CB
77

Jean-Paul Michaud

María de los evangelios

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1992

«María de los evangelios»: ¿se tratará de un nuevo título que añadir a la larga letanía de invocaciones en honor de la Virgen? En todo caso, es un título que valdría la pena destacar, porque ¿dónde se arraiga nuestro conocimiento de María, sino en el suelo de los evangelios?

Profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de San Pablo de Ottawa (Canadá), el padre Jean-Paul MICHAUD era el autor adecuado para escribir este cuaderno: pertenece a una congregación fundada por san Luis Grignion de Montfort, con su espiritualidad mariana exigente, y al mismo tiempo es un exégeta competente, que sabe estudiar los textos en su propio jugo. Santa Teresa del Niño Jesús se quejaba de los predicadores de su tiempo que contaban de María «cosas inverosímiles». Con un agudo sentido de la verdad del evangelio, añadía: «Habría que decir que ella vivía de la fe, como nosotros, y dar pruebas sacadas del evangelio, en donde leemos: 'No comprendieron lo que les decía' (Lc 1, 50)» *(Novissima verba)*.

J.-P. Michaud toma en serio la extraña discreción de Pablo y la de Marcos, que no distinguen a la madre de Jesús del resto de sus parientes. Algo muy distinto es lo que ocurre en Mateo y en Lucas. De este modo se observa «un progreso en la percepción del misterio de María», una trayectoria cuyo punto de partida se encuentra en Marcos y que tiene su punto culminante en Juan, que tanto subrayó la relación de Cristo con su Padre y presentó a la Madre de Jesús como la figura de la Iglesia. Podría ser una tentación sutil quedarse tan sólo con el punto de llegada y olvidar que la discreción sobre el papel de María pertenece también al depósito de la fe, consignado en las Escrituras.

Según la recomendación del Vaticano II (LG 6, 67), J.-P. Michaud se ha abstenido «a la vez de toda falsa exageración y no menos de una excesiva estrechez de espíritu». Bien basado en la exégesis, su cuaderno debería contribuir a favorecer un diálogo ecuménico en torno a María, alabada por todas las generaciones como modelo de fe; humilde servidora del Señor, María nos dio acceso –y nos lo sigue dando– a aquel que es «la buena nueva de la salvación».

Edouard COTHENET

PRELIMINAR

El título de este *cuaderno* podría dar a entender que hay varias Marías, por ejemplo la de la teología, o la de los autores espirituales, o la de la gran piedad popular. Quizá. Pero aquí, como en los demás capítulos de la teología, es la Escritura la que sigue siendo el fundamento de todo. Lo ha repetido el Concilio Vaticano II: es en la palabra de Dios donde la teología «encuentra su fuerza y de donde saca toda su juventud, profundizando bajo la luz de la fe en toda la verdad oculta en el misterio de Cristo» (DV 24).

La Virgen María interesa a los cristianos en la medida en que está vinculada al misterio de Cristo, misterio que explica también el de la aventura humana. Pues bien, allí es donde está el horizonte mismo de las Escrituras, y particularmente del Nuevo Testamento. Desde un punto de vista ecuménico, la piedad y muchas veces la doctrina marial católica les han parecido exageradas a algunos otros cristianos. Sigue siendo éste un contencioso que no se ha resuelto todavía. Una nueva razón para volver a las Escrituras. Veremos que María pertenece al evangelio, a la buena nueva de la salvación que nos ha venido en Jesucristo. Lo que sabemos de ella se nos ha transmitido por la tradición evangélica reflejada y cristalizada en los textos del Nuevo Testamento. Presentaremos una lectura de esos textos, sin olvidar que son textos de fe. Que no fueron escritos en una perspectiva anecdótica, sino para revelarnos la única verdad que importa según ellos, la verdad que expresa la palabra *Enmanuel,* «Dios con nosotros». Y permitirnos vivir de ella.

Esta perspectiva de *vida* eterna que hay que recibir y compartir relativiza la figura de María. Es evidente que Cristo y su misterio son su fuente, su única fuente. Pero María saca también su importancia de este mismo misterio. ¿Qué nos dice de ella la tradición evangélica? ¿Es un personaje episódico que representó *en aquellos tiempos* un papel, indudablemente notable, pero que ya terminó? ¿O conserva para nosotros, *en nuestro tiempo,* cierta importancia en nuestro propio camino de fe? Una mirada atenta y respetuosa a los textos del Nuevo Testamento debería ofrecernos alguna respuesta.

Seguiremos un proceso cronológico. En la fuente del Nuevo Testamento, como colección de textos, está la tradición oral, el evangelio anunciado y predicado. Sabemos que este primer anuncio, el kerigma, se refería al acontecimiento pascual, la muerte y la resurrección de Jesús. Tan sólo poco a poco y con la finalidad de indicar el sentido mismo de esta cristología pascual, se volvió a la vida terrena de Jesús, a esa vida humana que había sido la causa misma de su muerte y que Dios había reconocido, autentificado, por medio de la resurrección. La tradición evangélica se constituyó en esa proclamación misma del misterio de Jesús, a la luz de la pascua. La reflexión más tardía que condujo a los relatos de la infancia de Jesús se iluminó más todavía por esa plena comprensión pascual. En este contexto teológico es donde la tradición conservó el recuerdo de María y comprendió progresivamente su papel en la economía cristiana de la salvación. Se da por tanto un progreso. Sin ignorar a María, los primeros textos son muy discretos sobre ella. Mateo, y sobre todo Lucas, en sus relatos de la infancia de Jesús, presentan de ella una comprensión más profunda. Llegará luego la mirada y la penetración teológicas del evangelio de Juan sobre aquélla a la que su texto llama simplemente, pero muy teológicamente, la *madre de Jesús.*

Los pasajes del Nuevo Testamento que hablan de María no son muy numerosos. En todo el *corpus paulino* no se menciona nunca a María. Sin embargo, Pablo evoca en varias ocasiones el nacimiento de

Jesús y su pertenencia también a la raza de David (Rom 1, 3; cf. 2 Tim 2, 8). En su carta a los Filipenses, citando un antiguo himno litúrgico, repetirá que Jesucristo «nació a semejanza de los hombres» (2, 7). Pero, sobre todo, en su carta a los Gálatas, recuerda que Dios «envió a su Hijo, *nacido de una mujer*» (4, 4). Habrá que estudiar estos textos para ver lo que dicen de María y lo que no dicen.

Marcos es el primero que llama a María por su nombre, pero es también él el que recoge las tradiciones que parecen rechazar a la familia de Jesús, incluida su madre. Mateo y Lucas recogerán estas tradiciones, reinterpretándolas cada uno a su modo. Pero sobre todo harán que comience su evangelio por los «relatos de la infancia». Estos textos son célebres. Han marcado a la imaginación cristiana y están en el origen de la piedad popular mariana. Mientras que hasta hace muy poco tiempo se los consideraba sobre todo como relatos marginales, fácilmente separables del resto del evangelio, la exégesis actual [1] subraya por el contrario que algunos de los hilos que sirven para tejer los textos de Mateo y de Lucas se entrelazan con estos relatos inaugurales. Esta nueva «lectura» corresponde por otra parte a una cierta evolución de la exégesis. La *crítica de las fuentes* encontraba en los dos primeros capítulos de Mateo y de Lucas unas tradiciones muy diferentes de las del resto de los evangelios. Y también el *análisis literario* subrayaba el género literario particular de estos relatos de la infancia.

Aun reconociendo estas fuentes diferentes y este lenguaje particular, la exégesis reciente es más sensible a la organización final de estos textos, de los que intenta dar cuenta. Si estos autores, que llamamos aquí Mateo y Lucas sin discutir sobre su identidad propia, creyeron importante comenzar de este modo sus evangelios, el lector de hoy haría mal en prestar poca atención a estos «comienzos». Su tarea consistirá más bien en precisar su sentido. Por tanto, habrá que intentar comprender el papel que Mateo y Lucas atribuyen a la figura de María en sus relatos cristológicos. El hecho de que Lucas señale también la presencia de «María, la madre de Jesús» y de los «hermanos de Jesús» al comienzo del libro de los Hechos atestigua no solamente la existencia de algunas fuentes particulares, sino quizá también su visión teológica personal. Discutiremos luego todo esto.

Finalmente, es interesante señalar que el autor del cuarto evangelio, un evangelio teológico por excelencia, abre y cierra toda la *escritura* de su libro (Jn 20, 30: «Jesús hizo otros muchos signos que no están *escritos en este libro;* éstos *han sido escritos* para que creáis...») por dos escenas que le son propias, en Caná y en la cruz, en donde adquiere un gran relieve la figura de la «madre de Jesús». Con esta tradición de Juan se relaciona también el libro del Apocalipsis, que habla de una mujer «vestida del sol» que da a luz al mesías en medio de dolores. Toda una corriente cristiana ha reconocido en ella la figura de María. Tendremos que ver si existe en este texto algún vínculo entre la mujer, símbolo de la comunidad de Israel, que da a luz al mesías, y la figura joánica de la *madre de Jesús.*

Esta perspectiva general señala ya los pasos que vamos a seguir. Empezaremos por los textos más antiguos, que son, sobre María, los más discretos. Luego pasaremos a los evangelios de Mateo, de Lucas y de Juan, que hablan muy claramente de María.

[1] Por ejemplo, J. Zumstein, *Mateo el teólogo* (Cuadernos bíblicos 58). Verbo Divino, Estella 1987, 7-9, o R. Meynet, *Avez-vous lu saint Luc?* (col. Lire la Bible 88). Cerf, París 1990, 141-149; 265-274.

LA DISCRECION DE LOS PRIMEROS TEXTOS: PABLO Y MARCOS

¿El silencio de Pablo?

Las cartas de Pablo, como sabemos, son escritos ocasionales. Están escritas a comunidades particulares y en función de los problemas concretos de dichas comunidades. Tan sólo la carta a los Romanos y la carta a los Efesios, cuya autenticidad sin embargo se discute, toman a veces cierta distancia respecto a la vida concreta. Pero los temas que tratan: las relaciones entre la fe cristiana y la fe judía, la primacía de Cristo o el misterio de la Iglesia, fueron discutidos antes, y con cierta violencia, por cristianos muy reales. En Romanos se recoge la polémica que había desgarrado a la comunidad de los Gálatas. Efesios se inspira en las discusiones de la Iglesia de Colosas. De manera que estas cartas teológicas son, en cierto sentido, ocasionales y no dan una exposición completa de lo que pudo ser, por ejemplo, la cristología de Pablo. Si éste no habla de María, ¿habrá que pensar necesariamente que no supo nada de ella?

Se ha observado en varias ocasiones la ausencia, a primera vista extraña, de las referencias paulinas a la vida terrena de Jesús. Pero hay que saber que, si Pablo se dice apóstol, no lo es en el sentido definido por Pedro en el libro de los Hechos (1, 21-22): él no acompañó a Jesús «a partir del bautismo de Juan hasta el día en que se elevó». Pablo no conoció al Jesús prepascual. Aquel con quien se encontró en una experiencia decisiva (Hch 9, 1-19) es el Resucitado. En Gál 1, 11 afirma haber recibido su evangelio directamente de Dios, por revelación. Otros textos, sin embargo, obligan a matizar esta afirmación y demuestran claramente que Pablo depende también de las primeras tradiciones cristianas. En un vocabulario técnico que saca de la tradición rabínica, Pablo dice que también él recibió y transmitió su evangelio, que concierne a la muerte y a la resurrección de Jesús según las Escrituras (1 Cor 15, 3). El mismo nos dice que se encontró con Pedro y que permaneció quince días con él (Gál 1, 18). Cuando emplea en estas cartas a los Gálatas y a los Romanos el término arameo *Abba*, utiliza un término que hace eco a la oración de Jesús y se remonta por tanto a las más antiguas tradiciones evangélicas. ¿Por qué no iba a estar informado también de los sucesos que rodearon el nacimiento de Jesús?

De hecho, sin emplear el lenguaje joánico de encarnación, Pablo conoce bien el rebajamiento del Hijo de Dios, su nacimiento del linaje de David y su muerte como un maldito en la cruz. En algunos textos, en que habla de la «génesis» humana de Jesús, podría incluso, según algunos autores, hacer alusión a la concepción virginal. Son éstos los que habrá que examinar ante todo: Flp 2, 7; Rom 1, 3 y sobre todo Gál 4, 4-5.

TEXTOS PREPAULINOS SOBRE EL NACIMIENTO DE JESUS

En un célebre pasaje de su carta a los Filipenses (2, 6-11), Pablo recoge, según afirmación común de los críticos, un himno litúrgico de las primeras comunidades. Este texto resume teológicamente el recorrido de Cristo, desde su condición divina inicial hasta la elevación final en la gloria, pasando por el rebajamiento (la *kénosis)* en la condición humana y la muerte en la cruz. En 2, 7, el texto dice: «se despojó (se vació de sí mismo), nacido *(genomenos:* hecho) a semejanza de los hombres». El verbo *ginomai* puede en efecto traducirse por «hacerse», «convertirse», pero su primer sentido sigue siendo el de «nacer». Así, pues, Jesús nace a semejanza de los hombres o, lo que es lo mismo, es «un hombre como los demás». Resulta tentador ver aquí una exclusión de la concepción virginal, que no es evidentemente como las demás. Pero para ello sería necesario que esta realidad fuera ya conocida. Y eso no está probado. Por otra parte, algunos insisten en la palabra *homoiôma* («semejanza»), que no es sinónimo de «identidad» ni de «igualdad», y creen que Pablo evocaría aquí la concepción virginal, lo mismo que en Rom 8, 3: «Dios envió a su Hijo en la semejanza de la carne de pecado».

Tanto unos como otros van demasiado lejos. No se puede, sin duda, exigir de Pablo, que es el primero que tuvo que inventar un nuevo lenguaje teológico para decir el misterio de Cristo, las precisiones de las fórmulas posteriores. Pero ¿cómo fundamentar tan sólo en la palabra «semejanza» una alusión a una realidad tan inaudita como la concepción virginal? El peligro sería más bien el de introducir en el texto paulino ciertas ideas que se tardará todavía mucho tiempo en expresar.

Otro texto que se invoca es el de Rom 1, 3-4. En efecto, al comienzo mismo de su carta a los Romanos Pablo cita un enunciado de fe o una fórmula kerigmática de primera importancia. El evangelio de Dios que él proclama, nos dice,

«se refiere a su Hijo,
nacido según la carne del linaje *(sperma)* de David,
establecido, según el Espíritu de santidad, Hijo de Dios
con poder,
por su resurrección de entre los muertos,
Jesucristo, nuestro Señor».

A pesar del «nacido según la carne del linaje de David», este texto no habla explícitamente de María. Notemos sin embargo que la palabra «linaje» *(sperma* = lit. «semilla») se utiliza aquí en el lenguaje figurado que conoce muy bien la Biblia: «daré a tu linaje *(sperma)* este país» (Gn 12, 7); «establezco tu linaje *(sperma)* para siempre» (Sal 89, 5); por tanto, no puede servir de argumento para excluir la concepción virginal. Por otro lado, como veremos, es verdad que Lc 1, 35 recoge los tres temas de Rom 1, 4: el *Espíritu,* el *poder* y la *filiación divina* para formular el misterio de la concepción virginal. Pero el dato tradicional, probablemente incorporado por Pablo, y el mismo Pablo no piensan aquí en esta concepción, y el texto se atiene a la cristología resurreccional de los demás escritos paulinos.

NACIDO DE UNA MUJER

Más importante para nuestro tema es el texto de Gál 4, 4-5, de una densidad teológica notable. Después de una apertura solemne que evoca la larga historia del proyecto de la salvación, Pablo describe la novedad prodigiosa de la intervención divina en Jesucristo:

«Pero cuando llegó la plenitud de los tiempos,
Dios envió a su hijo,
nacido de una mujer,
nacido bajo la ley,
para rescatar a los que estaban bajo la ley,
para que recibiéramos la filiación»[1].

[1] La adopción filial *(huiothesían),* término jurídico que Pablo emplea en sentido religioso.

El texto se desarrolla en paralelismos entrelazados. Primero, el paralelismo entre *nacido de una mujer* y *nacido bajo la ley*. Estas dos expresiones subrayan el rebajamiento del Hijo de Dios. *Nacido de la mujer* es una expresión bíblica (cf. Job 14, 1; 15, 14; 25, 4; Sab 7, 3) y judía (en Qumrán es paralela a «criatura de barro»: cf. 1 QH 18, 12-13), que designa la fragilidad del ser humano. *Bajo la ley* indica evidentemente una postura de subordinación. En este pasaje no se insiste en la mujer que le dio origen, sino en el rebajamiento del que nace. Hay también otro paralelismo entre las dos finalidades: *«para* rescatar..., *para que* recibiéramos...»[2].

Primera constatación: al precisar que el Hijo de Dios *nació de una mujer,* Pablo afirma al mismo tiempo –y con toda claridad– que una mujer de nuestra raza se ha convertido en «la madre humana del propio Hijo de Dios» (A. Vanhoye, *a. c.*, 243). Pero este texto es más complejo y se establece otro tipo de paralelismo, esta vez paradójico y bajo la forma de oposición. Para *liberar* a los que estaban bajo la ley, el Hijo *se somete* a sí mismo a la ley. Pablo sabe muy bien que no basta con hacerse súbdito de la ley para liberar a los que son súbditos de esa ley. O, como había dicho anteriormente (Gál 3, 13), que no basta con «hacerse maldición» (Pablo evoca el «madero» del que cuelga el *maldito:* Dt 21, 23), para «liberarnos de la maldición de la ley». Nos rescata precisamente por la forma de hacerse maldición: *dándose a sí mismo* por nuestros pecados (Gál 1, 4), y *por amor* a nosotros (Gál 2, 20).

Una reflexión análoga habría de hacerse entre *nacido de una mujer* y *para que recibiéramos la filiación.* En efecto, para que la paradoja sea comprensible, ¿no es preciso que el nacimiento del Hijo de Dios se haga de una manera distinta del de los demás hombres? Los términos utilizados por Pablo no hablan de concepción virginal. Pero lo mismo que, según el género paradójico de este texto, el *nacido bajo la ley* negativo oculta una dimensión positiva que permite comprender cómo puede redimirnos Cristo, también, según el mismo género paradójico, el *nacido de una mujer,* negativo de suyo por ser signo de rebajamiento, debería ocultar una dimensión positiva capaz de dar cuenta de nuestra filiación divina. ¿Cuál es esta dimensión positiva? Pablo no lo dice.

«En cuanto a las modalidades de la sumisión a la ley, hay otros términos paulinos que permiten precisar la posición de Pablo. Pero en cuanto a las modalidades del nacimiento, no tenemos otros textos paulinos. Simplemente podemos –y debemos– reconocer que la frase de Gál 4, 4 está positivamente abierta, gracias al género adoptado, a las afirmaciones complementarias que los evangelios de la infancia aportan al tema del nacimiento humano del Hijo de Dios» (A. Vanhoye, *a. c.*, 247).

Así, pues, por lo que se refiere a Pablo, vemos que ha recogido (Flp 2, 7; Rom 1, 3-4) las tradiciones antiguas que vinculaban el nacimiento humano del Hijo de Dios al linaje de David, en cumplimiento de las profecías. No menciona nunca el nombre de María. Pero en Gál 4, 4 reconoce implícitamente que una mujer se ha convertido en la madre del propio Hijo de Dios. En este último texto, si no explicita el *cómo* de este nacimiento, invita quizás a plantear esta cuestión y sigue abierto, en todo caso, a los desarrollos que aportarán los relatos de la infancia de Mateo y de Lucas.

[2] En un artículo que sigue siendo una referencia obligada: *La Mère du Fils de Dieu selon Ga 4, 4:* Marianum 40 (1978) 237-247, A. Vanhoye analiza finamente estos paralelismos.

Después de Pablo, se encuentran dos pasajes lacónicos sobre María en el evangelio de Marcos. El primero la pone en escena junto con los «hermanos» de Jesús (3, 31-35). El otro no hace más que evocarla, también en compañía de los hermanos y hermanas de Jesús, pero llamándola por su nombre por primera vez (6, 1-6). Como es sabido, Marcos no recoge las tradiciones que se refieren a la infancia de Jesús. ¿Las ignora? Pudiera ser, aunque nunca resulta fácil interpretar un silencio. En todo caso, para Marcos, como para la primera Iglesia (cf. Hch 1, 21-22; 10, 37-43), estas tradiciones no formaban parte de la predicación de la *arché,* del comienzo del evangelio (Mc 1, 1), que se abre con Juan Bautista.

SUS PARIENTES... (3, 21)

Marcos 3, 20-35 constituye una unidad que se puede leer según el siguiente esquema:

A. Intervención de los parientes de Jesús (3, 20-21).

B. Acusaciones de los escribas y respuesta de Jesús (3, 22-30).

A'. La verdadera familia de Jesús (3, 31-35).

Según un procedimiento de inserción que le es familiar, Marcos intercala una discusión con los adversarios de Jerusalén en una escena en la que Jesús se enfrenta con su familia. Los v. 31-35 definen a la verdadera familia de Jesús. De aquellos y aquellas que le escuchan y cumplen de este modo la voluntad de Dios, Jesús dice que son su madre, sus hermanos y hermanas. Esta nueva familia nace de la fe en el evangelio, de la acogida de la buena nueva del reino predicada por Jesús (cf. 1, 14-15).

La familia según la carne ha quedado fuera; la familia evangélica, escatológica, está en casa, sentada en torno a Jesús. Esta casa se convierte sin duda para Marcos en una figura de la Iglesia.

Pero ¿qué pasa entonces con la familia humana de Jesús? ¿Se ve rechazada por él? El texto, que define a la Iglesia-familia, no lo dice con claridad. Sin embargo, los v. 20-21, que esbozan este conjunto y que refieren un juicio severo sobre Jesús, proyectan una atmósfera negativa sobre toda la escena, incluyendo los v. 31-35 que mencionan a la *madre* de Jesús. Podría ciertamente mostrarse que estos v. 20-21 pertenecían a una tradición diferente de la de los v. 31-35, ya que 3, 31 presenta el comienzo de una escena que no necesita ninguna otra preparación. Por otra parte, los que quieren apoderarse de Jesús son designados con una expresión muy vaga: *hoi par'autoû:* «los de junto a él», la cual, si puede referirse a la familia de Jesús, no incluía necesariamente a su madre. En efecto, se conoce una tradición, representada por Jn 7, 5, que dice que los hermanos de Jesús no creían en él, pero en ningún lugar del Nuevo Testamento se dice que la madre de Jesús no creyese en su hijo. Sin embargo, hay que tener en cuenta el texto actual de Marcos y no lo que le precede. Pues bien, agrupando estas tradiciones y sobre todo estableciendo un paralelismo entre los v. 21 y 22, entre el «decían que había perdido la cabeza» de los cercanos a Jesús y el «decían que tenía a Beelzebul» de los escribas de Jerusalén, el redactor final presenta efectivamente a la familia de Jesús bajo una luz poco favorable. No es necesario atribuir a los parientes la blasfemia contra el Espíritu (3, 28-30) y se da sin duda una gradación entre la preocupación de los parientes y la acusación odiosa de los escribas llegados de Jerusalén. Pero lo cierto es que la presentación de Marcos no tiene nada de elogioso sobre la familia de Jesús y que no distingue en nada a su

madre de un grupo que parece, si no francamente hostil a Jesús, sí al menos cerrado a su misión. Mateo y Lucas, a pesar de que conocen a Marcos, no dicen nada de este paso dado por los parientes de Jesús.

HIJO DE MARIA (6, 3)

En el c. 6, Jesús viene de su patria, sin duda Nazaret. Se pone a enseñar en la sinagoga, y los oyentes se sienten a la vez maravillados («¿Qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por sus manos?») y escandalizados («¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, José, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?»). Y Jesús les decía: «Un profeta, sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa, carece de prestigio». Estas últimas palabras sobre los *parientes* y la *casa* (Mateo no recogerá la palabra *parientes* y Lucas evitará hablar de *parientes* y de *casa*) parecen haber sido buscadas adrede por Marcos para enlazar con 3, 20-35 y confirman la visión severa de este evangelio sobre la familia de Jesús. El texto de Marcos es único. Difiere concretamente de Mt 13, 55 (aunque hay algunos manuscritos que los armonizan).

Mt 13, 55	Mc 6, 3	Lc 4, 22	Jn 6, 42
¿No es ése el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María?	¿No es ése el carpintero,el hijo de María?	¿No es ése el hijo de José?	¿No es ése Jesús, el hijo de José, del que conocemos el padre y la madre?

Lo que llama la atención no es ante todo el que Jesús haya practicado el oficio de carpintero, sino que se le llame *hijo de María*, sin mención alguna de su padre. Este hecho se ha interpretado de varias maneras. Para algunos, *hijo de María* es comparable con *nacido de una mujer* de Gál 4, 4 e intenta rebajar a Jesús. Para otros –y esta interpretación se repite regularmente–, se trata de una insinuación difamatoria. Si llaman a Jesús por el nombre de su madre, en contra de las costumbres genealógicas judías en donde se nombra siempre al hijo en relación con su padre, es que no tiene padre. En otras palabras, que es hijo de un padre desconocido y que Jesús es un hijo ilegítimo. Si bien pueden citarse algunos testimonios extrabíblicos de un uso semejante del nombre de la madre, no se ha encontrado ninguno en la Biblia misma. Es verdad que ciertos pasajes de los evangelios podrían apoyar la tesis de la ilegitimidad (se piensa en la sospecha posible de José en Mt 1, 18-19 o en la respuesta de los judíos en Jn 8, 41: «*Nosotros* no hemos nacido de la prostitución», si el *nosotros* es enfático y se opone implícitamente a Jesús). Pero la manera de hablar de Marcos seguiría siendo muy sutil y no se ve cómo habrían podido comprender esta alusión sus lectores griegos, a quienes tiene que explicar las costumbres judías más elementales (cf. Mc 7, 1-4).

En el extremo opuesto se ha reconocido un tenue indicio que atestigua la creencia del redactor del evangelio en la concepción virginal de Jesús. No se menciona al padre porque no hubo padre humano. En efecto, es interesante señalar que Marcos no habla nunca de José, mientras que Mateo y Lucas, a pesar de que conocen la tradición de la concepción virginal, no tienen ningún escrúpulo en hacerlo. Pero

LOS HERMANOS Y HERMANAS DE JESUS

Se habla varias veces en los evangelios de los *hermanos de Jesús*. Marcos los menciona en dos ocasiones: en Mc 6, 3 da incluso sus nombres: Santiago, José, Judas y Simón, hablando además de las «hermanas» de Jesús (cf. Mt 13, 55); en Mc 3, 21 y 31 se señala su incomprensión (cf. Jn 7, 3-5). Encontramos a estos «hermanos de Jesús» entre los primeros creyentes (Hch 1, 14; 1 Cor 9, 5). ¿Quiénes eran? ¿Eran otros hijos de María?

Esta cuestión no ha recibido exegéticamente una solución definitiva. Pero hay algunos puntos que pueden darse por adquiridos. De la frase de Mt 1, 25: «No la conocía hasta el momento en que dio a luz a un hijo», no se puede deducir nada. Mateo reafirma allí la concepción de Jesús sin la participación de José, pero no dice nada de lo que ocurrió después. Hay que advertir además que los «hermanos de Jesús» no son llamados nunca «hijos de María» y que María, incluso cuando se encuentra con ellos (Hch 1, 14), sólo es llamada la «madre de Jesús». Por otra parte, es bien sabido que en la Biblia las palabras *hermano* y *hermana* cubren un amplio campo semántico. En hebreo y en arameo, la palabra *ʿah* puede designar a un hermano de sangre, pero también a un medio-hermano (Gn 42, 15; 43, 5), a un sobrino (Gn 13, 8; 14, 16) o a un simple primo (Lv 10, 4; 1 Cr 23, 21-22). Las lenguas semíticas, si es verdad que tienen una palabra para decir *tío* o *tía,* no la tienen para decir *primo.* Conformándose a la manera oriental, los traductores griegos de la Biblia tuvieron que traducir entonces el hebreo *ʿah* por *adelphos,* hermano, y no por *anepsios,* primo. Por eso, miradas así las cosas, la palabra *hermano* del Nuevo Testamento podría muy bien designar a los que nosotros llamamos «primos».

Todo esto es posible. Pero para *probar* que esto es lo que ocurre de verdad y que los *hermanos de Jesús* no son *hijos de María,* se necesitarían otras informaciones. Entre las mujeres que se encontraban al pie de la cruz en Jn 19, 25, se ha identificado a veces a la hermana de la madre de Jesús con María de Cleofás, que habría sido también la madre de Santiago y de José (de Mc 15, 40.47), identificados a su vez con los hermanos de Jesús en Mc 6, 3. Pero sería extraño que la hermana de la madre de Jesús se llamase también María. A no ser que fuera su *cuñada,* siendo entonces Cleofás el hermano de José, esposo de María... A no ser que... Estamos en el terreno de las suposiciones.

En realidad, la fe en la virginidad perpetua de María procede de un cuestionamiento y de una profundización posteriores. Los apócrifos, entre ellos el *Protoevangelio de Santiago* (siglo II), que hacen de los hermanos de Jesús los hijos de un primer matrimonio de José, son testigos de ello y buscaron, a posteriori, conciliar la existencia de los hermanos de Jesús con la virginidad perpetua de María. Una solución apresurada, pero que demuestra por lo menos la antigüedad de la creencia en la virginidad perpetua de María. Los católicos y los ortodoxos la admiten. Los protestantes, en general, la niegan. Podemos quedarnos con la conclusión tan matizada de Charles Perrot *(Los relatos de la infancia de Jesús* [Cuaderno bíblico 18]. Verbo Divino, Estella 1978, 26): «La exégesis no puede fundamentar con certeza la posición tradicional católica y ortodoxa. Tampoco se impone la opinión contraria. En esta zona de sombra e incertidumbres se sitúa necesariamente la riqueza de nuestras respectivas Iglesias».

esta opinión resulta difícil de compaginar con la visión negativa que Marcos nos transmite de la familia de Jesús. Si Marcos conoció el misterio de la concepción virginal, el hecho de que incluya a María en el grupo de los que no comprenden la misión de Jesús resulta entonces voluntariamente despreciativo. Ni Mateo ni Lucas, en todo caso, creyeron posible conciliar esta tradición de incomprensión con la de la concepción virginal. A nivel redaccional del evangelio de Marcos, no es plausible esta idea de la concepción virginal. Seguramente basta con decir, más modesta y sencillamente, que Jesús es llamado *hijo de María,* porque José hacía ya mucho tiempo que había muerto, mientras que las gentes de Nazaret conocen bien a María, su madre, y a sus hermanos y hermanas que están presentes. Oficialmente, Jesús debía ser conocido como *hijo de José,* tal como refieren Mateo, Lucas y Juan. La expresión «hijo de María», que sería inaudita en un contexto de genealogía, no lo es en labios de la gente de su aldea.

Observemos sin embargo que aquel a quien Marcos llama *hijo de María* es también el mismo a quien presenta como *Hijo de Dios* (cf. 1, 1; 12, 6-8; 13, 32; 15, 39), tan cerca de Dios que puede rezarle diciendo: «¡Abba, Padre!» (14, 36). Marcos no desarrolla personalmente las implicaciones de esta identidad. Si es el primero en decirnos el nombre de la madre de Jesús, María, no lleva a cabo una reflexión más profunda sobre el misterio de esa mujer singular y el de su maternidad. Su evangelio pertenece todavía al período de discreción. Atribuirle más sería cargarle con unas preocupaciones que sólo vendrán posteriormente, en Mateo, Lucas y Juan.

MARIA VISTA POR MATEO

Respecto al laconismo de Marcos, el evangelio de Mateo atestigua una evolución importante en la percepción del papel de María. Mateo recoge y matiza las tradiciones sobre la familia de Jesús. Sobre todo, introduce su evangelio con dos capítulos sobre la infancia de Jesús. Estos dos capítulos, sin embargo, están organizados en torno a José, el esposo de María. Se trata de una perspectiva a primera vista muy masculina. La genealogía con que se abre el relato es la de José. A él es a quien se le aparece el ángel del Señor para invitarle a recibir en su casa a María, su esposa; luego para avisarle de que ha de huir a Egipto, y finalmente para que regrese a Nazaret. En todo el relato, José no pronuncia ni una palabra, aunque es siempre él quien es interpelado y quien actúa. A María sólo se le menciona indirectamente, en tercera persona. Sin embargo, todo el capítulo primero está lleno del misterio de la concepción extraña de Jesucristo que se realiza en ella, mientras que en cinco ocasiones el c. 2 detiene insistentemente su mirada sobre «el niño y su madre» (2, 11.13.14.20 y 21).

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

Los relatos de la infancia en Mateo

VINCULOS ENTRE Mt 1-2 Y EL RESTO DEL EVANGELIO

Suele emplearse la expresión «evangelios de la infancia» para designar los primeros capítulos de Mateo y de Lucas. No es ésta una expresión afortunada. Corre el peligro de desorientar a los espíritus, sugiriendo una separación entre el verdadero evangelio y estos primeros relatos, más o menos maravillosos, más o menos serios. Pues bien, no hay más que un evangelio y, tanto en Mateo como en Lucas, los *relatos de la infancia,* por muy particulares que sean, forman un solo cuerpo con el resto del evangelio. Se puede mostrar, por ejemplo, que Mt 1-2 for-

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

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

UNA ATMOSFERA MIDRASICA

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

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

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

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

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

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

una hermenéutica de la existencia judía que se expresa en diversas formas literarias, sin ligarse estrechamente a una. En este sentido, los relatos de la infancia reflejan perfectamente la actitud *midrásica.* Y está permitido hablar de *haggadá* cristiana [3]. Lo que se pone en evidencia es también aquí la Escritura y su actualización. Pero el punto de partida de estos relatos llamados *midrasicos* no es ya la Escritura que provocaría la eclosión del relato, sino la realidad histórica que encuentra su sentido en la Escritura. En el acontecimiento Jesucristo, el redactor creyente reconoce el cumplimiento de las promesas.

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

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

Otro punto que hay que señalar: solemos pensar que los primeros cristianos se referían a la Escritura como podemos hacerlo nosotros, abriendo por ejemplo lo que llamamos el Antiguo Testamento. Judíos de origen, los primeros cristianos leían más bien esta Escritura en continuidad con la tradición oral de Israel. Utilizaban una Biblia *interpretada,* en la que el *midrás* había representado ya un gran papel. Los escribas cristianos que pusieron por escrito los relatos del nacimiento y de la infancia de Jesús conocían, por ejemplo, el interés de la tradición oral judía de los alrededores de la era cristiana sobre el nacimiento de algunos personajes como Noé, Abrahán, Isaac, Sansón, Samuel, Elías [5]. Podían inspirarse en esta *haggadá* de la infancia, aunque realizando las rectificaciones que imponía la novedad de Jesucristo, particularmente en el tema inédito de la concepción virginal, fruto del Espíritu Santo. Este recurso a la tradición judía para comprender los relatos de la infancia de Jesús no es por consiguiente una moda de los exégetas. Es una necesidad de lectura.

---

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

[4] Cf el *symphônousin* (se ponen de acuerdo con) de Hch 15, 15, donde Santiago, citando a Am 9, 11s, reconoce que hay acuerdo entre la conversion de los paganos y la palabra de los profetas Pero cita segun el griego –su argumentación seria imposible segun el hebreo–, reconociendo asi la practica midrasica de los Setenta

[5] Conocemos esta tradicion por los «apocrifos» del Antiguo Testamento, como *Jubileos, Henoc,* los documentos de Qumrán, Filon, Josefo, Pseudo-Filon Cf el estudio que sigue siendo actual de C Perrot, *Les récits d'enfance dans la Haggada anterieure au IIe siecle de notre ere* RScR 55 (1967) 481-518, o, del mismo autor, *Los relatos de la infancia de Jesus* (CB 18) Verbo Divino, Estella 1978, 11-17

LA GENEALOGIA (1, 1-17)

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

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

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

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

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

TAMAR, RAJAB Y RUT EN LA TRADICION JUDIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL ANUNCIO A JOSE (1, 18-25)

Pero si José no engendra, ¿cómo puede Jesús ser de la estirpe de David? Mateo lo explica en el segundo cuadro de su primer capítulo: Jesús es acogido e insertado en el linaje de David por medio del justo José (1, 18-25). De hecho, después del prólogo genealógico, es éste el comienzo de la narración de Mateo. Los dos primeros versículos (18-19) describen la situación inicial presupuesta: «Estando prometida María, su madre, a José, antes de que vivieran juntos, se encontró (fue encontrada) encinta por obra del Espíritu Santo: *ek pneumatos hagiou». Del Espíritu,* al comienzo de todo, como para prevenir cualquier sospecha del lector, y quizá de José. La frase «antes de que vivieran juntos» recuerda la costumbre judía de esta época según la cual el matrimonio se realizaba en dos tiempos. Primero, un compromiso mutuo que ligaba jurídicamente a los esposos, pero que no llevaba consigo inmediatamente la vida común, ya que la esposa seguía estando en la casa paterna durante cerca de un año. Durante este año, no se admitían generalmente las relaciones conyugales, y una falta en este sentido era considerada como un adulterio. Durante este período es cuando interviene la concepción por el Espíritu Santo (mencionada dos veces, en 1, 18 y en 1, 20), es decir –según el sentido bíblico de esta expresión–, por la fuerza de Dios. La intención del relato no recae en este acontecimiento, sino en la doble función que se le exige a José en esta ocasión: tomar consigo a María, su esposa, y dar un nombre al niño. Estrechamente ligada a la profecía de Isaías 7, 14, la vocación de José toma entonces una dimensión netamente mesiánica.

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

ANUNCIOS CELESTIALES

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

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

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

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

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

Al contrario, una lectura rigurosa del v. 1, 20, de la palabra del ángel, podría indicar que José conocía ya el misterio. Esta última hipótesis explicaría el *temor* de José, pero también su *justicia*, que se borra ante la iniciativa misteriosa de Dios. No explica sin embargo la insistencia en los términos jurídicos de *difamación* y de *repudio*, que habría que suavizar entonces notablemente. El ángel diría: «José, hijo de David, no temas tomar (en tu casa) a María, tu esposa; seguramente *(gar)* lo que se ha engendrado en ella es del Espíritu Santo, pero *(de)* ella dará a luz un hijo y tú le darás el nombre de Jesús...». Entre el *gar* y el *de* habría una oposición dialéctica del tipo: *ciertamente (gar)..., pero* o *sin embargo (de)...* En una construcción semejante, el peso de la argumentación recae en la segunda parte de la frase, siendo la primera un paréntesis ya conocido y aceptado. La lengua pone de relieve el elemento introducido por *de*. Esta lectura, propuesta primero por X. Léon-Dufour, sería gramaticalmente correcta según los especialistas, y A. Pelletier, que ofrece otros ejemplos sacados de Mateo, traduce: «... porque lo que ha sido engendrado en ella proviene del Espíritu Santo, por eso dará a luz un hijo al que tienes que poner el nombre de Jesús»[8]. Entendidas de este modo, las palabras del ángel no le revelan ya a José el origen del niño, que él ya conoce (tal como se insinuaría en 1, 18), sino que le indican su misión, en cuanto *hijo de David*. Al acoger a María en su casa y al ponerle al niño el nombre que le revela el ángel, es decir, al adoptarlo legalmente, José hace de Jesús un hijo de David.

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

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

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

CONCEPCION VIRGINAL

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

A nivel del hebreo, no se habla de concepción virginal, ya que la palabra *almah*, mujer joven, designa sin duda a la esposa de Acaz. Al traducir los *Setenta esta palabra por parthenos, virgen, ¿vislumbró* la tradición judía de Alejandría el nacimiento virginal del mesías, tal como indica la TOB en su nota sobre Is 7, 14? Me parece que no [9]. El signo dado a Acaz no se refiere de hecho al cómo de la concepción del príncipe heredero, sino al hecho providencial de este nacimiento, que muestra cómo Dios, en un momento de peligro para Judá, asegura la permanencia del linaje davídico y afirma que él es siempre «Dios con» su pueblo. Pero Mateo, que conoce por otra parte el misterio de la concepción de Jesús, le da ciertamente a la palabra *parthenos* su sentido más riguroso. Esta es la idea que subyace a toda su argumentación. Su problema es precisamente el de mostrar que la pertenencia davídica de Jesús no tiene por qué negarse o aminorarse por el hecho de que José lo engendre legalmente, pero no naturalmente. Y para eso lee retrospectivamente, en la palabra de Dios, en un texto profético que a la vez se dirige a la casa de David y habla de una virgen que da a luz, el *houtôs* (1, 18), el cómo de este origen de Jesús.

Este anuncio a José, lo mismo que el texto de la genealogía, procede de la redacción mateana. ¿Es posible remontarse más allá de él en la historia literaria de este texto? Así lo sugiere la TOB: «Este relato es sin duda el resultado de una larga elaboración literaria. Recogiendo probablemente un relato apologético anterior (un sueño: cf. 2, 13.19), en donde Dios evoca, a través de las objeciones de José, las calumnias relativas al nacimiento virginal, Mateo lo orienta teológicamente gracias a la cita de Is 7, 14, que expresa la fe de la Iglesia en la concepción virginal (cf. Lc 1, 26-38)». Pero creemos que esto es decir demasiado, y el «probablemente» que aquí se utiliza va más lejos de lo que se puede establecer. Las calumnias evocadas (María habría tenido un hijo de un soldado romano) hacen alusión a una polémica judía que no parece remontarse más allá del siglo II de nuestra era. Hoy se subraya cada vez más que el evangelio, antes de ser escrito, antes de circular bajo la forma de documento literario, fue anunciado y predicado. El evangelio nació en continuidad con la *Torá* oral de Israel [10], y ya hemos hablado, a propósito de los relatos de la infancia de Mateo, de *haggadá* cristiana. En esta perspectiva, diremos que Mateo recibió sus materiales básicos, la fe en la concepción divina de Jesús y su designación como hijo de David, de las tradiciones orales que circulaban por las pri-

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

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

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

LA HISTORIA EN GEOGRAFIA

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

¿UNA CONCEPCION ILEGITIMA?

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

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

del *Hijo de Dios* (cf. Mt 3, 17; 11, 27; 14, 33; 16, 16; 17, 5; 27, 54), se colocará también la cita de Os 11, 1: «De Egipto he llamado *a mi hijo*». El c. 2, por su parte, se detiene en los lugares, en la geografía: Belén, Judea, Jerusalén, Egipto, Ramá, la tierra de Israel, Galilea, Nazaret. Cada uno de estos términos evoca y trae a la memoria ciertos cuadros de la historia sagrada, con la única excepción de Nazaret, a la que no se menciona en el Antiguo Testamento. Pero Mateo, por medio de una cita de cumplimiento, de la que sería inútil buscar la referencia, relaciona la historia presente de Nazaret, que es seguramente sagrada, la del «profeta Jesús de Nazaret» (Mt 21, 11), con la larga historia de Israel. Actividad midrásica llevada hasta el extremo. Se trata de un procedimiento de actualización que, al mismo tiempo proyecta la problemática actual sobre los hechos del pasado y el sentido profundo del pasado sobre los problemas actuales. Para el «escriba instruido del reino de los cielos» (13, 52) que es Mateo, la Escritura sigue estando viva. Para comprender su mensaje, sería una equivocación abordarlo con nuestras preocupaciones historicistas. Aquí ocurre lo que ha descrito admirablemente Paul Beauchamp: «Con los nombres, la geografía hace del país entero un libro... En el dispositivo de las figuras, la historia pasa a ser geografía y la reflexión pasa a ser lugar. El hábitat de Israel no es nada sin esa membrana invisible que es la del *estar-aún-allí del lugar*, esa cúpula de significación que rodea el lugar como su gloria y sin el cual sería irrespirable...»[11]. En este c. 2, Mateo va entonces diseminando los lugares de la historia de Israel con su aureola de gloria. Pero en cada ocasión, lo que presenta a la memoria es el tema de la realeza y la referencia a David.

TESTIMONIOS DEL SIGLO II

Ignacio de Antioquía (+ 110)

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

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

Justino (+ 165)

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

EL MOTIVO REAL Y DAVIDICO

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

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

otras dos ocasiones, Herodes es llamado rey: cuando se inquieta y se agita con toda Jerusalén (2, 3) e inmediatamente antes de la partida de los magos (2, 9). Mas después del homenaje real que éstos rinden al niño (2, 11), se menciona seis veces a Herodes, pero simplemente como «Herodes» (2, 12.13.15.16.19.22, aunque en este último texto se le aplica a su hijo Arquelao el verbo «reinar»). Herodes en cuanto rey está acabado: ha llegado su *fin* [12]. «El rey no tiene existencia si no es el *estar-aún-allí* de David», dice también Beauchamp [13]. Belén, el humilde lugar del nacimiento de David, prevalece sobre Jerusalén; la realeza davídica, mesiánica, sobre la falsa realeza de Herodes, como insinúan las Escrituras que Mateo hace resonar irónicamente a los oídos de Herodes: «Y tú, Belén, tierra de Judá...» (citas de Miq 5, 1 y de 2 Sm 5, 2, mezcladas midrásicamente en una perspectiva muy davídica). El empleo por Herodes del verbo *proskyneô:* rendir homenaje, adorar (2, 8), que toma de los magos (2, 2), pretendiendo someter su realeza a la del nuevo rey, refuerza la ironía.

Hay otros motivos en el texto que prolongan la tonalidad real. La *estrella,* metáfora del rey-mesías, ligada a la monarquía davídica, evoca la profecía hecha por el extranjero Balaán: «Un astro salido de Jacob se convierte en jefe, un cetro se levanta, salido de Israel» (Nm 24, 17). El singular *anatolê* (en 2, 2 y 2, 9) no designa el oriente (como hacía el plural de 2, 1: *apo anatolôn),* sino el *levantarse* del astro; este astro es el mesías (cf. Lc 1, 78). Por tanto, no se dice que la estrella guiara a los magos a Jerusalén (2, 2). No podía hacerlo. Tan sólo después de que las voces autorizadas (todos los sumos sacerdotes y los escribas del pueblo) establecieron su sentido, es cuando pudo revelar el lugar del nacimiento del mesías. Solamente entonces se puso a guiar a los extranjeros hasta el lugar donde estaba el niño (2, 9). Finalmente, los dones que los magos ofrecen al niño son también dones *regios.* En el relato de Mateo son de nuevo el *estar-allí* de las figuras de la esperanza mesiánica (Is 60, 6), recordando los dones que ofreció ya a Salomón la reina de Sabá (1 Re 10, 2). Una vez más, una significación real y davídica.

LA MADRE DEL PRINCIPE HEREDERO

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

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

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

[13] P. Beauchamp, *o. c.,* 214.

LA MADRE DEL REY-MESIAS

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

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

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

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

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

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

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

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

Durante el ministerio público

Después de haber vinculado muy teológica y muy bíblicamente a María con esta dimensión davídica de Jesús, Mateo no volverá sobre este punto en su evangelio. Pero esta reflexión primera dará un colorido a todo lo que nos dice de ella a continuación. Efectivamente, en la lógica de los relatos de la infancia, en donde María concibe del Espíritu Santo y conoce, por el mismo nombre de Jesús, que su hijo salvará al pueblo de sus pecados (1, 21), Mateo no podría prestarle una incomprensión parecida a la

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

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

Mateo conoce también la tradición del profeta rechazado por los suyos (13, 53-58). Pero también aquí corrige el texto de Marcos suprimiendo la mención «entre sus parientes» (Mc 6, 4), que coincidía con la reflexión de Mc 3, 21. Lo que añade a continuación: «¿No es ése el *hijo del carpintero?* ¿No se llama María su madre, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas?», parece a primera vista más difícil de explicar. Ya hemos discutido la cuestión de los hermanos. Pero si Mateo depende de Marcos, ¿por qué razón habría transformado *el carpintero* de este último en *el hijo del carpintero?* ¿Y cómo compaginar esto con el hecho de que José no es el padre verdadero de Jesús? Atento a la trascendencia de Jesús, ¿habría vacilado Mateo en presentar a Jesús como un simple obrero? En realidad, los primeros capítulos han respondido ya a estas cuestiones. Mateo ha mostrado ampliamente que Jesús podía ser hijo de José, puesto que fue él el que lo reconoció, le dio su nombre y, por así decirlo, su condición social. No es extraño que lo repita aquí. Al añadir, a diferencia de Lc 4, 22, el nombre de María, su madre, inmediatamente después, recordaba al lector el retrato ya hecho en el c. 1: del padre según la ley, de la madre según el Espíritu. Por tanto, fue la reflexión de Mateo sobre el misterio del nacimiento de Jesús la que lo llevó a dar un colorido positivo a las tradiciones familiares de las que Marcos había conservado el aspecto negativo.

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

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

MARIA EN EL PROYECTO HISTORICO Y TEOLOGICO DE LUCAS

El proyecto de Lucas –hablamos de *proyecto* porque él mismo nos ha dicho cuál era su intención– es indisociablemente histórico y teológico. En el prólogo (Lc 1, 1-4), que abre su libro al estilo de los escritores griegos de su tiempo, Lucas se define como historiador. Pero lo que él escribe es una historia *sagrada*. Como historiador, tiene sus fuentes y ha recogido los testimonios de unos testigos oculares. Pero esos testimonios estaban ya teologizados, interpretados por aquellos que, después de haber sido espectadores *(autoptai)*, se habían convertido en servidores *(hypêrétai)* de la palabra.

La historia le importa, pero en cuanto que sostiene el designio salvífico de Dios. ¿Historiador de la salvación o teólogo de la historia? La teología es siempre la instancia interpretativa, pero no habría nada que interpretar sin el dato histórico. Si bien distingue en esta historia tres grandes períodos: el tiempo de Israel, el de Jesús y el de la Iglesia, Lucas no los opone, sino que subraya su continuidad. Sin embargo, el tiempo de Jesús introduce una diferencia cualitativa, la del cumplimiento. Centro de la historia, es ese tiempo el que da sentido al tiempo de la promesa que cumple, así como al tiempo de la Iglesia que lo prolonga.

Sobre este fondo histórico y sobre esta comprensión de la historia de la salvación es donde Lucas traza el retrato de María. Ella pertenece esencialmente al tiempo de Cristo. De hecho, es ella incluso la que inaugura ese tiempo, que hizo posible con su *Fiat*. Pero, a partir del acontecimiento realizado, Lucas, que es también servidor de la palabra, encuentra las huellas de su misterio en las antiguas promesas y relaciona las *maravillas* que se cumplen en ella con las *maravillas* que fueron puntuando la historia de Israel por obra de Dios. Luego, volviéndose por así decirlo hacia adelante, se enfrenta con el futuro y anuncia que María estará siempre presente en la historia de la salvación que prosigue: *todas las generaciones* –hasta el final de los tiempos– *me llamarán bienaventurada*... Hija de Sión, madre de Jesús, María para Lucas no se separa tampoco de la Iglesia; él la ve presente en todas las etapas de la historia de la salvación.

De todos los autores del Nuevo Testamento, Lucas es el que habla más abundantemente de María. Muy ampliamente primero en sus relatos de la infancia, que no se presentan ya desde el punto de vista de José, como se hacía en los de Mateo, sino desde el punto de vista de María. Se encuentran además, en su evangelio, cuatro pasajes que tienen una referencia a María. Dos de esos pasajes coinciden con las tradiciones conocidas de Marcos y Mateo (Lc 4, 16-30 y 8, 19-21), pero los otros dos pertenecen a las

tradiciones propias de Lucas (3, 23 y 11, 27-28). En la segunda parte de su gran obra, los Hechos de los apóstoles, no habla de ella más que una sola vez (1, 14), pero lo hace en un lugar estratégico, al comienzo de toda la historia de la Iglesia, en los relatos de la infancia de la Iglesia.

Los relatos de la infancia en Lucas

Los dos primeros capítulos de Lucas han dado origen a innumerables estudios y monografías. No es fácil dominar toda esta enorme masa de informaciones, ni dar cuenta, en el marco de este cuaderno, de todos los problemas planteados. Pero al menos, para entender lo mejor posible lo que Lucas nos dice de María, habrá que examinar primero algunos problemas particulares de estos capítulos.

PROLOGO CRISTOLOGICO

Estos dos capítulos constituyen una especie de prólogo a todo el evangelio. Debido a su fisonomía particular, sería tentador considerarlos como un cuerpo aparte, separándolos del resto del evangelio. El comienzo del c. 3, que multiplica las indicaciones cronológicas para situar la misión de Juan en la historia del mundo pagano y del mundo judío, señala un corte profundo, y a primera vista iría en este sentido. Así, pues, el evangelio de Lucas podría comenzar con Juan Bautista, como en Marcos. Pero mirando las cosas más de cerca, se da uno cuenta de que este c. 3 está unido a los capítulos precedentes y que los presupone (Juan, por ejemplo, es llamado «hijo de Zacarías» y, en 3, 2, la mención del «desierto» remite a 1, 80). Los relatos del bautismo y de la tentación están más cerca de los relatos de la infancia que de los que siguen; y la genealogía (3, 23-38) nos sigue manteniendo en los comienzos. De hecho, el ministerio de Jesús no comienza más que con su visita a Nazaret (4, 14). De 1, 1 a 4, 13 seguimos estando entonces en los *preparativos,* que es conveniente mantener juntos.

Para mostrar que los dos primeros capítulos forman realmente cuerpo con el resto del evangelio, sería fácil establecer otros paralelos. Bastará con observar que Lucas comienza y termina su relato, a modo de inclusión, en el templo de Jerusalén (1, 9ss y 24, 53). En el plano del contenido, la confesión de fe de 1, 32-33.35 (filiación divina) se compagina con la palabra del Resucitado sobre el *Padre* en 24, 49. Y es también conocido el paralelismo entre la primera palabra de Jesús evocando a su Padre en 2, 49 y su última palabra en la cruz: «Padre, en tus manos entrego mi espíritu» (23, 46). Así, pues, los relatos de la infancia pertenecen de verdad al evangelio de Lucas. Sin embargo, son de un género particular. Igualmente, mientras que en el relato del ministerio público el misterio de Jesús sólo se va revelando progresivamente, los relatos de la infancia nos dan ya desde el principio su comprensión total.

Aun reconociendo estas diferencias, no hay que separar por tanto los dos primeros capítulos del resto del evangelio. Se puede pensar que Lucas los escribió, integrándolos hábilmente en su obra y poniéndolos como cabecera de la misma, después de la redacción global del conjunto, en tiempos de la composición de los Hechos (veremos que tienen múltiples relaciones con los Hechos), lo mismo que se escribe un prólogo después de un trabajo, resumiendo de antemano las riquezas de la obra que va a seguir. Es verdad que, en lo referente a María, se dice en estos capítulos mucho más de lo que se dirá después. Pero el evangelio no irá en contra de ellos, sino que confirmará más bien el retrato que los dos primeros capítulos ofrecen de María.

LA ESCRITURA LUCANA

Se ha destacado con frecuencia el estilo particular de los relatos de la infancia de Lucas. La atmósfera parece en ellos «maravillosa», casi apocalíptica. Los ángeles van y vienen del cielo a la tierra, llevando las propuestas divinas y las respuestas humanas. Para *hablar* de estas revelaciones celestiales, Lucas utiliza la lengua sagrada de los Setenta y calca su estilo sobre esta Biblia de la diáspora judía. Pero, más aún que el estilo, es el contenido mismo de la Escritura el que le va a servir para decir el misterio de Jesús. Lucas aplica, en su propio texto, el principio que el Resucitado había enseñado a los discípulos de Emaús: «Comenzando por Moisés y por todos los profetas, les *interpretó (di-hermêneusen)* lo que se refería a él en todas las Escrituras» (24, 27). Las Escrituras se refieren a Jesús, y Lucas está convencido de ello. Para hacer comprender quién es Jesús, va a utilizarlas abundantemente. A primera vista, de una manera bastante distinta de la de Mateo, que cita explícitamente y argumenta en términos de cumplimiento: «para que se cumpliera...» (Mt 1, 22; 2, 15.23), «porque es lo que está escrito...» (2, 25), «entonces se cumplió...» (2, 17). Pero en el fondo con el mismo espíritu.

Solamente una vez (2, 23-24) cita Lucas expresamente la Escritura. Pero todo su texto en conjunto está sembrado de alusiones bíblicas. Baste, por ejemplo, una simple ojeada a los márgenes de nuestras Biblias modernas para constatar con una evidencia irrefutable que ciertos cánticos que la tradición latina ha llamado *Magnificat* (1, 46-55), *Benedictus* (1, 68-79) y *Nunc dimittis* (2, 29-32) son verdaderas antologías bíblicas. Más aún, Lucas describe y anima a los personajes de su relato a partir de personajes bíblicos que se convierten en tipos de la alianza nueva. De este modo, como en filigrana, vemos desfilar por el texto de Lucas las figuras de Isaac, de Sansón, de Gedeón, de Samuel, de Sara, y podemos incluso reconocer allí algunas personificaciones proféticas, como la *Hija de Sión.*

Todo esto coincide con lo que ya hemos dicho, a propósito de Mateo, de la atmósfera *midrásica* que rodea a estos relatos de la infancia. Algunos autores vacilan todavía en utilizar este término, pero es siempre en referencia a una definición estricta del género midrásico que no corresponde ni a la práctica judía ni a la exégesis cristiana canonizada, por así decirlo, por las palabras del Resucitado en Lc 24, 27. Un mayor conocimiento y comprensión de los métodos de la exégesis rabínica [1] invitan a otra actitud. La novedad cristiana es el descubrimiento de que toda la Escritura habla de Cristo y de su Iglesia. Pero, a partir de esta novedad, los escritores cristianos siguen escribiendo a la manera judía de la época. Decir que Lucas encuentra en la Escritura cristianizada «sus palabras y su gramática», «unas expresiones y personajes tipo», unos moldes literarios dispuestos ya a recibir a su Señor, es decir sencillamente que Lucas «sigue escribiendo la Biblia con la escritura misma de la Biblia»[2]. Cuando se reconoce esta penetración de la Escritura en el texto de Lucas, ciertas argumentaciones que podían parecer demasiado poco fundadas (por ejemplo la que se refiere a la Hija de Sión) se hacen perfectamente verosímiles.

Para comprender a san Lucas, por consiguiente, hay que tener en cuenta el substrato veterotestamentario de su texto, del Antiguo Testamento al que invoca, al que convoca... Tener en cuenta lo que se ha llamado su «estilo alusivo». Esta lectura puede suscitar ciertas sospechas. Si bien algunas de las alusiones son claras e irrefutables, otras realmente no lo son tanto. Y se plantea entonces la cuestión de siempre: ¿Pensó Lucas verdaderamente en todo esto? ¿Cómo saberlo? La cuestión, a nuestro juicio, no es la de saber lo que Lucas pudo pensar. Hay que volver al

[1] Cf. P. Lenhardt y M. Collin, *Evangelio y tradición de Israel* (CB 73) y *La Torá oral de los fariseos* (Doc. en torno a la Biblia 20). Verbo Divino, Estella 1991; cf. también P. Grelot, *Los Targumes* (Doc. en torno a la Biblia 14). Verbo Divino, Estella 1987.

[2] C. Perrot, *Los relatos de la infancia de Jesús,* 38. El autor desarrolla esta visión de la escritura lucana en las p. 38ss.

texto... y al lector. Con este texto teológico y bíblico ocurre lo mismo que con un texto poético: los efectos de su lectura pueden depender en gran parte de la cualidad del lector, de sus antenas, en el caso presente de su cultura bíblica. Dentro de las posibilidades del texto, evidentemente, esta reminiscencia puede ser que nazca en un lector mientras que otro no será sensible a ella. Quizá no haya aquí una frontera científica absolutamente precisa. No se lee la poesía como se lee un manual científico. No se lee la Biblia desechando los ecos, las huellas que los textos antiguos, constantemente reinterpretados y largo tiempo rezados y meditados, han dejado en las comunidades que encontraban en ellos su razón de vivir. En los comienzos de la era cristiana, los textos bíblicos tenían su historia de lectura. Y cuando escribían, cuando citaban la Escritura, los primeros autores cristianos no hacían abstracción de esto. Más aún, para ellos Jesús era el cumplimiento de las Escrituras. Y esta convicción se convertía en una provocación a recorrer la Biblia en busca de armonías preexistentes. En este ambiente es en el que escribe Lucas, dirigiéndose a unos lectores sensibilizados a esta manera de escribir.

HISTORIA Y TEOLOGIA

Esto no disminuye en nada la historicidad fundamental de estos relatos. María no se convierte en un puro símbolo por el hecho de que Lucas evoque a propósito de ella la figura de la Hija de Sión. Pero esta preocupación teológica, midrásica si se quiere, así como por otra parte el recurso al vocabulario y a la gramática bíblicas para decir el misterio de Jesús, invitan al lector a no «historicizar» los detalles de la narración lucana.

Se plantea aquí la cuestión de las fuentes de Lucas para estos dos primeros capítulos. Al comienzo de su evangelio, Lucas escribe: «Como muchos han emprendido la tarea de componer un relato de los acontecimientos que han tenido lugar entre nosotros, según nos los transmitieron aquellos que fueron desde el principio testigos oculares *(ap'archês autoptai)* y que se hicieron servidores de la palabra, me pareció oportuno también a mí, después de haberme informado cuidadosamente de todo desde el comienzo *(anôthen),* escribir para ti un relato ordenado...» (1, 1-3). «Desde el principio» *(ap'archês)* designa en Lucas, no ya el comienzo de la vida de Jesús, sino el comienzo de su ministerio (Hch 1, 2.22) y más en concreto su bautismo (10, 37).

Pero la investigación personal de Lucas, «desde el comienzo» *(anôthen),* ¿no podría remontarse a los relatos de la infancia? ¿Habrá que poner a María entre los testigos oculares que habría consultado Lucas directa (como es lícito pensar) o indirectamente? ¿Concretamente por la tradición de la primera comunidad de Jerusalén que presidía Santiago, el «hermano de Jesús» con quien trató quizás Lucas (cf. Hch 21, 18)? ¿O por una tradición procedente de la comunidad de Juan, que parece haber acogido en su casa a María (cf. Jn 19, 27)? Al recordar en dos ocasiones (en 2, 19 y en 2, 51) que María «conservaba todos estos acontecimientos *(rhêmata)* y los meditaba en su corazón», ¿quiso afirmar discretamente Lucas cuál era la fuente primera de sus informaciones?

Volveremos sobre estos textos. De momento, digamos que Lucas tuvo acceso probablemente a algunas informaciones históricas relativas al nacimiento de Jesús. Desde este punto de vista, vale la pena subrayar las coincidencias sustanciales con Mateo: la descendencia davídica de José, la concepción virginal, el nacimiento en Belén. Para lo demás, conviene que seamos modestos. Es seguro que el testimonio apostólico, fuente primera de nuestros evangelios, no se refería a estos comienzos. Exegéticamente hablando, no tenemos los medios para poder decir más. Esto invita a la prudencia y a la modestia tanto a los que sentirían la tentación de no ver aquí más que teología, como a los que les gustaría leer estos textos como registros exactos de las palabras de Zacarías, de Isabel, de María, de Jesús... y hasta del ángel Gabriel.

ESTRUCTURA Y COMPOSICION DE Lc 1-2

A primera vista se observa que el relato de Lucas establece un estrecho paralelismo entre los orígenes de Juan Bautista y los de Jesús. Al anuncio a Zacarías corresponde el anuncio a María; al nacimiento del Bautista, el de Jesús. Se nos cuentan las dos circuncisiones. Y el cántico de Zacarías celebra a Juan el profeta, mientras que Simeón canta en Jesús la salvación preparada para todas las naciones. La existencia de este paralelismo, que llega hasta la elección de las palabras en las dos anunciaciones, es reconocida por todos los exégetas. Pero el acuerdo ya no es tan grande en lo que se refiere a su interpretación. Algunos leen aquí una intención polémica o apologética respecto a los movimientos bautistas que se opondrían a Jesús; otros ven aquí la proyección simbólica, sobre los orígenes cristianos, de la oposición entre dos épocas, el tiempo de los profetas y de las promesas representado por Juan, el tiempo del cumplimiento y de la salvación en Jesús. El paralelismo subraya sin duda alguna el contraste entre Juan y Jesús. Si el primero es llamado «grande ante el Señor» (1, 15), Jesús es grande de forma absoluta (1, 31). Si Juan está lleno del espíritu de Elías (1, 17), Jesús lo estará del Espíritu Santo (cf. 4, 1). Incluso puede admitirse que Lucas hace de Juan como el símbolo de la antigua alianza –lo cual refleja sin duda la atmósfera cultual del templo que rodea a sus orígenes–, mientras que Jesús constituye la alianza nueva. Pero Lucas no opone las dos alianzas, sino que subraya más bien su continuidad y articula las dos épocas. Para él, el profeta que llama a la conversión (3, 8) prepara al mesías que trae la buena nueva de la salvación (4, 18.21). Pero esta única posición en paralelo de las dos anunciaciones atestigua una reflexión teológica profunda sobre el problema de las dos alianzas, que fue sin duda la más grave en tiempos de la primera cristiandad. Todo esto muestra perfectamente en qué hondura teológica hay que leer estos relatos de la infancia, en los que Lucas se detiene en el misterio de María.

El anuncio a María (1, 26-38)

GENERO LITERARIO

El anuncio a María pertenece al gran género de los «anuncios celestiales» de la literatura bíblica. Ordinariamente, se clasifica el texto de Lucas entre los «anuncios de nacimiento» (cf. Jue 13, 3-5.7; Is 7, 14-17). Otros comentaristas subrayan más bien el parentesco de este texto con los relatos de vocación o de envío en misión (como la llamada de Gedeón en Jue 6, 11-24). El anuncio a María es seguramente un anuncio de nacimiento. Por otra parte, aquí, lo mismo que en el anuncio a Zacarías, no se describe la misión de la madre (o del padre), sino la del hijo que va a nacer. Pero nosotros hablaremos más bien de un género literario de anuncio, en sentido amplio, de un esquema convencional que sirve de marco y que podría explicar ciertos elementos del texto, pero siendo bien conscientes de que toda estructura formal, obtenida por comparación con otros textos, sigue siendo hipotética y ambigua y no puede convertirse en el principio último de la interpretación de un texto. Es el texto mismo, tal como es y en su lógica interna, el que sigue dominando y el que hay que explicar.

En el caso presente, por ejemplo, hay que percibir bien que el anuncio a María es «mensaje» más bien que visión. Mientras que el ángel *se aparece* (se hace ver) a Zacarías (1, 11) y éste lo *ve* (1, 12), no se dice nada de esto en el caso de María: ninguna

HIJA DE SION

En un artículo importante, que sigue estando en la base de las discusiones, S. Lyonnet proponía en 1939 (*«Chaire kecharitômenê»:* Biblica 20 [1939] 131-141) traducir el *chaire* de Lc 1, 28, no por un vulgar ¡salve!, sino por un «alégrate» que vinculaba las palabras del ángel con las profecías mesiánicas de Sof 3, 14; Jl 2, 21 y Zac 9, 9. Ausencia de temor, gozo, presencia del Señor en medio de la Hija de Sión y de todo su pueblo: éstos son los temas esenciales de estos mensajes escatológicos. Esta lectura le conservaba al relato su color judío y le devolvía los acentos de la alegría mesiánica, alegría tan característica de los dos primeros capítulos de Lucas (cf. 1, 14.44.47; 2, 10). Esta idea ha tenido éxito y ha sido profundizada por un gran número de mariólogos y de exégetas (Laurentin, MacHugh, de la Potterie).

Otros autores, por el contrario, se siguen mostrando reticentes; entre ellos están algunos exégetas influyentes como R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* o J. A. Fitzmyer en su comentario a Lucas (Anchor Bible, 1981), o el equipo ecuménico que, con el mismo R. E. Brown, ha sacado el volumen importante *Mary in the New Testament,* 1978. Estos últimos, aunque admiten la *posibilidad* de la tesis de Lyonnet (p. 132), no creen que los lectores de Lucas pudieran comprender estas *sutilezas* (p. 130), sin una clara indicación por parte de Lucas.

En un largo artículo en Marianum 45 (1983) 9-54, A. Serra ha mostrado que estos textos proféticos sobre la Hija de Sión, y especialmente el de Zac 9, 9, se utilizaban particularmente en el judaísmo antiguo, que celebraba en ellos su esperanza mesiánica escatológica, en relación por otra parte con los textos de Isaías sobre la maternidad universal de Jerusalén (Is 60-61; cf. Sal 87, 5-6). Pero también se usaban en el cristianismo de los dos primeros siglos, que descubrían en ellos su realización perfecta en Jesucristo. Si se recuerda el método de trabajo de los *targumistas,* que no inventan nada, sino que valorizan y actualizan el texto sagrado, parafraseándolo con la ayuda de otros pasajes de la Escritura que sugieren ciertas conexiones temáticas o ciertas coincidencias verbales (cf. P. Grelot: Revue Biblique 73 [1966] 209), estas *sutilezas* no tienen por qué extrañarnos.

C. Perrot, por otra parte, ha mostrado muy bien cómo «la historia sagrada lucana, con sus discursos y sus cuadros tan vivos, sigue en el fondo un modelo sinagogal de historia de la salvación, de la que LAB [se refiere a las *Antigüedades Bíblicas* del Pseudo-Filón] sigue siendo el testigo privilegiado» (Pseudo-Filón, *Les Antiquités bibliques,* II. Cerf, París 1976, 51). El Pseudo-Filón y Lucas son prácticamente contemporáneos. Sin que intentemos establecer dependencias literarias entre los dos, sus coincidencias demuestran sin embargo que «las ideas y los temas más vulgarizados del judaísmo corriente del siglo I de nuestra era» (p. 31) eran conocidos por Lucas. La pertenencia de LAB al ambiente sinagogal fariseo anterior a la destrucción del templo nos conduce a la atmósfera midrásica ya mencionada, que marca también a los dos primeros capítulos de Lucas. Por tanto, se puede realmente, sin exagerar, hablar del «estilo alusivo» de Lucas.

indicación visual, ni siquiera la palabra «aparecerse». Son las palabras oídas las que la llenan de turbación, no la visión de un personaje misterioso. Todo se centra aquí en el mensaje, en la revelación que viene de Dios para incorporarse a la historia de una joven de Nazaret. Se ha hablado de apocalipsis en la historia, en donde lo divino alcanza a lo humano. Es un lenguaje legítimo, pero dejando bien sentado que, fuera de la presencia de los ángeles, no se encuentra aquí ninguno de los procedimientos del género literario apocalíptico. El texto de Lucas anuncia un nacimiento, un engendramiento maravilloso que implica íntimamente, en su *cómo,* a la persona de María. Pero el texto va más allá de este punto de vista personal y se detiene en la revelación inaudita del misterio contenido en Jesús. Desprendiéndose de la rigidez de las estructuras formales, el relato de Lucas mezcla entonces el anuncio de nacimiento con el apocalipsis, el papel de la madre y el del hijo misterioso de la palabra. Lucas lo señala muy bien en la respuesta de 1, 38 que somete el *yo* de María: «que se haga para mí *(genoito moi)»,* a la palabra venida de Dios: «según tu palabra *(rhêma sou)».* El aspecto mariano se somete a la dimensión cristológica.

LA VENIDA DE LA PALABRA (1, 26-27)

El anuncio a Zacarías iba precedido, en 1, 5-10, por una descripción de los personajes, de sus virtudes y sus problemas, esbozando una historia, narrativamente, horizontalmente, cuyas consecuencias se narran tras la partida del ángel (1, 21-25). El anuncio a María, por el contrario, viene directamente del cielo, sin pasos previos. Irrupción divina sobre la tierra. El ángel, símbolo de la comunicación con el mundo de arriba, es el actor principal, el que *entra (eiselthôn:* 1, 28), y el que sale al final *(apelthen:* 1, 38). Se puede decir que él es, por esencia, portador de una revelación de parte de Dios. Con frecuencia en la Biblia, el ángel de YHWH pronuncia las palabras del mismo YHWH. Los ángeles son enviados para que escuchemos la palabra de Dios. Aquí se trata de un ángel conocido, Gabriel, el ángel apocalíptico de Daniel (8, 16-17; 9, 21-27: la profecía de las setenta semanas), el especialista del fin de los tiempos, el anunciador del tiempo de la salvación. El lector queda advertido: lo que va a pasar afecta a la era mesiánica. La dimensión narrativa es reducida, pero suficiente: la joven es de Nazaret, está prometida en matrimonio *(mnêsteuô:* es la misma palabra que en Mt 1, 18) a un hombre llamado José, de la casa de David. Históricamente se puede advertir que la tradición de Lucas coincide con la de Mateo. Pero esta mención es ante todo teológica, y la *casa de David* esboza el tema del mesianismo davídico. Finalmente, la palabra *parthenos,* que puede traducirse seguramente por *muchacha joven,* introduce sin embargo el tema de la virginidad, que confirmará la clara respuesta de María: «No conozco varón...» (1, 34).

Alégrate (1, 28)

El ángel saluda a María. No había saludado a Zacarías. Aquí el saludo es ya el mensaje: «Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo: *chaire kecharitômenê, ho kyrios meta sou».* La palabra *chaire* (pronunciar *jaire)* es la forma normal del saludo en griego, como puede verse en Mt 26, 49; 28, 9. Pero Lucas no tiene estos pasajes. La expresión se encuentra también en los Setenta. A veces, en los libros escritos o transmitidos en griego, tiene el sentido del saludo griego; pero otras veces, en los libros traducidos del hebreo, tiene el sentido de *alegrarse,* en referencia al gozo que manifiesta el pueblo ante una intervención de Dios. En particular, encontramos cuatro empleos idénticos de *chaire* en los Setenta y, de estos cuatro, en tres ocasiones se dirigen a la Hija de Sión (Jl 2, 21-23; Sof 3, 14; Zac 9, 9) [3], para invitarla a la alegría mesiánica.

[3] El cuarto empleo, Lam 4, 21, que se dirige a la *hija de Edom,* es irónico. Pero indica bien que *chaire* significa realmente «alegrarse».

Es la misma invitación que se oye en el anuncio a María: el ángel recoge la fórmula empleada por los profetas para invitar a la Sión escatológica a alegrarse por la salvación que Dios le va a conceder. Sofonías exclamaba: «¡Lanza gritos de júbilo *(chaire),* hija de Sión!... ¡Alégrate..., hija de Jerusalén! YHWH es rey de Israel en medio de ti. No temas, Sión, YHWH *(Kyrios)* tu Dios está en tu seno (literalmente: en ti) como héroe *(dynatos)* que te salva» (3, 14-17). En un texto muy conocido del Nuevo Testamento (cf. Jn 12, 15 y Mt 21, 5, cuya introducción, sin embargo, está sacada de Is 62, 11), el profeta Zacarías escribía igualmente: «¡Alégrate..., hija de Sión! ¡Grita de gozo, hija de Jerusalén! ¡He aquí que tu rey viene a ti...!» (9, 9). En otras palabras, las promesas se cumplen. María personifica a la Hija de Sión, acoge la buena nueva en nombre de Israel. La presencia de YHWH en la Hija de Sión se actualiza de una manera imprevista en el misterio de la concepción virginal. El Enmanuel de Is 7, 14, a quien aluden quizás las palabras del ángel: «El Señor está contigo», se hace realidad.

Llena de gracia (1, 28)

El ángel saluda a María como a la que «ha recibido la gracia». *Kecharitômenê* es el participio pasivo de un verbo bastante raro, *charitoô,* que sólo se encuentra, en el Nuevo Testamento, en Ef 1, 6. Es un verbo causativo, que realiza algo en el objeto. Aquí, el tiempo del verbo remite a una acción pasada cuyos efectos permanecen: María ha sido *agraciada,* ha sido hecha *graciosa.* ¿Corresponde esta gracia a la *hyiothesía,* la filiación adoptiva de Ef 1, 5, con la que Dios nos ha «colmado»: *echaritôsen* (1, 6), y que se explicita en 1, 7: la liberación, el perdón de los pecados, según la riqueza de su gracia (en donde se repite de nuevo *charis)?* Aunque no hay que entender esta palabra *gracia* en el sentido que le dará luego la teología escolástica, el término abre una perspectiva indefinida sobre la acción del amor de Dios en María. María está tan colmada de ella que no tiene otro nombre que la defina: es la *llena-de-gracia.* Pero este obrar de Dios en ella tiene una orientación, tal como explica a continuación el ángel en 1, 30, un versículo que podría ponerse en paralelismo con 1, 28: «No temas (cf. *alégrate),* María, porque has encontrado gracia *(charin)* ante Dios y *he aquí* que vas a estar encinta...». *Kecharitômenê* es su nombre de vocación, orientado totalmente a la maternidad mesiánica, divina, del Hijo de Dios.

EL MENSAJE CRISTOLOGICO (1, 31-35)

Y el ángel pasa entonces a la revelación fantástica. En la casa de Nazaret, la historia milenaria de Israel llega a su cumplimiento, al mismo tiempo que la promesa se abre a las naciones (cf. 2, 32). En la continuidad, pero también en la novedad más absoluta, puesto que el mismo Hijo de Dios nace como hombre. Aunque no utiliza ninguna fórmula de cita en esta ocasión, Lucas introduce la revelación con las palabras de Is 7, 14, citadas ya por Mateo (1, 23), pero dirigiéndolas expresamente a María. No se evoca ya a la *parthenos* en tercera persona, sino que está presente. Es María a la que se invita a dar al niño el nombre de Jesús [4]. Es el mismo nombre que un ángel le había revelado igualmente a José en Mateo, aunque explicando su significado («Dios salva»: Mt 1, 21) y reservando su designación a José, hijo de David. En Lucas, sin embargo, está muy presente la idea de la salvación: un ángel del Señor anuncia a los pastores de Belén que les ha nacido un *salvador* (2, 11) y la misma palabra *salvación* va puntuando los cánticos de Zacarías (1, 69.71.77) y de Simeón (2, 30).

Mesías davídico (1, 32-33)

El niño que va a nacer es el heredero de las promesas davídicas. El texto de Lucas está muy cerca de la profecía de Natán en 2 Sm 7, 9-16:

[4] En 2, 21, Lucas se mantendrá también en la indefinición del giro pasivo: «fue llamado, se le llamó»... ¿Para no comprometer la referencia davídica vinculada a José?

Lc 1, 32-33

Será *grande* y será llamado
Hijo del Altísimo.
El Señor Dios le dará
el *trono* de su padre David.
Reinará sobre la *casa* de Jacob
para siempre
y su *reinado* no tendrá *fin.*

2 Sm 7, 9.14.16

Yo te daré un *gran* nombre.
El será para mí un *hijo...*
Yo afianzaré *para siempre*
su *trono* real...
Tu *casa* y tu *reinado*
se afianzarán
para siempre.

Hijo del Altísimo es aquí un título mesiánico; es el epíteto clásico del rey, hijo de David (2 Sm 7, 14; Sal 2, 7; 89, 27). Esta cristología davídica se desplegará particularmente en el cántico de Zacarías, que es un himno al triunfo del mesías davídico. En 1, 69, Zacarías bendice al Señor que «nos ha suscitado una fuerza (cuerno) de salvación en la familia de David» (1, 69). Y la *Anatolé* venida de lo alto de 1, 78 designa sin duda al *germen* que surge del tronco de David (Jr 23, 5; palabra que se convierte en un nombre propio en Zac 3, 8; 6, 12), pero sobre todo designa al astro mesiánico que trae la luz (Nm 24, 17; cf. Is 60, 1, y el sol de justicia de Mal 3, 20), que Mateo conocía bien. Lleno de expresiones del Antiguo Testamento, este himno canta «cristianamente» sin embargo, en relación con el precursor, la salvación ya adquirida. Al añadir: «su reinado no tendrá fin», Gabriel amplía el horizonte y remite discretamente al reinado eterno del Hijo del hombre de Dn 7, 14. El mismo nombre de Gabriel y su papel en Lc 1 no tienen, por otra parte, más antecedente en el Antiguo Testamento que este libro de Daniel (8, 16; 9, 21).

Hijo de Dios (1, 35)

Y el ángel de Lucas pasa a continuación al anuncio inaudito del nacimiento del *Hijo de Dios.* Mientras que *Hijo del Altísimo* en el v. 32 no superaba el sentido mesiánico de 2 Sm 7, 14, el título de Hijo de Dios coincide con la confesión cristiana. Lucas señala dos etapas en la historia de la salvación, según una graduación muy al gusto de su teología de la historia de la salvación (cf. la misma perspectiva en 22, 67 y en 22, 70). La fe en Cristo anunciada por la comunidad de Lucas (1, 35) cumple las promesas del Antiguo Testamento (1, 32-33). Se trata de un montaje teológico por el estilo de otros que encontramos en el Nuevo Testamento, especialmente en la confesión de fe prepaulina de Rom 1, 3-4. También allí se presenta la cristología en dos niveles. En el nivel terreno, Jesús es hijo de David. En el nivel de su exaltación, por medio de la resurrección, es hijo de Dios. Es la perspectiva que recoge Lucas. Lc 1, 32-33 es paralelo de Rom 1, 3, mientras que Lc 1, 35 está en el mismo nivel que Rom 1, 4. La comparación entre estos dos textos resulta fascinante [5]. En efecto, cada uno de los términos de Rom 1, 4 encuentra su equivalente en Lc 1, 35:

Rom 1, 4

según el *Espíritu de santidad*
con *poder (en dynamei),*
establecido *hijo de Dios*
por la resurrección de entre los muertos.

Lc 1, 35

El *Espíritu Santo* vendrá sobre ti
y el *poder (kai dynamis)...*
será llamado *hijo de Dios*
el que va a nacer.

[5] La ha hecho muy bien L. Legrand, primero en dos artículos: *Fécondité virginale selon l'Esprit:* NRT 84 (1962) 785-805, y *L'arrière-plan néo-testamentaire de Lc 1, 35:* RB 70 (1963) 161-172, y luego en su obra *L'annonce à Marie* (Lectio divina 106). Cerf, París 1981, 147-151.

¿PROPOSITO DE VIRGINIDAD?

La pregunta de María en Lc 1, 34 sigue preocupando a los comentaristas. María afirma, en lenguaje bíblico, que es virgen. El texto está en presente. De suyo no dice nada sobre el futuro. Pero ¿cuál es entonces el sentido de esta pregunta?

Hay que decir ante todo que el v. 34 no es un simple motivo literario, exigido por la estructura formal de los relatos de anuncio. Este pasaje introduce una novedad muy importante: el detalle de la concepción virginal. Pero este detalle no debe interpretarse a nivel histórico-psicológico, como si Lucas hubiera recibido un registro de las palabras del ángel y de la pregunta de María. La lógica de esta pregunta no debe buscarse a nivel del estado anímico de María, sino a nivel de la escritura teológica de Lucas.

Es Lucas, escritor inspirado, el que nos ofrece su retrato teológico de María. Mediante la pregunta de María, Lucas introduce en su texto el dato que ha recibido de la tradición, que él conoce y acepta, de la concepción virginal de Jesús. Pero la fuente de este dato no es –a nivel del relato de Lucas– la psicología de María, sino la fe de la comunidad cristiana portadora de esta tradición. Esto no excluye la realidad histórica de la Virgen de Nazaret; excluye que tengamos aquí sus *ipsissima verba,* introduciéndonos en los sentimientos profundos de su alma.

En un largo artículo, I. de la Potterie ha tocado recientemente esta cuestión *(«Kecharitômenê» en Lc 1, 28:* Biblica 68 [1987] 357-382; 480-508). A propósito de *kecharitômené,* demuestra el sentido causativo de *charitoun* y que el tiempo *perfecto* implica una transformación ya realizada en María, anteriormente y con vistas a la maternidad que se le va a anunciar. Convencido sin embargo por los argumentos estrictamente gramaticales de E. Delebecque (Biblica 65 [1984] 353-355), cree que el ángel invita a María a regocijarse, no por el gran gozo mesiánico anunciado por los profetas, que marca sin embargo tan evidentemente estos capítulos de Lucas, sino por lo que la gracia de Dios ha hecho en ella, y traduce: «Alégrate de ser (de haber sido) *transformada por la gracia»* (p. 382).

Más aún, I. de la Potterie supone que esta transformación, significada por el *kecharitômenê,* designa en María un secreto deseo de virginidad, una propensión espiritual profunda a la vida virginal, que expresaría precisamente en su pregunta de Lc 1, 34. Así, pues, Gabriel invitaría a María a alegrarse por ese deseo secreto de virginidad que alberga en su ánimo. Parece ser, sin embargo, que la perspectiva ha de ensancharse. Va mucho más allá de las preocupaciones personales, y el gozo recae aquí en la obra prodigiosa e inaudita que se anuncia: el nacimiento humano del propio Hijo de Dios.

Los tres temas fundamentales del Espíritu, del poder y de la filiación divina se encuentran en Pablo y en Lucas. Este no inventa nada. Su originalidad, ciertamente grande, consiste en referir a los orígenes mismos de Jesús la síntesis cristológica que vinculaba a la resurrección la investidura de Jesús como Hijo de Dios con poder. Jesús es Hijo de Dios desde su concepción, ya que, desde ese momento, está forjado de Espíritu y de poder. Recogiendo la fórmula prepaulina, Lucas refiere a la concepción de Jesús lo que la primera tradición, y Pablo con ella, habían referido a la resurrección. Para Lucas, ya desde la concepción, ejerce su obra el Espíritu vivificante, el Espíritu creador, produciendo en Jesús la transformación escatológica de la humanidad.

Pero, por eso mismo, Lucas nos invita a prolongar el paralelismo. Lo que ocurre en el seno de la Virgen en la anunciación es por consiguiente el misterio que iba a «manifestarse» gloriosamente en la mañana de pascua. En la resurrección de Jesús y en su concepción es el mismo Espíritu el que realiza la misma obra. En el sepulcro, como en el seno virginal, el Espíritu vivificante lleva a cabo la creación nueva. Pero esta perspectiva da entonces el sentido lucano de la virginidad de María. En el relato de Lucas, la virginidad de María no es una virtud que tuviera su valor propio, una forma heroica de la virtud de la castidad. Es una pobreza, el equivalente a la muerte en el sepulcro. Este es el sentido que María da a su virginidad en el *Magnificat* cuando canta su debilidad y el poder del Altísimo. Su bajeza, *tapeinôsis* de 1, 48, coincide con el *oneidos*, la vergüenza de Isabel en 1, 25. Esta era exactamente la miseria de Ana, la madre de Samuel, cuyas palabras recoge literalmente el *Magnificat* de María, cuando decía: «Si quisieras mirar la miseria de tu sierva: *ean... epiblepsês epi tên tapeinôsin tês doulês sou...*» (1 Sm 1, 11). Como se ha escrito, «la virginidad invierte el sentido de la historia de Israel... En un pueblo en el que la historia se percibe y se quiere como preñada de un porvenir que hay que concebir en cada momento presente, la virginidad no tiene sentido más que al final... No puede ser... más que un objeto de lástima»[6]. La virginidad es aquí pobreza. No manifiesta un esfuerzo de purificación, sino que es una actitud ante Dios, una actitud teologal. Es la actitud de los pobres, de los *anawim*, la de los clientes de Dios que se entregan a él por completo.

NO CONOZCO VARON (1, 34)

Y esto nos lleva a la pregunta de María en el v. 34: «¿Cómo se hará esto, si no conozco varón?». Es un texto difícil, como demuestra el gran número de explicaciones que se han propuesto sobre él [7]. María pregunta qué es lo que ha de hacer. Su pregunta no expresa una duda, una negativa ni una falta de fe. En la construcción paralela de las anunciaciones, Zacarías y María se oponen como la duda y la fe (cf. 1, 20 y 1, 45). Sobre todo desde san Agustín, se ha creído muchas veces que María oponía a la propuesta del ángel un voto de virginidad que habría hecho. Hablar de un voto como tal resulta evidentemente anacrónico. Por otro lado, la virginidad no era ni mucho menos exaltada especialmente en Israel. El celibato de las gentes de Qumrán es una excepción tan sólo aparente, ya que procedía de una preocupación por la pureza ritual, que nada tiene que ver con el caso de María. Sin embargo, para explicar este v. 34, se sigue hablando hoy, si no de un propósito de virginidad (¿cómo explicar en ese caso su matrimonio?), sí al menos «de una orientación, de un atractivo profundo por la vida virginal, de un secreto deseo de virginidad, experimentado y existencialmente vivido en María, pero que no pudo todavía tomar la forma de una resolución, ya que era imposible en el ambiente social en que vivía»[8]. Esto es situarse demasiado, al

[6] Jean Audusseau: Cahiers marials 72 (1970) 85.

[7] L. Legrand ha hecho una presentación y una evaluación interesante de ellas en *L'annonce à Marie*, 236-243.

[8] I. de la Potterie, *Marie dans le mystère de l'Alliance*. Desclée, París 1988, 61.

parecer, en el nivel de la psicología de los personajes. Pero no hemos de leer a Lucas en este nivel Según J. Gewiess. «No hay que comprender esta pregunta a partir del acontecimiento, como si fuera expresión del estado de ánimo de María [...]. Para el evangelista, la pregunta es un medio literario para hacer comprender debidamente al lector que la concepción por el Espíritu postula un nacimiento virginal y que María engendró al mesías permaneciendo virgen»[9] Esta posición es razonable. Nos sitúa en el nivel de la teología profunda del relato, en donde no se trata en primer lugar de lo que le ocurre a una joven de Nazaret, sino de la filiación divina de Jesús por medio de la concepción del Espíritu. Se trata de la fe en el Hijo de Dios.

BAJO LA SOMBRA DEL PODER

Pero hemos de volver a 1, 35, que parece inagotable. Lucas utiliza el verbo *episkiazô:* «el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra». Volverá a usar este verbo en la transfiguración, en donde la nube, símbolo de la presencia de Dios, *cubre* a los discípulos: «sobrevino una nube que los tomaba bajo su sombra: *egeneto nephelê kai epeskiazen autous»* (9, 34). Se ve aquí comúnmente (TOB, *Biblia de Jerusalén)* una alusión a la toma de posesión del santuario por parte de YHWH, que se narra en Ex 40, 35. Moisés no puede entrar en la tienda, «porque la nube reposaba sobre ella: *hoti epeskiazen ep'autên hê nephelê»* (cf. también *skiazô* en Nm 9, 18.22). La palabra evoca a la *Sekiná,* la habitación de Dios en su templo. Aplicada a María, haría de ella el nuevo santuario en donde habita la gloria divina encarnada en Jesús. El estilo bíblico de Lucas permite, autoriza, esta lectura. Y lo cierto es que, al ser madre del Hijo de Dios, María sera sin duda, y de manera singular, el nuevo lugar de la presencia divina.

CONCEPCION VIRGINAL Y FILIACION DIVINA

La última parte del v. 35 es introducida por un «por eso: *dio kai»,* que hemos de explicar. Exegéticamente, se mantendrá que esta expresión establece un vínculo causal entre la concepción virginal y la filiación divina o, más exactamente, el *reconocimiento* de la filiación divina. Esto aparece con mayor claridad todavía cuando se da un sentido al *kai* y se traduce: «es *precisamente* por eso.. por lo que será llamado Hijo de Dios». En efecto, para Lucas la concepción virginal sólo se debe a la intervención del poder del Altísimo. Es una creación del Espíritu. Y esto es lo que permite *(dio kai:* precisamente esto) el reconocimiento de la filiación divina de Jesús. El punto de partida de la fe en la divinidad de Jesús no es la concepción virginal, sino el misterio de la resurrección. La concepción virginal no lleva consigo la divinidad de Jesus: esto es de otro orden. Pero Lucas la presenta aquí como un signo que permite reconocer esta trascendencia, de la que discutirá intensamente la teología en las épocas posteriores... Por otra parte, la concepción virginal no es, como se ha dicho, «un signo dado *con vistas a* la fe...; es un signo dado *en* la fe»[10]. Es un signo que no se puede reconocer más que luego, en la fe, bajo la luz pascual.

[9] J Gewiess, *Die Marienfrage Lk 1, 34* Biblische Zeitschrift 5 (1961) 253 La traduccion es de L Legrand, *o c*, 240

[10] Cf B Sesboue, *Jesus-Christ dans la tradition de l'Eglise* Desclee, Paris 1982, 86. El subrayado es nuestro, cf tambien p 89 «No podemos reconocer estos signos mas que en la fe, ya que cualquier otro contexto los haria particularmente sospechosos»

¿NACIMIENTO VIRGINAL?

El final de Lc 1, 35 es difícil de traducir. Muy literalmente y siguiendo el orden de las palabras, tenemos: «por eso lo que va a nacer santo *(hagion)* será llamado Hijo de Dios». La dificultad estriba en la palabra *hagion*. O bien se hace de ella un sujeto y se traduce: «el (niño) santo que va a nacer será llamado Hijo de Dios» (L. Legrand), o bien se hace de ella un atributo del verbo *ser* sobreentendido: «el que va a nacer será santo» (TOB, *Biblia de Jerusalén)*, o bien se la convierte en un atributo del verbo *llamar:* «será llamado santo, Hijo de Dios» (Laurentin). I. de la Potterie (cf. *Marie dans le mystère de l'Alliance,* 64-66, 142-144) sugiere leerlo, sin desplazarlo, muy literalmente, como atributo de *nacer,* como cuando se dice: nacer ciego, nacer pobre..., o como un cuasi-adverbio que modifica el verbo «nacer» (Maldonado): «lo que va a nacer *santamente* será llamado Hijo de Dios». Esta lectura lleva consigo algunas consecuencias. Tras la concepción virginal bajo la acción del Espíritu Santo (1, 35a), la segunda parte del versículo haría alusión al *nacimiento* virginal, a la virginidad *in partu,* de la que se decía ordinariamente que no se mencionaba (o no recibía apoyo) en el Nuevo Testamento.

La santidad de la que aquí se habla sería la santidad ritual, en el sentido de la tradición levítica. Esta considera que todo nacimiento, por la efusión de sangre que lleva consigo, hace a la madre *impura,* en el sentido ritual de la palabra. De ahí las exigencias de purificación para la madre (cf. Lv 12, 1-8), que tiene que seguir purificando su sangre *(sus sangres,* en hebreo) durante 40 u 80 días, según se trate de un hijo o de una hija. Leyendo, en Jn 1, 13, el verbo «nacer» en singular y entendiéndolo así del nacimiento de Jesús, I. de la Potterie relaciona también el «no de sangres: *ouk ex haimatôn»* del mismo pasaje de Jn a las leyes rituales de purificación de Lv 12, 4-7, que emplean precisamente la palabra sangre en plural. Jesús, al nacer, no habría causado efusión de sangre en su madre.

¿Qué pensar de todo esto? Esta lectura es gramaticalmente aceptable. La interpretación de esta *santidad* a partir de Lv 12 es ingeniosa e interesante, pero Lucas no parece haber comprendido así su texto, ya que hace venir a María al templo para purificarse (2, 22-24). Aunque en Lc 2, 22 el *autôn: «su* purificación (de ellos)» sigue siendo difícil de explicar (porque la ley no prescribía la purificación del marido ni la del hijo), esta purificación concierne al menos a la madre. Y éste es precisamente el contexto del Levítico (cf. 2, 24, que cita Lv 12, 8). Así, pues, esta referencia al *nacimiento* virginal sigue siendo hipotética. Recordando el *hagion* del *Magnificat:* «Santo es su nombre: *hagion to onoma autou»,* se aceptará más bien la tercera traducción: «será llamado santo, Hijo de Dios». Esta atribución del nombre de *santo* aparece de nuevo en 2, 23, donde Lucas, modificando a Ex 13, 1, repite deliberadamente las dos palabras: «llamado santo». Pero *santo* es también el nombre específico de Dios y, aclarando a Lc 1, 35, *santo de Dios* e *Hijo de Dios* se dirán equivalentemente de Jesús en Lc 4, 34 y 4, 41.

¿«TEOLOGUMENO» O REALIDAD HISTORICA?

Mateo y Lucas mencionan expresamente la concepción virginal de Jesús. Pero sus relatos ¿serán solamente teología sin que, por detrás de ellos, podamos alcanzar una realidad? Se ha hablado a este propósito de *teologúmeno,* es decir, de «escenificación de una teología», de «representación imaginada de una afirmación de fe», de «historicización» de lo que era, en su origen, una declaración teológica. Desde hace unos veinte años, muchos autores católicos han entendido así la concepción virginal de Jesús, sin considerar por ello que se tratase de una interpretación «reductiva». Lo mismo que no parece «reductor» decir que la bajada y la predicación de Jesús a los infiernos (cf. 1 Pe 3, 19-20) no es un hecho histórico, sino una afirmación doctrinal que, con la ayuda de unas imágenes, quiere afirmar la dimensión redentora universal de la muerte de Cristo, de la que no hay por qué buscar huellas en la historia.

Chocamos aquí con el difícil problema de la verificación histórica. Como sabemos, los textos evangélicos no son documentos de historia en el sentido técnico de la palabra. Son testimonios de fe. Por medio de ellos, lo que el exégeta (el lector) alcanza directamente es una interpretación de los gestos y de las palabras de Jesús, una interpretación hecha a la luz de la pascua. Los evangelios nos transmiten lo que Jesús dijo e hizo, *más* el sentido que tenían esos acontecimientos y esas palabras, pero que no fue reconocido hasta después de la resurrección (cf. Jn 2, 22; 12, 16; 14, 26). Esto tiene como consecuencia la relativización, históricamente hablando, de los detalles de los relatos evangélicos.

Pero esto tiene también la consecuencia, que no suele observarse tanto, de mantener la historicidad de base de los elementos evangélicos. El vínculo entre lo pre-pascual y lo post-pascual es constitutivo de la noción misma de evangelio. No se puede atestiguar de la resurrección más que cuando se ha acompañado a Jesús después del bautismo de Juan (Hch 2, 22). Porque es ese Jesús, que vivió y murió de tal manera, el que Dios resucitó. Es una vida real, realmente humana, la que Dios confirmó, a la que él dijo *sí,* resucitando a Jesús. La luz de la pascua no suprime la vida terrena de Jesús. Al contrario, la confirma.

Es verdad que los relatos de la infancia, como hemos visto, no pertenecían al kerigma primitivo, pero no dejan de ser evangelio. ¿No es posible creer que las tradiciones relativas a la infancia de Jesús, puestas por el mismo Lucas inmediatamente después de su prólogo histórico (1, 1-4), hayan recibido algunos retoques? Estos relatos, sin duda, están más teologizados, son más *midrásicos,* pero las coincidencias entre las tradiciones independientes de Mateo y de Lucas invitan a no rechazar toda historicidad. En todo caso, estas coincidencias nos remiten a una tradición anterior, que es la fuente de su información común.

¿Es posible remontarse más lejos? ¿De dónde era posible sacar, en particular, esta idea de la concepción virginal? Algunas investigaciones rigurosas han mostrado que no se encuentra esta idea ni en el mundo pagano ni en el judaísmo. Ni en el mundo pagano, donde los «paralelos» (Buda, Krisna, Egipto...) suponen siempre una *hierogamia,* en la que un ser masculino divino impregna de alguna forma a una mujer. Ni tampoco en el judaísmo: el texto de Is 7, 14, incluso en la traducción de los Setenta que traducen *almah* por *parthenos,* no hablaba de concepción virginal.

Por tanto, no es a partir de la tradición judía, sino de otro conocimiento, como Mateo y Lucas hablaron de la concepción virginal de Jesús. La referencia al relato extraño del nacimiento de Melquisedec (concepción milagrosa, no estrictamente virginal, y sin referencia al Espíritu Santo) según el *Henoc eslavo* (c. 23) no tiene aquí aplicación alguna, como

tampoco las alegorias de Filon sobre la generacion de las virtudes en el alma humana [11]

¿No sera posible entonces remontarse a una fuente historica y apelar al testimonio de la misma Maria? ¿No ya directamente, sino una vez mas a traves de tradiciones conservadas en la comunidad de Jerusalen o en la comunidad joanica? Los vinculos entre la obra lucana y la tradicion joánica en particular se han subrayado con frecuencia Se verian reforzados si, leyendo Jn 1, 13 en singular, se reconociera en el una alusion a la concepcion virginal de Jesus Pero no es posible superar aqui el nivel de las hipotesis Entre ellas, sin embargo, mencionaremos la de R E Brown, autor exigente y presentado a veces como un adversario de la historicidad de la tradicion de la concepcion virginal, que termina sin embargo su investigacion histórica declarando que «es mas facil explicar los datos del Nuevo Testamento (relativos a la concepcion virginal) suponiendo una base historica en lugar de una creacion teologica»[12] Recordaremos ademas que «la Iglesia antigua tomo sumamente en serio esta afirmacion cristologica y defendio a la vez el hecho y su sentido»[13] La exegesis mas rigurosa no nos invita tampoco a rechazar el hecho en aras del sentido Asi, pues, plenamente de acuerdo con lo que hemos llamado el proyecto *historico* y *teologico* de Lucas, mantendremos que, para el tercer evangelio, la concepcion virginal de Maria es tambien historia y teologia

SIGNO Y RESPUESTA (1, 36-38)

Es la conclusion del mensaje del angel, que le da un signo a Maria, sin que ella se lo hubiera pedido Las ultimas palabras son importantes, se las suele traducir asi «porque no hay nada imposible para Dios» Intentando atenerse mejor al texto, E Delebecque propone esta otra traduccion «porque, viniendo de Dios *(para tou theou),* ninguna palabra quedara sin efecto *(ouk adynatêsei)»* Las palabras *ouk adynatêsei* son una alusion importante al tema de la *dynamis* divina de 1, 35, tema que celebrara la misma Maria en su cantico «El Poderoso *(ho dynatos)* ha hecho en mi cosas grandes» (1, 49) Toda la escena de la anunciacion queda como condensada y resumida en esta palabra *(rhêma)* que el poder de Dios puede convertir en *acontecimiento* Y es a esta palabra a la que Maria presta su fe y su consentimiento «que me suceda segun tu palabra *genoito moi kata to rhêma sou»* No se trata de un *fiat* resignado, sino de un alegre deseo (señalado por el optativo), una respuesta al *Alegrate* del principio

[11] Cf P Grelot, *La naissance d'Isaac et celle de Jesus Sur une interpretation «mythologique» de la conception virginale* NRT 94 (1972) 462-487 Sobre los problemas de datacion de los fragmentos del *Henoc eslavo* y la leyenda de Melquisedec, cf J H Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* Doubleday, Nueva York 1983, I, 94-97

[12] R E Brown, *El nacimiento del Mesias* Cristiandad, Madrid 1982, 552

[13] B Sesboue, *o c*, 82

María, creyente y servidora (1, 39-56)

EL DIALOGO DE LA ALIANZA

A diferencia del esquema ordinario de los relatos de anuncio, la escena aquí termina con una respuesta. María dice sí al mensaje que se le propone, a la palabra que resuena en su corazón más aún que en sus oídos. Hasta ahora, Lucas se había centrado en su maternidad inaudita. Inaudita en cuanto a su forma de realizarse: una concepción virginal; inaudita en cuanto a su fruto: el mismo Hijo de Dios. Traza ahora el retrato de la creyente. La revelación cristológica de los v. 32-33 y 35 es ya, en cierto sentido, la proclamación de la fe cristiana después de la pascua. Lucas hace oír a María esta proclamación del evangelio. Y María la acepta, haciéndose así, en la presentación de Lucas, la primera creyente cristiana.

Pero lo que ahora ocurre supera su historia personal. Lo que se inaugura en este diálogo es, para Lucas, la misma nueva alianza (cf. Lc 22, 20). La historia del pueblo de Israel, y la historia a través de él de todas las naciones de la tierra, había comenzado por el acto de fe absoluto de Abrahán, que parte hacia un país desconocido, con su mujer estéril. La historia de esta alianza, de la que Dios se acuerda, tal como canta Zacarías (1, 72), se renueva en el acto de fe absoluto de esta virgen que lleva en su seno la salvación, gloria de Israel y luz de las naciones (cf. 2, 30-32). A las propuestas de alianza que antes se le habían hecho, en el Sinaí o en los rituales de renovación, el pueblo de Israel respondía: «Todo lo que YHWH ha dicho, lo haremos» (Ex 19, 8); «serviremos a YHWH nuestro Dios, obedeceremos su voz» (Jos 24, 24). Lucas coloca hoy la respuesta de fe del pueblo de Israel en labios de la *servidora,* María. Ella es realmente, también aquí, la *Hija de Sión.* Se recordará por eso la naturaleza esencialmente dialogal de la alianza, que sigue siendo la noción fundamental de la teología bíblica. «La *alianza* enseña que la historia se hace por la asociación simultánea e irrompible de dos seres comprometidos en ella: el creador y la criatura, Dios y el hombre... Cooperación –y es éste el aspecto más importante y el más desconocido de la alianza– que *limita simultáneamente el poder del hombre y el poder de Dios*»[14]. Al crear libertades, Dios acepta limitar su poder. En este contexto de la alianza, el mismo autor hablará también del «asimiento del hombre por un Dios que tiene necesidad de él, tanto y más aún que el hombre tiene necesidad de Dios»[15]. En estas perspectivas fundamentales es donde hay que comprender el diálogo entre el ángel, es decir, Dios y María. En este texto lucano, que exalta tan fuertemente el poder de Dios, la virgen de Nazaret es el límite del poder de Dios. Dios tiene necesidad de ella. No hará nada sin su consentimiento. El consentimiento de María es un consentimiento en la alianza.

LA VISITACION (1, 39-45)

Después del obrar de Dios, después de la revelación o, si se quiere, del apocalipsis, la respuesta humana nos devuelve a la historia. El texto pasa de «la creyente que recibe la palabra a la 'servidora' que actúa o, mejor dicho, a través de la cual actúa la palabra»[16]. En la construcción literaria de Lucas, la visitación sirve de puente entre las dos anunciaciones del capítulo primero. La visitación, «a toda prisa» *(meta spoudês),* es la respuesta que se da al signo del ángel, lo mismo que la prisa *(speusantes)* de los

[14] A. Neher, *Regards sur une tradition.* Ed. Bibliophane 1989, 37-38.

[15] *Ibíd.,* 182.

[16] L. Legrand, *o. c.,* 222.

pastores respondera al signo dado por el angel (2, 16) ¿Para un servicio de caridad, que evocarian los tres meses de estancia que pasó Maria en casa de su pariente? [17] Quiza Pero en el nivel de la escritura teologica de Lucas, el encuentro de las dos madres es ante todo el encuentro del profeta del Altisimo (1, 17 76) con su Señor (1, 43 45) Al realizar la profecia angelica de 1, 15, el niño salta en el seno de Isabel incluso antes de que esta abra la boca No hay ningun saludo humano, el texto se interesa por la accion del Espiritu, y el grito de Isabel es una confesion de fe «la madre de mi Señor» (1, 43) Es de nuevo una escena de revelacion Pero esta vez los proyectores se detienen en la *madre* de Jesus «Bendita tu entre las mujeres y bendito el fruto de tus entrañas» Estas palabras despiertan el recuerdo de las mujeres del Antiguo Testamento que ayudaron a librar del peligro al pueblo de Dios (cf Jdt 13, 18) Nos mantienen en el registro de la historia de la salvacion Despues de celebrar a la madre, es a la creyente a la que Isabel proclama bienaventurada «Dichosa tu que has creido »[18] Primera bienaventuranza evangelica, que Lucas relaciona con aquel que es, para el, como el otro nombre de Maria «la que creyo». No hemos de pensar que fueran estas las palabras mismas de Isabel Este himno a Maria es sin duda de construccion lucana Se trata, en la Escritura misma y vinculado a la inspiracion del Espiritu (1, 41), del comienzo de los himnos cristianos a Maria, que repetiran sin fin todas las generaciones (1, 48)

[17] No tenemos en cuenta la alusion a los tres meses de la estancia del arca en Obed-Edom (2 Sm 6, 11), vinculada a la identificacion tipologica de Maria y del arca de la alianza (cf R Laurentin, *Structure et theologie de Luc I-II* Gabalda, Paris 1964, 79 81) Esta semejanza y otras invocadas sobre este punto siguen siendo demasiado superficiales

[18] El verbo *creer* parece estar tomado absolutamente Entonces, hay que dar un sentido causal a lo que sigue «porque se cumplira lo que se le ha dicho por parte del Senor», que es un eco de 1, 37 «porque, al venir de Dios, ninguna palabra se quedara sin efecto»

EL MAGNIFICAT (1, 46-56)

A nivel del texto actual, la respuesta de Maria a Isabel se expresa en un cantico que recuerda los grandes hechos de la historia de la salvacion Es tambien una meditacion lirica sobre todo lo que acaba de realizarse en ella Narrativamente, es una interrupcion que detiene por unos momentos la accion, como el aria de una opera o la intervencion del coro en la tragedia clasica, para destacar el significado de lo que esta aconteciendo Se ha observado ya hace tiempo que el encadenamiento seria mejor si se pasara del v 45 al v 56 Es probable que este cantico tuviera un origen independiente del relato y que se añadiera posteriormente al mismo Al ponerlo en labios de Maria, Lucas nos revela la imagen que la primera Iglesia se hacia de ella

El cántico es muy parecido al de Ana, la madre de Samuel (1 Sm 2, 1-10) Cántico de victoria, evoca tambien irresistiblemente el de Maria, la hermana de Moises y Aaron, que arrastro en su seguimiento a todo un grupo de mujeres, danzando y tocando el tamboril para celebrar la aniquilacion del ejército egipcio bajo las olas del mar «Cantad a YHWH, se ha cubierto de gloria, arrojo al agua caballo y caballero» (Ex 15, 21) Heredera de esta tradicion, ¿habria compuesto este canto la misma Maria? Viniendo de esta joven que no ha dado todavia a luz al mesias, los acentos guerreros y violentos de los v 51-53, en particular, parecen poco verosimiles Se vera mas bien aqui un himno judeo-cristiano, que cantaria la venida del mesias y que Lucas habria retocado para adaptarlo a la situacion de Maria y decir las repercusiones inmensas del poder de la palabra en ella

El *Magnificat* y el *Benedictus* no parecen haber sido cantos judios recogidos por los cristianos El tiempo pasado de los verbos, refiriendose al cumplimiento de la salvacion ya realizada en «la casa de David su siervo» (1, 69), esta en favor de un origen cristiano Ha llegado el mesias davidico

Los dos primeros versículos (46-47) sirven de orientación a todo el poema. El resto, vinculado a las dos conjunciones causales «porque» (48 y 49), indica los motivos de la acción de gracias de María.

El cántico puede dividirse en dos estrofas principales: la primera habla de María y la segunda de Israel; cada una termina con la mención de la *misericordia* de Dios para con las generaciones que le temen (v.

¿CANTICO DE MARIA O DE ISABEL?

El *Magnificat* no parece estar muy bien vinculado, textualmente, al relato de Lucas. En 1, 56 se lee: «María se quedó *con ella* unos tres meses...». Si Isabel no es la que habla y no se la menciona desde el v. 45, normalmente habría sido necesario repetir su nombre después del cántico de María y no utilizar un simple pronombre. Esta anomalía indica que el cántico fue probablemente añadido más tarde. Se afirma también a veces que, después de la intervención de Isabel en 1, 42-45, un cambio de interlocutor habría exigido en el v. 46, no ya *kai eipen,* sino más bien *eipen de,* y por tanto que el cántico en su origen debió ser pronunciado por Isabel. Este argumento no es decisivo, ya que también en 1, 18 y en 1, 30 se cambia de interlocutor sin el *de* adversativo. Sin embargo, tres manuscritos latinos (de los siglos IV, V y VII) y posiblemente tres citas patrísticas atribuyen también el cántico a Isabel. Loisy defendió hace ya tiempo, con algún ruido, esta atribución. Aunque la variante *Elisabeth,* por otra parte poco atestiguada, sigue siendo difícil de explicar, no puede derribar la unanimidad de todos los manuscritos griegos y la de casi todas las versiones y citas patrísticas, que atribuyen este cántico a María.

Es verdad que, desde el punto de vista interno, el argumento de este salmo, y en particular el v. 48, se aplicaría también perfectamente a Isabel, cuya esterilidad recuerda la de la madre de Samuel. En un análisis semiótico de Lc 1-2, A. Gueuret, *L'engendrement d'un récit.* Cerf, París 1983, cree «probable desde el punto de vista de la lógica narrativa que se pueda leer bajo 'ella' [posiblemente lectura primitiva de 1, 46] a Isabel más bien que a María» (p. 76, n. 36). Añade, sin embargo, un poco después, que «la una y la otra son... semióticamente aptas para proclamar el cántico» (p. 294). A nivel del análisis narrativo, no es extraño que los dos personajes sean intercambiables. Pero esto no autoriza automáticamente a atribuir el *Magnificat* a Isabel. A nivel del análisis figurativo, la diferencia que separa a una esterilidad que engendra de una virginidad fecunda sería sin duda equivalente a la que separa al *profeta* del Altísimo del *Hijo* del Altísimo y, más globalmente, el anuncio de Zacarías del anuncio a María. Puede pensarse que, para Lucas, en la cima de estos anuncios, el cántico de las «maravillas» de Dios no celebra el nacimiento del profeta-precursor, sino el del mesías señor. No ya Isabel, sino María. Por otra parte, desde el punto de vista interno, las referencias a María parecen igualmente evidentes: el *makariousin* de 1, 48 remite al *makaría* de Lc 1, 45, que se dirige a María (cf. también 11, 27); el *doulê* de 1, 48 remite al *doulê* de 1, 38, lo mismo que el *dynatos* de 1, 49 recuerda el *ouk adynatêsei* de 1, 37.

50) o para con la descendencia de Abrahán (v. 54b-55). La primera estrofa juega con la oposición entre el rebajamiento, la pobreza *(tapeinôsis)* de la esclava, y «el Poderoso que ha hecho en mí grandes cosas: *epoiêsen moi megala ho dynatos».* Estas palabras se refieren a la intervención divina que ha hecho de María «la madre del Señor» (1, 43). Esta es la «gran cosa» que Dios ha hecho en ella.

Pero no se trata sólo de ella. La *tapeinôsis* de 1, 48 se refería sin duda a la *pobreza* personal de María, esa virginidad que permite establecer un paralelismo con la miseria de Ana, la madre de Samuel (1 Sm 1, 11: *tên tapeinôsin tês doulês sou,* que son las palabras mismas de María) y la vergüenza de Isabel (Lc 1, 25). Pobreza, pero pobreza puesta en las manos de Dios, la de los pobres de YHWH, los *anawim* que, rehusando toda suficiencia humana, se abandonan a la misericordia, a la *hesed* del Dios de la alianza. Desde el profeta Sofonías, es en este pueblo de pobres donde se concentraba la esperanza mesiánica. Encontramos a sus representantes en Lucas 1-2: Zacarías, Isabel, Simeón, Ana la profetisa, que esperaban todos ellos la *consolación de Israel* (cf. 1, 68; 2, 25-38). María pertenece también a este grupo; ella encarna «toda esta esperanza que constituye la dimensión espiritual de Israel que, por fin, va a engendrar a Cristo»[19]. Es para este pueblo de los pobres para el que Dios ha hecho sus «maravillas», sus *megala.* Lucas utiliza una palabra casi técnica. En la tradición bíblica, las *maravillas* realizadas por YHWH conciernen siempre al pueblo de Israel en cuanto tal. Las *maravillas* antiguas eran la creación, el milagro del éxodo sobre todo, el don de la ley. Pero el nacimiento del Hijo de Dios, la *maravilla* realizada en María, es para todo el pueblo de Israel el colmo de las *maravillas.*

[19] A. Gelin, *Los pobres de Yavé.* Nova Terra, Barcelona 1953, 111.

La estructura misma del *Magnificat* pone de manifiesto esta dimensión comunitaria de la figura de María. En efecto, el cántico pasa insensiblemente de lo individual (María) a lo colectivo (Israel): de la pobreza de María (1, 48) al pueblo de los pobres (1, 52); de la esclava *(doulê:* 1, 48) a Israel siervo *(pais:* 1, 54; la palabra es diferente, pero la correspondencia es evidente), pero sin olvidarse nunca del acontecimiento único de la maternidad mesiánica. En el v. 49, el verbo *epoiêsen* («él hizo») se aplica a la intervención divina en María. Repetido en el v. 51, al comienzo de la segunda estrofa que va a hablar de Israel, conserva el mismo sentido. Pero entonces todos los verbos en pasado que siguen: *intervino..., desbarató..., derribó..., exaltó..., colmó..., despidió..., auxilió...,* deben interpretarse en función del nacimiento de Jesús. No hacen más que desplegar, comentar, deducir el significado del nacimiento del mesías, Hijo de Dios, y de la maternidad de María. Todas estas afirmaciones que expresaban la esperanza escatológica de Israel se consideran como cumplidas ya, puesto que el acontecimiento celebrado es cristológico. Pero el grito inspirado de Isabel y el canto igualmente inspirado de María, en quien actúa el Espíritu creador, subrayan su consecuencia marial: «Bendita tú entre las mujeres... Todas las generaciones me llamarán bienaventurada».

«Cántico de la revolución de Dios»

Pero ¿por qué se anuncia la paz mesiánica en estos términos de violencia? Es que la venida del mesías se pone en paralelismo, en gran parte, con la salida de Egipto que Dios realizó «con mano fuerte y brazo tendido» (cf. Dt 4, 34; 5, 15, etc...). El verbo *desbaratar* en el v. 51b evoca una victoria militar, con la desbandada de las tropas enemigas. Con una magnífica economía de palabras, los v. 52-53 recogen igualmente las antítesis del cántico de Ana (1 Sm 2, 5-8). Pero no son solamente los recuerdos literarios los que explican este lenguaje, tan molesto para ciertos oídos cristianos. Estas imágenes dibujan

al Dios que el Nuevo Testamento recibe del Antiguo. Ya no se dirá más de la fuerza de Dios que se ejerce *en favor* de los pobres y que se despliega *contra* los ricos. Como si a Dios le agradara la venganza. Se trata simplemente de que la violencia amorosa de aquel que quiere salvar a los oprimidos no puede menos de caer sobre quienes les oprimen. Jacques Dupont, de quien sacamos estas ideas, lo ha expresado muy bien: «La salvación que Dios quiere asegurar a todos los hombres no prescinde de las situaciones concretas de su existencia; para ella es esencial que se lleve a cabo una inversión de las situaciones injustas que la sociedad hace padecer a los débiles y a los desamparados. El Dios del Magnificat no vuela muy por encima de la realidad socio-política: se coloca decididamente al lado de los pobres y de los impotentes. Es el honor de su nombre santísimo el que está en juego; es su misericordia la que ha de manifestar la fuerza que habrá de usar contra los poderosos y satisfechos»[20].

¿Interpretación espiritual o interpretación política? La primera, si es verdadera, tiene que comprender a la segunda. Lo saben muy bien los pobres y los que sufren y trabajan con ellos. Si no hay que confundir las cosas, está claro que la concepción misma de la salvación, en toda la tradición bíblica asumida por Jesús, impone trabajar por la liberación socio-política. La liberación escatológica tiene que inscribirse en la historia. Las palabras del *Magnificat* «dicen que el mundo querido por Dios no puede ser un mundo en el que unos, poco numerosos, acumulen en sus manos bienes excesivos, mientras que otros –en número claramente superior– sufren de indigencia, de miseria, y mueren de hambre»[21]. Entre los campos semánticos del Magnificat está el campo *religioso* (v. 50: «los que temen a Dios»), el campo *étnico* (v. 54-55: Israel, semilla de Abrahán), pero también el campo *socio-político* (v. 52: los «potentados»: *dynastai,* que hay que distinguir de los «poderosos»: *dynatoi,* y v. 53: los «enriquecidos»: *ploutountes,* diferentes de los «ricos»: *plousioi),* que no es posible soslayar.

En el fondo, lo que Lucas describe aquí son las consecuencias mismas de la fe cristiana. Por otra parte, volverá con frecuencia sobre esta cuestión de la pobreza en su evangelio y en el libro de los Hechos. Al poner en labios de María este «cántico de la revolución de Dios» (R. Coste), impregnado de la fe en el Dios liberador, Lucas hace de esta creyente la portavoz de la inversión de situaciones, que constituye una parte vital de la buena nueva.

CONCLUSION

Como conclusión de este primer capítulo de Lucas, si tenemos ante la vista el conjunto de los 31 versículos (Lc 1, 26-56) que hablan explícitamente de María, hay dos rasgos que vale la pena subrayar: la maternidad paradójica de María y su relación personal con la palabra. Se comprende a la primera en la perspectiva mesiánica, pero más que una maternidad mesiánica, se reconoce allí, a la luz de la plena revelación pascual, una verdadera maternidad divina. María es madre del Hijo de Dios, en el sentido trascendente de la palabra. La concepción virginal es el signo de lo inaudito del misterio cristiano. Este primer aspecto concierne al obrar de Dios, a lo que Dios hace en María. El otro aspecto que Lucas pone de manifiesto es la respuesta de María a la palabra de Dios. En el contexto de la alianza, María es la que dialoga con Dios. Es el consentimiento libre de María el que hace que la palabra sea eficaz. El que permite a Dios ser Dios. Pero esto supone también

[20] J. Dupont, *Le Magnificat comme discours sur Dieu,* en *Études sur les évangiles synoptiques,* II. Univ. Press, Lovaina 1985, 974.

[21] Estas palabras son de Juan Pablo II, en su viaje a Francia (31 mayo 1980): cf. La documentación catholique 77 (1980) 573.

un misterio para María. El c. 2 nos va a revelar otras dimensiones de este misterio de la palabra. Comprende tres episodios: el nacimiento y la circuncisión de Jesús que rodean el anuncio a los pastores (2, 1-21), la presentación de Jesús (2, 22-40) y su hallazgo en el templo (2, 41-50).

Los misterios de la palabra (2, 1-52)

EL NACIMIENTO DE JESUS (2, 1-7)

El primer relato sitúa el nacimiento de Jesús en el contexto de la historia mundial (2, 1-5). José entra en escena por primera vez y, aunque sólo representa un papel de personaje mudo, es sin embargo el compañero verdadero de María (2, 4.16.22.27.33.39.41-51). Se le llama *padre* de Jesús (2, 33.48). El y María, su prometida-esposa que está encinta, son llamados los *padres* del niño Jesús (2, 27), y no se hace ninguna alusión a la concepción virginal. Como si comenzase aquí un relato independiente del c. 1...

El nacimiento se describe con la mayor simplicidad posible: «Dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo recostó en un establo, porque no había sitio para ellos en la 'sala de huéspedes'» (2, 7) [22]. Sencillez del nacimiento de un pobre. Es María la que actúa y sólo ella. Pero no se dice nada del modo del nacimiento: ¿nacimiento virginal?, ¿nacimiento sin dolores? El hecho es que María lo hace todo ella misma, pero esto no es un signo suficiente para hablar aquí de nacimiento virginal. En las tradiciones judías se decía que las santas mujeres de Israel daban a luz sin dolores, como lo hizo por ejemplo la madre de Moisés. El *Protoevangelio de Santiago* se interesará con complacencia en esta cuestión. Pero no es éste el estilo de Lucas. La mención del «hijo primogénito» prepara la presentación en el templo según la ley, que habla de hecho de «primogénito» (Lc 2, 23; cf. Ex 13, 2). La expresión no dice nada más ni implica tampoco que María tuviera luego otros hijos. Una inscripción judía, muy conocida, que data del año 5 a. C. y que habla de una joven que murió al nacer su hijo «primogénito», demuestra muy bien que la expresión no tenía este sentido en el mundo judío de entonces [23].

EL ANUNCIO A LOS PASTORES (2, 8-21)

Mayor importancia tiene la larga secuencia del anuncio a los pastores (2, 8-21). En contraste con el silencio y la soledad del nacimiento, hay aquí todo un revuelo apocalíptico: la gloria del Señor que rodea a los pastores, el ángel revelador y todo el ejército celestial. Pero lo que baja del cielo de este modo es el evangelio: el ángel evangeliza *(euangelizomai:* 2, 10) y proclama de hecho, no sólo el nacimiento del mesías (mención de la ciudad de David) y la venida de la paz mesiánica (2, 14; cf. 1, 79), sino ya el kerigma pascual: «Os ha nacido un salvador, que es *Cristo Señor*» (2, 11). El ángel habla

[22] La palabra griega *katalyma* parece ser que no debe traducirse por «posada». Lucas emplea para ello otra palabra en 10, 34. A no ser que se comprenda como E. Delebecque: «ellos no tenían *su* sitio en la posada», es decir: no había sitio para ellos, que traduciría bien el *autois* de 2, 7 *(Évangile de Luc.* Les Belles Lettres, París 1976, 12-13).

[23] Cf. J.-B. Frey, *La signification du terme prototokos d'après une inscription juive:* Biblica 11 (1930) 373-390.

el lenguaje de la misión «evangélica» después de pascua [24]. Una vez más, Lucas anticipa el señorío pascual a los orígenes mismos de Jesús [25].

Con toda prisa, los pastores van a *ver* aquella palabra que ha llegado *(idômen to rhêma touto to gegonos),* una palabra-acontecimiento. No acuden a adorar al niño, como hacen los magos en Mateo. Vienen a *ver* la palabra. Y encuentran a María (en primer lugar, a diferencia de Mt 2, 11) y a José y al niño... Y después de haber *visto (idontes de),* se van a *dar a conocer* (Lucas repite el verbo que en 2, 15 designaba la evangelización por parte de los ángeles) la palabra-acontecimiento, el *rhêma* que constituye este niño, a unos oyentes que salen no sabemos de dónde: un auditorio teológico En otras palabras, los pastores toman el relevo del ángel (o de los ángeles) para proclamar el evangelio. El *rhêma-acontecimiento* se convierte en *rhêma-mensaje.* Esta será la estructura misma de la misión apostólica: haber visto y hacerse testigos. Entre los oyentes está María (que guarda en su corazón estas palabras-acontecimientos *(ta rhêmata tauta).* Volveremos sobre ello, pero vemos ya que Lucas la mantiene ligada a la palabra. Y pone en su corazón esta palabra que anticipa el lenguaje misionero de la primera Iglesia. Es éste un primer esbozo de la presencia de María en los relatos de la infancia de la Iglesia (Hch 1, 14).

[24] Cf L Legrand, *L'Evangile aux bergers* Revue biblique 75 (1968) 161-187

[25] Y si se acepta la traduccion que da E Delebecque de 2, 14, no como un deseo, sino como una afirmacion, el *gloria* de los angeles se convierte tambien en una confesion de fe *«La gloria de Dios* (que esta) *en las alturas,* (esta) *también en la tierra, la salvacion* (la paz) *esta entre los hombres de la eleccion* (de Dios)» (cf Id , *Evangile de Luc,* 12)

EL SEGUNDO ANUNCIO A MARIA (2, 22-40)

La ley conduce a *los padres* al templo. Lucas dice curiosamente: «en los días de su (de ellos) purificación» (2, 22). ¿Por qué «de ellos» cuando, según la ley, ni el padre ni el hijo, sino sólo la madre tenía que ser purificada? Sin duda, hemos de leer como lo hacía ya el padre Lagrange: «En el momento de su purificación (la de María y Jesús), ellos (María y José) lo (a Jesús) condujeron...». La frase quizás está «mal hecha» (Lagrange), pero es perfectamente clara. En realidad, Lucas se preocupa ante todo de Jesús; es él el que es presentado en el templo, pero le asocia a María hablando del sacrificio de las palomas (2, 24). Es como si no hubiera más que un solo rito, al agruparlo todo Lucas en una sola frase: el v. 23 (que habla del niño) y el v. 24 (que habla de la madre), sin separación, de un solo aliento... «La palabra *katharismos* fue escogida por causa de María, pero de manera que conviniera a Jesús mejor que la *katharsis,* que era en los Setenta el término técnico *para la parturienta» (Lagrange, cf. Lv 12, 6). Repitamos* que se trata al menos de la purificacion de la madre y que es a ella a la que alude claramente la cita de Lv 12, 8 (Lc 2, 24). Si Lucas hubiese querido, en 1, 35, evocar un nacimiento sin derramamiento de sangre y por tanto sin «mancha» para María, difícilmente se ve que pudiera hablar aquí de purificación.

El relato es ante todo fuertemente cristológico. Simeón pertenece al grupo de los *justos* y de los *piadosos,* esos *anawim* en los que se concentra la esperanza mesiánica. En un cántico muy hermoso que recoge el lenguaje del Segundo Isaías (cf. 49, 1-6 y 52, 10), describe la misión de Jesús. Esta va más allá del pueblo de Israel y alcanza a todos los paganos. El acento es universalista: «Mis ojos han visto tu salvación, que has preparado a la vista de todos los pueblos» (2, 31). El padre, pero también la madre, se sienten extrañados, o maravillados quizá *(thaumazô* tiene los dos sentidos), de lo que se decía de él. A pesar de todo lo anterior, las cuestiones siguen en

LOS TRES ANUNCIOS Y LOS TRES TIEMPOS DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

«Las dos anunciaciones a María y a los pastores presentan... una estrecha relación: se compensan y se corresponden mutuamente como las dos partes del *corpus* de Lucas. La anunciación a María es una introducción al evangelio, al tiempo y al misterio de Cristo. La proclamación a los pastores es una introducción a los Hechos, al tiempo de la Iglesia y a su misterio.

Si añadimos a esto el anuncio a Zacarías, situado en el templo y en el que se anuncia el nacimiento del profeta del Altísimo, se obtiene en los dos primeros capítulos de Lucas el esbozo de tres anunciaciones y, en este esbozo, una síntesis de los tres tiempos de la historia según Lucas. El anuncio a Zacarías representa el tiempo de la promesa y de los profetas; el anuncio a María sintetiza el misterio de Cristo; el evangelio a los pastores indica ya a la Iglesia y su misión».

(L. Legrand, *L'annonce à Marie* [Lectio divina 106]. Cerf, París 1981, 312)

pie. María vive bajo el régimen de la fe, en el ambiente desconcertante del misterio.

Y de pronto el texto pasa de la alabanza a la profecía, de la luz y de la gloria al signo discutido y a la espada. Se vuelve a Israel. Y Simeón anuncia el drama de la salvación, el drama de la fe que va a dividir a Israel: «El está ahí para la caída y para el resurgir de muchos en Israel y para ser un signo discutido». Un signo no se impone. Tiene que ser aceptado libremente por la fe. Con razón, A. George traducía de este modo: no ya signo de contradicción, sino «signo al que se podrá contradecir», un «signo discutible» (*Los milagros del evangelio* [CB 8]. Verbo Divino, Estella 1985, 39). Toda la obra de Lucas estará atravesada por este drama de la fe que hará pasar finalmente el evangelio de los judíos a las naciones, que por fin escucharán (cf. Hch 28, 25b-27). La gran obra de Lucas termina con esta división entre judíos y paganos. Pero ya desde el prólogo, el cántico de Simeón anuncia de antemano lo que detallarán los Hechos de los apóstoles. La palabra extraña para indicar *salvación: sôtêrion* (2, 30), inspirada en Is 40, 5, a quien Lucas cita por otra parte en 3, 5, y que sólo vuelve a aparecer en Hch 28, 28, como conclusión de la epopeya misionera de los Hechos, permite establecer con certeza esta relación.

En un pasaje profético que pone en juego la historia religiosa del mundo y el juicio escatológico de la humanidad, Lucas asocia estrechamente a María con su hijo, el mesías. El objeto principal de esta profecía es sin duda el destino del mesías. Frente a él es como se pondrán al descubierto las intenciones de muchos corazones. Escoger a favor o en contra de él es escoger entre la caída y el levantamiento, entre la muerte y la vida. Se piensa irresistiblemente en el tema joánico del juicio: «El que cree en él no es juzgado; pero el que no cree está ya juzgado porque no ha creído...» (Jn 3, 18-21; cf. 9, 39; 12, 31).

Pero lo extraordinario es que Lucas relaciona directamente esta apertura de los corazones y este juicio con los sufrimientos de María. Efectivamente, el v. 35 le concierne personalmente. También el padre ha sido bendecido (v. 34), pero queda pronto al margen. Simeón se dirige exclusivamente a María: «y también tu propia alma *(kai sou de autês tên psychên)* será traspasada por una espada». ¿Qué sentido tiene esta espada? Las múltiples interpretaciones que se han dado se reducen a dos grandes opciones: o bien se comprende que María está asociada a su hijo, que la madre está de parte del hijo y que participa del drama de su existencia de mesías; o bien se ve sometida ella misma al juicio mesiánico,

escatológico. Entonces la espada que la va a desgarrar es, como decía Orígenes, la de la duda y la infidelidad. Parece ser que todo lo que Lucas nos ha dicho hasta ahora de María no permite esta última interpretación. La espada no es la de la duda y la infidelidad, como suponía Orígenes y algunos otros autores después de él. María participa del destino de su hijo. Esa espada está asociada al *signo* discutido, es decir, al drama de Israel, que repercute en toda la existencia de Jesús, ocasionando finalmente su condenación y su muerte. Y María está implicada misteriosamente en él.

El v. 35a no es un paréntesis sin importancia, que pudiera pasarse por alto. María no es solamente víctima, sino que está vinculada, de una manera que no explica Lucas, a la ejecución del juicio mesiánico. El dolor que se anuncia no es solamente el dolor comprensible de una madre ante las pruebas o ante la muerte de su hijo. Simeón, que habla aquí como profeta, se dirige a la madre del mesías. Su sufrimiento pertenece a la historia de la salvación. ¿Por qué título? Lucas no nos lo dice. Estamos en un contexto de fe, en el contexto de las decisiones a favor o en contra de Jesús. Lucas, por medio de la profecía de Simeón, proyecta en el horizonte la imagen del Hijo que sufre y de la Madre dolorosa. Durante unos momentos, la imagen se detiene en la pantalla. Por ahí pasa también la silueta de una profetisa que habla del *rescate* de Jerusalén (2, 36-39). No se ve ni se oye ninguna reacción por parte de María. Y la imagen se va difuminando lentamente... ¿Cómo no acordarse de ella cuando, un día, veamos a la madre de Jesús en pie junto a la cruz de Jesús (Jn 19, 25)?

LOS SECRETOS DE LA PALABRA (2, 41-52)

Abordaremos esta última escena desde el punto de vista de María. Nos detendremos en primer lugar en 2, 51, un versículo de conclusión, que recoge por otra parte –como si se tratara de una inclusión– el v. 2, 19, con que se cerraba también, desde el punto de vista de María, el primer episodio de este segundo capítulo. Efectivamente, los dos versículos dibujan la imagen que Lucas quiere que guardemos de la Virgen de Nazaret.

Hay que mirarlos de cerca, ya que el vocabulario de Lucas es muy escogido y unas fórmulas que al principio parecían idénticas se revelan luego llenas de matices. En 2, 19, Lucas escribe: «María, por su parte (para traducir el *de),* guardaba *(syn-têreô:* guardar, con el prefijo *syn:* juntamente) estas palabras *(ta rhêmata)* y las confrontaba *(sym-ballô)* en su corazón». En 2, 51 no se menciona la «confrontación» y se dice: «Y su madre guardaba *(dia-têreô)* todas estas palabras *(panta ta rhêmata)* en su corazón» (el *día* que se añade a la preposición *en* sugiere que María hace *penetrar* estas palabras en su corazón).

La palabra *rhêma* –distinta de *logos:* palabra–, que Lucas utiliza de forma privilegiada en estos primeros relatos, no designa únicamente palabras. Unas veces se dice de la palabra de Dios, o de Jesús, o de un ángel que refiere una palabra divina (2, 29.50; 1, 37-38), subrayando así su poder soberano. Pero otras veces, como se percibe con claridad, se trata de la *realización* misteriosa de esa palabra (2, 15.17): la palabra se hace acontecimiento, con lo que se subraya la eficacia de esa palabra divina. Y finalmente, en plural *(ta rhêmata),* esta palabra se amplía a los *hechos narrados* que se convierten en *historia,* como en 1, 65 y como aquí en 2, 19 y 2, 51.

Así, pues, el *rhêma* contiene, por así decirlo, dos elementos: la palabra y la cosa. Por eso María puede confrontar (como indica la palabra *sym-ballein,* poner juntos, de donde viene *símbolo*) varios *rhêmata,* «es decir, poner uno junto a otro, para sopesarlos debidamente y descubrir su armonía fundamental, los hechos ante los hechos, las palabras ante las palabras y las palabras ante los hechos»[26]. En 2, 19,

[26] E. Delebecque, en sus *Études grecques sur l'évangile de Luc.* Les Belles Lettres, París 1976, 59-60. Nos inspiramos aquí en su capítulo *Marie et Luc,* 53-69.

mientras que los pastores prolongan su estancia –no se marcharán hasta el v. 20– y dejan admirados a los vecinos con sus relatos, Lucas abre un paréntesis sobre la permanencia (cf. el imperfecto, que indica duración) del largo diálogo de María con la palabra. Hemos visto que las palabras dichas a los pastores y repetidas por ellos tenían ya los acentos kerigmáticos de la primera predicación cristiana. Lucas indicaba de este modo que la realidad profunda percibida en Jesús a la luz de la resurrección impregnaba ya al niño de Belén. En su presentación, en su teología, es esta predicación evangélica la que María recibe y sopesa en su corazón. Una vez más, Lucas la presenta como la primera creyente después de pascua. Ella inaugura esa comunidad de fe, nacida también del Espíritu, que se llamará la Iglesia. Es algo que Lucas no dejará de recordar al comienzo de los *Hechos* de la Iglesia (1, 14).

En 2, 51 vuelve a repetirse la palabra *rhêmata* inmediatamente después del *rhêma* de Jesús (2, 50), que no entienden sus padres. En este texto se equilibran los *por qués*. El de María *(ti epoiêsen)* y el de Jesús *(tí hotí ezêteíte)* [27]. La pregunta de María no recibe por respuesta más que otra pregunta, que menciona ciertamente al *Padre,* pero que por eso mismo hace todavía más profundo el misterio de Jesús. Lucas, una vez más –y es quizás ésta la única alusión a la concepción virginal en este segundo capítulo–, vuelve a los orígenes de Jesús. María acababa de decir: «Hijo mío..., mira: tu padre y yo te buscábamos angustiados...». Como en todo este capítulo, como en el siguiente relato del evangelio, José es llamado *padre* de Jesús. Pero Jesús, ya desde el principio, evoca otro origen, otro Padre, en cuya *casa* mora y en cuyos *asuntos* ha de ocuparse [28]. En el momento de pasar a los *comienzos* (Lc 1, 2 y Hch 1, 22) de los *asuntos* públicos de Jesús, los propiamente evangélicos, Lucas termina sus relatos sobre su infancia con esta palabra enigmática. Una transición a los *asuntos* que en adelante van a preocupar a Jesús: su ministerio y su ascensión hacia la muerte. El clima pascual de este último relato es muy interesante. Es posible vacilar en algunos puntos, por ejemplo en si los tres días de búsqueda evocan o no los tres días en el sepulcro. Pero lo cierto es que todo se desarrolla aquí durante la fiesta de pascua y se recordará que esta primera palabra de Jesús en Lucas hace eco al último grito en la cruz: «*Padre,* en tus manos entrego mi espíritu» (Lc 23, 46).

¿Podemos escandalizarnos de que no lo comprendan sus padres? Para ellos, concretamente para María, porque Lucas no hablará ya de José, el misterio de la concepción y del nacimiento de Jesús no se aclaró sin duda con el paso de los acontecimientos y *de los años. A ello se había añadido, desde el principio,* un segundo anuncio, el de Simeón (2, 35), que había quedado en suspenso como una oscura amenaza. Se pueden comprender los tres días de búsqueda angustiosa como una primera realización de esta profecía dolorosa. Pero, en el caso de que la vida humana de cada día hubiera podido hacer que cayera en el olvido, la distancia que el joven *(pais:* 2, 43) toma ante ellos, oponiendo su propio Padre frente a su padre terreno, los sumerge en pleno misterio. Y Lucas nos repite, para terminar, que María «guardaba *todas* estas palabras en su corazón». La última palabra misteriosa de Jesús (2, 50), pero también todas las demás que habían precedido y todos los

[27] E. Delebecque subraya aquí el empleo de un modo bastante raro de interrogación: *ti hoti,* y traduce su connotación de extrañeza diciendo: «Me buscabais: ¿es posible esto? ¿No sabíais...?» (*Etudes grecques,* 42).

[28] La traducción de *en tois tou patros mou* es muy discutida. A pesar del estudio impresionante de R. Laurentin en su *Jésus au Temple.* Gabalda, París 1966, 38-72, en favor del sentido local «*en casa* de mi Padre», un helenista como E. Delebecque mantiene que, en buen griego, *en tois* seguido de genitivo no significa «en casa de», y que *einai en* significa «estar ocupado en», tratándose de ocupaciones absorbentes; por eso traduce: «¿No sabíais que yo debo estar absorto en los asuntos de mi Padre?» (*Études grecques,* 40-41). Conviene sin duda respetar la riqueza de la ambigüedad.

MARIA DE LOS APOCRIFOS

A pesar, o más bien debido a su riqueza teológica, los evangelios canónicos se muestran muy discretos sobre los detalles de la vida de Jesús, sobre su infancia y su adolescencia, muy discretos sobre todo sobre la vida de María. Estos escritos son cristológicos, llenos de alusiones bíblicas, pero que sólo pueden captar los eruditos, los letrados, podríamos decir, las gentes de la Escritura y de escritura... El pueblo no tiene ni ocasión ni preparación para entrar en los misterios de esta palabra escrita. Necesita algo más vivo, más concreto.

La piedad judía había inventado ya no pocas leyendas en torno a los personajes sagrados del Antiguo Testamento. Esta *haggadá* permitía al pueblo comprender y memorizar la Escritura, apropiarse de ella. La piedad cristiana creó del mismo modo una *haggadá* en torno a los personajes sagrados del Nuevo Testamento, de Jesús, de los que le trataron, y particularmente de María.

De aquellas leyendas salió una literatura paralela que se dedicó a escribir, en las zonas oscuras de los evangelios, relatos maravillosos. Es la literatura *apócrifa*. Esta palabra, que quería decir, en Orígenes, «oculto» o «secreto» (críptico), acabó designando, a partir de san Jerónimo, a todos los libros que la Igesia no había recibido en el *canon* de las Escrituras, en la lista oficial de los libros bíblicos reconocidos como inspirados por Dios.

Entre ellos hay que poner aparte un escrito que data del siglo II, el *Protoevangelio de Santiago*. Es un texto importante, el primer testigo de la piedad mariana popular. En este libro se cuenta la infancia de María, la vida de sus padres Joaquín y Ana, la presentación de María en el templo a la edad de 3 años, su estancia en el templo en donde todos los días la alimentaba un ángel hasta la edad de 12 años (el *Corán* ha mantenido esta tradición: *azora* III, 37), su matrimonio con el anciano José, encargado por el sumo sacerdote de velar por su virginidad. La obra está marcada por el deseo de exaltar la virginidad de María: en la concepción de Jesús, pero también en el nacimiento *(virginitas in partu)* y después del nacimiento (los «hermanos de Jesús» son hijos del primer matrimonio de José).

No se le reconoce ningún valor histórico, ni siquiera para los nombres de Joaquín y Ana. Ana se llamaba también la madre de Samuel, que también fue presentado de muy niño en el templo; Joaquín se llamaba el rico marido de Susana en Dn 13, 1. Sin embargo, en el terreno de la piedad popular y en la liturgia cristiana, este libro ejerció una enorme influencia tanto en oriente como en occidente. En oriente, las lecturas de la fiesta de la Natividad de María estaban sacadas del *Protoevangelio*. Y con él hay que relacionar las celebraciones de santa Ana y san Joaquín, así como las fiestas de la Concepción de María, de su Natividad y de su Presentación en el templo. En occidente marcó profundamente al arte cristiano. También en él, entre otros, pensaba Emile Mâle, al afirmar en su obra maestra, *L'art religieux du XIII^e siècle en France,* que sin los apócrifos la mitad de las obras de arte de la Edad Media serían para nosotros letra muerta» (Colin, París 1968, II, 233). France Quéré ha reunido y presentado una selección excelente de estos textos en *Evangiles aprocryphes*. Seuil, París 1983; en castellano tenemos la edición preparada por A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* (BAC). Madrid 1956.

acontecimientos que habían surgido de ella. En el momento en que María va a desaparecer de la escena, recapitula el conjunto de los *rhêmata,* la historia entera de las palabras divinas y de sus consecuencias, guardándolas preciosamente en su corazón. La creyente va a seguir caminando. Lo que Lucas escribe de la semilla-palabra de Dios, en 8, 15: «Lo que cae en tierra buena, son aquellos que oyen la palabra con un corazón leal y bueno, la retienen y dan fruto con perseverancia», se aplica perfectamente a María. Lucas la convierte en el verdadero modelo del discípulo.

CONCLUSION SOBRE LOS RELATOS DE LA INFANCIA

Estos relatos son cristológicos y hablan sobre todo de Jesús. Es algo que no se discute. Pero Lucas relaciona a María con el misterio de Jesús de una manera extraña. Y, por primera vez en el Nuevo Testamento, se interesa personalmente por ella, por lo que le sucede, por su reacción fundamental de creyente. La pone en escena. María ya no es pasiva, como en Mateo. Cuestiona, responde, dialoga y finalmente consiente. Corre con prisa, canta, se extraña o se maravilla, sufre angustiosamente. Pero lo que no deja de ocupar su corazón es la palabra, toda la historia, en ella y en torno a ella, de la palabra. Modelo de la vida creyente, para la comunidad de fe, para la Iglesia entera. También aquí la historia se mezcla con la teología de una forma armoniosa.

En la teología lucana de la historia de la salvación, estos relatos de la infancia son como una placa giratoria. Volvemos a encontrarnos aquí con todo el mundo del Antiguo Testamento. Empiezan con las nubes de incienso del templo de Jerusalén, y el Espíritu profético, característico de la primera alianza, habla aquí día tras día, inspirando a Zacarías y a Simeón, pero también a Isabel y a Ana, que no se apartaba del templo. Pero al mismo tiempo se anuncia algo nuevo y llega lo definitivo. El Espíritu creador vuelve a hacer maravillas (1, 49). El salvador, Cristo Señor (2, 11), nace de una virgen. La salvación ha llegado a la casa de David (1, 69), pero se ofrece además a todos los pueblos (2, 30). Este paso de la alianza del Sinaí a la alianza que es el mismo Jesús se lleva a cabo en María. En ella es donde se acaba la primera alianza y donde se inaugura la segunda.

María en tiempos de Jesús y de la Iglesia

Con los relatos de la infancia, podemos decir que Lucas termina su retrato de María. En el evangelio no volverá ya a llamarla con su nombre. Tan sólo la mencionará una vez en los Hechos, en el corazón de la primera Iglesia. Sin embargo, en algunos rápidos pasajes añadirá todavía algunas pinceladas, aunque sólo sea para centuar los rasgos de la creyente (en 8, 19-21 y 11, 27-28), o bien para reafirmar su vinculación a la Iglesia (Hch 1, 14). Pero ante todo hemos de detenernos en dos textos que tienen una importancia mariana: la genealogía de Jesús (3, 23-38) y el rechazo de Jesús en Nazaret (4, 16-30).

GENEALOGIA Y RECHAZO EN NAZARET

No se intentará ya armonizar la genealogía de Jesús que nos ofrece Lucas en 3, 23-30 con la de Mt 1, 1-16. Son diferentes y obedecen sin duda más bien a unos intereses teológicos que a una verdadera preocupación por los archivos. Algunos han creído y siguen creyendo todavía que Lucas presentaría la genealogía de María, haciéndola también a ella una hija de David. Las tentativas ingeniosas para probar-

lo no son, sin embargo, suficientes. El texto señala con claridad el nombre de José y es de él de quien se trata. Pero para nuestro propósito es muy importante la apertura de 3, 23. Se lee de la siguiente manera: «Jesús, en sus comienzos *(archomenos* todavía: cf. Lc 1, 2 y Hch 1, 22), tenía unos treinta años, siendo hijo, *según se creía (hôs enomizeto),* de José...». Se trata de una clara alusión a la concepción virginal. Algunas veces se ha querido ver aquí una interpretación posterior, pero no hay ninguna razón textual que autorice este juicio. Es ciertamente el mismo redactor el que establece así la unión entre los relatos de la infancia y el resto de su obra.

Ya hemos visto en Mc 6, 1-6 y Mt 13, 54-58 que Jesús había sido rechazado por sus paisanos de Nazaret. Lucas desarrolla ampliamente una escena paralela en 4, 16-30. Esta vez, los que le oyen se preguntan: «¿No es éste el hijo de José?» (coincidiendo con la opinión común ya conocida en 3, 23), pero sin mencionar para nada a María ni a los hermanos o hermanas de Jesús. En la hipótesis recibida de que Lucas conocía a Marcos, esta omisión podría señalar cierta repugnancia de Lucas en mencionar a María o a los otros miembros de la familia de Jesús en una cuestión que manifestaba una falta de fe. Al contrario, «hijo de José» tenía que ser la manera habitual de llamar a Jesús y no insinuaba ningún menosprecio particular para José. Otra omisión lucana, esta vez en la sentencia de Jesús, cuando dice simplemente: «Ningún profeta encuentra buena acogida en su patria» (4, 24). Marcos le hacía decir, de una forma más brutal y con palabras que se referían directamente a la parentela: «Un profeta no es despreciado más que en su patria, *entre sus parientes y en su casa»* (6, 4). Si Mateo suavizaba esta expresión olvidándose de los parientes, mantenía sin embargo el «despreciado» y la «casa» (13, 57). Lucas evita cuidadosamente lo que pudiera arrojar una sombra cualquiera sobre María o sobre los parientes de Jesús.

LA FAMILIA DE LOS DISCIPULOS (8, 19-21; 11, 27-28)

Lucas conoce también la triple tradición que atañe a la familia de Jesús. En Marcos, el contexto de incomprensión por parte de los cercanos a Jesús hacía el pasaje muy negativo, incluso respecto a la madre de Jesús (cf. Mc 3, 20-21 y 31-35). En Mt 12, 46-50, la escena perdía toda su connotación negativa. En Lucas se convierte en un verdadero elogio de María. Lucas suprime la pregunta de Jesús y su gesto, que dejaba todavía en pie cierto contraste entre los discípulos y la familia de Jesús. En 8, 21, Jesús dice las cosas positivamente: «Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la palabra de Dios y la *cumplen»* (cf. Jn 3, 21). Después de los relatos de la infancia, que han mostrado a María escuchando la palabra y entregada totalmente a su servicio, estas palabras resuenan implícitamente, para el lector, como un verdadero elogio de la madre de Jesús. Y el contexto refuerza más aún esta celebración. En Marcos y en Mateo, la perícopa sobre la verdadera familia *precede a la parábola de la semilla. En Lucas* sucede lo contrario. La parábola precede y su final anticipa la afirmación de 8, 21: «Lo que cae en tierra buena son los que oyen la palabra con un corazón leal y bueno, la retienen y dan fruto con perseverancia». Es prácticamente una manera de evocar a la que, ya en dos ocasiones, Lucas ha presentado conservando y meditando en su corazón todas las palabras de Dios (2, 19.51). A unos versículos de distancia, 8, 15 y 8, 21 se completan para alabar a la servidora de la palabra. Y esta primera y única mención de los hermanos de Jesús en Lucas, y su asociación a María en este pasaje que define la condición del discípulo, preparan también a Hch 1, 14.

En un pasaje propio de Lucas (11, 27-28), aunque muy parecido al anterior, Jesús recoge la alabanza que una mujer entre el gentío hacía de la maternidad de María: «Dichosa la que te llevó y te amamantó», elevándola al nivel de la fe: «Mucho más (Lagrange) dichosos los que escuchan la palabra de Dios

y la cumplen». Volvemos a encontrar aquí la jerarquía que caracterizaba ya a las palabras de Isabel. Primero, una *eulogía,* una bendición: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tus entrañas» (1, 42). Luego, una bienaventuranza: «Dichosa la que ha creído» (1, 45). Esta segunda bienaventuranza no anula a la primera. Dice más bien lo que constituye realmente su grandeza: la atención a la palabra y su cumplimiento.

EN LA PRIMERA COMUNIDAD DE JERUSALEN (Hch 1, 14)

Los comentaristas hacen observar que hay aquí todo un conjunto de rasgos de vocabulario, de gramática y de teología que relacionan curiosamente,

Lc 1, 35

el poder...
descenderá *(epeleusai)*
el Espíritu Santo...
sobre ti.

Estos dos versículos ocupan una posición análoga al comienzo de cada una de las dos grandes obras de Lucas. Sirven, por así decirlo, de introducción al tema principal del libro: Jesús en Lc, la Iglesia en Hch. Es para Lucas una manera de subrayar la *continuidad* entre el misterio de Jesús y el de la Iglesia: es el mismo poder del Espíritu de Dios que anima a Jesús y a la Iglesia. La promesa hecha a María y la promesa hecha a la Iglesia, representada por los apóstoles, se refieren al mismo misterio: la filiación divina por el Espíritu. Nacimiento de Jesús. Nacimiento de la Iglesia. Asociando expresamente a *María, la madre de Jesús* (es ésta la única vez que Lucas emplea este título completo), con esta espera ferviente del Espíritu, Lucas hace coincidir una vez más los c. 1-2 del evangelio con los Hechos. Lo mismo que se presentó a María en el primer anuncio de la buena nueva, también se la presenta en esta venida del Espíritu que va a lanzar el evangelio desde Jerusalén hasta los últimos confines de la tierra, que va a lanzar a la Iglesia... hasta el final de los tiempos. Lucas no comenta. No dice si la madre de Jesús tiene que jugar un papel en este nuevo nacimiento. Pero al situarla en medio de los primeros creyentes, la coloca con toda la aureola teológica que le había prestado en los relatos de la infancia. Cuando comienza la epopeya de la palabra, que proclamará por todas partes tan sólo «lo que se refiere al Señor Jesucristo: *ta peri tou kyriou Iêsou Christou*» (Hch 28, 31), Lucas pone como cabecera de toda la aventura la imagen de aquella a la que ha definido como la servidora de la palabra. Se trata de un recuerdo simbólico, que hace pensar...

por encima del resto del evangelio, a los dos primeros capítulos de Lucas con el libro de los Hechos. La atmósfera de piedad judía, la de los *anawim,* que rodea a Lc 1-2 vuelve a aparecer en la primera comunidad de los Hechos: pobreza, compartir los bienes, oración diaria en el templo... (cf. 2, 42-47). Hasta algunos temas que podrían parecer secundarios, pero que aparecen con insistencia, como el del *crecimiento,* tanto en Lc 1-2 (crecimiento del niño en 1, 80 y 2, 40.52) como en los Hechos (crecimiento de la Iglesia en 6, 7; 12, 24; 19, 20), parecen indicar que Lc 1-2 y los Hechos pertenecen al mismo período de composición [29].

Entre todas estas correspondencias hay que fijarse especialmente en la que se da entre Lc 1, 35 y Hch 1, 8:

Hch 1, 8

el poder
que descenderá *(epelthontos)*
del Espíritu Santo
sobre vosotros.

[29] Cf. L. Legrand, *L'annonce à Marie,* 312-319.

LA MADRE DE JESUS EN LA TEOLOGIA DE JUAN

Cuando se franquea el umbral del evangelio de Juan por el grandioso pórtico del *Prólogo,* se tiene la impresión de entrar en un mundo distinto, el mundo –literalmente hablando– de la *teo-logía,* de la palabra sobre Dios: «A Dios nadie lo ha visto nunca; un Dios hijo único, que está en (o tiende hacia...) el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer (nos lo ha explicado)»[1]. Pero es partir de una vida humana, de los caminos de la *carne* (1, 14), como se ha dicho esta palabra. E inmediatamente después del himno, en 1, 19, comienza la *historia:* «Y éste es el testimonio...». Es la gran paradoja del evangelio de Juan, el evangelio más espiritual y al mismo tiempo el más encarnado, que no separa nunca lo divino de lo humano. En este contexto de revelación es como Juan habla de la «madre de Jesús».

Habla de ella en un *libro* minuciosamente compuesto: un libro *escrito.* «Jesús realizó otros muchos signos ante sus discípulos, que no están *escritos* en este *libro.* Estos se han *escrito* para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis la vida en su nombre» (20, 30-31). Esta conclusión afirma expresamente que el *libro* y la *escritura* se dirigen a la fe de los lectores. Bajo esta luz es como hay que leer cada relato y cada discurso de Juan. En el conjunto de materiales o de signos que le brindaba la tradición evangélica, Juan hizo una selección de los que le parecían más adecuados a su objetivo teológico. Entre ellos, estos dos relatos que hablaban de la *madre de Jesús.* Se puede pensar, a priori, que estaban de acuerdo con su perspectiva teológica. No habrá que olvidarlo.

Juan, a pesar de que conoce a varias *Marías* (utiliza el nombre 15 veces: para María, la hermana de Marta, María Magdalena y María, esposa de Cleofás), no utiliza nunca este nombre para designar a María de Nazaret. La llama la «madre de Jesús». Sólo así. Es su nombre joánico. La evoca en varias ocasiones en unos pasajes más o menos paralelos a la tradición sinóptica. Igualmente, una variante de algunas versiones, apoyada en citas patrísticas, permitiría leer en Jn 1, 13 una alusión a la concepción virginal. Pero la visión propiamente joánica de la madre de Jesús está ligada a dos pasajes clave: el relato del signo de Caná (2, 1-12) y la escena del calvario en 19, 25-27. Un último texto de la tradición joánica, el de Ap 12, que describe el «gran signo» de la mujer «adornada de atributos celestiales» (TOB), podría relacionarse con Jn 19, 25-27. Son los textos que vamos a examinar.

[1] El sentido podría ser: «El que es *(ho ôn:* alusión a Ex 3, 14) nos ha conducido *(exégeomai)* al seno del Padre»: cf. R. Robert; Revue Thomiste 85 (1985) 457-463; 87 (1987) 435-441; 89 (1989) 279-288, y L. Devillers: Revue Thomiste 89 (1989) 181-217. Es preciso sin duda conservar los dos sentidos, ya que la ambigüedad expresa dos ideas-fuerza del evangelio: Jesús revela al Padre (14, 9; 17, 6), pero es también el *camino* que conduce a él (14, 6).

Coincidencias con la tradición sinóptica

Antes de abordar los dos pasajes originales de Juan que ponen expresamente en escena a la *madre de Jesús,* conviene examinar algunos textos que coinciden con la tradición sinóptica y que se refieren más o menos a la concepción virginal.

En 6, 42, los judíos murmuran contra Jesús que acaba de presentarse como «el pan que baja del cielo»: «¿No es ése Jesús, el hijo de José? ¿No conocemos a su padre y a su madre?». En la historia de la exégesis, este texto ha sido utilizado, curiosamente, a veces para negar la concepción virginal, a veces por el contrario para probar que Juan creía en este misterio. No hay que darle esta importancia. Hemos visto que «hijo de José» era el título que se le daba normalmente a Jesús (cf. también aquí en 1, 45) y que reflejaba la opinión común del entorno. Lucas, a pesar de que conoce el misterio de la concepción virginal, la utiliza sin escrúpulos en 4, 22. Por otro lado, la incomprensión de los judíos no recae en el hecho de que Jesús sea hijo de José o no. Tenemos aquí un ejemplo de lo que se suele llamar el *malentendido* joánico. Jesús habla en un nivel teológico, el de su origen divino; sus oyentes lo entienden en otro sentido, el de sus preocupaciones terrenas. La perspectiva de Juan es la de la filiación divina de Jesús; no se coloca en el punto de vista del *modo* de su generación temporal, como lo hacían Mateo y Lucas.

En dos pasajes menciona también Juan a los «hermanos» de Jesús. Pero no aporta nada nuevo sobre su relación con la persona de María. Después de haberlos presentado de una forma neutra en 2, 12 (aunque dentro del grupo de simpatizantes que forman, con la *madre de Jesús,* los discípulos que acaban de *creer),* subraya fuertemente su falta de fe en 7, 5. La palabra «hermano» se repite además después de la resurrección (20, 17 y 21, 23), para designar respectivamente a los discípulos y a los creyentes. Se vuelve a definir entonces en función de la fe, y Juan coincide en esto con la tradición sinóptica sobre la verdadera familia de Jesús.

En 7, 42, Juan muestra que conoce igualmente la tradición que hace nacer al mesías en Belén. En el resto del Nuevo Testamento, esta tradición se recoge únicamente en los evangelios de la infancia, en Mateo y en Lucas. Pero esto no prueba que Juan conociera también por eso la tradición sobre la concepción virginal.

En cuanto a Jn 8, 41: «Nosotros no hemos nacido de la prostitución», no hay motivos para ver aquí una alusión sarcástica al nacimiento ilegítimo de Jesús. Estas imágenes de adulterio y de fornicación, frecuentes en los profetas, pertenecen al lenguaje religioso de la alianza y se refieren a las infidelidades del pueblo de Dios. Los judíos las vuelven contra Jesús, que acaba de acusarles de tener un padre distinto de Abrahán, de ser infieles a la alianza.

Si exceptuamos la mención de los «hermanos», que afecta a la virginidad perpetua de María, todas estas referencias indirectas se invocan en función de la concepción virginal. Pero, dejando aparte la alusión a este misterio en Jn 1, 13 (véase el recuadro de la página siguiente), está claro que Juan no habla nunca de esta cuestión. Su enseñanza específica se refiere a otra cosa. La encontramos en dos relatos que están ligados a la estructura misma de su evangelio y al conjunto de su teología: el signo de Caná y la muerte de Jesús en la cruz.

Jn 1, 13:
¿CONCEPCION VIRGINAL?

La cuestión se plantea en virtud de un problema de crítica textual. Se puede entender Jn 1, 12-13 de dos maneras: o bien se lee el verbo *nacer* del v. 13 en *plural,* según la lectura corriente; o bien se lee en *singular,* según algunos testimonios antiguos:

Plural	**Singular**
Pero a quienes la recibieron, a los que creen en su nombre, les dio poder de hacerse hijos de Dios. **Esos** no nacieron *(egennêthêsan)* ni de sangre ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino de Dios. (Trad. de la TOB).	Pero a todos los que la recibieron, les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre; **la cual** (palabra) no nació *(egennêthê)* ni de sangre ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios (Trad. de la *Biblia de Jerusalén).*

En plural, el v. 13 habla naturalmente del nacimiento espiritual de los cristianos. Esto es muy propio de Juan y correspondería bien al nacimiento *de arriba* (o *de nuevo: anôthen)* de Jn 3, 3. En singular, el v. 13 desarrolla el contenido de una profesión de fe cristológica: se trata de creer en el *nombre* de aquel que es el *Hijo,* el *engendrado* de Dios. Y también esto es muy propio de Juan.

¿Con qué lección nos quedamos? Todos los manuscritos griegos del cuarto evangelio mantienen aquí el plural, y esto parece ser suficiente, a primera vista, para decidir la cuestión. Sin embargo, se sabe muy bien que los manuscritos griegos no son la única fuente de información disponible para el establecimiento del texto primitivo. Hace ya bastante tiempo que M.-E. Boismard constató que había «como una doble tradición textual: la de los padres y la de los manuscritos» (Revue Biblique 57 [1950] 388). Pues bien, éste parece ser el caso de Jn 1, 13. Si bien todos los manuscritos mantienen la lección en plural, la investigación patrística ha mostrado, por el contrario, la unanimidad de los primeros testigos (Justino, Hipólito, Ireneo, Tertuliano) en favor del singular (cf. J. Galot, *Etre né de Dieu. Jean 1, 13* [Analecta bíblica 37]. Roma 1969). Otros

estudios han confirmado recientemente estas investigaciones (cf. R. Robert, *La leçon christologique en Jean 1, 13:* Revue Thomiste 87 [1987] 5-22; I. de la Potterie, en *Marie dans le mystère de l'Alliance,* 125-135). A pesar del silencio de la tradición manuscrita, sería necesario admitir la existencia de un texto en singular. ¿Por qué se habría impuesto entonces la lección en plural, que se encuentra por primera vez en los ambientes de Alejandría? La respuesta debe buscarse sin duda en las primeras disputas cristológicas, en donde la gran Iglesia tenía que moverse dificultosamente entre la herejía doceta y las extravagancias de la gnosis. La lección en plural, que causa menos problemas que la del singular, que parece favorecer a los docetas, habría sido aceptada entonces sin tantos problemas. Quedémonos por lo menos con la *posibilidad* de esta lectura. Tiene en su favor al menos tantas garantías como otras muchas hipótesis en exégesis.

Pero quedarse con la lección cristológica es también sacar todas las consecuencias de la misma. Las tres negaciones enérgicas del v. 13 no se refieren evidentemente a la generación eterna, sino a la generación temporal del Hijo de Dios. Por consiguiente, hay que reconocer que la tradición joánica conoció posiblemente la concepción virginal. Al menos a nivel del prólogo, ya que el evangelio de Juan no hace ninguna otra alusión a este misterio, ni siquiera en 6, 42, a nuestro juicio. Observamos sin embargo que la *madre de Jesús* no es mencionada expresamente en este v. 13, como tampoco en el v. 14 en donde se dice que la Palabra se hizo carne. Seguramente está permitido reflexionar en las implicaciones mariales de estos pasajes e interpretar «lo que no se dice» en estos textos. Tal es la posibilidad y el privilegio de la teología. La exégesis, sin embargo, tiene que atenerse a las indicaciones del texto de Juan.

El signo de Caná (2, 1-12)

EL COMIENZO DE LOS SIGNOS

Juan abre la primera parte de su evangelio, el *libro de los signos,* con un relato a primera vista desconcertante. Después de la conclusión apocalíptica de la llamada de los primeros discípulos: «Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando por encima del Hijo del hombre» (1, 51), el paso a las bodas en una aldea es bastante inesperado. Pero la fuerte densidad, en este texto, del vocabulario teológico del cuarto evangelio y su conclusión, casi desmesurada, demuestran que Juan no se distrae en la narración de un hecho diverso. En efecto, el relato termina con una reflexión de gran importancia: «Este [2] es el comienzo que hizo Jesús de los signos *(tautên epoiêsen archên tôn sêmeiôn)* en Caná de Galilea y manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él» (2, 11). El *tautên* está en posición enfática e insiste en este signo muy concreto.

Decir que Caná es el comienzo de los signos es decir que con Caná se abre una historia, una historia que ha de encontrar su desenlace en la cruz, comprendida por Juan como el paso de este mundo a la gloria del Padre (13, 1). De hecho, es todo el evangelio el que, según la conclusión, puede ser considerado como un libro de los signos. E incluso cuando, siguiendo a C. H. Dodd *(La interpretación del cuarto evangelio.* Cristiandad, Madrid 1979; ed. original inglesa de 1953), se divide en dos grandes partes: el *libro de los signos* (c. 2-12) y el *libro de la hora* (la de la pasión y la gloria: c. 13-20 ó 21), estas dos partes están estrechamente ligadas entre sí. En efecto, la pasión es el desenlace trágico de la historia de los signos (cf. 11, 47-53). Pero, además de este vínculo histórico, hay entre los dos un vínculo teológico: los

[2] Bajo el demostrativo femenino está el neutro *touto:* «esto».

signos revelan ya de una forma parcial lo que revelará la pasión como una verdad plena: «Cuando hayáis elevado al Hijo del hombre, sabréis que yo soy» (8, 28). La gloria de Jesús se manifestará plenamente en el gran *signo* de la cruz: «Yo, cuando haya sido elevado de la tierra, atraeré a mí a todos los hombres. Con estas palabras *significaba (sêmainôn)* con qué muerte iba a morir» (12, 33).

Juan decía, como conclusión, que entre los signos hechos por Jesús se había quedado con los que juzgaba indicados para suscitar la fe en Jesús, Cristo e Hijo de Dios. Pues bien, lo que Jn 20, 30-31 afirmaba de todo el evangelio, Jn 2, 11 lo afirma, en términos equivalentes, del signo de Caná. Porque ¿qué es, para Jesús, «manifestar su gloria», sino revelarse como el mesías revestido de la gloria del Hijo de Dios? La gloria de Jesús, en el cuarto evangelio, es la que él posee desde toda la eternidad como Hijo único del Padre (1, 14). Una gloria demasiado *pesada* (cf. la *kabôd:* gloria y peso de YHWH) de sentido, para que un simple signo pueda llevar todo su peso. La conclusión-reflexión de Jn 2, 11, de la que ningún otro *relato de signo tiene un equivalente, revela la intención* de hacer del signo de Caná un signo-tipo. Un signo ejemplar que, de algún modo, encierra en su simbolismo la significación de todos los demás signos.

NIDO DE ENIGMAS

A pesar de su aparente simplicidad, el relato es en realidad un nido de enigmas. Casi cada una de sus expresiones plantea cuestiones que han recibido interpretaciones muy diversas. Se nos cuenta una boda sin hablar de la esposa y sin decirnos casi nada del esposo (en el v. 9). Sobre todo, resulta misteriosa la respuesta de Jesús a su madre. ¿Por qué ese desconcertante: *¿A mí y a ti, qué?* ¿Por qué le llama *mujer?* ¿Y cuál es esa *hora* que indica? Finalmente, en este relato, a primera vista trivial, encontramos una gran parte del vocabulario teológico del cuarto evangelio *(hora, esposo, signo, gloria, creer* en Jesús), así como dos temas bíblicos muy ligados a la perspectiva mesiánica: el *vino* y las *bodas.* El estudio de estos problemas, que parece detenernos demasiado tiempo en Caná, nos orienta de hecho hacia la comprensión plena de la escena del calvario. Por otra parte, es ésta la única manera de descubrir el papel que Juan concede a María en su construcción teológica.

UNA BODA EN CANA

Los tres primeros versículos nos sitúan en el nivel de una boda terrena. Como apertura, el texto dice que «estaba allí la madre de Jesús». Presencia importante. Está *allí,* como un dato previo. El hecho nuevo es la invitación de Jesús y la de los discípulos. Se ha interpretado el «tercer día» de muchas maneras [3]. Quizás sea preferible atenerse a las indicaciones cronológicas del texto, sin intentar teologizarlas demasiado. El tercer día supone una referencia anterior: ¿tres días después de qué? La última mención cronológica es la de 1, 43, en donde Jesús decide dejar Betania, en la orilla izquierda del Jordán, para pasar a Galilea. Pero es también el día del encuentro con

[3] Se habla corrientemente de una *semana inaugural* que desembocaría el día séptimo en la manifestación de la gloria de Jesús (2, 11). Esta semana correspondería a la semana primordial de la creación. Este tema paulino está poco presente en Jn (excepto quizás en 20, 22); si este día es el 7.°, ¿por qué se le llama expresamente el 3.°? Por otra parte, el 3.° día evoca seguramente la resurrección, pero esta orientación conviene más al signo del templo que viene después (2, 13-22) y que habla por otra parte de los «tres días» (en 2, 19). También se ha comparado (A. Serra) el 3.° día de Caná con el 3.° día del Sinaí, en que YHWH dio la Torá y manifestó su gloria (Ex 19, 10-11). Estas lecturas, bíblicamente interesantes, no son plenamente satisfactorias.

Natanael y el de la gran revelación: «Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar por encima del Hijo del hombre» (1, 51). Así, pues, el signo habría tenido lugar el tercer día después del viaje de Betania a Caná de Galilea, y en relación con la revelación de 1, 51.

NO TIENEN VINO (2, 3)

«La *madre de Jesús* le dijo: 'No tienen vino'». Evidentemente, se trata ante todo de una constatación, la constatación de un hecho desagradable, en el nivel de la boda terrena. Pero es también sin duda una petición discreta, como la que puede leerse en la frase de María y de Marta cuando mandaron a decir a Jesús: «El que tú amas está enfermo» (11, 3). Pero no pasemos más allá de este nivel. No hay nada en el texto que sugiera una petición de un milagro. Esta observación de la *madre de Jesús* es evidentemente necesaria para la continuación del relato. Pero no conviene detenerse en ella. Las cuestiones que entonces se plantean: ¿cómo es que falta vino?, ¿estará esto motivado por la llegada de Jesús con sus discípulos?, o los comentarios que se pueden hacer sobre la perspicacia de María, su previsión, su caridad: todo esto, que nos lleva constantemente a la historia sucedida, nos aleja del texto de Juan. La petición de la madre de Jesús es necesaria, narrativamente, pero como una pista de despegue, para la respuesta joánica de Jesús.

RESPUESTA DE JESUS (2, 4)

«Mujer, a mí y a ti, ¿qué? Todavía no ha llegado mi hora». Antes de proponer una interpretación de conjunto, hemos de examinar cada uno de los elementos de esta respuesta.

A mí y a ti, ¿qué?

Sobre el «A mí y a ti, ¿qué?: *ti emoi kai soi*», puede decirse que se ha logrado el consenso entre los exégetas. Se trata de una expresión que se encuentra varias veces en la Biblia (Jue 11, 12; 2 Sm 16, 10; 19, 23; 1 Re 17, 18; 2 Re 3, 13; 2 Cr 35, 21). Es una fórmula adversativa. Marca una sorpresa, una divergencia de puntos de vista; tiene una carga negativa. En el caso de una petición, anuncia de ordinario un rechazo. En el texto de Juan, María habla en el nivel de las bodas terrenas. Y Jesús va a responder en otro nivel. El *ti emoi kai soi,* elemento de choque y que marca de suyo una oposición, se encarga de llevar a cabo la transición. Tiene la finalidad de agudizar el pensamiento, no digamos ya de María –eso sería caer una vez más en el nivel del suceso–, sino del lector de Juan por el camino del misterio.

Mujer

Otro término que causa extrañeza. ¿Por qué hablar así a su madre? ¿Qué sentido podía tener esta palabra en labios de Jesús? No hay ya nadie que vea aquí un término de desprecio o de falta de respeto. Pero es evidente que el término se sitúa en un nivel distinto del de la *madre.* Se evoca por tanto una relación distinta de la del hijo con la madre. Se ha hablado de *separación.* Jesús, que comienza sus obras mesiánicas, tomaría distancias de María. Señalaría a su madre que sus deseos no tienen ya más peso que los de una mujer ordinaria. Todavía con más fuerza que en Marcos, y más brutalmente, Jesús cortaría todos los lazos familiares. Pero esto es atribuir a Jn una visión de las cosas que no es la suya. En todo caso, el v. 12 contradice toda teoría de separación: «Luego, (Jesús) bajó a Cafarnaún *con su madre,* sus hermanos y sus discípulos». En todos los evangelios, es ésta incluso la única vez en donde se nos dice que María pudo seguir a Jesús, aunque sólo sea en aquel momento. Sería extraño que el texto lo señalase precisamente en el momento en que intentaba subrayar la separación.

También aquí sería un error buscar la solución en el nivel histórico. Este término, a primera vista insólito, debe interpretarse en el mundo de Juan. Es un término *joánico*. Dirigido a la *madre de Jesús,* aparece en dos ocasiones en el cuarto evangelio: al comienzo, en Caná, y al final, en el calvario. Todo indica que estamos aquí en presencia de una inclusión, un procedimiento literario que consiste en limitar una porción en sus dos extremidades mediante una semejanza de términos o de ideas. Juan nos presenta a la *mujer* al comienzo y al final de la vida pública, en el momento en que el mesías comienza sus obras y en la hora de la muerte cuando consuma su obra (cf. Jn 17, 4; 19, 30). Al situar a la *madre de Jesús,* pero en su papel de *mujer,* al comienzo del *libro de los signos* y al final del *libro de la hora,* Juan la sitúa en las articulaciones capitales de su evangelio. El procedimiento literario nos autoriza a percibir en la palabra *mujer* de 2, 4 la misma resonancia que en la de 19, 26. Pero aquí estamos tan sólo en el *comienzo* de las cosas... En otras palabras, no se puede determinar toda la importancia de la palabra *mujer* ateniéndose solamente al signo de Caná. El lector que la encuentra por primera vez no puede comprenderla aún en su plenitud. Pero hay que decir lo mismo de todos los temas joánicos: la *gloria,* la *hora* y los *signos...* A lo largo de la lectura, todas estas palabras se cargarán de sentido, y al final –en el calvario para la palabra *mujer*– el lector comprenderá que ya, en Jn 2, 4 la *escritura* del evangelista estaba llena de sentido.

Todavía no ha llegado mi hora

Varios comentaristas leen hoy esta frase como una pregunta: «¿No ha llegado aún mi hora?». Esta lectura, que hacían ya algunos padres de la Iglesia (Gregorio de Nisa, Teodoro de Mopsuestia), fue defendida hace ya algunos años por M.-E. Boismard *(Du baptême à Cana.* Cerf, París 1956). La recogió luego A. Vanhoye (Biblica 55 [1974] 157-167) y parece haber convencido a varios exégetas, sobre todo francófonos (P. Grelot, I. de la Potterie, M. de Goedt, X. Léon-Dufour). Si bien es verdad que algunas frases que comienzan por *oupô: todavía no,* cuando van precedidas por una interrogación, son también ellas interrogativas (cf. Mt 16, 9; Mc 4, 40; 8, 17), este empleo es raro y no puede convertirse en un principio absoluto. En todos los ejemplos citados se entiende muy bien el *todavía no:* «¿Todavía no comprendéis?» (Mc 8, 17; Mt 16, 9); «¿todavía no tenéis fe?» (Mc 4, 40). Pero en cada ocasión, el *todavía no* de estos pasajes implica un severo reproche. Y aquí no hay nada que haga suponer un reproche por el estilo. Además, los otros 12 empleos de *oupô* en Juan están siempre en frases negativas, pero nunca en una interrogación. Finalmente, la afirmación «todavía no ha llegado la hora de Jesús» se encuentra otras dos veces, en 7, 30 y 8, 20, oponiéndose a «ha llegado la hora» de 12, 23 y 17, 1, que anuncian la muerte gloriosa de Jesús.

Es verdad que esta interrogación que transforma la respuesta de Jesús en respuesta positiva haría desaparecer lo que parece ser la dificultad principal de este texto. ¿Cómo es que Jesús, después de rechazar la petición de su madre, puede hacer el milagro? ¿Y cómo la madre de Jesús, después de oír una negativa, sigue preparando a los sirvientes para la acción de Jesús? Para resolver esta dificultad, se han propuesto todos los expedientes: una sonrisa de complicidad por parte de Jesús, el conocimiento que tenía María de la bondad de su hijo, etc. Pero todas estas soluciones tienen el error de situarse en un nivel de acontecimiento que no es el del evangelista. La interrogación que transforma la respuesta negativa de Jesús en respuesta afirmativa parece también demasiado ligada a este nivel de acontecimiento. La lógica del texto no debe buscarse en el nivel de la historia sucedida. Su lógica es la de la teología joánica. Este es el comienzo de los signos. Por primera vez, Jesús manifiesta su gloria (cf. 1, 14); por primera vez, se diría que los discípulos ven «el cielo abierto» (1, 51) y «a los ángeles del cielo subir y bajar por encima del

Hijo del hombre». Y ante este comienzo de las cosas «más grandes todavía» (1, 50), ellos creen. Siempre es posible plantear preguntas en el nivel histórico, pero entonces se sale uno del texto de Juan. Fuera del texto. Juan no se preocupa por la lógica en ese nivel. Y su v. 4 está escrito precisamente para guiar y animar al lector a que se ponga en un buen nivel de lectura. Es una frase-shock. Es inesperada, ilógica en el plano humano. Tiene la función de elevar al lector al nivel joánico.

Porque existe el tema joánico de la *hora.* El término es técnico en Juan. Designa el tiempo de la pasión y de la glorificación de Jesús, el momento hacia el cual tiende todo el drama de la vida de Jesús. ¿No es por causa de esa hora por lo que Jesús ha venido al mundo (12, 27)? Todos los sucesos narrados por Juan, todos los signos *(sêmeia),* todas las obras *(erga)* de la vida pública tienden hacia esa hora única. La vida de Jesús, tal como la presenta Juan, adquiere un tinte dramático. A la revelación progresiva que el Verbo hace de su gloria *(doxa)* de Hijo único (1, 14), corresponde igualmente la progresión de las reacciones: de la fe y sobre todo de la incredulidad. Surge y se hace cada vez más inminente una amenaza de muerte (7, 30.32.44; 8, 20.59; 10, 31.39; 11, 47.53.57; 12, 10.11.19), y he aquí que la *hora* está relacionada con esta perspectiva de muerte: «Quisieron detenerlo, pero nadie le echó mano, porque no había llegado todavía su hora» (7, 30; 8, 20). Pero la hora llegará; el *oupô* es una garantía de ello. En 12, 23 y 27, se hace inminente: «He aquí la hora en que el Hijo del hombre tiene que ser glorificado. Padre, sálvame de esa hora...». Y 12, 24 nos confirma que se trata ciertamente de la muerte: el grano de trigo tiene que morir para dar fruto.

Pero es el c. 13 el que señala el giro decisivo en la existencia de Jesús. Porque la hora ya ha llegado: «Sabiendo Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre...» (13, 1). Es la hora de la muerte, del gran paso, pero también el de la vuelta al Padre, el de la glorificación final: «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu hijo» (17, 1). Si bien el significado de esta hora se da sobre todo en la segunda parte del evangelio (13-17), aparece ya en la primera parte, totalmente orientada hacia ella. Es toda la vida pública la que capta Juan a través del prisma de la hora. Cuando el Jesús de Juan dice en 2, 4: «Todavía no ha llegado mi hora», es inverosímil, impensable, que esta hora no sea, por anticipación y por alusión, la de la hora final. Y esto es aún más claro si se pone la hora del relato de Caná en relación con los temas joánicos de la misma perícopa. En Caná es donde Juan nos habla por primera vez no solamente de la hora, sino de la *mujer,* de la *gloria,* del *signo* y de la *fe* que resulta de ella. Todos estos temas se entrelazan a través del evangelio para unirse en una misma cima que es a la vez la *hora suprema* de Jesús, el instante de su *glorificación suprema,* el *signo supremo* que decide en último recurso sobre la fe. Y este punto es el que dirige todo el evangelio: la muerte en la cruz. No es una casualidad el que todos estos temas: la *hora,* la *gloria,* la *fe,* añadiendo el de la *mujer,* se encuentren reunidos en el *comienzo* de todos los signos, el que anuncia la significación de todos los demás.

En estas alturas joánicas, algunos, al costarles encontrar la situación concreta de la boda en que había llegado a faltar el vino, sienten una especie de vértigo. Sin embargo, parece evidente que a Juan no le interesa esta boda aldeana. Se aprovecha de ella para llevarnos, teológicamente, mucho más allá. En este nivel teológico es donde hay que buscar la coherencia de su texto y no a nivel histórico-psicológico de lo que tuvo que pasar en aquella fiesta. Las palabras de la *madre de Jesús,* en el v. 3, seguían estando en el nivel de la boda terrena. Pero la respuesta del Jesús de Juan ha trastornado las cosas: no se trata de madre, sino de *mujer,* y no se habla del vino de la boda terrena, sino de la hora, que va a ofrecer otro tipo de vino.

HACED LO QUE EL OS DIGA (2, 5)

Pero, ¿qué pasa entonces con la reacción de María? Hay que entenderla en el nivel teológico en el que se desarrolla ahora el relato. Cuando se comprende el v. 4 como una respuesta a la petición de vino para la boda terrena, la actitud de María en el v. 5 resulta inexplicable, a no ser que *se suponga* una especie de omisión, la omisión de algún consentimiento por parte de Jesús... *Suposición.* Pero como se entiende el v. 4 en un nivel teológico, la intervención de la madre de Jesús entre los sirvientes tiene que leerse también, joánicamente, en ese nivel. Se ha visto en ella de ordinario una referencia a la recomendación del faraón a los egipcios: «Id a José y haced lo que él os diga» (Gn 41, 55). La frase de la *madre de Jesús* recuerda más bien la respuesta del pueblo de Dios a las propuestas de la alianza: «Todo lo que nos ha dicho YHWH, lo haremos» (cf. Ex 19, 8). Por medio de una reflexión midrásica, de una forma alusiva, Juan pondría en labios de María la profesión de fe del pueblo elegido. Identificación *indirecta entre María y el pueblo de Israel, que Juan* iluminará más aún en la escena del calvario (19, 25-27). Narrativamente, Juan vincula a esta respuesta el relanzamiento de su relato, pero este relato se desarrolla ahora muy lejos de la boda aldeana: más allá de las tinajas rituales, en la abundancia del vino *mesiánico venido no sé sabe de dónde, a la sombra* del esposo mesiánico...

SIMBOLISMOS MESIANICOS

Así, pues, hay que señalar el simbolismo mesiánico de estas bodas. Las bodas se mencionan aquí tres veces en tres frases (si se adopta la lección larga del v. 3: «No tenían vino, porque el vino de bodas se *había* agotado»). Es sabido el lugar que ocupa la imagen nupcial en la Biblia. Por medio de ella, los profetas habían descrito la alianza de YHWH con su pueblo, utilizando con atrevimiento el vocabulario amoroso para describir esta increíble realidad (cf. Os 2, 16-25; Is 54, 4-5; 62, 4-5; Jr 2, 2; Ez 16, 8.60). En esta misma sección inaugural de Juan, el precursor hace alusión a este tema mesiánico: «Quien tiene a la esposa es el esposo» (3, 29). Es el mismo tema que volverá a la superficie en el v. 9 del relato de Caná en donde se menciona expresamente al esposo. Jesús aparece allí como el verdadero esposo, ya que es él el que cumple de hecho las funciones de esposo y da a los invitados el vino bueno guardado hasta el final.

Pero el simbolismo fundamental de toda la escena es más concreto. Todo el contexto habla del paso de la economía antigua a la economía nueva. Las primeras escenas del evangelio llevan a cabo la transición entre el movimiento bautista y Jesús. El precursor presenta a Jesús como el mesías predicho por los profetas y anuncia el bautismo en el Espíritu (1, 33). El signo del templo evoca el cuerpo del Resucitado, que se convertirá en el templo de un culto nuevo en espíritu y en verdad (cf. 4, 21). La conversación con Nicodemo habla de nacimiento *nuevo.* Finalmente, en el relato de la samaritana, la oposición entre el agua del pozo de Jacob y la que da Jesús sugiere la oposición entre el régimen de la ley mosaica (comparada ya con un pozo de agua viva en los documentos de Qumrán y en las tradiciones rabínicas) y la economía cristiana, fuente de un culto en espíritu y en verdad. Todo el contexto habla así, bajo un aspecto o bajo otro, del cambio de la economía antigua en economía nueva. Es éste el simbolismo fundamental de Caná. El agua que sirve para las purificaciones rituales, el agua de las tinajas del judaísmo, se cambia en el vino mejor. El vino es símbolo del orden nuevo. En la Biblia, el vino hablaba de las esperanzas mesiánicas (cf. Am 9, 13; Jl 4, 18; Os 14, 8...). En Caná, la abundancia misma del vino y su calidad superior cumplen este simbolismo. Esta calidad y esta abundancia no son para las bodas terrenas. Evocan el vino mesiánico, que sustituye al agua de la primera alianza.

LA MADRE DE JESUS AL COMIENZO DE LOS SIGNOS

El *signo de Caná* es pues ante todo un relato cristológico. Es la persona de Jesús, no la de su madre, la que ocupa el centro de todo el relato. En él se manifiesta Jesús como el fundador de una economía nueva. Es el comienzo de los signos de Jesús. Es su hora que no ha llegado todavía. Es su gloria la que se descubre allí y es él en quien creen los discípulos. La conclusión-reflexión del v. 11 lo reduce todo a la persona de Jesús.

Sin embargo, la *madre de Jesús* no representa aquí un papel meramente decorativo. La mención que Juan hace de ella en primer lugar: *ella estaba allí,* en un relato ordenado a la manifestación de la gloria del mesías; la repetición insistente de su título de *madre de Jesús;* el paso al de *mujer;* su iniciativa en la preparación y en la ejecución del signo: son otros tantos rasgos que no pueden limitarse al rango de detalles accesorios.

Todo el relato está ordenado a la fe de los discípulos. Pero en el origen de este signo ordenado a la fe de los discípulos está la *madre de Jesús.* El signo es preparado y obtenido por ella. Se la presenta en la fuente de la fe de los discípulos. Pues bien, en Juan, se *vive* por la fe (cf. 20, 31). La madre de Jesús está en el origen de los vivientes. Y si se piensa que este signo no es solamente el primero de los signos, sino que preludia, por así decirlo, todo el evangelio considerado en su conjunto como un relato de signos, la figura de la *madre de Jesús* ocupa entonces, en el evangelio de Juan, un lugar excepcional. Jesús no la llama ya *madre,* sino *mujer,* anticipando así, en el comienzo de los signos, lo que manifestará plenamente al final de todos los signos, en tiempos del *cumplimiento,* cuando haya llegado definitivamente la *hora.*

La madre del discípulo (19, 25-27)

Se ha considerado a menudo la escena en que Jesús moribundo parece confiar su madre al discípulo amado como una escena de piedad filial, como un simple acto privado. Y algunos autores la leen todavía así. Pero la visión de Juan exige que se vaya mucho más lejos.

Notemos en primer lugar que el pasaje se inserta en un contexto (Jn 19, 17-37) en el que todo nos habla del plan de salvación anunciado por la Escritura. Los acontecimientos que enmarcan este episodio tienen todos ellos un alcance mesiánico y cumplen las Escrituras. El sorteo de la túnica de Jesús, que precede inmediatamente, termina con un «Así se cumplió la Escritura: Se repartieron mis vestidos y echaron a suerte mi túnica» (Sal 22, 19). En las escenas que siguen se subraya también fuertemente el cumplimiento de las Escrituras: primero en el v. 28, donde Juan escribe: «Luego, sabiendo Jesús que se había *acabado* todo, para que *se cumpliera* la Escritura, dijo: Tengo sed»; finalmente, en los v. 36-37, donde se citan otros dos textos de la Escritura. Es inconcebible, por tanto, que en los v. 25-27 el Jesús de Juan pierda de pronto de vista estas perspectivas de la salvación para ponernos al corriente de sus asuntos familiares.

El procedimiento que se ha llamado «esquema de revelación»[4] nos orienta en esta misma línea. Consiste en lo siguiente: un enviado divino *ve* a un personaje cuyo nombre se indica y, para presentarlo, dice una frase de carácter oracular; en otras palabras, hace una proclamación que supera claramente el objeto de la visión material, ya que *revela* el misterio de una misión o de un destino (cf. Jn 1, 29-34.35-39.47-51). Pues bien, esto es precisamente lo que tenemos en 19, 25-27: «*Viendo* Jesús a su madre y al discípulo que amaba en pie a su lado, dijo a su madre: *he aquí* a tu hijo...». Esta frase de revelación excluye que se pueda tratar aquí de una simple recomendación, y la maternidad que constituye el objeto de este oráculo de presentación no puede ser más que una maternidad misteriosa.

Concierne al discípulo misterioso «que amaba Jesús». Los especialistas no están de acuerdo en la identidad de este personaje que aparece en Juan a partir del c. 13. Esta expresión pone de manifiesto dos grandes temas joánicos: el del amor primero de Jesús por el discípulo (15, 16) y el de la condición misma del discípulo, que se convierte en tal al observar los mandamientos de Jesús, permaneciendo en su amor (15, 10). La expresión *que amaba Jesús* no es tanto la indicación de un amor de predilección por un discípulo en particular como una explicación que intenta situar al discípulo en cuanto tal en la esfera de la *agapê*, del amor. La expresión tiene pues un valor simbólico y designa a todos los creyentes. El creyente es el que es confiado a María y el que la recibe como madre.

En esta perspectiva es como hay que entender las últimas palabras de Jn 19, 27: «A partir de esa hora, el discípulo la *tomó consigo*». Este «consigo», que traduce el griego *eís ta idia* (literalmente: «en las cosas que le son propias») no designa solamente la casa del discípulo. Los bienes propios del discípulo, lo que le pertenece en cuanto que es discípulo: el vínculo de fe que lo une a Cristo y se expresa en la práctica del mandamiento del amor. En este espacio espiritual, según Juan, es donde el discípulo recibe a María como madre [5].

Esto parece confirmarse por el v. 28. Este versículo es importante. Por medio del *meta touto* («después de esto»), remite a lo que narró inmediatamente antes (a diferencia de *meta tauta*. «después de estas cosas», que es mucho más vago), es decir, a la escena de la despedida. Ademas, los dos empleos de los verbos *teleô* y *teleioô* del v. 28 (todo estaba *acabado...*, para que *se acabase...)* y el *se acabó* del v. 30 remiten al *telos* de 13, 1 («los amó hasta el *fin»),* sugiriendo de este modo que la escena de despedida de Cristo a su madre constituye la cima, el «*telos* de las obras que Jesús había realizado por *agapê* a los suyos»[6].

Todo esto podría parecer exorbitante. Y lo sería efectivamente si el evangelista no hablase aquí más que de la persona de María Pero habla de hecho de la *madre de Jesús,* y la maternidad de aquella a la que llama *mujer* no se separa ni de la maternidad mesiánica de Israel ni de la maternidad de la Iglesia. El grupo de creyentes que Juan presenta al pie de la cruz es ya la primera Iglesia, tal como confirma la interpretación eclesial y sacramental de los símbolos de la sangre y del agua que brotan del costado traspasado del crucificado. En otras palabras, la ma-

[4] Cf M de Goedt, *Un scheme de revelation dans le quatrieme évangile*· New Testament Studies 8 (1961-62) 142-150 El autor propone llamarlo ahora «esquema de preparacion oracular» o «esquema de manifestacion profetica de vocacion» (cf *Kecharitômenê* Melanges Rene Laurentin Desclee, Paris 1990, 208)

[5] Esta posición, propuesta por I de la Potterie, ha sido muy discutida, especialmente por F Neyrinck Pueden verse las referencias en I de la Potterie, *Marie dans le mystere de l'Alliance* Desclee, Paris 1988, 248-251.

[6] Cf M de Goedt, *a c*, 149, que analiza muy bien (p 147-149) el empleo de *meta touto* en el evangelio de Juan

ternidad misteriosa de Jn 19, 25-27 se proclama en pleno contexto eclesial. En el calvario, Juan no narra una simple escena familiar. En el contexto solemne de la muerte de Jesús, en donde se trata continuamente del cumplimiento de las Escrituras, el título de *mujer* puesto en labios de Jesús posee una dimensión mesiánica. Designa una figura de la historia de la salvación, que coincide con otra figura joánica de *mujer,* la del Ap 12.

La mujer vestida del sol (Ap 12, 1-17)

Sea lo que fuere de la cuestión del autor, el libro del Apocalipsis se relaciona comúnmente con la tradición joánica, y esto es suficiente para nuestro propósito. En el c. 12, el autor describe un signo extraño: «Apareció en el cielo una magnífica señal: una mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y en la cabeza una corona de doce estrellas. Estaba encinta, gritaba por los dolores de parto y el momento de dar a luz... Dio a luz un hijo varón, destinado a regir todas las naciones con cetro de hierro» (12, 1-2.5).

¿Quién es esa mujer vestida del sol? ¿Se trata de Sión? ¿Del pueblo santo de los tiempos mesiánicos? ¿De la Iglesia? ¿O de la virgen María engendrando al mesías? El análisis puede mostrar que esta mujer, en algunos versículos, se presenta como una personificación del pueblo de Dios, la Sión ideal de los profetas; que, en otros versículos, no puede designar más que a la madre individual del mesías; y que, también en otros, representa a la Iglesia después de Cristo. Es una figura compleja, y voluntariamente compleja, ya que tiene teológicamente la función de evocar a la vez la maternidad mesiánica de Israel (cf. Is 66, 7-8), la figura de María en la que se consuma esta maternidad mesiánica, y finalmente la Iglesia. Por tanto, no se puede excluir a María de la polivalencia del símbolo representado por la *mujer.* Incluso hay que decir que es ella la que permite unificar los diferentes papeles. Porque si bien María resume al antiguo pueblo de Dios, es también la perfecta realización de la Iglesia de Cristo. En ella es donde se realiza, en definitiva, el cambio de la economía antigua a la economía nueva que prefiguraba el signo de Caná.

Pues bien, esta *mujer* de Ap 12 está muy emparentada con la de Jn 19, 25-27. En este último texto hay tres rasgos que caracterizan a la *madre de Jesús,* que no se encuentran en los otros evangelios: 1) se la llama *mujer* con insistencia; 2) tiene otros hijos, además de Jesús, puesto que se convierte en la madre del discípulo, que simboliza a los creyentes; 3) esta nueva maternidad está relacionada con los dolores de la cruz. Este último punto, no explicitado en Jn 19, 25-27, resulta claro si se lee la escena del calvario a la luz de Jn 16, 21, donde Jesús compara su muerte próxima con la hora de la mujer que da a luz dolorosamente. Se trata de tres rasgos que caracterizan igualmente a la madre del mesías del Apocalipsis. También ella es llamada *mujer,* tiene otros hijos distintos del mesías (cf. Ap 12, 17) y, finalmente, se subrayan con fuerza los dolores de su parto metafórico, que coincide con la pasión y la resurrección de Cristo [7].

[7] A. Feuillet ha tratado varias veces esta cuestión, recientemente en Nova et Vetera 59 (1984) 37-49.

Pero hay que ir más lejos todavía y advertir que, en Ap 12, el tema joánico coincide indiscutiblemente con la *mujer* del Génesis (3, 15). El punto de partida de esta identificación es sin duda alguna la identidad del dragón y de la «antigua serpiente» en Ap 12, 9. Sin embargo, el paralelismo es más profundo y basta con comparar Gn 3, 14-15 con Ap 12, 9.13.17 para darse cuenta de ello. Tanto en un texto como en el otro, la *serpiente* está en guerra contra la *mujer* y su *descendencia* (cf. la reaparición en Ap 12, 17 de la expresión insólita: *tou spermatos autês).* Podrían añadirse además los *dolores de parto* de Gn 3, 16 y los de Ap 12, 2. De hecho, es todo el capítulo 12 del Apocalipsis el que constituye un comentario, un verdadero *midrás* cristiano, de Gn 3, 15.

CONCLUSION

Todo esto es más que suficiente para mostrar que el tema joánico de la *mujer* está relacionado con la historia de la salvación. Según Juan, la *madre de Jesús* tiene, por tanto, un papel que jugar en esta economía. Elevándose por encima de la estricta dimensión histórica, el título de *mujer* que le da Juan en 2, 4 y en 19, 26 la relaciona con la mujer de Ap 12 y, por medio de ella, con la mujer original de Gn 3, 15. Esta lectura mesiánica no supera los métodos de lectura de la comunidad judía del siglo I ni los de los primeros escritores cristianos. De esta manera, María es vista por Juan –tal como indicaban ya las referencias lucanas a la *Hija de Sión*– dentro de una gran corriente mesiánica femenina. Al lado de la corriente mesiánica masculina (cf. las figuras de Moisés, del profeta, del mesías, del siervo, del Hijo del hombre) que desemboca en Jesús, hay una corriente mesiánica inferior, pero paralela, que prepara la comunidad mesiánica (corriente ligada a los temas de la *ciudad,* de *Sión,* de *Jerusalén).* Juan nos hace pensar que esta corriente secundaria desemboca en María. Según el pensamiento joánico, el papel de María en la economía de la salvación parece ligado al pensamiento del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento, y a la Iglesia, que es su prolongación. Esto no convierte a María en un puro símbolo. La teología de Juan está siempre anclada en la historia. María fue ciertamente la *madre* histórica *de Jesús.* Aunque no se tengan los medios para verificar estrictamente su historicidad, no hay motivos para hacer del relato de Caná y de la escena del calvario unas simples creaciones literarias. Sin embargo, es evidente que Juan pensó teológicamente el papel de la *madre de Jesús* y que la presenta ante todo en su evangelio como la madre del discípulo, la madre de todos los creyentes.

CONCLUSION

Las lecturas que hemos propuesto han intentado respetar la perspectiva de cada evangelio. En efecto, cada uno de ellos tiene su propia estructura, su propio mundo, su propia manera de comprender y de expresar el único misterio de Cristo. Y en sus diferencias es como estos evangelios han sido reconocidos y aceptados por la comunidad creyente.

En efecto, era preciso decir la inagotable complejidad del misterio de Cristo. Y cada uno de los evangelistas se ha esforzado a su manera, pero sin resolver nunca la paradoja, en compaginar el lado humano de Jesús con su lado trascendente. En todos los evangelios, Jesús sigue siendo paradójico: unas veces lo más cerca posible de la humanidad, otras veces lo más cerca posible de lo que nos parece que es la divinidad, pero sin que un aspecto se imponga definitivamente sobre el otro. Porque esta paradoja es necesaria: nos dice el ser mismo de Jesús y es el que abre el espacio de la fe.

Además, cuando se comparan los evangelios entre sí, parece descubrirse una paradoja semejante. En su conjunto, por ejemplo, el Jesús de Marcos parece ser mucho más humano que el Jesús de Juan. Pero los dos son necesarios para el equilibrio del misterio. Por otro lado, desde otro punto de vista, esta «pluralidad creyente» es «sana, en cuanto que mantiene los textos en su condición de testimonios terrenos, sin hacer posible su acceso a una condición de dictado celestial» (André y Francine Dumas, *Marie de Nazareth.* Labor et Fides, Ginebra-París 1989, 12). Un dictado celestial lo hubiera hecho todo uniforme. Los evangelios nacieron desde abajo, del camino de fe de las comunidades, de las percepciones humanas del misterio de Cristo. El Espíritu, que guiaba a los autores y que guió a la Iglesia en la aceptación de sus escritos, respetó a los asistentes humanos. Esta es, como hemos visto, la ley misma de la alianza.

PROGRESION Y DIFERENCIA

Todo esto, que parecería alejarnos de María, nos invita por el contrario a mirarla con los ojos mismos del evangelio. El estudio de la tradición evangélica, desde Pablo hasta Juan, muestra con evidencia una progresión en la percepción del misterio de María. Desde la mujer anónima de Gál 4, 4 y aquella de la que Marcos conoce ya el nombre, aunque la distinga mal de un grupo familiar antipático, hasta la Virgen que da a luz al príncipe heredero en el evangelio de Mateo. Desde la servidora de la palabra, que consiente en Lucas en ser la madre del «Hijo de Dios», hasta aquélla a la que el Jesús de Juan llama *mujer* y a la que proclama madre de todos los creyentes.

Progresión pues dentro del *corpus* evangélico. Pero cada evangelio conserva su diferencia legítima. La Iglesia no ha querido nunca que se *armonizasen* los evangelios y, a pesar de ciertas tentativas, no quiso que se redujeran los cuatro evangelios a uno solo. Desde la primera tradición, el evangelio es «cuadriforme» (san Ireneo). Así, pues, hay evangélicamente una imagen cuadriforme de María. Sentiríamos la tentación de atenernos a la última etapa de esta progresión, pero quizá sea más *sano* mantener, claramente expuesto, el itinerario del descubrimiento. Si bien no se puede ignorar la última etapa de la comprensión joánica, la mirada de Marcos y de su comunidad le conserva a María sus raíces humanas.

La paradoja de las dos visiones nos guarda de la tentación de querer dominar el misterio. Marcos nos dice que no hay que identificar a María con su hijo. Juan nos dice que Dios ha hecho a la *carne* –y la *madre de Jesús* pertenece a este orden– capaz de revelar a Dios y de conducir a él. De hecho, la historia de la salvación se realiza por la asociación simultánea de dos colaboradores: Dios y la humanidad. María pertenece a esta *economía* de la alianza, a las leyes de la casa de Dios *(oikos-nomos).* Por medio de ella, *María de los evangelios,* es como nos ha llegado y nos llega aquel que es la buena nueva de la salvación.

Para proseguir el estudio

R. E. Brown, *El nacimiento del mesías.* Cristiandad, Madrid 1982 (Obra de un exégeta católico sobre Mt 1-2 y Lc 1-2, que ha tenido una gran influencia).

A. y F. Dumas, *Marie de Nazareth.* Labor et Fides, Ginebra 1989, 106 p. (Presentación clara y viva de las posiciones protestantes).

A. Feuillet, *Jésus et sa mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean.* Gabalda, París 1974, 307 p. (La última parte sobre el lugar de la mujer y de la Virgen María en la economía cristiana ha suscitado algunas discusiones).

I. de la Potterie, *Marie dans le mystère de l'Alliance.* Desclée, Paris 1988, 293 p.

Id., *María,* en *Nuevo diccionario de teología bíblica.* Ed. Paulinas, Madrid 1990, 1121-1149.

R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc, I-II.* Gabalda 1964, 232 p. (Estudio importante que ha contribuido a renovar la exégesis católica sobre este tema).

L. Legrand, *L'annonce à Marie (Luc 1, 26-38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile.* Cerf, París 1981, 403 p. (Buen estudio sobre la cristología y el papel de María en Lucas).

J. Mac Hugh, *La madre de Jesús en el Nuevo Testamento.* DDB, Bilbao 1978.

S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia* (BAC). Madrid 1986-1991, 4 vols.

X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo (Hch 1, 14). Apuntes para una mariología pneumatológica:* Estudios Trinitarios 15 (1981) 3-82.

A. Serra, *Biblia,* en *Nuevo diccionario de mariología.* Ed. Paulinas, Madrid 1988, 300-385 (Buena exposición de los diversos textos bíblico-mariológicos y muy copiosa bibliografía).

M. Thurian, *María, madre del Señor, figura de la Iglesia.* Hechos y Dichos, Zaragoza, s.a. (Exégesis y teología protestante).

AA.VV., *Mary in the New Testament.* Fortress Press, Filadelfia 1978, 323 p. (Obra importante, fruto de las discusiones entre exégetas católicos y protestantes; entre otros: R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, J. Reumann).

María en la Sagrada Escritura: Estudios Marianos 23 (1962) 444 p. (número monográfico).

María en la Escritura y en la Tradición: Estudios Marianos 24 (1963) 317 p. (número monográfico).

Recuadros

Los hermanos y hermanas de Jesús	p. 13
Tamar, Rajab y Rut	19
De Jesús como mesías, éste fue el origen	19
Anuncios celestiales	20
¿Una concepción ilegítima?	23
Testimonios del siglo II	24
La madre del rey-mesías	26
Hija de Sión	34
¿Propósito de virginidad?	38
¿Nacimiento virginal?	41
¿Cántico de María o de Isabel?	46
Los tres anuncios	51
María de los apócrifos	54
Jn 1, 13: ¿concepción virginal?	60

CONTENIDO

El lugar que ocupa María en la fe de los cristianos es todavía muy variable. Los excesivos entusiasmos de algunos, herencia de las generaciones precedentes, explican en parte el silencio embarazoso de otros. Desde que el Concilio Vaticano II reequilibró la teología mariana, es posible leer con mayor serenidad los textos del Nuevo Testamento que hablan de María.

Jean-Paul MICHAUD, exégeta en Ottawa, nos ayuda a leer atentamente estos textos –poco numerosos, pero densos– sobre María. Nos invita a descubrir el retrato de María en cada uno de los cuatro evangelios, pero sin alejarnos nunca del centro de nuestra fe: Jesús, hijo de Dios e hijo de María.

Preliminar 6

La discreción de los primeros textos: Pablo y Marcos 8
¿El silencio de Pablo? 8
El evangelio según Marcos 11

María vista por Mateo 15
Los relatos de la infancia (Mt 1-2) 15
Durante el ministerio público 27

María en el proyecto histórico y teológico de Lucas 29
Los relatos de la infancia en Lucas 30
El anuncio a María (1, 26-38) 33
María, creyente y servidora (1, 39-56) 44
Los misterios de la palabra (2, 1-52) 49
María en tiempos de Jesús y de la Iglesia 55

La madre de Jesús en la teología de Juan 58
Coincidencias con la tradición sinóptica 59
El signo de Caná (2, 1-12) 61
La madre del discípulo (19, 25-27) 67
La mujer vestida del sol (Ap 12, 1-17) 69

Conclusión 71

Para proseguir el estudio 73

Recuadros 74