, la madre de Jesús se convirtió en un aliado en esta lucha. Un grupo de pensadores conocidos como los docetistas empezó a presentar a portavoces que argumentaban que Jesús sólo parecía ser humano cuando, en realidad, había sido una divinidad que vino de visita. A los griegos, apoyados por su mitología popular, les resultó fácil concebir un Dios que adoptara el aspecto de la humanidad y caminara por la tierra. A muchos les pareció que la idea cristiana de la encarnación, avanzada por primera vez en el cuarto evangelio, era susceptible de encajar en esa clase de interpretación.

Valentino, un antiguo autor gnóstico, llegó a sugerir incluso que el Jesús divino sólo había pasado a través de María, como el agua que pasa por un tubo.⁷ Para contrarrestar esta amenaza que se cernía sobre la humanidad de Jesús, los cristianos crearon una línea de defensa apologética alrededor de la frase «nacido de la Virgen María». Los cristianos afirmaron que Jesús era real, que había sido un personaje histórico y que había nacido. Cuando surgieron ataques desde el otro lado del debate divino-humano, planteando la idea de que Jesús no era más que un buen ser humano, tan bueno que Dios lo había adoptado en la divinidad,⁸ los cristianos contraatacaron con la otra frase que se resalta en la narrativa de la natividad: no, no se trataba simplemente de un buen ser humano, afirmaron. sino que «fue concebido por el Espíritu Santo».

En el intento constante de los primeros cristianos por definir la naturaleza de Jesús, la historia de la natividad se convirtió en un arma muy importante y, en consecuencia, aumentó el poder de esas narrativas, y el uso que se hizo de ellas. A medida que eso sucedió, aumentó también el retrato que se hacía de María, de tal modo que ya durante los primeros años del siglo II se había convertido en la figura femenina dominante en un sistema religioso que, por lo demás, era fuertemente masculino. Como María estaba presente ahora en la tradición, había que definirla. Debemos recordar que sólo a los hombres se les permitió participar en el proceso de definición. La forma en que se comprendió a María y las virtudes que se le atribuyeron fueron configuradas por el sistema masculino de valores, y reflejaron las cosas que los hombres apreciaban en las mujeres. Se trataba de una madre que era pura, de una virgen obediente. Esas palabras se convirtieron en los fundamentos sobre los que se construyó la leyenda eclesiástica de María.

Pablo ya se había referido al Cristo como el nuevo Adán. «Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo» (1 Corintios 15, 22). «El primer hombre, salido

⁷ Hans von Campenhausen, *The Virgin Birth in the Theology of the Early Church*. Valentino es citado de Ireneo, *Haer.* uf, p. 23.

⁸ Marción fue un ejemplo del grupo conocido como los adopcionistas. En realidad, Pablo en Romanos 1, 4, y Marcos en su historia del bautismo. fueron citados a veces como del lado del adopcionismo.

de la tierra, es terreno; el segundo, viene del cielo» (1 Corintios 15, 47). Esta referencia tan fascinante produciría un eco que resonaría a través de toda la Iglesia primitiva, y que se hallaría destinada a desarrollarse de formas muy interesantes que no tuvieron nada que ver con Adán o con Cristo, pero que fueron sugeridas por ambos.

Iranaco, un teólogo cristiano del siglo II, se aferró a esta conexión paulina y sugirió que Dios había utilizado una sustancia virginal tanto para Adán como para Cristo. Dios había modelado a Adán a partir de la tierra virgen y madre, que jamás había conocido arado; y también había formado a Jesús a partir del vientre virgen de María.⁹ Esta comparación de Adán con Cristo no tardó en dar lugar a una comparación de Eva con María, que demostró ser un contraste infinitamente más popular. Una vez más, la estatura de María aumentó y se expandió. Esa comparación se prestó al celo homilético y fue repetida y desarrollada de formas aparentemente infinitas por los predicadores itinerantes de la época. Eso servía, una vez más, a ese constante deseo masculino de dominar y controlar a la mujer.

En el momento de la caída, cuando, según el texto literal, el pecado entró en la buena creación de Dios, Eva también era virgen. Adán no la «conoció» hasta que ambos fueron expulsados del Jardín del Edén (Génesis 4, 1). El nacimiento de un niño, resultado del «conocimiento» de Adán, fue parte del castigo de Eva (Génesis 3, 16). El sexo, la culpabilidad, el pecado y el castigo se conjuntaban de una forma que desafiaría durante casi dos mil años a todos los poderes que intentaran separarlos. Eva, la primera mujer, fue desobediente, seguía diciendo esa narración. Comió del fruto prohibido (lo que, de hecho, llegó a convertirse en un eufemismo para designar el sexo). De ese modo, llevó el pecado y la muerte a Adán, al igual que a sí misma y, a través de su descendencia, se convirtió en la fuente definitiva de pecado y muerte para toda la humanidad. Según esta explicación, el pecado había entrado en la vida a través de la mujer, el sexo más débil.

En contraste con Eva, María, la mujer santa y virgen, había sido obediente al Padre Dios. Su respuesta al mensaje angélico fue un dócil: «Hágase en mí según tu voluntad». De ese modo, María invertía el efecto de Eva y se convertía en el medio a través del cual la salvación se ponía a disposición de toda la raza humana. Eva se había alejado de Dios, rebelándose. María escuchó, respondió y recibió a Dios en sí misma. Eva fue sexual y malvada. María fue asexuada y buena. La desobediencia de una virgen fue compensada por la obediencia de otra virgen. Iranaco nunca perdió de vista la humanidad de María, que siguió siendo para él la madre terrenal de Jesús y no la diosa superhistórica,¹⁰ aunque él preparó el camino (o engrasó los mecanismos) que recorrieron más tarde los cristianos hacia una comprensión ascética de la vida y una condena masculina no tan velada de la sexualidad femenina.

Los gnósticos, y especialmente la escuela conocida como los maniqueos, fueron los primeros en identificar «la virgen más casta» con la Iglesia sin mancha o con la nueva Jerusalén.¹¹ A esa Iglesia sin mancha se la llamó, naturalmente, Madre, pero se hallaba bajo el control total, y vivía bajo la más evidente obediencia al sacerdocio y la jerarquía completamente masculinas. Obedecer al macho dominante se consideraba como la más alta virtud que podía caracterizar la vida de cualquier mujer, lo que se ejemplificaba tanto en María como en la Iglesia. María, la madre virgen, era el prototipo de la obediencia dócil y, según proclamaba la mitología, ella había seguido esa pauta a la perfección.

⁹ Irenaco, *Haer*, iii, 21, 10; citado de Von Campenhausen, p. 41.

¹⁰ Von Campenhausen, *The Virgin Birth*, p. 43.

¹¹ Von Campenhausen, *The Virgin Birth*, p. 44.

La tradición ascética griega empezó a conectar cada vez más con estas ideas y a ser incorporada a la historia de la virgen. La pureza y la castidad fueron los principales atributos femeninos que despertaban la admiración masculina. La pureza de la virgen María contrastaba con el placer carnal que encontraba su resultado final en el parto. La virtud se identificaba con la virginidad. Según afirmaba la Iglesia, la única forma que tenía una mujer de superar el efecto del pecado de Eva consistía en vivir la vida propia de una virgen. La suposición subyacente en ese mensaje es que la carne de una mujer era malvada, como lo era la pasión que la mujer parecía despertar en el hombre que, además, se consideraba como falta de la mujer. Se pronunció como maligno el deseo sexual, tanto el de un hombre por una mujer, como el de una mujer por un hombre.

Así pues, los moralizadores empezaron a atacar vigorosamente el deseo sexual, tachándolo de «carnal», «lujurioso» y «bestial». Podemos citar una y otra vez a los primeros Padres de la Iglesia para dejar bien claro este punto.¹² La virginidad se había convertido en el lema más elevado. El matrimonio no era sino un compromiso con el pecado. Jerónimo, un teólogo del siglo IV, conocido sobre todo por su traducción de la Biblia al latín, atacó vigorosamente a un hombre llamado Joviniano por haber sugerido, simplemente, que la virginidad y el matrimonio eran vocaciones iguales.¹³ Con el predominio de esa mentalidad sólo fue cuestión de tiempo que se estableciera la virginidad perpetua de María.

Pero antes de que pudiera afirmarse el estatus de virgen perpetua de María había que afrontar una complicación evidente. En los evangelios (Juan 7, 2; Marcos 3, 31), y en los escritos de Pablo (Gálatas 1, 19), se mencionaba a hermanos y hermanas de Jesús, que tuvieron que ir siendo eliminados con lentitud, pero con seguridad.

Hacia finales del siglo II apareció un libro conocido como *Protoevangelio de Santiago* (el evangelio de Santiago),¹⁴ que situó en la tradición cristiana en pleno desarrollo una narrativa sobre el nacimiento de María, sus primeros años y el desposamiento con José.¹⁵ En esta narrativa, María fue una niña nacida milagrosamente a sus padres, Joaquín y Ana, de edad muy avanzada. La dedicaron a Dios, y ella fue educada en el templo por hombres sabios. Antes de que se iniciara la pubertad y, por lo tanto, antes de que pudiera contaminar el templo con su flujo menstrual, fue confiada finalmente a un viudo de edad avanzada llamado José, que ya tenía hijos mayores. En consecuencia, se preservó la virginidad permanente de María, y los hermanos y hermanas de Jesús fueron, de hecho, los hijastros de María. También se descartó por completo la relación sexual entre María y José, incluso en el matrimonio, haciendo así que hasta el amor entre personas casadas pareciera manchado y disoluto. Se declaró que el sexo no era necesario para la vida humana, sino sólo un compromiso con nuestra naturaleza carnal. De ese modo se anulaba y vaciaba de contenido el concepto bíblico de la bondad de la creación de Dios. Esa actitud se combinó ahora con los movimientos de la historia para crear una poderosa fuerza y un estereotipo sexual definitivo.

El cristianismo surgió de las catacumbas sobre las alas de su reconocimiento oficial por parte de Constantino, en el año 313, y la Iglesia tuvo entonces que reunirse con el mundo, aunque ahora como fuerza dominante. Antes del año 313, la Iglesia había sido una minoría perseguida que libró una batalla por la supervivencia.

¹² John S. Spong, *Into the Whirlwind*, Nueva York, Winston Press, 1983, pp. 92, 105 y ss.

¹³ Jerónimo, *Contra Joviniano*, citado de Von Campenhausen, p. 72.

¹⁴ Edgar Hennecke, *A New Testament Apocrypha*, Filadelfia, Westminster, 1959, pp. 374-388.

¹⁵ Hennecke, *A New Testament Apocrypha*, p. 381; Santiago 8, 2.

Todas sus energías se galvanizaron para derrotar al enemigo común, representado por el imperio pero llamado el mundo. Cuando ese enemigo se rindió, se quedó sin objetivo alguno la energía empleada hasta entonces en la batalla, nacida de años de persecución.

Bajo la presión implacable de aquellos primeros siglos que habían identificado los deseos de la carne con la maldad, y las aspiraciones del alma con la bondad, no tardó en identificarse un nuevo enemigo sobre el que enfocar la energía cristiana. El alma se hallaba en una lucha mortal con la carne, afirmó la Iglesia. Lo «mundano», antes que «el mundo» fue el nombre del nuevo enemigo.¹⁶ El cristianismo se convirtió en una llamada a la más elevada vida espiritual. Así, la vida cristiana exigía una renuncia al mundo, la carne y el diablo. Los deseos carnales eran el punto más débil de la vulnerabilidad humana, por lo que se supuso que la vida ascética constituía la mejor oportunidad de derrotar al diablo y ganar la recompensa eterna. Esa vida ascética exigía la renuncia al mundo y, lo que era más importante, identificaba la vida del celibato con la vida virtuosa. Por lo tanto, también se establecía lo inverso. La vida sexual, incluso la practicada en el matrimonio, sólo era, en el mejor de los casos, una opción moral para los débiles.

Proliferaron los monasterios y conventos. El celibato en el sacerdocio empezó a considerarse como obligatorio y como la norma a seguir. En este punto, incluso a José se le empezó a considerar como casto, y sus hijos se transformaron de hermanastros en primos hermanos de Jesús.¹⁷

En las prédicas y la literatura de la Iglesia, el modelo predominante de una vida de castidad, tanto para hombres como para mujeres, fue la madre virgen de las narrativas de la natividad. Muchos hombres, y especialmente los sacerdotes célibes, podían adorar a la virgen con oraciones apasionadas y meditaciones románticas que no representaban ninguna amenaza para su virtud de célibes. Ella representaba así el ideal deseado pero inalcanzable, cuya perfección les impedía que su placer fuera pecaminoso. En María derramaban el contenido de sus corazones. Para las mujeres. María se convirtió en un modelo de santidad impuesto por los hombres, al que deberían aspirar todas las mujeres. Poco a poco, la estrella de María se elevó hasta alcanzar nuevas alturas, y empezó a rivalizar incluso con su hijo Jesús como sujeto popular hacia el que dirigir la devoción de los fieles piadosos.

A pocas personas se les ocurrió pensar que la mujer a la que saludaban como el modelo ideal había sido definida totalmente por los hombres. Que una virgen permanente pueda ser una mujer ideal sólo para un hombre célibe no pareció evidente, ya que los valores de la Iglesia se presentaban como verdades objetivas reveladas. Las discusiones teológicas sobre María continuaron desarrollándose en las ciudades masculinas del aprendizaje teológico. Todas esas discusiones, sin excepción, no hicieron sino erosionar aún más la humanidad de María.

Cuanto más perversa se creía que era la carne, tanto más había que proteger la virtud de María. Llegó a ser, así, no sólo la virgen, sino la virgen perpetua y luego la virgen posparto. Adquirió una gran importancia el demostrar que María retuvo su himen incólume a pesar del parto. Los teólogos masculinos se pusieron a trabajar febrilmente en la tarea, investigaron las Escrituras, en un paroxismo de desenfundada exégesis para encontrar textos que reforzaran la virginidad posparto. Hacia el año 580 antes de la era cristiana, el profeta Ezequiel había escrito: «Este pórtico permanecerá cerrado [...], y nadie pasará por él, porque por él ha pasado Yahveh, el Dios de Israel. Quedará, pues, cerrado» (Ezequiel 44, 2). Sin hacer siquiera una apología, se tomó este texto para

¹⁶ Spong, *This Hebrew Lord*, cap. 3, pp. 51 y ss.

¹⁷ Jerónimo argumenta de este modo en la obra titulada *Contra Helodio*.

demostrar la pretensión de virginidad posparto, que ahora ya se había popularizado. Los Padres de la Iglesia gritaron que eso se había predicho incluso en los profetas. El *midrash*, separado de la tradición judía que lo había creado, había terminado por ser absurdo.

Entonces, esos mismos exégetas masculinos volvieron a estudiar la narrativa de la resurrección en Juan y vieron un nuevo significado en la revelación de que el Señor resucitado había podido pasar a través de las puertas y ventanas cerradas con llave y atrancadas del piso superior (Juan 2Q. 19-23). Si el Señor podía hacer eso, argumentaron, el día de su nacimiento también pudo haber pasado a través del himen de su madre sin romperlo. Empezaron a circular entonces, con distintos niveles de fantasía, historias sobre la facilidad con la que había nacido Jesús. Se trataba de un parto como sólo podía ser descrito por un hombre que nunca lo ha experimentado.

El siguiente gran paso en la incansable marcha de María por ir abandonando la humanidad se produjo bajo la influencia de Agustín, obispo de Hipona, filósofo y teólogo del siglo V. Este hombre, más que ninguna otra figura en la historia cristiana, configuró las categorías teológicas que han definido al cristianismo hasta la actualidad. Agustín nos ofreció el mito cristiano fundamental. En ese mito, Dios creó un mundo bueno que se centró en el Jardín del Edén. Para Agustín, Adán y fueron personas históricas y los padres primigenios de toda la humanidad. La bondad de la creación de Dios fue violada y quedó arruinada por el pecado cometido por esas dos personas. Según Agustín, la caída de la humanidad se produjo cuando en el Jardín del Edén se cometió el gran pecado original ontológico de desobediencia. Ese pecado llegó de la mano de la mujer, pero corrompió al hombre. Puesto que ellos eran, literalmente, los primeros padres, quedó corrompida la semilla de los futuros seres humanos. En consecuencia, la vida humana nacía manchada por el pecado. De no ser por la acción interventora de Dios, todas las personas estaban destinadas a morir en pecado.

Hombres y mujeres fueron definidos como criaturas egoístas y sin voluntad, a merced de fuerzas sobre las que no tenían control alguno, necesitadas de un salvador. Antes de su bautismo, Agustín se había identificado con la escuela de la filosofía maniquea, que aceptaba un dualismo radical sobre la vida humana. Los maniqueos tendían a dividir la vida humana por alguna parte situada aproximadamente en el diafragma, y consideraban como perniciosas las partes inferiores del cuerpo, y buenas las partes superiores. Agustín, en sus tiempos precristianos, había vivido al margen del matrimonio con su amante, con quien había tenido un hijo. Su conversión le indujo a renunciar a la carne, abandonar a su amante y a su hijo, y abrazar la «más elevada vocación» de un asceta cristiano, convirtiéndose finalmente en sacerdote y obispo. El destino de su amante y de su hijo pareció preocuparle bien poco.¹⁸ Después de todo, ella no era más que una mujer, y en cuanto al niño era el producto del placer. El justo Agustín podía prescindir de ellos. Su principal tarea espiritual consistió en eliminar la mancha de su deseo sexual. Se convirtió así en el gran teólogo de la culpa y el pecado, pero, como suele suceder, permaneció ciego al precio que tuvieron que pagar otros por su rectitud.

Para Agustín, la maldad, el pecado en la vida, se hallaba situada en la carne. Se transmitía por medio del sexo. Los pecados de los padres y de las madres pasaban literalmente a la nueva vida a través de la relación sexual que tenía como resultado la concepción. La única esperanza fue que Dios enviara al salvador divino, para quebrar el poder del pecado pagando por ello el precio del pecado. Este salvador tenía que hallarse al margen de la pecaminosa corriente humana. Tenía que ser de Dios. Y.

¹⁸ Este tema se hace poderosamente espectacular en una obra de teatro para una sola actriz, *All That I Am*, escrita por Irene Mahoney, y presentada por Roberta Nobleman cuando yo la vi en Newark, New Jersey.

sin embargo, tenía que establecer un contacto real con aquellos a los que venía a salvar. La historia del nacimiento virginal proporcionó a Agustín, y a través de él a toda la Iglesia, el mecanismo que se necesitaba para desarrollar la teología cristiana fundamental de la culpa y la gracia. A partir de ese momento hasta el presente, la Iglesia ha traficado con la culpa, aumentando su poder al poner cada vez más altos los niveles de culpabilidad sexual, tanto en los hombres como en las mujeres.

La virgen era pura. Había sido prepararla para ser el vientre de la nueva creación. Dios, que también era puro, pudo entrar así en la historia sin tener que pasar por la pauta corruptora de la sexualidad. Agustín vio en estos términos el nacimiento de Jesús, el salvador divino. En la cruz, Jesús aceptó sobre sí mismo el pecado del mundo, lo derrotó en su resurrección, y ofreció a los hombres y mujeres el regalo de la salvación a través de la Iglesia dominada por los hombres, llamarla el cuerpo de Cristo. De ese modo, la Iglesia pudo lavar el poder y la mancha del pecado mediante el bautismo de la corrompida humanidad de un niño recién nacido. Si se retrasaba o se negaba el bautismo de ese niño y éste moría no había la menor esperanza de salvación.

Se trataba de una amenaza poderosa en una época supersticiosa. El adulto bautizado y confirmado podía afrontar sus continuos pecados acudiendo a la confesión, recibiendo el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, y viviendo en la esperanza del cielo. Es posible que se necesitara purgar un poco los pecados antes de entrar en la ciudad eterna, pero la expectativa de salvación seguía estando presente. Dedicar la propia vida a la castidad, aferrarse a la propia virginidad o al celibato, pasarse la vida haciendo actos de caridad, todo eso representaba hacer méritos que garantizaban una recompensa celestial.

Para Agustín, la ausencia de pecado en Jesús, que hizo posible la salvación, dependió del estatus virginal de María, por lo que las narrativas de la natividad en Mateo y Lucas adquirieron una importancia fundamental. El esquema de Agustín también implicaba una comprensión literal de la caída, que enlazaba toda vida con Adán y Eva en el pecado. Fue ese vínculo con Adán y Eva en el pecado, existente en cada persona, lo que hizo que la Iglesia se resistiera primero e ignorara después la obra de Charles Darwin. Porque cuando Adán y Eva fueron relegados finalmente al ámbito de la mitología, quedó mortalmente herido el sistema agustiniano, basado en la culpabilidad sexual. La virginidad de María, que no habían mencionado ni Pablo ni Marcos, y que el cuarto evangelio parecía negar, se había convertido para Agustín y para quienes se vieron influidos por él durante los mil quinientos años siguientes, en una necesidad teológica que no podían ignorar. Desde esta actitud de Agustín sólo había que recorrer un corto trecho hasta la doctrina de la Inmaculada Concepción, con la que se garantizaba que la carne humana de María no había quedado corrompida por el pecado de Eva.

En 1854, cuando Pío IX promulgó el dogma de la Inmaculada Concepción, se dijo que María se había «preservado inmaculada de toda mancha de pecado original por la gracia singular y el privilegio concedido por Dios Todopoderoso».¹⁹ En 1950, casi un siglo más tarde, cuando Pío XII proclamó el dogma de la ascensión física de María, se eliminó por completo la humanidad de la figura femenina central de la mitología cristiana.

El argumento esgrimido en ese documento fue único: puesto que las reliquias de los cuerpos de santos menores habían creado milagros, y puesto que nunca se había informado que el cuerpo de

¹⁹ *Ineffabilis Deus Munificentissimus*, 1854, p. 204.

María hubiera creado milagros, se deducía de ello que el cuerpo de María tenía que haber ascendido a los cielos.²⁰

Carl Jung se alegró, diciendo que lo femenino se había introducido finalmente en lo divino en la religión occidental. Dijo que se trataba de una de las decisiones más importantes en la historia humana. Pero Jung hablaba de símbolos, no de la verdad histórica. Eso se puso de manifiesto al añadir que lo único que se necesitaba hacer ahora era incorporar a lo divino la maldad, o la parte oscura de la vida.²¹

No obstante, si contemplamos la historia nos daremos cuenta de que el precio de la ascensión física de María fue el sacrificio de su identidad sexual. Entró en el ámbito de los dioses como un ser privado de su humanidad, Era una esposa virgen, una madre virgen, una virgen perpetua y una virgen posparto. Había sido concebida inmaculadamente y ascendió físicamente a los cielos en el momento de su muerte. Claramente, no se trataba de una mujer real.

A pesar de todo, la jerarquía totalmente masculina de la Iglesia proclamó a esta María como la mujer ideal. ¿Quién puede ser un ideal así? ¿Quién puede ser una madre virgen? Esa idea constituye una contradicción en sí misma. Si ése iba a ser el ideal femenino, aceptado y saludado por la Iglesia y el mundo por igual, entonces todas y cada una de las demás mujeres quedaban convertidas de un plumazo en inadecuadas, incompletas e incompetentes. Los hombres célibes, que constituían el cuerpo de toma de decisiones de la Iglesia, habían logrado definir a la mujer ideal de tal forma que universalizaban la culpabilidad entre las mujeres. Las mujeres son culpables si sienten deseo; culpables si se casan; culpables si no son obedientes al padre, el esposo, o el sacerdote, pues en este mundo siempre fue un hombre el que detentó la autoridad. Incluso un convento que estuviera bajo la dirección de una madre superiora tenía que responder ante un obispo masculino y un guardián masculino que garantizaban el control masculino sobre el convento. Además, las hermanas dependían de un sacerdote masculino para recibir los sacramentos, que, según se les había enseñado, eran necesarios para la salvación.

Puesto que nadie, excepto María, podía alcanzar el estado ideal de madre virgen, a todas las demás mujeres se les ensotó que podían aproximarse a la virtud siendo vírgenes o madres. Podían entrar a formar parte del convento y vivir el papel de la pureza virginal, o bien debían convertirse en madres perpetuas, dedicadas a producir tanta descendencia como Dios quisiera darles, al margen del impacto que una familia numerosa pudiera tener sobre la riqueza y el bienestar de la madre. El sexo no tenía ningún propósito salvador, excepto el de la reproducción. Jerónimo había proclamado antiguamente que la única gracia salvadora del matrimonio había que buscarla en la posibilidad de que tal unión pudiera producir más vírgenes.²² No cabe la menor duda de que es una lógica bien extraña.

A partir de esa misma mentalidad ha surgido la prohibición actual contra el uso de cualquier medio de control de la natalidad distinto a la abstinencia total o cíclica, y ha dado lugar a afirmaciones tan insólitas como la expresada por el papa Juan Pablo II, que condenaba a un hombre que pudiera

²⁰ *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church* (ed. J. Neuner y J. Dupuis), Nueva York, Alba House, 1950.

²¹ Carl Jung, *Psychology in Western Religion*, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 1984.

²² Jerónimo, Carta 22 a Eusto Chium, en *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, segundo volumen. Traducido con prolegómenos y notas explicativas bajo la supervisión editorial de Philip Schaff y Henry Wace, Nueva York, The Christian Liturgy Co., 1890-1900, 6, 29.

«codiciar a su esposa».²³ Según la Iglesia, estaba claro que el sexo no fue diseñado para la alegría, el amor o la recreación. El sexo era maligno salvo como medio de mantener viva la raza humana. La sexualidad de la mujer era la más maligna de todas, pues ella era la fuente del deseo del hombre. Todas estas actitudes formaban parte del legado que surgió, al menos hasta cierto punto, de las narrativas relacionadas con la natividad en las que una virgen fue situada en el centro de la historia cristiana.

Marina Warner, en su análisis del papel que ha jugado la virgen en la historia, sugirió que en aquellos países donde la virgen fue particularmente popular, el estatus de las mujeres fue particularmente bajo.²⁴ James Freeman da a entender lo mismo al sugerir que «el culto a la diosa madre se encuentra en relación inversa con el elevado estatus secular de las mujeres». En su opinión, la diosa madre no es más que una compensación inconsciente del papel actual de las mujeres. Se trata de una forma inefectiva de rebelión contra la denigración de las mujeres.²⁵

La emancipación de las mujeres ha surgido fundamentalmente en aquellas partes del mundo donde la reforma protestante expulsó a patadas los estereotipos sexuales tanto de la virgen María como de la Madre Iglesia. Corazón Aquino fue una de las raras mujeres del siglo XX que alcanzó el poder político en un país predominantemente católico-romano, y había en ella tres cosas que hacían que su situación fuera única. Era la viuda del principal rival político de Ferdinand Marcos, el dictador de Filipinas. Su esposo había sido asesinado por Marcos y, en consecuencia, ella se convirtió en su heredera política y espiritual. Fue apoyada por el cardenal Sin, el jefe de la Iglesia católico-romana de Filipinas. Finalmente, tuvo el apoyo de los militares clave del país. Si no hubiera contado con esas otras tres fuentes de poder masculino, no habría podido alcanzar el puesto que ocupó. De hecho, su actitud pública de sencilla piedad, obediencia a la Iglesia y a los militares, y la ausencia de ambiciones políticas personales la convirtieron en una candidata femenina «segura», en un símbolo fácilmente controlado entre bambalinas por hombres poderosos. Su permanencia en el poder político siempre fue tenue y se basó en la buena voluntad de las figuras masculinas importantes, que siguieron ofreciéndole su apoyo. Comparemos eso, por ejemplo, con Margaret Thatcher, la «Dama de Hierro» de la protestante política de Inglaterra en la década de los años ochenta, quien gobernó, ganó elecciones e hizo huir a sus enemigos en su propio nombre y con su propio poder. Llegó incluso a nombrar al arzobispo de Canterbury y al obispo de Londres e hizo inclinarse a la Iglesia de Inglaterra ante sus propios propósitos políticos.

Corazón Aquino y Margaret Thatcher revelan definiciones muy diferentes de lo que significa ser una mujer. En mi opinión, esas definiciones tan distintas surgen en buena medida de la todavía viva denigración de las mujeres característica del cristianismo tradicional en el caso de la señora Aquino, y de una rebelión contra la definición cristiana tradicional de las mujeres que formó parte de la Reforma, y que produjo a la señora Thatcher. Lo que quiero decir es que desde el principio, con las narraciones de la natividad en Mateo y Lucas, pasando por el encumbramiento de María como figura en la teología cristiana, en la historia cristiana no tenemos ante nosotros la imagen de una mujer real.

²³ Citado a partir de noticias de prensa publicadas en el Vaticano en 1980. Posteriormente, fuentes vaticanas intentaron clarificar las intenciones del papa. Las clarificaciones, sin embargo, sólo sirvieron para revelar de nuevo las actitudes sexistas que prevalecen en el Vaticano.

²⁴ Warner, *Alone of All Her Sex*, p. 183.

²⁵ James W. Freeman, «The Cross-Cultural Study of Mother Worship», en *Mother Worship* (ed. James J. Preston), Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1982.

María es una figura femenina creada por los hombres, y personifica la clase de mujer que a los hombres dominantes les parece más ideal: dócil, obediente e impotente.

El poder otorgado a María en el pensamiento cristiano tiene dos vertientes. Su poder de intercesión incluye su habilidad para identificar y simpatizar con los que le suplican. Su poder de compasión incluye la accesibilidad. Por decirlo con crudeza, históricamente, el poder de María ha sido el de «amortiguador». Gracias a su relación íntima, femenina y manipuladora con el Padre Dios y con el Hijo, que se había convertido en Juez. María podía interceder en nombre de quienes apelaban a su compasión. Podía rogar piedad para los que eran frágiles y débiles, y para los que, aunque pecadores, se habían arrepentido. Ellos podían aproximarse a María cuando no podían hacerlo al Padre o al Hijo. El ser masculino, va fuera d Padre o el Hijo, podía ser movido a la indulgencia por la intercesión de la madre virgen, que era pura, dócil y obediente y a la que escuchaban. El constante consejo de María se basaba en Juan 2, 5: «Haced lo que él os diga». Incluso en las diversas apariciones producidas a lo largo de la historia, el mensaje de María sigue siendo el mismo: haced lo que os diga mi hijo. Ella no es un centro de poder. Está claro que el rey es el hombre.

En la estructura de familia patriarcal de Europa, sobre todo en el sur de Europa, donde el mito de la virgen se ha conservado más fuerte, el poder de la madre humana fue también el de la intercesión (amortiguadora). El papel de María consistió, una y otra vez, en legitimar el sistema patriarcal de valores, y el de mantener a las mujeres en una pauta de comportamiento controlada en el que el propósito fundamental de una mujer y, por lo tanto, el valor fundamental de María, consistía en satisfacer las necesidades tanto físicas como emocionales del macho dominante. El poder del hombre se basaba en su capacidad para definir a las mujeres en términos de biología, la capacidad para asociar el sexo con lo malvado y la culpabilidad, y la negativa a permitir que las mujeres ocuparan puestos influyentes.

En esta batalla por subyugar a las mujeres, el verdadero aliado de los hombres ha sido la suposición de que estas definiciones de las mujeres, hechas por los hombres, eran divinas, incommovibles e impuestas por Dios. La Iglesia había hablado; una Iglesia cuya jerarquía estaba compuesta por hombres. Cualquier intento que se hiciera por desafiar estas suposiciones, o por sugerir algunas otras posibilidades, era condenado inmediatamente como un pecado contra Dios, la Biblia o la naturaleza divina de la creación. Cualquier intento por abrir la jerarquía eclesiástica a las mujeres tenía que afrontar los gritos de quienes afirmaban que eso significaba violar la voluntad de Dios, expresada a través de una tradición sagrada inquebrantable y totalmente masculina. La respuesta emocional dejaba traslucir la irracionalidad del temor, así como la debilidad de la argumentación.

Las ideas tienen consecuencias. Estas ideas que definían a Dios, que establecían estereotipos sexuales para los hombres y las mujeres y que se concebían como expresiones de la voluntad divina, tuvieron al menos una parte de su origen en las narraciones encantadoras y románticas que popularizamos cada Navidad, tanto en la iglesia como en la sociedad secular. En mi opinión, debido a que, por una variedad de razones, Mateo y Lucas colocaron a una virgen en su drama sobre los orígenes de Jesús, las mujeres han tenido que pagar un alto precio a lo largo de los siglos transcurridos desde entonces. Qué diferentes habrían podido ser las cosas si Mateo y Lucas hubieran seguido el hilo de Pablo y Marcos, y contado la historia de Cristo sin hacer referencia a una virgen.

En la actualidad, la Iglesia ya no puede argumentar que el concepto de virgen fuera o sea necesario para la divinidad de Jesús, pues seguramente la cristología de Pablo, que no conoció la tradición de la virgen, y la de Juan, que parece negar esa tradición, son mucho más profundas y hasta más divinas

que la cristología que encontramos en Mateo y Lucas. Pero eso plantea la cuestión de qué efecto tendrá la revolución de las mujeres sobre el destino de la Iglesia cristiana organizada e institucionalizada, donde todavía se utilizan actitudes sexistas para definir a Dios, Jesús, la vida y la virtud humanas. Esas actitudes sexistas sólo pueden desafiarse si desafiamos la doctrina de Dios, el significado de Cristo, la definición del pecado, el papel del Salvador y la estructura de la Iglesia sobre la que se basan.

El cristianismo católico en su forma anglicana ha empezado a ordenar ahora a mujeres en el sacerdocio y a consagrarlas para el episcopado. El cristianismo católico en su forma romana, que sigue siendo una Iglesia predominantemente occidental, no puede escapar a verse arrastrado hacia un debate riguroso sobre estos temas. Ese debate se ha entablado a niveles subterráneos, tanto en Europa como en América, aun cuando la jerarquía descarte públicamente esa posibilidad para siempre. Pero tengo la impresión de que ese «para siempre» será un período de tiempo relativamente breve. El cristianismo católico en su forma ortodoxa será un poco más lento en llegar a definiciones sexuales nuevas y más globales, debido precisamente a sus orígenes europeos orientales y meridionales. Sin embargo, el mundo actual es demasiado pequeño e interdependiente como para que esta tradición pueda escapar al torbellino del cambio.

Una Biblia literalizada produjo una teología literalizada, que produjo a su vez un cristianismo que, en sus diversas formas, creyó ser infalible. Pero ese cristianismo institucionalizado, con sus pronunciamientos teológicos infalibles y sus pretensiones de que la Biblia no contiene error alguno, se ve enfrentado ahora a una nueva conciencia gracias a la cual se está poco dispuesto a dejar sin cambios la fe y la práctica de nuestros padres, de la que nuestras madres fueron excluidas sistemáticamente. El aspecto femenino de Dios, oprimido durante tanto tiempo por el patriarcado masculino, vuelve a rugir ahora en nuestras conciencias, barre nuestros prejuicios masculinos y elimina hasta nuestras definiciones masculinas de la mujer ideal.

La única esperanza de supervivencia que le queda a la virgen María como símbolo viable consiste en su redefinición por parte de una nueva conciencia. Una Iglesia dominada por los hombres se resistirá a ello hasta con su último aliento. Sin embargo, si esa resistencia tiene éxito, la propia Iglesia morirá. De ese modo, habrá ganado la batalla sólo para descubrir que ha perdido la guerra. Sólo sobrevivirá la Iglesia que logre liberarse de su definición sexista de las mujeres, anclada significativamente en la tradición de la virgen María.

Tendrá que desaparecer la virgen de una Biblia tomada al pie de la letra, la de la anunciación, Belén y el pesebre, corrompida por años de una teología masculina superpuesta. Pero su lugar se verá ocupado, inevitablemente por el lado femenino de Dios expresado en alguna nueva encarnación. Cuando eso suceda, la Iglesia de Jesucristo será más una totalidad, y reflejará más la realidad de la que la palabra Dios no es más que un símbolo.

Doy la bienvenida a ese amanecer de conciencia humana más profunda y elevada. Las recompensas que traerá consigo prometen hacer que haya valido la pena hacer el viaje que debemos emprender hacia el nuevo Belén, donde podemos rendir culto y adorar una vez más a Dios, que encontramos encarnado en el corazón de nuestra humanidad, como hombre y mujer. Quizás allí descubramos incluso a un Dios que pueda ser experimentado en la vida de alguien que llegó a este mundo por medio de un nacimiento natural, o a través de lo que hemos llamado la ruta de la ilegitimidad. Si ocurre así, aparecerá una nueva estrella, y los hombres y las mujeres sabios, conducidos por esa estrella, acudirán de nuevo a rendirle culto.

Bibliografía

- Albright, W. F., y C. S. Mann, *Matthew*, Anchor Bible Series, Nueva York, Doubleday, 1971.
- Aron, Robert, *Jesus of Nazareth, The Hidden Years*, Nueva York, William Morrow & Co., 1962.
- Bacon, B. W., *Studies in Matthew*, Nueva York, Holt, 1930.
- Benson, Richard Moeux, *The Virgin Birth of Our Lord Jesus Christ*, Boston, Damrell & Upham, 1910.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Letters and Papers from Prison*, Londres, SCM Press, 1956. Publicado también bajo el título *Prisoner for God*, Nueva York, Macmillan, 1959.
- Boslooper, Thomas, D., *The Virgin Birth*, Filadelfia, Westminster Press, 1962.
- Brown, Raymond E., *The Birth of the Messiah*, Garden City, NY, Doubleday, 1977.
- , *The Gospel According to John*, Garden City, NY, Doubleday, 1966-1970, 2 vols.
- Brown, Raymond E. (ed.), *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Filadelfia, Fortress Press, 1978.
- Brunner, Emil, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, Dogmatics, vol. 2, Filadelfia, Westminster Press, 1952.
- , *Eternal Hope*, Filadelfia, Westminster Press, 1954.
- , *God and Man*, Londres, SCM Press, 1936.
- , *I Believe in the Living God*, Filadelfia, Westminster Press, 1961.
- Campbell, Joseph, con Bill Moyers, *The Power of Myth* (cd. Betty Sue Flowers), Nueva York, Londres, Doubleday, 1988.
- Carrot, Michael, *The Cult of the Virgin Mary, Psychological Origins*, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 1986.
- Christ, Carol P., *Diving Deep and Surfacing: Women Writers on Spiritual Quest*, Boston, Beacon Press, 1980.
- The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, J. Neuner y J. Dupuis (ed.), Nueva York, Alba House, 1950.
- Coggins, R. J., y J. L. Houlton (eds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, Nueva York, SCM, Trinity Press, 1990.
- Conzelmann, Hans, *The Theology of St. Luke*, Londres, Faber & Faber, 1960.
- Crain, Orville E., *The Credibility of the Virgin Birth*, Nueva York, Abingdon Press, 1925.
- Daly, Mary, *Gynleology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978.
- Danielou, J., *The Infancy Narratives*, Londres, Burns & Oates, 1968.
- Dictionary of Classical Mythology*, Pierre Grimal (ed.), Nueva York, Blackwell, 1985.
- Dinkler, Erich, *The Anthropology of Augustine*, Stuttgart, W. Kohlhamer, 1934.
- Drury, John, *Tradition and Design in Luke's Gospel*, Londres, Darnton, Longman & Todd, 1976.
- Edwards, Douglas, *The Virgin Birth in History and Faith*, Londres, Faber & Faber, 1943.
- Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6, Nueva York, Macmillan, 1987.
- Eusebio, *The History of the Church from Christ to Constantine*, Nueva York, Dorset Press, 1965.
- The Fathers of the Church*, Nueva York, Fathers of the Church Press, 1951.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon Press, 1984.
- , *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York, Crossroads, 1983.
- Fitzmyer, Joseph, *The Gospel According to Luke, I-IX*, Anchor Bible Series, Nueva York, Doubleday, 1981.

- Flusser, David, *Jesus*, Nueva York, Herder & Herder, 1969.
- , *Mary, Images of the Mother of Jesus in Jewish and Christian Perspective*, Filadelfia, Fortress Press, 1986.
- Fox, Matthew, *The Coming of the Cosmic Christ*, San Francisco, Harper & Row, 1988.
- , *Original Blessing*, Santa Fe, Bear & Co., 1983.
- Goulder, Michael D., *Luke, A New Paradigm*, vol. 1 y 2, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 20, Sheffield, JSOT Press, 1989.
- Graeb, Hilda, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, Christian Classics, Londres, Westminster, 1963.
- Grotzmacher, Richard H., *The Virgin Birth*, Nueva York, Eaton & Mains (Foreign Religious Service), 1907.
- Haenchen, Ernst, *The Acts of the Apostles, A Commentary*, Filadelfia, Westminster Press, 1971.
- Hageman, Alice (ed.), *Sexist Religion and Women in the Church, No More Silence!*, Nueva York, Association Press, 1974. Véase especialmente el capítulo «Theology After the Demise of God the Father», de Mary Daly.
- Hendrickx, Herman, *Infancy Narratives*, Londres, Geoffrey Chapman, 1984.
- Hennecke, Edgar, *New Testament Apocrypha*, Wilhelm Schneemelcher (ed.), Filadelfia, Westminster Press, 1963.
- Hodgson, Leonard, *And Was Made Man: An Introduction to the Study of the Gospels*, Londres, Longmans, Green & Co., 1928.
- Jerónimo, *Select Works and Letters*, vol. 6 de los Padres Nicénicos y Postnicénicos, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 1979.
- Jung, Carl J., *Memories, Dreams and Reflections*, Nueva York, Vintage Books, 1965.
- , *Psychology and Religion*, New Haven, CT, Yale Univ. Press, 1938.
- KisKaddon, J. Fulton, *Scientific Support for Christian Doctrines*, editado por el autor, 1933.
- Konner, Melvin. «The Aggressors», *New York Times Magazine*, 4 de agosto de 1988, pp. 33, 34.
- Kling, Hans, *On Being a Christian*, Garden City, NY, Doubleday, 1976.
- Lobstein, Paul, *The Virgin Birth of Christ*, Oxford, William & Norgate, 1903.
- Machen, V. Gresham, *The Virgin Birth of Christ*, Nueva York y Londres, Harper & Brothers, 1932.
- Miller, Dale y Patricia Miller, *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature*, Lewiston, NY, Edwin Mellon Press, 1990.
- Minear, Paul S., monografía, *The Interpreter and the Birth Narratives*, Uppsala, Wretmans Boktryckeri, 1950.
- Orr, James, *The Virgin Birth of Christ*, Nueva York, Charles Scribner & Sons, 1907.
- Pagels, Elaine, *Adam, Eve, and the Serpent*, Nueva York, Random House, 1988.
- , *The Gnostic Gospels*, Nueva York, Random House, 1979.
- Palmer, Frederick, *The Virgin Birth*, Nueva York, Macmillan & Co., 1924.
- Pannenberg, Wolfhart, *Basic Questions in Theology*, Filadelfia, Westminster, 1970.
- , *The Idea of God and Human Freedom*, Filadelfia, Westminster Press, 1973.
- , *Jesus, God and Man*, Filadelfia, Westminster Press, 1968.
- , *Theology and the Kingdom of God*, Filadelfia, Westminster Press, 1968.
- Parrinder, Geoffrey, *Avatar and Incarnation*, Londres, Faber & Faber, 1970.
- Preston, James J. (ed.), *Mother Worship: Theme and Variation*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1982.
- Robinson, John A. T., *The Human Face of God*, Filadelfia, Westminster Press, 1973.
- Ruether, Rosemary Radford, «The Collision of History and Doctrine: The Brothers of Jesus and the Virginity of Mary», *Continuum* 7 (1969-1970), 93-105.
- , *Mary, the Feminine Face of the Church*, Filadelfia, Westminster Press, 1977.
- Schaberg, Jane, *The Illegitimacy of Jesus*, San Francisco, Harper & Row, 1987.
- Schillebeeckx, Edward, *Jesus*, Nueva York, Crossroad, 1981.

- A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vols. 1 a 7, Philip Schaff y Henry Wace (eds.), Nueva York, The Christian Liturgy Co., 1890-1900.
- Sheehan, Thomas, *The First Coming: How The Kingdom of God Became Christianity*, Nueva York, Random House, 1986.
- Soltau, Wilhelm, *The Birth of Jesus Christ*, Londres, Adam and Charles Black, 1903.
- Spong, John S., *The Easter Memento*, San Francisco, Harper & Row, 1980, 1987.
- , *Living in Sin? A Bishop Rethinks Human Sexuality*, San Francisco, Harper & Row, 1988.
- , *Rescuing the Bible from Fundamentalism: A Bishop Rethinks the Meaning of Scripture*, San Francisco, Harper San Francisco, 1991.
- , *This Hebrew Lord*, San Francisco, Harper & Row, 1974, 1987.
- Taylor, Vincent, *The Historical Evidence for the Virgin Birth*, Oxford, Clarendon Press, 1920.
- Terrien, Samuel, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, San Francisco, Harper & Row, 1978.
- Thiering, Barbara, *Deliver Us from Eve*, Sydney, Australian Council of Churches, 1977.
- Thurian, Max, *Mary, Mother of the Lord, Figure of the Church*, Londres, Faith Press, 1963.
- Trench, B. C., y Richard Chenevix, *The Star of the Wise Men*, Filadelfia, H. Hooker, 1850.
- Ulanov, Ann B., *Picturing God*, Nueva York, Cowley Press, 1986.
- Von Campenhausen, Hans, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*, Studies in Historical Theology, Londres, SCM Press, y Naperville, IL, Alec R. Allenson, 1964.
- Warner, Marina, *Alone of All Her Sex*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1976.
- Weaver, Richard, *Ideas Have Consequences*, Chicago, Univ. of Chicago Pres, 1948.
- Worcester, Elwood, *Studies in the Birth of the Lord*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1932.

EL AUTOR

John Shelby Spong es el obispo episcopaliano (versión norteamericana de la Iglesia anglicana) de Newark, Nueva Jersey. Es autor de nueve libros. Son conocidas sus posiciones poco ortodoxas, y sobre todo adversas, frente a la Interpretación literal de los textos bíblicos. La ha emprendido con los temas de la Resurrección, la sexualidad, el fundamentalismo, etc., y ahora impugna, en esta obra, la interpretación de la virginidad de María.

«A lo largo de su carrera como sacerdote y obispo episcopaliano, John Shelby Spong se ha visto inmerso en la controversia al esforzarse, desde la vanguardia de diversos movimientos, por integrar plenamente a los negros, las mujeres y los homosexuales en la vida de su Iglesia.»

The New York Times

«Se trata de la afirmación de fe no literal más lúcida y erudita desde la obra Honest to God del obispo John Robinson. »

The Guardian

«Gracias a Dios por Spong. »

The Bulletin (*Australia*)

El autor desafía la doctrina según la cual María, madre de Jesús, era virgen.

Una impugnación a la interpretación literal de los Evangelios mediante el análisis minucioso de los textos bíblicos colocados en su contexto intelectual, social, cultural e histórico.

¿Cuál es el origen de la política antisexual y antifemenina de la Iglesia? ¿Estuvo casado Jesucristo? ¿Quién era en realidad María Magdalena? ¿Fueron las bodas de Caná las del propio Jesús? ¿Cuál es el origen de la leyenda de los Reyes Magos? ¿Nació Jesús en Belén o en Nazaret? ¿Hubo relaciones hostiles entre Jesús y su familia? ¿Por qué se oculta en los Evangelios la importancia de José en la vida de Cristo? ¿Por qué sólo Mateo y Lucas se refieren a la virginidad de María, y Pablo ni siquiera la menciona?

ISBN 84-270-1705-7