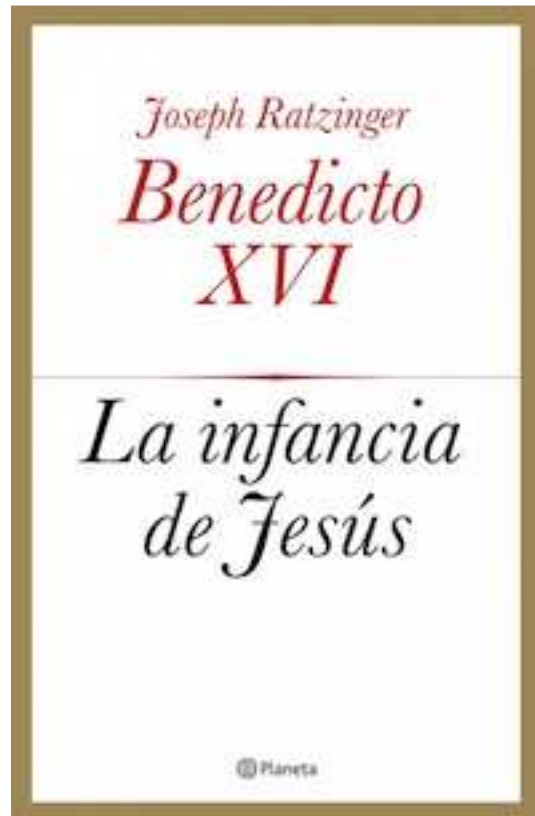


LA INFANCIA DE JESÚS



BENEDICTO XVI

Proemio

Finalmente puedo entregar en manos del lector el pequeño libro prometido desde hace tiempo sobre los relatos de la infancia de Jesús. No se trata de un tercer volumen, sino de algo así como una antesala a los dos volúmenes precedentes sobre la figura y el mensaje de Jesús de Nazaret. He tratado aquí de interpretar ahora, en diálogo con los exegetas del pasado y del presente, lo que Mateo y Lucas narran al comienzo de sus Evangelios sobre la infancia de Jesús.

Según mi convicción, una interpretación correcta requiere dos pasos.

Por un lado, hay que preguntarse qué es lo que los respectivos autores querían decir en su momento histórico con sus correspondientes textos; éste es el componente histórico de la exegesis. Pero no basta con dejar el texto en el pasado, archivándolo así junto con los acontecimientos sucedidos hace tiempo. La segunda pregunta del auténtico exegeta debe ser ésta: ¿Es cierto lo que se ha dicho? ¿Tiene que ver conmigo? Y, en este caso, ¿de qué manera? Ante un texto como la Biblia, cuyo último y más profundo autor, según nuestra fe, es Dios mismo, la cuestión sobre la relación del pasado con el presente forma parte inevitablemente de la interpretación misma. Con ello no disminuye el rigor de la investigación histórica, sino que lo aumenta.

Me he preocupado de entrar en diálogo con los textos en este sentido.

Haciéndolo así, soy bien consciente de que este coloquio entre el pasado, el presente y el futuro nunca podrá darse por concluido, y que cualquier interpretación se queda corta respecto a la grandeza del texto bíblico. Espero que, a pesar de sus límites, este pequeño libro pueda ayudar a muchas personas en su camino hacia Jesús y con él.

Castel Gandolfo, en la Solemnidad de la Asunción de María al cielo.

15 de agosto de 2012

JOSEPH RATZINGER – BENEDICTO XVI

CAPÍTULO I

«¿De dónde eres tú?» (Jn 19,9)

La pregunta sobre el origen de Jesús en cuanto interrogante sobre su ser y misión justo en medio del interrogatorio de Jesús, Pilato pregunta inesperadamente al acusado: «¿De dónde eres tú?» Los acusadores habían dramatizado su pretensión de que Jesús fuera condenado a muerte diciendo que este Jesús se había declarado Hijo de Dios, un relato para el que la ley preveía la pena de muerte. El juez racionalista romano, que ya había manifestado anteriormente su escepticismo ante la cuestión sobre la verdad (cf. Jn 18,38), podría haber considerado como ridícula esta afirmación del acusado. No obstante, se asustó. Anteriormente, el acusado había declarado que era rey, pero que su reino «no es de aquí» (Jn 18,36). Y luego había aludido a un misterioso «de dónde», y a un «para qué», afirmando: «Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para ser testigo de la verdad»(Jn 18,37).

Todo eso debió de parecer al juez romano un desvarío. Y, sin embargo, no conseguía evitar la misteriosa impresión causada por aquel hombre, diferente de otros que conocía como combatientes contra el dominio romano y para restablecer el reino de Israel. El

juez romano pregunta sobre el origen de Jesús para entender quién es él realmente, y qué es lo que quiere.

La pregunta por el origen de Jesús, como interrogante acerca de su origen más íntimo, y por tanto sobre su verdadera naturaleza, aparece también en otros momentos decisivos del Evangelio de Juan, y desempeña igualmente un papel importante en los Evangelios Sinópticos. En Juan, como en los Sinópticos, esta cuestión se plantea con una singular paradoja. Por un lado, contra Jesús y su pretendida misión habla el hecho de que se conoce con precisión su origen: en modo alguno viene del cielo, del «Padre», de «allá arriba», como él dice (Jn 8,23). No: «¿No es éste Jesús, el hijo de José? ¿No conocemos a su padre y a su madre? ¿Cómo dice ahora que ha bajado del cielo?» (Jn 6,42).

Los Sinópticos relatan un debate muy similar en la sinagoga de Nazaret, el pueblo de Jesús. Jesús no había interpretado las palabras de la Sagrada Escritura como era habitual, sino que, con una autoridad que superaba los límites de cualquier interpretación, las había referido a sí mismo y a su misión (cf. Lc 4,21). Los oyentes —muy comprensiblemente— se asustan de esta relación con la Escritura, de la pretensión de ser él mismo el punto de referencia intrínseco y la clave de interpretación de las palabras sagradas. Y el miedo se transforma en oposición: «“¿No es éste el carpintero, el hijo de María, hermano de Santiago y de José y Judas y Simón? Y sus hermanas, ¿no viven con nosotros aquí?” Y esto les resultaba escandaloso» (Mc 6,3).

En efecto, se sabe muy bien quién es Jesús y de dónde viene: es uno más entre los otros. Es uno como nosotros. Su pretensión no podía ser más que una presunción. A esto se añade además que Nazaret no era un lugar que hubiera recibido promesa alguna de este tipo. Juan refiere que Felipe dijo a Natanael: «Aquel de quien escribieron Moisés en la Ley y los profetas, lo hemos encontrado: Jesús, hijo de José, de Nazaret.» La respuesta de Natanael es bien conocida: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» (Jn 1,45s).

La normalidad de Jesús, el trabajador de provincia, no parece tener misterio alguno. Su proveniencia lo muestra como uno igual a todos los demás.

Pero hay también un argumento opuesto contra la autoridad de Jesús, y precisamente en el debate sobre la curación del ciego de nacimiento que recobró la vista: «Nosotros sabemos que a Moisés le habló Dios, pero ése [Jesús] no sabemos de dónde viene» (Jn 9,29).

Algo muy similar habían dicho también los de Nazaret tras el discurso en la sinagoga, antes de que descalificaran a Jesús por ser bien conocido e igual a ellos: «¿De dónde saca todo eso? ¿Qué

sabiduría es esa que le han enseñado? ¿Y esos milagros de sus manos?» (Mc 6,2). También aquí la pregunta es: «¿De dónde?», aunque luego la retiraran haciendo referencia a su parentela.

El origen de Jesús es al mismo tiempo notorio y desconocido; es aparentemente fácil dar una explicación y, sin embargo, con ella no se aclara de manera exhaustiva. En Cesarea de Filipo, Jesús preguntará a sus discípulos: «Quién dice la gente que soy yo?... Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8,27ss). ¿Quién es Jesús? ¿De dónde viene? Ambas cuestiones están inseparablemente unidas.

Lo que pretenden los cuatro Evangelios es contestar a estas preguntas.

Han sido escritos precisamente para dar una respuesta. Cuando Mateo comienza su Evangelio con la genealogía de Jesús, quiere poner de inmediato bajo la luz correcta, ya desde el principio, la pregunta sobre el origen de Jesús; la genealogía es como una especie de título para todo el Evangelio.

Lucas, a su vez, ha colocado la genealogía de Jesús al comienzo de su vida pública, casi como una presentación pública de Jesús, para responder con matices diversos a la misma pregunta, y

anticipando lo que luego desarrollará en todo el Evangelio. Tratemos ahora de comprender mejor la intención esencial de las dos genealogías.

Para Mateo, hay dos nombres decisivos para entender el «de dónde» de Jesús: Abraham y David.

Con Abraham —tras la dispersión de la humanidad después de la construcción de la torre de Babel— comienza la historia de la promesa.

Abraham remite anticipadamente a lo que está por venir. Él es peregrino hacia la tierra prometida, no sólo desde el país de sus orígenes, sino que lo es también en su salir del presente para encaminarse hacia el futuro. Toda su vida apunta hacia adelante, es una dinámica del caminar por la senda de lo que ha de venir. Con razón, pues, la Carta a los Hebreos lo presenta como peregrino de la fe fundado en la promesa, porque «esperaba la ciudad de sólidos cimientos cuyo arquitecto y constructor iba a ser Dios» (Hb 11,10).

Para Abraham, la promesa se refiere en primer término a su descendencia, pero va más allá: «Con su nombre se bendecirán todos los pueblos de la tierra» (Gn 18,18). Así, en toda la historia que comienza con Abraham y se dirige hacia Jesús, la mirada abarca el conjunto entero: a través de Abraham ha de venir una bendición para todos.

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

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

Esta articulación resulta aún más clara si se tiene en cuenta que las letras hebreas que componen el nombre de David dan el valor numérico de 14 y, por tanto, también a partir del simbolismo de los números, David, su nombre y su promesa, marcan la vía desde Abraham hasta Jesús.

Apoyándose en esto, podría decirse que la genealogía, con sus tres grupos de catorce generaciones, es un verdadero evangelio de Cristo Rey: toda la historia tiene la vista puesta en él, cuyo trono perdurará para siempre.

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

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

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

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

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

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

Sorprende además que Mateo y Lucas concuerden solamente en pocos nombres, y que no tengan en común ni siquiera el nombre del padre de José.

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

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

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

Mientras que Mateo da a su genealogía una clara estructura teológico-simbólica con tres series de catorce generaciones, Lucas presenta sus 76 nombres sin ninguna articulación reconocible externamente. No obstante, también en ella se puede percibir una estructura simbólica del tiempo histórico: la genealogía contiene once veces siete elementos. Tal vez Lucas conocía el esquema apocalíptico que articula la historia universal en doce períodos y, al final, está compuesto por once veces siete generaciones. De este modo, estaríamos ante una insinuación muy discreta de que, con Jesús, ha llegado «la plenitud de los tiempos»; de que con él

comienza la hora decisiva de la historia universal: él es el nuevo Adán, que una vez más viene «de Dios»; pero ahora de una manera más radical que el primero, pues no existe solamente gracias a un soplo de Dios, sino que es verdaderamente su «Hijo». Mientras que en Mateo es la promesa davídica lo que caracteriza la estructuración simbólica del tiempo, en Lucas —retrocediendo hasta Adán— se pretende mostrar que, en Jesús, la humanidad comienza de nuevo. La genealogía es la expresión de una promesa que concierne a toda la humanidad.

En este contexto, hay otra interpretación de la genealogía de Lucas digna de mención; la encontramos en san Ireneo. Él leía en su texto no 76, sino 72 nombres. El número 72 (o 70) —deducido de Ex 1,5— era el de los pueblos del mundo, un número que aparece en la tradición lucana sobre los 72 (o 70) discípulos que Jesús puso al lado de los doce apóstoles. Ireneo escribe: «Por eso Lucas en el origen de Nuestro Señor muestra que desde Adán su genealogía tuvo 72 generaciones, para llegar al término con el inicio, y para significar que él es el que recapitula en sí mismo, a partir de Adán, todas las gentes dispersas desde Adán, y todas las lenguas y generaciones de los hombres. De ahí que Pablo califique a Adán como “tipo del que ha de venir”» (Adv haer III, 22,3).

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

nuevo rumbo, decisivo, hacia un nuevo modo de ser persona humana.

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

«En el principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. La Palabra en el principio estaba junto a Dios... Y la palabra se hizo carne y acampó entre nosotros» (Jn 1,1-14). El hombre Jesús es el «acampar» del Verbo, del eterno Logos divino en este mundo. La «carne» de Jesús, su existencia humana, es la «tienda» del Verbo: la alusión a la tienda sagrada del Israel peregrino es inequívoca. Jesús es, por decirlo así, la tienda del encuentro: es de modo totalmente real aquello de lo que la tienda, como después el templo, sólo podía ser su prefiguración. El origen de Jesús, su «de dónde», es el «principio» mismo, la causa primera de la que todo proviene; la «luz» que hace del mundo un cosmos. Él viene de Dios. Él es Dios. Este «principio» que ha venido a nosotros inaugura —precisamente en cuanto principio— un nuevo modo de ser hombres. «A cuantos la recibieron, les da

poder para ser hijos de Dios, si creen en su nombre. Éstos no han nacido de sangre, ni de amor carnal, ni de amor humano, sino de Dios» (Jn 1,12s).

Una parte de la tradición manuscrita no lee esta frase en plural, sino en singular: «El que no ha sido generado por la sangre.» De este modo, la frase sería una clara referencia a la concepción y el nacimiento virginal de Jesús.

Quedaría así subrayado concretamente una vez más el provenir de Dios de Jesús, en el sentido de la tradición documentada por Mateo y Lucas. Pero ésta es sólo una interpretación secundaria; el texto auténtico del Evangelio habla aquí muy claramente de aquellos que creen en el nombre de Cristo, y que por ello reciben un nuevo origen. Por lo demás, aparece de manera innegable la conexión con la profesión del nacimiento de Jesús de la Virgen María: el que cree en Jesús entra por la fe en el origen personal y nuevo de Jesús, recibe este origen como el suyo propio. De por sí, todos estos creyentes han nacido ante todo «de la sangre y el amor humano». Pero la fe les da un nuevo nacimiento: entran en el origen de Jesucristo, que ahora se convierte en su propio origen. Por Cristo, mediante la fe en él, ahora han sido generados por Dios.

Así ha resumido Juan el significado más profundo de las genealogías, y nos ha enseñado a entenderlas también como una explicación de nuestro propio origen, de nuestra verdadera «genealogía». De la misma manera que, al final, las genealogías se interrumpen, puesto que Jesús no fue generado por José, sino que

nació de modo totalmente real de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, así esto vale también ahora para nosotros: nuestra verdadera «genealogía» es la fe en Jesús, que nos da una nueva proveniencia, nos hace nacer «de Dios».

CAPÍTULO II

Anuncio del nacimiento de Juan el Bautista y del nacimiento de Jesús

Características literarias de los textos

Los cuatro Evangelios sitúan la figura de Juan el Bautista al comienzo de la actividad de Jesús, presentándolo como su precursor. San Lucas ha trasladado hacia atrás la conexión entre

ambas figuras y sus respectivas misiones, colocándola en el relato de la infancia de los dos. Ya en la concepción y el nacimiento, Jesús y Juan son puestos en relación entre sí.

Antes de pasar al contenido de los textos, es necesario un breve comentario sobre sus características literarias. En Mateo, como también en Lucas, los acontecimientos de la infancia de Jesús están muy estrechamente relacionados, aunque de manera diferente, con textos del Antiguo Testamento. Mateo aclara cada vez al lector la conexión con las correspondientes citas veterotestamentarias; Lucas habla de los acontecimientos con palabras del Antiguo Testamento: con alusiones que en el caso concreto pueden ser incidentales, no pretendidas expresamente, y que no siempre se pueden documentar como tales alusiones, pero que en su conjunto forman inconfundiblemente el entramado de sus textos.

En Lucas parece haber un texto hebreo subyacente. En cualquier caso, toda la descripción está caracterizada por semitismos que, por lo general, no son típicos en él. Se ha intentado entender las propiedades de estos dos capítulos, Lucas 1-2, a partir de un antiguo género literario judío, y se habla de un « midrash haggádico », es decir, una interpretación de la Escritura mediante narraciones. La semejanza literaria es innegable. Y, sin embargo, está claro que el relato lucano de la infancia no se sitúa en el judaísmo antiguo, sino precisamente en el cristianismo antiguo.

Pero este relato es también algo más: en él se describe una historia que explica la Escritura y, viceversa, aquello que la Escritura ha querido decir en muchos lugares, sólo se hace visible ahora, por medio de esta nueva historia. Es una narración que nace en su totalidad de la Palabra, pero que da precisamente a la Palabra ese pleno significado suyo que antes no era aún reconocible. La historia que se narra aquí no es simplemente una ilustración de las palabras antiguas, sino la realidad que aquellas palabras estaban esperando. Ésta no era reconocible en las palabras por sí solas, pero las palabras alcanzan su pleno significado a través del evento en el que ellas se hacen realidad.

Si esto es así, cabe preguntarse: ¿De dónde sacan Mateo y Lucas la historia que relatan? ¿Cuáles son sus fuentes? A este respecto, Joachim Gnilka dice con razón que se trata claramente de tradiciones de familia. Lucas alude a veces a que María misma, la madre de Jesús, fue una de sus fuentes, y lo hace de una manera particular cuando, en 2,51, dice que «su madre conservaba todo esto en su corazón» (cf. también 2,19). Sólo ella podía informar del acontecimiento de la anunciación, que no había tenido ningún testigo humano.

Naturalmente, la exégesis «crítica» moderna insinuará que las consideraciones de este tipo son más bien ingenuas. Pero ¿por qué no debería haber existido una tradición como ésta, conservada y a la vez modelada teológicamente, en el círculo más restringido? ¿Por qué Lucas se habría inventado la afirmación de que María conservaba las palabras y los hechos en su corazón, si no había ninguna referencia concreta para ello? ¿Por qué debía hablar de su «meditar» sobre las palabras (Lc 2,19; cf. 1,29), si nada se sabía de eso?

Yo añadiría que, también de este modo, la aparición tardía especialmente de las tradiciones sobre María tiene su explicación en la discreción de la Madre y de los círculos cercanos a ella: los acontecimientos sagrados en el alba de su vida no podían convertirse en tradición pública mientras ella aún vivía.

Recapitulemos: lo que Mateo y Lucas pretendían —cada uno a su propia manera— no era tanto contar «historias» como escribir historia, historia real, acontecida, historia ciertamente interpretada y comprendida sobre la base de la Palabra de Dios. Esto quiere decir también que su intención no era narrar todo por completo, sino tomar nota de aquello que parecía importante a la luz de la Palabra y para la naciente comunidad de fe.

Los relatos de la infancia son historia interpretada y, a partir de la interpretación, escrita y concentrada.

Hay una relación recíproca entre la palabra interpretativa de Dios y la historia interpretativa: la Palabra de Dios enseña que los acontecimientos contienen la «historia de la salvación», que afecta a todos. Los acontecimientos mismos, sin embargo, abren por su parte la palabra de Dios y permiten reconocer ahora la realidad concreta escondida en cada uno de los textos.

Porque hay efectivamente palabras en el Antiguo Testamento que permanecen, por decirlo así, todavía sin dueño. En este contexto, Marius Reiser llama la atención, por ejemplo, sobre Isaías 53. El texto podría referirse a esta o aquella persona, a Jeremías por ejemplo, pero el verdadero protagonista de los textos se hace aún esperar. Sólo cuando él aparece, la palabra adquiere su pleno significado. Veremos que algo similar vale para Isaías 7,14. El versículo es una de esas palabras que, por el momento, siguen a la espera de la figura de la que están hablando.

También la historiografía del cristianismo de los orígenes consiste precisamente en asignar su protagonista a estas palabras que siguen a la espera. De esta correlación entre las palabras «en espera» y el reconocimiento de su protagonista finalmente manifestado se ha desarrollado la exégesis típicamente cristiana,

que es nueva y, sin embargo, sigue siendo totalmente fiel a la palabra originaria de la Escritura.

Anuncio del nacimiento de Juan

Después de estas reflexiones de fondo, ha llegado ahora el momento de escuchar los textos mismos. Tenemos ante todo dos grupos narrativos con sus diferencias propias, pero con gran afinidad entre ellos: el anuncio del nacimiento y la infancia de Juan el Bautista y el anuncio del nacimiento de Jesús de María en cuanto Mesías.

La historia de Juan está enraizada de modo particularmente profundo en el Antiguo Testamento. Zacarías es un sacerdote de la clase de Abías.

También su esposa Isabel tiene igualmente una proveniencia sacerdotal: es una descendiente de Aarón (cf. Lc 1,5). Según el derecho veterotestamentario, el ministerio de los sacerdotes está vinculado a la pertenencia a la tribu de los hijos de Aarón y de Leví. Por tanto, Juan el Bautista era un sacerdote. En él, el sacerdocio de la Antigua Alianza va hacia Jesús; se convierte en una referencia a Jesús, en anuncio de su misión.

Me parece importante que en Juan todo el sacerdocio de la Antigua Alianza se convierta en una profecía de Jesús, y así —con su gran cúspide teológica y espiritual, el Salmo 118— remita a él y entre a formar parte de lo que es propio de él. Si se acentúa el contraste de modo unilateral entre el culto sacrificial del Antiguo Testamento y el culto espiritual de la Nueva Alianza (cf. Rm 12,1), se pierde de vista esta línea, así como la dinámica intrínseca del sacerdocio veterotestamentario que, no sólo en Juan, sino ya en el desarrollo de la espiritualidad sacerdotal, delineada en el Salmo 118, es camino hacia Jesucristo.

En la misma dirección de la unidad interior de los dos Testamentos se orienta la caracterización de Zacarías e Isabel en el versículo siguiente del Evangelio de Lucas. Se dice que «los dos eran justos ante Dios y caminaban sin falta según los mandamientos y leyes del Señor» (1,6). Cuando nos encontremos con la figura de san José consideraremos más de cerca el calificativo de «justo», en el que se compendia toda la espiritualidad de la Antigua Alianza. Los «justos» son quienes viven las indicaciones de la Ley precisamente desde dentro, aquellos que, con su ser justos según la voluntad de Dios revelada, van adelante por su camino y crean espacio para la nueva intervención del Señor. En ellos, la Antigua y la Nueva Alianza se compenetrán mutuamente, se unen para formar una sola historia de Dios con los hombres.

Zacarías entra en el templo, en el ámbito sagrado, mientras el pueblo permanece fuera y reza. Es la hora del sacrificio vespertino, en el que él pone el incienso en los carbones encendidos. La fragancia del incienso que sube hacia lo alto es un símbolo de la oración: «Suba mi oración como incienso en tu presencia, el alzar de mis manos como ofrenda de la tarde», dice el Salmo 141,2. El Apocalipsis describe así la liturgia del cielo: Los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos «tenían cítaras y copas de oro llenas de perfume, que son las oraciones de los santos» (5,8). En esta hora en la que se unen la liturgia celeste y la de la tierra, se aparece al sacerdote Zacarías un «ángel del Señor», cuyo nombre de momento no se menciona. Estaba de pie «a la derecha del altar del incienso» (Lc 1,11). Erik Peterson describe la escena del modo siguiente: «Era el lado sur del altar. El ángel está entre el altar y el candelabro de siete brazos. En el lado izquierdo del altar, que da al norte, había una mesa con los panes de la proposición» (Lukasevangelium, p. 22).

El lugar y la hora son sagrados: el nuevo paso en la historia de la salvación está totalmente insertado en las leyes de la alianza divina del Sinaí.

En el templo mismo, en su liturgia, comienza la novedad: se manifiesta de la manera más fuerte la continuidad interior de la historia de Dios con los hombres. Esto se corresponde con el final del Evangelio de Lucas, donde el Señor, en el momento de su ascensión al cielo, mandó a sus discípulos volver a Jerusalén para

recibir allí el don del Espíritu Santo y, desde allí, llevar el evangelio al mundo (cf. Lc 24,49-53).

Pero debemos ver al mismo tiempo la diferencia entre el anuncio del nacimiento del Bautista a Zacarías y el anuncio del nacimiento de Jesús a María. Zacarías, padre del Bautista, es sacerdote y recibe el mensaje en el templo durante su liturgia. No se menciona la proveniencia de María. A ella se le envía el ángel Gabriel, mandado por Dios. Entra en su casa de Nazaret, una ciudad desconocida para las Sagradas Escrituras; en una casa que seguramente hemos de imaginar muy humilde y muy sencilla. El contraste entre los dos escenarios no podría ser más grande: por un lado, el sacerdote —el templo—, la liturgia; por otro, una joven mujer desconocida, una aldea olvidada, una casa particular anónima. El signo de la Nueva Alianza es la humildad, lo escondido: el signo del grano de mostaza. El Hijo de Dios viene en la humildad. Ambas cosas van juntas: la profunda continuidad del obrar de Dios en la historia y la novedad del grano de mostaza oculto.

Volvamos a Zacarías y al anuncio del mensaje del nacimiento del Bautista. La promesa tiene lugar en el contexto de la Antigua Alianza, y no sólo en cuanto al ambiente. Todo lo que aquí se dice y acontece está impregnado de palabras de la Sagrada Escritura, como hemos señalado poco antes. Sólo mediante los nuevos acontecimientos las palabras adquieren su pleno sentido y, viceversa, los acontecimientos tienen un significado permanente

porque nacen de la Palabra, son Palabra cumplida. Aquí se combinan dos grupos de textos veterotestamentarios en una nueva unidad.

En primer lugar encontramos las historias similares de la promesa de un niño engendrado por padres estériles, que justo por eso aparece como alguien que ha sido donado por Dios mismo. Pensemos sobre todo en el anuncio del nacimiento de Isaac, el heredero de aquella promesa que Dios había hecho a Abraham como don: «“Cuando vuelva a verte, dentro del tiempo de costumbre, Sara, habrá tenido un hijo”... Abraham y Sara eran ancianos, de edad muy avanzada, y Sara ya no tenía sus períodos. Sara se rió por lo bajo... Pero el Señor dijo a Abraham: “¿Por qué se ha reído Sara?... ¿Hay algo difícil para Dios?”» (Gn 18,10-14). Muy similar es también la historia del nacimiento de Samuel. Ana, su madre, era estéril. Después de su oración apasionada, el sacerdote Elí le prometió que Dios respondería a su petición. Quedó encinta y consagró su hijo Samuel al Señor (cf. 1 S 1). Juan está por tanto en la gran estela de los que han nacido de padres estériles gracias a una intervención prodigiosa de ese Dios, para quien nada es imposible. Puesto que proviene de Dios de un modo particular, pertenece totalmente a Dios y, por otro lado, precisamente por eso está enteramente a disposición de los hombres para conducirlos a Dios.

Al decir que Juan «no beberá vino ni licor» (Lc 1,15), se le introduce también en la tradición sacerdotal. «A los sacerdotes consagrados a Dios se aplica la norma: “Cuando hayáis de entrar en la Tienda del Encuentro, no bebáis vino ni bebida que pueda

embriagar, ni tú ni tus hijos, no sea que muráis. Es ley perpetua para todas vuestras generaciones” (Lv 10,9)» (Stöger, p. 31). Juan, que «se llenará de Espíritu Santo ya en el vientre materno» (Lc 1,15), vive siempre, por decirlo así, «en la Tienda del Encuentro», es sacerdote no sólo en determinados momentos, sino con su existencia entera, anunciando así el nuevo sacerdocio que aparecerá con Jesús.

Junto a este conjunto de textos tomados de los libros históricos del Antiguo Testamento, ejercen su influencia en el coloquio del ángel con Zacarías también algunos textos proféticos de los libros de Malaquías y Daniel.

Escuchemos primero a Malaquías: «Mirad, os envío al profeta Elías, antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible. Convertirá el corazón de los padres hacia los hijos, y el corazón de los hijos hacia los padres» (3,23s). «Mirad, yo envío a mi mensajero, para que prepare el camino ante mí. De pronto entrará en el santuario el Señor a quien vosotros buscáis, el mensajero de la alianza que vosotros deseáis. Miradlo entrar, dice el Señor de los ejércitos» (3,1). La misión de Juan es interpretada sobre la base de la figura de Elías: él no es Elías, pero viene con el espíritu y la pujanza del gran profeta. En este sentido, cumple en su misión también la expectativa de que Elías volvería y purificaría y aliviaría al pueblo de Dios; lo prepararía para la venida del Señor. Con esto se incluye por un lado a Juan en la categoría de los profetas, aunque, por otro, se

le ensalza al mismo tiempo por encima de ella porque el Elías que está por volver es el precursor de la llegada de Dios mismo. Así, en estos textos se pone tácitamente la figura de Jesús, su llegada, en el mismo plano que la llegada de Dios mismo. En Jesús viene el mismo Señor, marcándole a la historia su dirección definitiva.

El profeta Daniel es la segunda voz profética que hace de trasfondo a nuestra narración. Únicamente en el Libro de Daniel se menciona el nombre de Gabriel. Este gran mensajero de Dios se presenta ante el profeta «a la hora de la ofrenda vespertina» (Dn 9,21) para traer noticias sobre el destino futuro del pueblo elegido. Frente a las dudas de Zacarías, el mensajero de Dios se revela como «Gabriel, que sirvo en presencia de Dios» (Lc 1,19).

En el Libro de Daniel, las revelaciones transmitidas por Gabriel incluyen misteriosas indicaciones de números sobre las grandes dificultades que se aproximan y sobre el momento de la salvación definitiva, cuyo anuncio en medio de la angustia es el verdadero cometido del Arcángel. El pensamiento tanto judío como cristiano se ha interesado muchas veces por estos números en clave. Una atención particular ha suscitado la predicción de las setenta semanas «decretadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa;... para establecer una justicia eterna» (9,24). René Laurentin ha tratado de demostrar que el relato de la infancia en Lucas habría seguido una precisa cronología, según la cual desde el anuncio a Zacarías hasta la presentación de Jesús en el templo habrían transcurrido 449

días, es decir, setenta semanas de siete días (cf. Structure et Théologie..., p. 49s). Que Lucas haya construido conscientemente una cronología como ésta es algo que debe quedar abierto.

Pero en la narración de la aparición del arcángel Gabriel en la hora de la ofrenda de la tarde se puede ver ciertamente una referencia a Daniel, a la promesa de la justicia eterna que entra en el tiempo. De este modo, por tanto, nos habría dicho: el tiempo se ha cumplido. El evento oculto que tuvo lugar durante la ofrenda vespertina de Zacarías, y que no fue percibido por el vasto público del mundo, indica en realidad la hora escatológica, la hora de la salvación.

Anunciación a María

«En el sexto mes, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la estirpe de David: la virgen se llamaba María» (Lc 1,26s). El anuncio del nacimiento de Jesús está ante todo relacionado cronológicamente con la historia de Juan el

Bautista mediante la indicación del tiempo transcurrido tras el mensaje del arcángel Gabriel a Zacarías, es decir, «en el sexto mes» del embarazo de Isabel. Pero ambos acontecimientos y ambas misiones quedan también enlazados en este pasaje por la información de que María e Isabel son parientes, y por tanto también lo son sus hijos.

La visita de María a Isabel, que se produce como consecuencia del coloquio entre Gabriel y María (cf. Lc 1,36), lleva aún antes de su nacimiento a un encuentro entre Jesús y Juan en el Espíritu Santo, y en este encuentro queda clara al mismo tiempo la correlación de sus misiones: Jesús es el más joven, el que viene después. Pero es su cercanía lo que hace saltar a Juan en el seno materno y llena a Isabel del Espíritu Santo (cf. Lc 1,41). Así, en la narración de san Lucas sobre el anuncio y el nacimiento aparece ya de modo objetivo lo que el Bautista dirá en el Evangelio de Juan: «Éste es aquel de quien yo dije: “Tras de mí viene un hombre que está por delante de mí, porque existía antes que yo”» (1,30).

Pero conviene considerar primero con más detalle la narración del anuncio del nacimiento de Jesús a María. Veamos antes el mensaje del ángel, y después la respuesta de María.

En el saludo del ángel llama la atención el que no dirija a María el acostumbrado saludo judío, shalom —la paz esté contigo—, sino que use la fórmula griega chaī re, que se puede tranquilamente traducir por «ave, salve», como en la oración mariana de la Iglesia, compuesta con palabras tomadas de la narración de la anunciación (cf. Lc 1,28.42). Pero, en este punto, conviene comprender el verdadero significado de la palabra chaī re: ¡Alégrate! Con este saludo del ángel —podríamos decir— comienza en sentido propio el Nuevo Testamento.

La misma palabra reaparece en la Noche Santa en labios del ángel, que dijo a los pastores: «Os anuncio una gran alegría» (cf. 2,10). Vuelve a aparecer en Juan con ocasión del encuentro con el Resucitado: «Los discípulos se llenaron de alegría al ver al Señor» (20,20). En los discursos de despedida en Juan hay una teología de la alegría que ilumina, por decirlo así, la hondura de esta palabra: «Volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y nadie os quitará vuestra alegría» (16,22).

La alegría aparece en estos textos como el don propio del Espíritu Santo, como el verdadero don del Redentor. Así pues, en el saludo del ángel se oye el sonido de un acorde que seguirá resonando a través de todo el tiempo de la Iglesia y que, por lo que se refiere a su contenido, también se puede percibir en la palabra fundamental con la cual se designa todo el mensaje cristiano en su conjunto: el Evangelio, la Buena Nueva.

«Alégrate» —como hemos visto— es en primer lugar un saludo en griego, y así en esta palabra del ángel se abre también inmediatamente la puerta a los pueblos del mundo; hay una alusión a la universalidad del mensaje cristiano. Y, sin embargo, es al mismo tiempo también una palabra tomada del Antiguo Testamento, y por tanto está en plena continuidad con la historia bíblica de la salvación. Han sido sobre todo Stanislas Lyonnet y René Laurentin quienes han demostrado que, en el saludo del ángel Gabriel a María, se retoma y actualiza la profecía de Sofonías 3,14-17, que suena así: «Alégrate, hija de Sión, grita de gozo Israel... El Señor, tu Dios está en medio de ti.»

No es necesario entrar aquí en los pormenores de una confrontación textual entre el saludo del ángel a María y la promesa del profeta. El motivo esencial por el que la hija de Sión puede exultar se encuentra en la afirmación: «El Señor está en medio de ti» (So 3,15.17); literalmente traducido: «está en tu seno». Con esto, Sofonías retoma las palabras del Libro del Éxodo que describen la morada de Dios en el Arca de la Alianza como un estar «en el seno de Israel» (cf. Ex 33,3; 34,9; Laurentin, *Structure et Théologie...*, pp. 64-71). Precisamente esta expresión reaparece en el mensaje de Gabriel a María: «Concebirás en tu vientre» (Lc 1,31).

Como quiera que se valoren los detalles de estos paralelismos, resulta evidente la cercanía interna de los dos mensajes. María aparece como la hija de Sión en persona. Las promesas referentes a Sión se cumplen en ella de forma inesperada. María se convierte en el Arca de la Alianza, el lugar de una auténtica habitación del Señor.

«Alégrate, llena de gracia.» Es digno de reflexión un nuevo aspecto de este saludo, chaī re: la conexión entre la alegría y la gracia. En griego, las dos palabras, alegría y gracia (chará y cháris), se forman a partir de la misma raíz.

Alegría y gracia van juntas.

Ocupémonos ahora del contenido de la promesa. María dará a luz un niño, a quien el ángel atribuye los títulos de «Hijo del Altísimo» e «Hijo de Dios». Se promete además que Dios, el Señor, le dará el trono de David, su Padre. Reinará por siempre en la casa de Jacob y su reino (su señorío) no tendrá fin. Se añade después un grupo de promesas relacionadas con el modo de la concepción. «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por eso el santo que va a nacer se llamará Hijo de Dios» (Lc 1,35).

Comencemos con esta última promesa. Por su lenguaje, pertenece a la teología del templo y de la presencia de Dios en el santuario. La nube sagrada —la shekiná— es un signo visible de la presencia de Dios. Muestra y a la vez oculta su morar en su casa. La nube que proyecta su sombra sobre los hombres retorna después en el relato de la transfiguración del Señor (cf. Lc 9,34; Mc 9,7). Es signo nuevamente de la presencia de Dios, del manifestarse

de Dios en lo escondido. Así, con la palabra acerca de la sombra que desciende con el Espíritu Santo se reanuda la teología referente a Sión que se encuentra en el saludo. Una vez más, María aparece como la tienda viva de Dios, en la que él quiere habitar de un modo nuevo en medio de los hombres.

Al mismo tiempo, en el conjunto de estas palabras del anuncio se puede percibir una alusión al misterio del Dios trinitario. Actúa Dios Padre, que había prometido estabilidad al trono de David, y ahora establece el heredero cuyo reino no tendrá fin, el heredero definitivo de David, anunciado por el profeta Natán con estas palabras: «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 S 7,14). Lo repite el Salmo 2: «Tú eres mi hijo: yo te he engendrado hoy» (v. 7).

Las palabras del ángel permanecen totalmente en la concepción religiosa del Antiguo Testamento y, no obstante, la superan. A partir de la nueva situación reciben un nuevo realismo, una densidad y

una fuerza antes inimaginable. Todavía no ha sido objeto de reflexión el misterio trinitario, no se ha desarrollado aún hasta llegar a la doctrina definitiva. Aparece por sí mismo gracias al modo de obrar de Dios prefigurado en el Antiguo Testamento; aparece en el acontecimiento sin llegar a ser doctrina. De igual modo, tampoco el concepto del ser Hijo, propio del Niño, se profundiza y desarrolla hasta la dimensión metafísica. Así, todo se mantiene en el ámbito de la concepción religiosa judía. Y, sin embargo, las mismas palabras antiguas, a causa del acontecimiento nuevo que expresan e interpretan, están nuevamente en camino, van más allá de sí mismas. Precisamente en su simplicidad reciben una nueva grandeza casi desconcertante, pero que se desarrollará en el camino de Jesús y en el camino de los creyentes.

También en este contexto se coloca el nombre «Jesús», que el ángel atribuye al niño, tanto en Lucas (1,31) como en Mateo (1,21). El nombre de Jesús contiene de manera escondida el tetragrama¹, el nombre misterioso del Horeb, ampliado hasta la afirmación: Dios salva. El nombre del Sinaí, que había quedado como quien dice incompleto, es pronunciado hasta el fondo.

El Dios que es, es el Dios presente y salvador. La revelación del nombre de Dios, iniciada en la zarza ardiente, es llevada a su cumplimiento en Jesús (cf. Jn 17,26).

La salvación que trae el niño prometido se manifiesta en la instauración definitiva del reino de David. En efecto, al reino davídico se le había prometido una duración permanente: «Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia y tu trono durará por siempre» (2 S 7,16), había anunciado Natán por encargo de Dios mismo.

En el Salmo 89 se refleja de una manera impresionante la contradicción entre el carácter definitivo de la promesa y la caída de hecho del reino davídico: «Le daré una posteridad perpetua y un trono duradero como el cielo. Si sus hijos abandonan mi ley... castigaré con la vara sus pecados... pero no les retiraré mi favor ni desmentiré mi fidelidad» (vv. 30-34). Por eso el salmista repite la promesa ante Dios de manera conmovedora e insistente, llama a su corazón y reclama su fidelidad. En efecto, la realidad que vive es totalmente diversa: «Tú, encolerizado con tu Ungido, lo has rechazado y desechado; has roto la alianza con tu siervo y has profanado hasta el suelo su corona... todo viandante lo saquea, y es la burla de sus vecinos... Acuérdate, Señor, de la afrenta de tus siervos» (vv. 39-42.51).

Este lamento de Israel estaba también ante Dios en el momento en que Gabriel anunciaba a la Virgen María el nuevo rey en el trono de David.

Herodes era rey gracias a Roma. Era idumeo, no un hijo de David. Pero, sobre todo, especialmente por su crueldad inaudita era una caricatura de aquella realeza que se le había prometido a David. El

ángel anuncia que Dios no ha olvidado su promesa; se cumplirá ahora en el niño que María concebirá por obra del Espíritu Santo. «Su reino no tendrá fin», dice Gabriel a María.

En el siglo IV, esta frase fue incorporada al Credo niceno-costantinopolitano, en el momento en que el reino de Jesús de Nazaret abrazaba ya a todo el mundo de la cuenca mediterránea. Nosotros, los cristianos, sabemos y confesamos con gratitud: Sí, Dios ha cumplido su promesa. El reino del Hijo de David, Jesús, se extiende «de mar a mar», de continente a continente, de un siglo a otro.

Naturalmente, sigue siendo verdadera también la palabra que Jesús dijo a Pilato: «Mi reino no es de aquí» (Jn 18,36). A veces, en el curso de la historia, los poderosos de este mundo quieren apropiarse de él, pero precisamente entonces es cuando peligra: quieren conectar su poder con el poder de Jesús, y justamente así deforman su reino, lo amenazan. O bien queda sometido a la persecución persistente de los dominadores, que no toleran ningún otro reino y desean eliminar al rey sin poder, pero cuya fuerza misteriosa temen.

Pero «su reino no tendrá fin»: este reino diferente no está construido sobre un poder mundano, sino que se funda únicamente en la fe y el amor.

Es la gran fuerza de la esperanza en medio de un mundo que tan a menudo parece estar abandonado de Dios. El reino del Hijo de David, Jesús, no tiene fin, porque en él reina Dios mismo, porque en él entra el reino de Dios en este mundo. La promesa que Gabriel transmitió a la Virgen María es verdadera. Se cumple siempre de nuevo.

La respuesta de María, a la que ahora llegamos, se desarrolla en tres fases. Ante el saludo del ángel, primero se quedó turbada y pensativa. Su actitud es diferente a la de Zacarías. De él se dice que se sobresaltó y «quedó sobrecogido de temor» (Lc 1,12). En el caso de María, se utiliza inicialmente la misma palabra («se turbó»), pero ya no prosigue con el temor, sino con una reflexión interior sobre el saludo del ángel. María reflexiona (dialoga consigo misma) sobre lo que podía significar el saludo del mensajero de Dios.

Así aparece ya aquí un rasgo característico de la imagen de la Madre de Jesús, un rasgo que encontramos otras dos veces en el Evangelio en situaciones análogas: el confrontarse interiormente con la palabra (cf. Lc 2,19.51).

Ella no se detiene ante la primera inquietud por la cercanía de Dios a través de su ángel, sino que trata de comprender. María se

muestra por tanto como una mujer valerosa, que incluso ante lo inaudito mantiene el autocontrol. Al mismo tiempo, es presentada como una mujer de gran interioridad, que une el corazón y la razón y trata de entender el contexto, el conjunto del mensaje de Dios. De este modo, se convierte en imagen de la Iglesia que reflexiona sobre la Palabra de Dios, trata de comprenderla en su totalidad y guarda el don en su memoria.

La segunda reacción de María resulta enigmática para nosotros. En efecto, después del titubeo pensativo con que había recibido el saludo del mensajero de Dios, el ángel le había comunicado que había sido elegida para ser la madre del Mesías. María pone entonces una breve e incisiva pregunta: «¿Cómo será eso, pues no conozco varón?» (Lc 1,34).

Pensemos de nuevo en la diferencia respecto a la respuesta de Zacarías, que había reaccionado con una duda sobre la posibilidad de la tarea que se le encomendaba. Él, como Isabel, era de edad avanzada; ya no podía esperar un hijo. Por el contrario, María no duda. No pregunta sobre el «qué», sino sobre el «cómo» puede cumplirse la promesa, siendo esto incomprensible para ella: «¿Cómo será eso, pues no conozco varón?» (1,34).

Pero esta pregunta parece inexplicable para nosotros, puesto que María estaba prometida y, según el derecho judío, se la

consideraba ya equiparada a una esposa, aunque no habitase todavía con el marido y no hubiera comenzado la comunión matrimonial.

A partir de Agustín, se ha explicado la cuestión en el sentido de que María habría hecho un voto de virginidad y se habría comprometido sólo para tener un varón protector de su virginidad. Pero esta reconstrucción está totalmente fuera del mundo judío en tiempos de Jesús, y parece impensable en ese contexto. Pero ¿qué significa entonces esa palabra? La exegesis moderna no ha encontrado una respuesta convincente. Se dice que María, que aún no había sido recibida por José, no había tenido contacto alguno con un hombre y habría entendido que debía ocurrir con urgencia inmediata lo que se le había dicho. Pero esto no convence, porque el momento de convivencia no podía estar lejano. Otros exegetas tienden a considerar la frase como una construcción meramente literaria, con el fin de desarrollar el diálogo entre María y el ángel. Sin embargo, tampoco esto es una verdadera explicación de la frase. Se podría pensar también en que, según la costumbre judía, el compromiso se establecía de manera unilateral por el hombre, y no se pedía el consentimiento de la mujer. Pero tampoco esta observación resuelve el problema.

Por tanto, el enigma de esta frase —o quizá mejor dicho: el misterio— permanece. María, por razones que nos son inaccesibles, no ve posible de ningún modo convertirse en madre del Mesías mediante una relación conyugal. El ángel le confirma que ella no será madre de modo normal después de ser recibida en casa por José, sino mediante «la sombra del poder del Altísimo»,

mediante la llegada del Espíritu Santo, y afirma con aplomo: «Para Dios nada hay imposible» (Lc 1,37).

Después de esto sigue la tercera reacción, la respuesta esencial de María: su simple «sí». Se declara sierva del Señor. «Hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38).

Bernardo de Claraval describe dramáticamente en una homilía de Adviento la emoción de este momento. Tras la caída de nuestros primeros padres, todo el mundo queda oscurecido bajo el dominio de la muerte. Dios busca ahora una nueva entrada en el mundo. Llama a la puerta de María.

Necesita la libertad humana. No puede redimir al hombre, creado libre, sin un «sí» libre a su voluntad. Al crear la libertad, Dios se ha hecho en cierto modo dependiente del hombre. Su poder está vinculado al «sí» no forzado de una persona humana. Así, Bernardo muestra cómo en el momento de la pregunta a María el cielo y la tierra, por decirlo así, contienen el aliento.

¿Dirá «sí»? Ella vacila... ¿Será su humildad tal vez un obstáculo? «Sólo por esta vez —dice Bernardo— no seas humilde, sino magnánima. Danos tu “sí”.»

Éste es el momento decisivo en el que de sus labios y de su corazón sale la respuesta: «Hágase en mí según tu palabra.» Es el momento de la obediencia libre, humilde y magnánima a la vez, en la que se toma la decisión más alta de la libertad humana.

María se convierte en madre por su «sí». Los Padres de la Iglesia han expresado a veces todo esto diciendo que María habría concebido por el oído, es decir, mediante su escucha. A través de su obediencia la palabra ha entrado en ella, y ella se ha hecho fecunda. En este contexto, los Padres han desarrollado la idea del nacimiento de Dios en nosotros mediante la fe y el bautismo, por los cuales el Logos viene siempre de nuevo a nosotros, haciéndonos hijos de Dios. Pensemos por ejemplo en las palabras de san Ireneo: «¿Cómo podrán salvarse si no es Dios aquel que llevó a cabo su salvación sobre la tierra? ¿Y cómo el ser humano se acercará a Dios, si Dios no se ha acercado al hombre? ¿Cómo se librarán de la muerte que los ha engendrado, si no son regenerados por la fe para un nuevo nacimiento que Dios realice de modo admirable e impensado, cuyo signo para nuestra salvación nos dio en la concepción a partir de la Virgen?» (*Adv haer IV*, 33,4; cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, p. 23).

Pienso que es importante escuchar también la última frase de la narración lucana de la anunciación: «Y el ángel la dejó» (*Lc 1,38*). El gran momento del encuentro con el mensajero de Dios, en el que

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

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

Concepción y nacimiento de Jesús según Mateo

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

Mateo nos dice en primer lugar que María era prometida de José.

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

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

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

El Salmo 1 ofrece la imagen clásica del «justo». Así pues, podemos considerarlo casi como un retrato de la figura espiritual de san José. Justo, según este Salmo, es un hombre que vive en intenso contacto con la Palabra de Dios; «que su gozo está en la ley del Señor» (v. 2). Es como un árbol que, plantado junto a los cauces de agua, da siempre fruto. La imagen de los cauces de agua de las que se nutre ha de entenderse naturalmente como la palabra viva de Dios, en la que el justo hunde las raíces de su existencia. La voluntad de Dios no es para él una ley impuesta desde fuera, sino «gozo». La ley se convierte espontáneamente para él en «evangelio», buena nueva, porque la interpreta con actitud de apertura personal y llena de amor a Dios, y así aprende a comprenderla y a vivirla desde dentro.

Mientras que el Salmo 1 considera como característico del «hombre dichoso» su habitar en la Torá, en la Palabra de Dios, el texto paralelo en Jeremías 17,7 llama «bendito» a quien «confía en el

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

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

Mientras que el ángel «entra» donde se encuentra María (Lc 1,28), a José sólo se le aparece en sueños, pero en sueños que son

realidad y revelan realidades. Se nos muestra una vez más un rasgo esencial de la figura de san José: su finura para percibir lo divino y su capacidad de discernimiento. Sólo a una persona íntimamente atenta a lo divino, dotada de una peculiar sensibilidad por Dios y sus senderos, le puede llegar el mensaje de Dios de esta manera. Y la capacidad de discernimiento era necesaria para reconocer si se trataba sólo de un sueño o si verdaderamente había venido el mensajero de Dios y le había hablado.

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

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

María. Con la misma exhortación del ángel, José se encuentra ahora implicado en el misterio de la Encarnación de Dios.

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

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

consideración el sufrimiento concreto de Israel y su necesidad real de salvación.

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

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

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

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

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

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

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

Después de la cita bíblica, Mateo completa la narración. Refiere que José se despertó y procedió como le había mandado el ángel del Señor. Llevó consigo a María, su esposa, pero, «sin haberla conocido», ella dio a luz al hijo.

Así se subraya una vez más que el hijo no fue engendrado por él, sino por el Espíritu Santo. Por último, el evangelista añade: «Él le puso por nombre Jesús» (Mt 1,25).

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

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

Excepcionalmente podemos fijar con mucha precisión la fecha de este versículo de Isaías: se sitúa en el año 733 antes de Cristo. El rey asirio Tiglath-Pileser III había rechazado con una maniobra militar repentina el comienzo de una insurrección de los estados

sirio-palestinos. Entonces el rey Rezín de Damasco-Siria, y Pékaj de Israel se unieron en una coalición contra la gran potencia asiria. Puesto que no fueron capaces de persuadir al rey de Judá, Acaz, de sumarse a su alianza, decidieron entrar en campaña contra el rey de Jerusalén para incluir a su país en su coalición.

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

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

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

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

¿Cuál es el signo que se le promete a Acaz con esto? Mateo, y con él toda la tradición cristiana, ve aquí un anuncio del nacimiento de Jesús de la Virgen María: Jesús, que en realidad no lleva el nombre

de Emmanuel, sino que es el Emmanuel, como trata de explicar todo el relato de los Evangelios.

Este hombre —nos explican— es él mismo la permanencia de Dios con los hombres. Es el verdadero hombre y, a la vez, el verdadero Hijo de Dios.

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

Rudolf Kilian ha descrito brevemente en su comentario a Isaías los intentos esenciales de este tipo. Menciona cuatro modelos principales. El primero dice: con el término «Emmanuel» nos referimos al Mesías. Pero la idea del Mesías se ha desarrollado plenamente sólo en el período del exilio y sucesivamente después. Aquí se podría encontrar a lo sumo una anticipación de esta figura; una correspondencia histórica contemporánea no es posible identificarla. La segunda hipótesis supone que el «Dios con nosotros» es un hijo del rey Acáz, tal vez Ezequías, una propuesta que no encuentra respaldo en ninguna parte. La tercera teoría

imagina que se trata de uno de los hijos del profeta Isaías, los cuales llevan nombres proféticos: Sehar Yasub, «un resto volverá», y Maher-Salal-Jas-Baz, «pronto al saqueo/rápido al botín» (cf. Is 7,3; 8,3). Pero tampoco este tentativo resulta convincente. Una cuarta tesis se esfuerza por una interpretación colectiva: Emmanuel sería el nuevo Israel, y la ' almāh («virgen») no sería sino «la figura simbólica de Sión». Pero el contexto del profeta no ofrece indicio alguno para una concepción como ésta, entre otras razones porque no sería un signo histórico contemporáneo.

Kilian concluye su análisis de los distintos tipos de interpretación de la siguiente manera: «Como resultado de esta visión de conjunto, resulta, pues, que ni siquiera uno de los intentos de interpretación consigue realmente convencer. En torno a la madre y el niño sigue reinando el misterio, al menos para el lector de hoy, pero presumiblemente también para el oyente de entonces, y tal vez incluso para el profeta mismo» (Jesaja, p. 62).

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

Y los cristianos ¿no debían quizá oír esta palabra como una palabra para ellos? Interpelados por la palabra, ¿no debían llegar a la certeza de que la palabra, que siempre estaba allí de modo tan extraño, y esperando a ser descifrada, se ha hecho ahora realidad? ¿No debían estar convencidos de que en el nacimiento de Jesús de la Virgen María, Dios nos ha dado ahora este signo? El Emmanuel ha llegado. Marius Reiser ha resumido en esta frase la experiencia que tuvieron los lectores cristianos respecto a esta palabra: «La profecía del profeta es como un ojo de cerradura milagrosamente predispuesto, en el cual encaja perfectamente la llave Cristo» (Bibelkritik, p. 328).

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

El nacimiento virginal, ¿mito o verdad histórica?

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

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

I, p. 25). Hasta qué punto se considere esto de modo concreto, más allá de la alegoría, es difícil de valorar.

Una lectura atenta deja claro que, ni en el primer caso ni en el segundo, existe un verdadero paralelismo con el relato del nacimiento virginal de Jesús. Lo mismo vale para los textos procedentes del ambiente grecorromano, que se creía poder citar como modelos paganos de la narración de la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo: la unión entre Zeus y Alcmena, de la que habría nacido Hércules; la de Zeus y Dánae, de la que nacería Perseo, etc.

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

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

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

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

Cristo ya desarrollada ayudaba a comprender el inicio, su densidad de significado. Así se ha desarrollado la cristología.

Quizá valga la pena mencionar en este punto un texto que, como una prefiguración del misterio del parto virginal, ha hecho reflexionar al cristianismo occidental desde los primeros tiempos. Pienso en la cuarta égloga de Virgilio, que forma parte de su ciclo de poesías Bucólicas (poesía pastoril), compuesto aproximadamente cuarenta años antes del nacimiento de Jesús. En medio de graciosos versos sobre la vida campestre, resuena de pronto un tono muy diferente: se anuncia la llegada de un nuevo orden en el mundo a partir de lo que es «íntegro» (ab integro). «Iam redit et virgo», ya retorna la virgen. Una nueva progenie desciende de lo alto del cielo. Nace un niño con el que se acaba el linaje «de hierro».

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

provocados por las guerras y las luchas civiles, el país se ve invadido por una oleada de esperanza: ahora debería comenzar por fin un gran período de paz, debería despuntar un nuevo orden del mundo.

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

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

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

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

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

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

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

Está en juego la pregunta: ¿Le pertenece también la materia?

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

Por eso la concepción y el nacimiento de Jesús de la Virgen María son un elemento fundamental de nuestra fe y un signo luminoso de esperanza.

CAPÍTULO III

Nacimiento de Jesús en Belén

Marco histórico y teológico de la narración del nacimiento en el Evangelio de Lucas

«En aquellos días salió un decreto del emperador Augusto, ordenando hacer un censo del mundo entero» (2,1). Lucas introduce con estas palabras su relato sobre el nacimiento de Jesús, y explica por qué ha tenido lugar en Belén. Un censo cuyo objeto era determinar y recaudar los impuestos es la razón por la cual José, con María, su esposa encinta, van de Nazaret a Belén.

El nacimiento de Jesús en la ciudad de David se coloca en el marco de la gran historia universal, aunque el emperador nada sabe de esta gente sencilla que por causa suya está en viaje en un momento difícil; y así, aparentemente por casualidad, el Niño Jesús nacerá en el lugar de la promesa.

Para Lucas es importante el contexto histórico universal. Por primera vez se empadrona «al mundo entero», a la «ecúmene» en su totalidad. Por primera vez hay un gobierno y un reino que abarca el orbe. Y por vez primera hay una gran área pacificada, donde se registran los bienes de todos y se ponen al servicio de la comunidad. Sólo en este momento, en el que se da una comunión de derechos y bienes en gran escala, y hay una lengua universal que permite a una comunidad cultural entenderse en el modo de pensar y actuar, puede entrar en el mundo un mensaje universal de salvación, un portador universal de salvación: es, en efecto, «la plenitud de los tiempos».

Pero la conexión entre Jesús y Augusto es más profunda. Augusto no quería ser sólo un soberano cualquiera como los hubo antes de él y los que vendrían después. La inscripción de Priene, que se remonta al año 9 a. C., nos muestra cómo quiso él que lo vieran y lo comprendieran. Allí se dice que el día en que nació el emperador «ha dado al mundo entero un nuevo aspecto: éste se habría derrumbado si no hubiera surgido en el que ahora nace una

felicidad común... La providencia que divinamente dispone nuestra vida ha colmado a este hombre, para la salvación de los hombres, de tales dotes, que nos lo envió como salvador (sōtēr), a nosotros y a las generaciones futuras...

El día natalicio del dios fue para el mundo el principio de los “evangelios” que con él se relacionan. Con su nacimiento debe comenzar un nuevo cómputo del tiempo» (cf. Stöger, p. 74).

Con un texto como éste, resulta claro que Augusto no solamente era visto como político, sino como una figura teológica, aunque se ha de tener en cuenta que en el mundo antiguo no existía la separación que nosotros hacemos entre política y religión, entre política y teología. Ya en el año 27 a. C., tres años después de su toma de posesión, el senado romano le otorgó el título de augustus (en griego sebastos), «el adorable». En la inscripción de Priene se le llama salvador (sōtēr). Este título, que en la literatura se atribuía a Zeus, pero también a Epicuro y a Esculapio, en la traducción griega del Antiguo Testamento está reservado exclusivamente a Dios. También para Augusto tiene una connotación divina: el emperador ha suscitado un cambio radical del mundo, ha introducido un nuevo tiempo.

En la cuarta égloga de Virgilio hemos encontrado ya esta esperanza de un mundo nuevo, la espera del retorno del paraíso. Aun cuando en Virgilio, como hemos visto, el trasfondo es más amplio, esto influye también en el modo en que se percibía la vida en la era de Augusto: «Ahora todo tiene que cambiar...»

Quisiera todavía resaltar particularmente dos aspectos relevantes de la percepción que tenía Augusto de sí mismo, compartida por sus contemporáneos. El «salvador» ha llevado al mundo sobre todo la paz. Él mismo ha hecho representar esta misión suya de portador de paz de manera monumental y para todos los tiempos en el Ara Pacis Augusti: en los restos que se han conservado se manifiesta claramente todavía hoy de manera impresionante cómo la paz universal, que él aseguraba por un cierto tiempo, permitía a la gente dar un profundo suspiro de alivio y esperanza.

A este respecto, Marius Reiser, haciendo referencia a Antonie Wlosok, escribe: «El 23 de septiembre (día natalicio del emperador), la sombra de este reloj de sol se proyectaba desde la mañana hasta la tarde por unos 150 metros, ajustándose a la línea equinoccial precisamente hasta el centro del Ara Pacis; hay, pues, una línea directa que va desde el nacimiento de este hombre hasta la pax, y de este modo se demuestra visiblemente que él es natus ad pacem, nacido para la paz. La sombra proviene de una bola y la bola... es a la vez como la esfera del cielo, y también como el globo terráqueo,

símbolo del dominio sobre el mundo que ahora ha sido pacificado» (*Wie wahr ist die Weihnachtsgeschichte?*, p. 459).

En esto se refleja el segundo aspecto de la autoconciencia de Augusto: la universalidad, que él mismo ha documentado con datos concretos y realzado con énfasis en el llamado Monumentum Ancyranum, una especie de balance de su vida y su obra.

Con esto llegamos de nuevo al empadronamiento de todos los habitantes del reino, que pone en relación el nacimiento de Jesús de Nazaret con el emperador Augusto. Sobre esta recaudación de los impuestos (el censo), hay una gran discusión entre los eruditos, cuyos pormenores no vienen al caso aquí.

Pero es bastante fácil aclarar un primer problema: el censo tiene lugar en los tiempos del rey Herodes el Grande que, sin embargo, ya había muerto en el año 4 a. C. El comienzo de nuestro cómputo del tiempo —la fijación del nacimiento de Jesús— se remonta al monje Dionysius Exiguus († ca. 550), que evidentemente se equivocó de algunos años en sus cálculos. La fecha histórica del nacimiento de Jesús se ha de fijar por tanto algún año antes.

Hay otras dos fechas que han causado grandes controversias. Según Flavio Josefo, al que debemos sobre todo nuestros conocimientos de la historia judía en los tiempos de Jesús, el censo tuvo lugar el año 6 d. C., bajo el gobernador Cirino y —puesto que se trataba en último término de dinero— llevó a la insurrección de Judas el Galileo (cf. Hch 5,37). Además, Cirino sólo estuvo activo en el entorno siríaco-judío en aquel período, y no antes. Pero estos hechos, a su vez, son de nuevo inseguros; en todo caso hay indicios según los cuales Cirino había intervenido en Siria también en torno al año 9 a. C. por encargo del emperador. Así resultan ciertamente convincentes las indicaciones de diversos estudiosos, como Alois Stöger, en el sentido de que, en las circunstancias de entonces, el «censo» se desarrollaba a duras penas y se prolongaba por algunos años. Por lo demás, se llevaba a cabo en dos etapas: primero se procedía a registrar toda propiedad de tierras e inmuebles y luego —como un segundo momento— con la determinación de los impuestos que efectivamente se debían pagar. La primera etapa tuvo lugar por tanto en el tiempo del nacimiento de Jesús; la segunda, mucho más lacerante para el pueblo, suscitó la insurrección (cf. Stöger, p. 373s).

Por último, también se ha objetado que para un recuento como éste no habría sido necesario un viaje de «cada cual a su ciudad» (Lc 2,3). Pero sabemos por diversas fuentes que los interesados debían presentarse allí donde poseyeran tierras. Según esto, podemos suponer que José, de la casa de David, disponía de una propiedad de tierra en Belén, de manera que debía ir allí para la recaudación de los impuestos.

Siempre se podrá discutir sobre muchos detalles. Sigue siendo difícil escudriñar en la vida cotidiana de un organismo tan complejo y lejos de nosotros como el del Imperio romano. Sin embargo, el contenido esencial de los hechos referidos por Lucas continúa siendo a pesar de todo históricamente creíble: él había decidido — como dice en el prólogo de su Evangelio— «comprobarlo todo exactamente» (1,3). Obviamente, hizo esto con los medios a su alcance. Al fin y al cabo, él estaba más cerca de las fuentes y de los acontecimientos de lo que nosotros podemos pretender estarlo, no obstante toda la erudición histórica.

Volvamos al gran contexto del momento histórico en que ha tenido lugar el nacimiento de Jesús. Con la referencia al emperador Augusto y a «toda la ecúmene», Lucas ha trazado conscientemente un cuadro histórico y teológico a la vez para los acontecimientos que debía exponer.

Jesús ha nacido en una época que se puede determinar con precisión.

Al comienzo de la actividad pública de Jesús, Lucas ofrece una vez más una datación detallada y cuidadosa de aquel momento histórico: es el decimoquinto año del imperio de Tiberio. Se menciona además al gobernador romano de aquel año y a los tetrarcas de Galilea, Iturea y Traconítide, así como también al de Abilene, y luego a los jefes de los sacerdotes (cf. Lc 3,1s).

Jesús no ha nacido y comparecido en público en un tiempo indeterminado, en la intemporalidad del mito. Él pertenece a un tiempo que se puede determinar con precisión y a un entorno geográfico indicado con exactitud: lo universal y lo concreto se tocan recíprocamente. En él, el Logos, la Razón creadora de todas las cosas, ha entrado en el mundo. El Logos eterno se ha hecho hombre, y esto requiere el contexto del lugar y del tiempo. La fe está ligada a esta realidad concreta, aunque luego el espacio temporal y geográfico queda superado por la resurrección, y el «ir por delante a Galilea» (cf. Mt 28,7) del Señor introduce en la inmensidad abierta de la humanidad entera (cf. Mt 28,16ss).

También es importante otro elemento. El decreto de Augusto para registrar fiscalmente a todos los ciudadanos de la ecúmene lleva a José, junto con su esposa María, a Belén, a la ciudad de David, y sirve así para que se cumpla la promesa del profeta Miqueas, según la cual el Pastor de Israel habría de nacer en aquella ciudad (cf. 5, 1-3). Sin saberlo, el emperador contribuye al cumplimiento de la promesa: la historia del Imperio romano y la historia de la salvación,

iniciadas por Dios con Israel, se compenetran recíprocamente. La historia de la elección de Dios, limitada hasta entonces a Israel, entra en toda la amplitud del mundo, de la historia universal. Dios, que es el Dios de Israel y de todos los pueblos, se demuestra como el verdadero guía de toda la historia.

Acreditados representantes de la exegesis moderna opinan que la información de los dos evangelistas, Mateo y Lucas, según la cual Jesús nació en Belén, sería una afirmación teológica, no histórica. En realidad, Jesús habría nacido en Nazaret. Con los relatos del nacimiento de Jesús en Belén, la historia habría sido reelaborada teológicamente para hacerla concordar con las promesas, y poder indicar así a Jesús —fundándose en el lugar de su nacimiento— como el Pastor esperado de Israel (cf. Mi 5, 1-3; Mt 2,6).

No veo cómo se puedan aducir verdaderas fuentes en apoyo de esta teoría. En efecto, sobre el nacimiento de Jesús no tenemos más fuentes que las narraciones de la infancia de Mateo y Lucas. Los dos dependen evidentemente de representantes de tradiciones muy diferentes. Están influidos por visiones teológicas diversas, de la misma manera que difieren también en parte sus noticias históricas.

Está claro que Mateo no sabía que tanto José como María residían inicialmente en Nazaret. Por eso José, al volver de Egipto, quiere ir en un primer momento a Belén, y sólo la noticia de que en Judea reina un hijo de Herodes le induce a desviarse hacia Galilea. Para Lucas, en cambio, está claro desde el principio que la Sagrada Familia retornó a Nazaret tras los acontecimientos del nacimiento. Las dos diferentes líneas de tradición concuerdan en que el lugar del nacimiento de Jesús fue Belén. Si nos atenemos a las fuentes y no nos dejamos llevar por conjeturas personales, queda claro que Jesús nació en Belén y creció en Nazaret.

Nacimiento de Jesús

«Y mientras estaban allí [en Belén] le llegó el tiempo del parto y dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en la posada» (Lc 2,6s).

Comencemos nuestro comentario por las últimas palabras de esta frase: no había sitio para ellos en la posada. La meditación en la fe de estas palabras ha encontrado en esta afirmación un paralelismo interior con la palabra, rica de hondo contenido, del Prólogo de san Juan: «Vino a su casa y los suyos no lo recibieron» (Jn 1,11). Para el Salvador del mundo, para aquel en vista del cual todo fue creado (cf. Col 1,16), no hay sitio. «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Mt 8,20). El que fue crucificado fuera de las puertas de la ciudad (cf. Hb 13,12) nació también fuera de sus murallas.

Esto debe hacernos pensar y remitirnos al cambio de valores que hay en la figura de Jesucristo, en su mensaje. Ya desde su nacimiento, él no pertenece a ese ambiente que según el mundo es importante y poderoso. Y, sin embargo, precisamente este hombre irrelevante y sin poder se revela como el realmente Poderoso, como aquel de quien a fin de cuentas todo depende. Así pues, el ser cristiano implica salir del ámbito de lo que todos piensan y quieren, de los criterios dominantes, para entrar en la luz de la verdad sobre nuestro ser y, con esta luz, llegar a la vía justa.

María puso a su niño recién nacido en un pesebre (cf. Lc 2,7). De aquí se ha deducido con razón que Jesús nació en un establo, en un ambiente poco acogedor —estaríamos tentados de decir: indigno—, pero que ofrecía en todo caso la discreción necesaria

para el santo evento. En la región en torno a Belén se usan desde siempre grutas como establo (cf. Stuhlmacher, p. 51).

Ya en Justino mártir († 165) y en Orígenes († ca. 254) encontramos la tradición según la cual el lugar del nacimiento de Jesús había sido una gruta, que los cristianos situaban en Palestina. El hecho de que, tras la expulsión de los judíos de Tierra Santa en el siglo II, Roma transformara la gruta en un lugar de culto a Tammuz-Adonis, queriendo evidentemente borrar con ello la memoria cultural de los cristianos, confirma la antigüedad de dicho lugar de culto, y muestra también la importancia que Roma le reconocía. Las tradiciones locales son con frecuencia una fuente más fiable que las noticias escritas. Se puede por tanto reconocer un notable grado de credibilidad a la tradición local betlemita, con la que enlaza también la Basílica de la Natividad.

María envolvió al niño en pañales. Podemos imaginar sin sensiblería alguna con cuánto amor esperaba María su hora y preparaba el nacimiento de su hijo. La tradición de los iconos, basándose en la teología de los Padres, ha interpretado también teológicamente el pesebre y los pañales. El niño envuelto y bien ceñido en pañales aparece como una referencia anticipada a la hora de su muerte: es desde el principio el Inmolado, como veremos todavía con más detalle al reflexionar sobre la palabra acerca del primogénito. Por eso el pesebre se representaba como una especie de altar.

San Agustín ha interpretado el significado del pesebre con un razonamiento que en un primer momento parece casi impertinente, pero que, examinado con más atención, contiene en cambio una profunda verdad.

El pesebre es donde los animales encuentran su alimento. Sin embargo, ahora yace en el pesebre quien se ha indicado a sí mismo como el verdadero pan bajado del cielo, como el verdadero alimento que el hombre necesita para ser persona humana. Es el alimento que da al hombre la vida verdadera, la vida eterna. El pesebre se convierte de este modo en una referencia a la mesa de Dios, a la que el hombre está invitado para recibir el pan de Dios. En la pobreza del nacimiento de Jesús se perfila la gran realidad en la que se cumple de manera misteriosa la redención de los hombres.

Como se ha dicho, el pesebre hace pensar en los animales, pues es allí donde comen. En el Evangelio no se habla en este caso de animales. Pero la meditación guiada por la fe, leyendo el Antiguo y el Nuevo Testamento relacionados entre sí, ha colmado muy pronto esta laguna, remitiéndose a Isaías 1,3: «El buey conoce a su amo, y el asno el pesebre de su dueño; Israel no me conoce, mi pueblo no comprende.» Peter Stuhlmacher hace notar que probablemente también tuvo un cierto influjo la versión griega de Habacuc 3,2: «En medio de dos seres vivientes... serás conocido; cuando haya llegado el tiempo aparecerás» (p. 52). Con los dos seres vivientes

se da a entender claramente a los dos querubines sobre la cubierta del Arca de la Alianza que, según el Éxodo 25,18-20, indican y esconden a la vez la misteriosa presencia de Dios. Así, el pesebre sería de algún modo el Arca de la Alianza, en la que Dios, misteriosamente custodiado, está entre los hombres, y ante la cual ha llegado la hora del conocimiento de Dios para «el buey y el asno», para la humanidad compuesta por judíos y gentiles.

En la singular conexión entre Isaías 1,3, Habacuc 3,2, Éxodo 25,18-20 y el pesebre, aparecen por tanto los dos animales como una representación de la humanidad, de por sí desprovista de entendimiento, pero que ante el Niño, ante la humilde aparición de Dios en el establo, llega al conocimiento y, en la pobreza de este nacimiento, recibe la epifanía, que ahora enseña a todos a ver. La iconografía cristiana ha captado ya muy pronto este motivo. Ninguna representación del nacimiento renunciará al buey y al asno.

Después de esta pequeña divagación, volvamos al texto del Evangelio.

Allí se lee: María «dio a luz a su hijo primogénito» (Lc 2,7). ¿Qué significa esto?

El primogénito no es necesariamente el primero de una descendencia sucesiva. La palabra «primogénito» no se refiere a una numeración consecutiva, sino que indica una cualidad teológica, expresada en las recopilaciones más antiguas de las leyes de Israel. En las prescripciones sobre la Pascua se encuentra la frase: «El Señor dijo a Moisés: “Conságrame todo primogénito; todo primer parto entre los hijos de Israel, sea de hombre o de ganado, es mío”.» (Ex 13,1s). «Rescatarás siempre a los primogénitos de los hombres» (Ex 13,13). Así pues, la palabra sobre el primogénito es también ya una referencia anticipada a la narración que sigue después sobre la presentación de Jesús en el templo. En cualquier caso, con esta palabra se alude a una pertenencia singular de Jesús a Dios.

La teología paulina ha desarrollado ulteriormente en dos etapas la reflexión sobre Jesús como primogénito. En la Carta a los Romanos, Pablo llama a Jesús «el primogénito de muchos hermanos» (8,29). Como Resucitado, él es ahora de modo nuevo «primogénito» y, a la vez, el principio de una multitud de hermanos. En el nuevo nacimiento de la resurrección, Jesús ya no es solamente el primero por dignidad, sino el que inaugura una nueva humanidad. Una vez que la puerta férrea de la muerte ha sido abatida, ahora son muchos los que pueden pasar por ella junto a él: todos aquellos que en el bautismo han muerto y resucitado con él.

En la Carta a los Colosenses, esta idea se amplía aún más: se llama a Cristo «primogénito de toda criatura» (1,15) y «el primogénito de entre los muertos» (1,18). «Todo fue creado por él» (1,16). «Él es el principio» (1,18).

El concepto de primogenitura adquiere una dimensión cósmica. Cristo, el Hijo encarnado, es, por decirlo así, la primera idea de Dios y precede a toda creación, la cual está ordenada en vista de él y a partir de él. Con eso, es también principio y fin de la nueva creación, que ha tenido inicio con la resurrección.

En Lucas no se habla de todo eso, pero para los lectores posteriores de su Evangelio —para nosotros—, en el humilde pesebre de la gruta de Belén está ya este esplendor cósmico: aquí ha venido entre nosotros el verdadero primogénito del universo.

«En aquella región había unos pastores que pasaban la noche al aire libre, velando por turno su rebaño. Y un ángel del Señor se les presentó; la gloria del Señor los envolvió de claridad» (Lc 2,8s). Los primeros testigos del gran acontecimiento son pastores que velan. Mucho se ha reflexionado sobre el significado que puede tener el que sean precisamente los pastores los primeros en recibir el mensaje. Me parece que no es necesario emplear demasiado talento en esta cuestión. Jesús nació fuera de la ciudad, en un ambiente en que por todas partes en sus alrededores había pastos

a los que los pastores llevaban sus rebaños. Era normal por tanto que ellos, al estar más cerca del acontecimiento, fueran los primeros llamados a la gruta.

Naturalmente se puede ampliar inmediatamente la reflexión: quizá ellos vivieron más de cerca el acontecimiento, no sólo exteriormente, sino también interiormente; más que los ciudadanos, que dormían tranquilamente. Y tampoco estaban interiormente lejos del Dios que se hace niño. Esto concuerda con el hecho de que formaban parte de los pobres, de las almas sencillas, a los que Jesús bendeciría, porque a ellos está reservado el acceso al misterio de Dios (cf. Lc 10,21s). Ellos representan a los pobres de Israel, a los pobres en general: los predilectos del amor de Dios.

La tradición monástica, en particular, ha desarrollado un ulterior acento: los monjes eran personas que velaban. Querían estar ya despiertos en este mundo mediante su oración nocturna, pero sobre todo velando en su interior, permaneciendo abiertos a la llamada de Dios a través de los signos de su presencia.

Por último, se puede pensar además en el relato de la elección de David para rey. Saúl fue repudiado por Dios como rey. Samuel es enviado a casa de Jesé, en Belén, para ungir como rey a uno de sus hijos, que el Señor le indicaría. Ninguno de los hijos que se presenta ante él es el elegido.

Todavía falta el más joven, pero está pastoreando el rebaño, como explica Jesé al profeta. Samuel lo manda traer de los pastos y, según las indicaciones de Dios, unge al joven David «en medio de sus hermanos» (cf. 1 S 16,1-13).

David viene de pastorear las ovejas, y es constituido pastor de Israel (cf. 2 S 5,2). El profeta Miqueas mira hacia un futuro lejano y anuncia que de Belén había de salir el que un día apacentaría al pueblo de Israel (cf. Mi 5,1-3; Mt 2,6). Jesús nace entre los pastores. Él es el gran Pastor de los hombres (cf. 1 P 2,25; Hb 13,20).

Volvamos al texto de la narración de la Navidad. El ángel del Señor se presenta a los pastores y la gloria del Señor los envolvió de claridad. «Y se llenaron de gran temor» (Lc 2,9). Pero el ángel disipa su temor y les anuncia una «gran alegría para todo el pueblo: hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un Salvador, que es el Mesías, el Señor.» (Lc 2,10s). Se les dice que encontrarán como señal a un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre.

Y «de pronto, en torno al ángel, apareció una legión del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: “Gloria a Dios en el cielo, y en la tierra paz a los hombres en quienes él se complace”» (Lc

2,13-14). El evangelista dice que los ángeles «hablan». Pero para los cristianos estuvo claro desde el principio que el hablar de los ángeles es un cantar, en el que se hace presente de modo palpable todo el esplendor de la gran alegría que ellos anuncian. Y así, desde aquel momento hasta ahora el canto de alabanza de los ángeles jamás ha cesado. Continúa a través de los siglos siempre con nuevas formas y, en la celebración de la Natividad de Jesús, resuena siempre de modo nuevo. Se comprende bien que el pueblo sencillo de los creyentes haya después oído cantar también a los pastores, y que hasta el día de hoy se una a sus melodías en la Noche Santa, expresando con el canto la gran alegría que desde entonces hasta el fin de los tiempos se nos ha dado a todos.

Pero ¿qué es lo que han cantado los ángeles, según la narración de san Lucas? Ellos ponen en relación la gloria de Dios «en el cielo» con la paz de los hombres «en la tierra». La Iglesia ha retomado estas palabras y ha compuesto con ellas todo un himno. En los detalles, sin embargo, la traducción de las palabras del ángel es controvertida.

El texto latino que nos es familiar se traducía hasta hace poco de la siguiente manera: «Gloria a Dios en el cielo y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad.» Esta traducción es rechazada por los exegetas modernos —con buenas razones— en cuanto unilateralmente moralizante.

La «gloria de Dios» no es algo que los hombres puedan suscitar («sea dada gloria a Dios»). La «gloria» de Dios ya existe, Dios es glorioso, y esto es verdaderamente un motivo de alegría: existe la verdad, existe el bien, existe la belleza. Estas realidades existen — en Dios— de modo indestructible.

Más relevante es la diferencia en la traducción de la segunda parte de las palabras del ángel. Lo que hasta hace poco se traducía como «hombres de buena voluntad», ahora se expresa de esta manera en la traducción de la Conferencia Episcopal Alemana: «Menschen seiner Gnade», hombres de su gracia. En la traducción de la Conferencia Episcopal Italiana se habla de «uomini che egli ama», hombres que él ama. Ahora bien, nos preguntamos entonces: ¿Quiénes son los hombres que Dios ama? ¿Hay también algunos a los que tal vez no ama? ¿Acaso no ama a todos como criaturas suyas? ¿Qué quiere decir por tanto la añadidura: «que Dios ama»? También puede hacerse una pregunta similar respecto a la traducción alemana. ¿Quiénes son los «hombres de su gracia»? ¿Hay personas que no son de su gracia? Y si es así, ¿por qué razón? La traducción literal del texto original griego suena así: paz a los «hombres de [su] complacencia». También aquí queda naturalmente pendiente la pregunta: ¿Quiénes son los hombres en los que Dios se complace? Y ¿por qué?

Pues bien, en el Nuevo Testamento encontramos una ayuda para comprender este problema. En la narración del bautismo de Jesús, Lucas nos dice que, mientras Jesús estaba orando, se abrieron los cielos y desde allí vino una voz que decía: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Lc 3,22). El hombre en que se complace es

Jesús. Lo es porque vive totalmente orientado al Padre, vive con la mirada fija en él y en comunión de voluntad con él. Las personas de la complacencia son por tanto aquellas que tienen la actitud del Hijo, personas configuradas con Cristo.

Detrás de la diferencia entre las traducciones está en último análisis la cuestión sobre la relación entre la gracia de Dios y la libertad humana. Aquí se pueden dar dos posiciones extremas: en primer lugar, la idea de la absoluta exclusividad de la acción de Dios, de tal manera que todo depende de su predestinación. En el otro extremo, en cambio, una postura moralizante, según la cual todo se decide a fin de cuentas mediante la buena voluntad del hombre. La traducción precedente, que hablaba de hombres «de buena voluntad», podía ser malentendida en este sentido. La nueva traducción puede ser malinterpretada en el sentido opuesto, como si todo dependiera únicamente de la predestinación de Dios.

Según el testimonio de la Sagrada Escritura no cabe duda alguna de que ninguna de las dos posiciones extremas es correcta. Gracia y libertad se compenetrán recíprocamente, y no podemos expresar la acción de una sobre la otra mediante fórmulas claras. Es verdad que no podríamos amar si antes no hubiésemos sido amados por Dios. La gracia de Dios siempre nos precede, nos abraza y nos sustenta. Pero sigue siendo también verdad que el hombre está llamado a participar en este amor, y que no es un simple instrumento de la omnipotencia de Dios, sin voluntad propia; puede

amar en comunión con el amor de Dios, o también rechazar este amor. Me parece que la traducción literal —«de la complacencia» (o «de su complacencia»)— respeta mejor este misterio, sin disolverlo en sentido unilateral.

Por lo que se refiere a lo alto del cielo, aquí es obviamente determinante el verbo «es»: Dios es glorioso, es la Verdad indestructible, la eterna Belleza. Ésta es la certeza fundamental y confortadora de nuestra fe.

Existe sin embargo también aquí de modo subordinado —según los tres primeros mandamientos del decálogo— una tarea para nosotros: esforzarnos para que la gran gloria de Dios no sea enturbiada y malentendida en el mundo; para que se dé la gloria debida a su grandeza y a su santa voluntad.

Pero ahora hemos de reflexionar aún sobre otro aspecto del mensaje del ángel. En él retornan las categorías de fondo que caracterizan la percepción de sí mismo y la visión del mundo que tenía el emperador Augusto: *sōtēr* (salvador), paz, ecúmene, ampliadas aquí sin duda más allá del mundo mediterráneo y referidas al cielo y a la tierra; y también por fin la palabra acerca de la buena nueva (euangélion). Ciertamente, estos paralelismos no son casuales. Lucas quiere decirnos: lo que el emperador Augusto ha pretendido para sí se ha cumplido de modo más elevado en el

Niño, que ha nacido inerte y sin ningún poder en la gruta de Belén, y cuyos huéspedes fueron unos pobres pastores.

Reiser subraya con razón que en el centro de ambos mensajes está la paz y que, en este sentido, la pax Christi no está necesariamente en contraste con la pax Augusti. Pero la paz de Cristo supera la paz de Augusto, como el cielo está muy por encima de la tierra (cf. *Wie wahr ist die Weihnachtsgeschichte?*, p. 460). La comparación entre los dos tipos de paz no ha de ser considerada, pues, de modo unilateralmente polémico. En efecto, Augusto «ha establecido durante 250 años la paz, la seguridad jurídica y un bienestar, que hoy muchos países del antiguo Imperio romano todavía sólo pueden soñar» (*ibíd.*, p. 458). Se deja totalmente a la política el propio espacio y la propia responsabilidad. Pero cuando el emperador se diviniza y reivindica cualidades divinas, la política sobrepasa sus propios límites y promete lo que no puede cumplir. En realidad, ni siquiera en el período áureo del Imperio romano la seguridad jurídica, la paz y el bienestar estuvieron exentos de peligro, ni jamás se lograron plenamente. Basta una mirada a Tierra Santa para darse cuenta de los límites de la pax romana.

El reino anunciado por Jesús, el reino de Dios, es de carácter diferente.

No se refiere sólo a la cuenca mediterránea y tampoco únicamente a una determinada época. Concierne al hombre en la profundidad de su ser; lo abre hacia el verdadero Dios. La paz de Jesús es una paz que el mundo no puede dar (cf. Jn 14,27). Aquí se trata en

definitiva de la cuestión sobre el significado de redención, liberación y salvación. Una cosa es obvia: Augusto pertenece al pasado; Jesucristo en cambio es el presente y es el futuro: «el mismo ayer y hoy y siempre» (Hb 13,8).

«Cuando los ángeles los dejaron... los pastores se decían unos a otros: “Vamos derechos a Belén, a ver eso que ha pasado y que nos ha comunicado el Señor.” Fueron corriendo y encontraron a María y a José y al niño acostado en el pesebre» (Lc 2,15s). Los pastores se apresuraron. El evangelista había dicho de modo análogo que María, después de que el ángel le hablara del embarazo de su pariente Isabel, fue «de prisa» a la ciudad de Judá en la que vivían Zacarías e Isabel (cf. Lc 1,39). Los pastores se apresuraron ciertamente por curiosidad humana, para ver aquello tan grande que se les había anunciado. Pero estaban seguramente también pletóricos de ilusión porque ahora había nacido verdaderamente el Salvador, el Mesías, el Señor que todo el mundo estaba esperando, y que ellos eran los primeros en poderlo ver.

¿Qué cristianos se apresuran hoy cuando se trata de las cosas de Dios?

Si algo merece prisa —tal vez esto quiere decirnos también tácitamente el evangelista— son precisamente las cosas de Dios.

El ángel había anunciado también una señal a los pastores: encontrarían a un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. Éste es un signo de reconocimiento, una descripción de lo que se podía constatar a simple vista. Pero no es una «señal» en el sentido de que la gloria de Dios se había hecho patente, de tal modo que se pudiera decir claramente: Éste es el verdadero Señor del mundo. Nada de eso. En este sentido, el signo es al mismo tiempo también un no signo: el verdadero signo es la pobreza de Dios.

Pero para los pastores que habían visto el resplandor de Dios sobre sus campos, esta señal es suficiente. Ellos ven desde dentro. Y esto es lo que ven: lo que el ángel ha dicho es verdad. Así, los pastores vuelven con alegría. Dan gloria y alaban a Dios por lo que han visto y oído (cf. Lc 2,20).

Presentación de Jesús en el templo

Lucas concluye el relato del nacimiento de Jesús narrando lo que, siguiendo la ley de Israel, sucedió con Jesús el octavo y el cuadragésimo día.

El octavo día es el día de la circuncisión. Por tanto, Jesús es acogido formalmente en la comunidad de las promesas que proviene de Abraham; ahora pertenece también jurídicamente al pueblo de Israel. Pablo alude a esto cuando escribe en la Carta a los Gálatas: «Cuando se cumplió el tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, para que recibiéramos el ser hijos por adopción» (4,4s). Junto a la circuncisión, Lucas menciona explícitamente la imposición del nombre previamente anunciado, Jesús —«Dios salva» (cf. 2,21)—, de modo que, a partir de la circuncisión, la mirada se dirige hacia el cumplimiento de las esperanzas que forman parte de la esencia de la alianza.

En el cuadragésimo día hay tres acontecimientos: la «purificación» de María, el «rescate» del hijo primogénito Jesús mediante un sacrificio prescrito por la Ley y la «presentación» de Jesús en el templo.

En el relato de la infancia en su conjunto, y también en este pasaje del texto, se puede reconocer fácilmente el fundamento judeocristiano que proviene de la tradición familiar de Jesús. Pero se puede ver al mismo tiempo que ha sido elaborado por alguien que escribe y piensa según la cultura griega, y que se ha de identificar lógicamente en el mismo evangelista Lucas.

En esta redacción se pone de manifiesto, por un lado, que su autor no tenía un conocimiento preciso de la legislación veterotestamentaria y, por otro, que su interés no se centraba en los detalles, sino que se orientaba más bien al núcleo teológico del acontecimiento, que es lo que pretendía demostrar ante sus lectores.

En el Libro del Levítico se establece que una mujer, después de dar a luz un varón, es impura (es decir, excluida de las prácticas litúrgicas) durante siete días; el octavo día el niño ha de ser circuncidado, y la mujer deberá quedarse en casa todavía treinta y tres días para purificar su sangre (cf. Lv 12,1-4). Después debe ofrecer un sacrificio de purificación, un cordero como holocausto y un pichón o una tórtola como sacrificio expiatorio. Los pobres sólo tienen que ofrecer dos tórtolas o dos pichones.

María ofreció el sacrificio de los pobres (cf. Lc 2,24). Lucas, cuyo Evangelio está impregnado todo él por una teología de los pobres y

de la pobreza, nos da a entender aquí, una vez más de manera inequívoca, que la familia de Jesús se contaba entre los pobres de Israel; nos hace comprender que precisamente entre ellos podía madurar el cumplimiento de la promesa.

También aquí nos percatamos nuevamente de lo que quiere decir: «nacido bajo la Ley»; y qué significa el que Jesús diga al Bautista que debe cumplirse toda justicia (cf. Mt 3,15). María no necesita ser purificada por el parto de Jesús: este nacimiento trae la purificación del mundo. Pero ella obedece la Ley y sirve justamente así al cumplimiento de las promesas.

El segundo acontecimiento del que se trata es el rescate del primogénito, que es propiedad incondicional de Dios. El precio del rescate era de cinco siclos y se podía pagar en todo el país a cualquier sacerdote.

Lucas cita ante todo explícitamente el derecho a reservarse al primogénito: «Todo primogénito varón será consagrado (es decir, perteneciente) al Señor» (2,23; cf. Ex 13,2; 13,12s.15). Pero lo singular de su narración consiste en que luego no habla del rescate de Jesús, sino de un tercer acontecimiento, de la entrega («presentación») de Jesús. Obviamente, quiere decir: este niño no ha sido rescatado y no ha vuelto a pertenecer a sus padres, sino todo lo contrario: ha sido entregado personalmente a Dios en el

templo, asignado totalmente como propiedad suya. La palabra paristánai, traducida aquí como «presentar», significa también «ofrecer», referido a lo que ocurre con los sacrificios en el templo. Suena aquí el elemento del sacrificio y el sacerdocio.

Sobre el acto del rescate prescrito por la Ley, Lucas no dice nada. En su lugar se destaca lo contrario: la entrega del Niño a Dios, al que tendrá que pertenecer totalmente. Para ninguno de dichos actos prescritos por la Ley era necesario presentarse en el templo. Para Lucas, sin embargo, es esencial precisamente esta primera entrada de Jesús en el templo como lugar del acontecimiento. Aquí, en el lugar del encuentro entre Dios y su pueblo, en vez del acto de recuperar al primogénito, se produce el ofrecimiento público de Jesús a Dios, su Padre.

A este acto cultural, en el sentido más profundo de la palabra, sigue en Lucas una escena profética. El viejo profeta Simeón y la profetisa Ana — movidos por el Espíritu de Dios— se presentan en el templo y saludan como representantes del Israel creyente al «Mesías del Señor» (Lc 2,26).

A Simeón se le describe con tres cualidades: es justo, es piadoso y espera la consolación de Israel. En la reflexión sobre la figura de san José hemos visto lo que es un hombre justo: un hombre que vive en y de la Palabra de Dios, vive en la voluntad de Dios, tal como está descrita en la Torá. Simeón es «piadoso», vive en una íntima apertura personal hacia Dios.

Está interiormente cerca del templo, vive en el encuentro con Dios y espera la «consolación de Israel». Vive orientado hacia lo que redime, hacia quien ha de venir.

En la palabra «consolación» (paráklēsis) resuena la palabra de Juan sobre el Espíritu Santo. Él es el Paráclito, el Dios consolador. Simeón es uno que espera y aguarda, y justamente así se posa ya ahora en él el «Espíritu Santo». Podríamos decir que es un hombre espiritual y, por tanto, sensible a las llamadas de Dios, a su presencia. Por eso habla ahora también como profeta. En un primer momento toma al Niño Jesús en sus brazos y bendice a Dios diciendo: «Ahora, Señor, según tu promesa, puedes dejar a tu siervo irse en paz» (Lc 2,29).

El texto, tal como Lucas lo transmite, ya está litúrgicamente acuñado.

Desde los tiempos antiguos forma parte de la oración litúrgica de la noche en las Iglesias, tanto de Oriente como de Occidente. Y, junto con el Benedictus y el Magnificat, transmitidos también por Lucas en el relato de la infancia, pertenece al patrimonio de plegarias de la Iglesia judeocristiana más antigua, cuya vida litúrgica llena de espíritu podemos atisbar aquí por un momento.

En las palabras dirigidas a Dios se califica al Niño Jesús como «tu salvación».

Vuelve a sonar la palabra sōtēr (salvador), que habíamos encontrado en el mensaje del ángel en la Noche Santa.

En este himno se hacen dos afirmaciones cristológicas. Jesús es «luz para alumbrar a las naciones», y existe para la «gloria de tu pueblo, Israel» (Lc 2,32). Ambas expresiones están tomadas del profeta Isaías; la de «luz para iluminar a las naciones» proviene del primer y del segundo canto del Siervo del Señor (cf. Is 42,6; 49,6). Jesús es identificado así como el siervo de Dios, que en el profeta aparece como una figura misteriosa que remite al futuro. La esencia de su misión conlleva la universalidad, la revelación a las naciones, a las que el siervo lleva la luz de Dios. La referencia a la gloria de Israel se encuentra en las palabras de consuelo del profeta y está dirigida al Israel atemorizado, al cual se le anuncia una ayuda mediante el poder salvador de Dios (cf. Is 46,13).

Simeón, con el niño en brazos, tras haber alabado a Dios, se dirige con una palabra profética a María, a la que, después de las muestras de alegría por el niño, anuncia una especie de profecía de la cruz (cf. Lc 2,34s). Jesús «está puesto para que muchos en Israel caigan y se levanten; y será como un signo de contradicción». Al final le dirige a la madre una predicción muy personal: «Y a ti, una

espada te traspasará el alma.» La teología de la gloria está indisolublemente unida a la teología de la cruz. Al siervo de Dios le corresponde la gran misión de ser el portador de la luz de Dios para el mundo. Pero esta misión se cumple precisamente en la oscuridad de la cruz.

Como trasfondo de la palabra sobre los muchos que caen y se levantan está la alusión a una profecía tomada de Isaías 8,14, en la cual se indica a Dios mismo como una piedra en la que se tropieza y se cae. Así, justamente en el oráculo sobre la Pasión, aparece la profunda relación de Jesús con Dios mismo. Dios y su Palabra — Jesús, la palabra viva de Dios— son «signos» e incitan a la decisión. La oposición del hombre contra Dios recorre toda la historia. Jesús se revela como el verdadero signo de Dios, precisamente tomando sobre sí, atrayendo hacia sí la oposición contra Dios hasta la oposición de la cruz.

Aquí no se habla del pasado. Todos nosotros sabemos hasta qué punto Cristo es hoy signo de una contradicción que, en último análisis, apunta a Dios mismo. Dios es considerado una y otra vez como el límite de nuestra libertad, un límite que se ha de abatir para que el hombre pueda ser totalmente él mismo. Dios, con su verdad, se opone a la multiforme mentira del hombre, a su egoísmo y a su soberbia.

Dios es amor. Pero también se puede odiar el amor cuando éste exige salir de uno mismo para ir más allá. El amor no es una romántica sensación de bienestar. Redención no es wellness, un baño en la autocomplacencia, sino una liberación del estar oprimidos en el propio yo. Esta liberación tiene el precio del sufrimiento de la cruz. La profecía de la luz y la palabra acerca de la cruz van juntas.

Como hemos visto, este oráculo sobre el sufrimiento se hace finalmente muy concreto; una palabra dirigida directamente a María: «Y a ti, una espada te traspasará el alma» (Lc 2,35). Podemos suponer que esta frase haya sido conservada en la antigua comunidad judeocristiana como palabra tomada de los recuerdos personales de María. Allí se conocía también, basándose en dicho recuerdo, el significado concreto que tenía la frase. Pero también nosotros podemos saberlo, junto con la Iglesia creyente y orante. La oposición contra el Hijo afecta también a la Madre e incide en su corazón. La cruz de la contradicción, que se ha hecho radical, se convierte en ella en una espada que le traspasa el alma. De María podemos aprender la verdadera compasión, libre de sentimentalismo alguno, acogiendo el dolor ajeno como sufrimiento propio.

En los Padres de la Iglesia se consideraba la insensibilidad, la indiferencia ante el dolor ajeno como algo típico del paganismo. La fe cristiana opone a esto el Dios que sufre con los hombres y así

nos atrae a la compasión. La Mater Dolorosa, la Madre con la espada en el corazón, es el prototipo de este sentimiento de fondo de la fe cristiana.

Junto al profeta Simeón comparece la profetisa Ana, una mujer de ochenta y cuatro años que, después de estar siete años casada, vivía viuda desde hacía decenios. «No se apartaba del templo día y noche, sirviendo a Dios con ayunos y oraciones» (Lc 2,37). Ella es la imagen por excelencia de la persona verdaderamente piadosa. En el templo se siente simplemente en su casa. Vive cerca de Dios y para Dios en cuerpo y alma. De este modo, es realmente una mujer colmada de Espíritu, una profetisa. Puesto que vive en el templo —en adoración—, está allí cuando llega Jesús. «Presentándose en aquel momento, daba gracias a Dios y hablaba del niño a todos los que aguardaban la liberación de Jerusalén» (Lc 2,38). Su profecía consiste en su anuncio, en la transmisión de la esperanza de la que ella vive.

Lucas concluye su relato del nacimiento de Jesús, del que formaba parte también el cumplimiento de todo lo que se debía hacer según las prescripciones de la Ley (cf. 2,39), hablando del retorno de la Sagrada Familia a Nazaret. «El niño iba creciendo y

robusteciéndose, lleno de sabiduría; y la gracia de Dios estaba con él» (2,40).

CAPÍTULO IV

Los Magos de Oriente y la huida a Egipto

Cuadro histórico y geográfico de la narración

Difícilmente habrá otro relato bíblico que haya estimulado tanto la fantasía, pero también la investigación y la reflexión, como la historia de los «Magos» venidos de «Oriente», una narración que el evangelista Mateo pone inmediatamente después de haber hablado del nacimiento de Jesús: «Jesús nació en Belén de Judá en tiempos

del rey Herodes. Entonces, unos Magos [astrólogos] de Oriente se presentaron en Jerusalén preguntando: “¿Dónde está el Rey de los Judíos que ha nacido? Porque hemos visto salir su estrella y venimos a adorarlo”» (2,1s).

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

Belén es el pueblo natal del rey David. El significado teológico de aquel lugar se esclarecerá todavía con mayor nitidez en el curso de la narración mediante la respuesta que dan los escribas a Herodes acerca del lugar en el que debía nacer el Mesías. También podría

comportar una intención teológica el que la localización geográfica se precise aún más, añadiendo «de Judá». En la bendición de Jacob, el patriarca dice a su hijo Judá de manera profética: «No se apartará de Judá el cetro, ni el bastón de mando de entre sus rodillas, hasta que venga aquel a quien está reservado, y le rindan homenaje los pueblos» (Gn 49,10). En una narración que trata de la llegada del David definitivo, del recién nacido rey de los judíos que salvará a todos los pueblos, se ha de percibir de algún modo esta profecía como trasfondo.

Junto con la bendición de Jacob hay que leer también una palabra atribuida en la Biblia al profeta pagano Balaán. Balaán es una figura histórica de la que hay una confirmación fuera de la Biblia. En 1967 se descubrió en Transjordania, una inscripción en la que aparece Balaán, hijo de Beor, como un «vidente» de las divinidades autóctonas; un vidente al que se le atribuyen anuncios de fortuna y de calamidad (cf. Hans-Peter Müller, en *Ithk3*, II, 457).

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

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

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

¿Quiénes eran los «Magos»?

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

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

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

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

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

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

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

Sobre la cuestión de la estrella volveremos de nuevo más adelante. Por ahora queremos dedicarnos a la pregunta sobre qué tipo de hombres eran aquellos que se pusieron en camino hacia el rey. Tal vez fueran astrónomos, pero no a todos los que eran capaces de calcular la conjunción de los planetas, y la veían, les vino la idea de un rey en Judá, que tenía importancia también para ellos. Para que la estrella pudiera convertirse en un mensaje, debía haber circulado un vaticinio como el del mensaje de Balaán. Sabemos por Tácito y Suetonio que en aquellos tiempos bullían en el ambiente expectativas según las cuales surgiría en Judá el dominador del mundo, una expectación que Flavio Josefo interpreta como referida a Vespasiano, con el resultado de que éste pasó a gozar de su favor (cf. *De bello lud.*, III, 399-408).

Varios factores podían haber concurrido a que se pudiera percibir en el lenguaje de la estrella un mensaje de esperanza. Pero todo ello era capaz de poner en camino sólo a quien era hombre de una cierta inquietud interior, un hombre de esperanza, en busca de la verdadera estrella de la salvación. Los hombres de los que habla Mateo no eran únicamente astrónomos. Eran «sabios»; representaban el dinamismo inherente a las religiones de ir más allá de sí mismas; un dinamismo que es búsqueda de la verdad, la búsqueda del verdadero Dios, y por tanto filosofía en el sentido originario de la palabra.

La sabiduría sana así también el mensaje de la «ciencia»: la racionalidad de este mensaje no se contentaba con el mero saber, sino que trataba de comprender la totalidad, llevando así a la razón hasta sus más elevadas posibilidades.

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

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

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

Más tarde se ha relacionado a los tres reyes con las tres edades de la vida del hombre: la juventud, la edad madura y la vejez. También ésta es una idea razonable, que hace ver cómo las diferentes formas de la vida humana encuentran su respectivo significado y su unidad interior en la comunión con Jesús.

Queda la idea decisiva: los sabios de Oriente son un inicio, representan a la humanidad cuando emprende el camino hacia Cristo, inaugurando una procesión que recorre toda la historia. No representan únicamente a las personas que han encontrado ya la vía que conduce hasta Cristo.

Representan el anhelo interior del espíritu humano, la marcha de las religiones y de la razón humana al encuentro de Cristo.

La estrella

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

Exegetas de renombre, como Rudolf Pesch, opinan que esta cuestión tiene poco sentido. Se trataría aquí de un relato teológico, que no se debería mezclar con la astronomía. San Juan Crisóstomo

había desarrollado en la Iglesia antigua una postura similar: «Que ésta no fuera una estrella común, para mí incluso que no fuera siquiera una estrella, sino un poder invisible que había tomado esa apariencia, me parece consecuencia sobre todo de la trayectoria que había tomado. En efecto, no hay una sola estrella que se mueva en esa dirección» (In Matth., hom. VI, 2: PG 57, 64). En gran parte de la tradición de la Iglesia se ha resaltado el aspecto extraordinario de la estrella; así, ya en Ignacio de Antioquía (ca. 100 d. C.), que ve el sol y la luna hacer el corro en torno a la estrella; así también en el antiguo himno de la Epifanía del Breviario Romano, según el cual la estrella habría superado al sol en belleza y luminosidad.

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

Johannes Kepler († 1630) adelantó una solución que sustancialmente proponen también los astrónomos de hoy. Kepler calculó que entre el año 7 y el 6 a. C. —que, como se ha dicho, se considera hoy el año verosímil del nacimiento de Jesús— se produjo una conjunción de los planetas Júpiter, Saturno y Marte. Él

mismo había notado una conjunción semejante en 1604, a la cual se había añadido también una supernova. Este término indica una estrella débil o muy lejana en la que se produce una enorme explosión, de manera que desarrolla una intensa luminosidad durante semanas y meses.

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

El citado Ferrari d'Occhieppo puso ad acta la teoría de la supernova.

Según él, para explicar la estrella de Belén era suficiente la conjunción de Júpiter y Saturno en el signo zodiacal de Piscis, y pensaba que podía determinar con precisión la fecha de este fenómeno. Es importante a este respecto que el planeta Júpiter representaba al principal dios babilónico Marduk. Ferrari d'Occhieppo lo resume así: «Júpiter, la estrella de la más alta divinidad de Babilonia, compareció en su apogeo en el momento de su aparición vespertina junto a Saturno, el representante cósmico del pueblo de los judíos» (p. 52). Dejemos los detalles. Los

astrónomos de Babilonia — afirma Ferrari d'Occhieppo— podían deducir de este encuentro de planetas un evento de importancia universal, el nacimiento en el país de Judá de un soberano que traería la salvación.

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

Que los Magos fueran en busca del rey de los judíos guiados por la estrella y representen el movimiento de los pueblos hacia Cristo significa implícitamente que el cosmos habla de Cristo, aunque su lenguaje no sea totalmente descifrable para el hombre en sus condiciones reales. El lenguaje de la creación ofrece múltiples indicaciones. Suscita en el hombre la intuición del Creador. Suscita también la expectativa, más aún, la esperanza de que un día este Dios se manifestará. Y hace tomar conciencia al mismo tiempo de

que el hombre puede y debe salir a su encuentro. Pero el conocimiento que brota de la creación y se concretiza en las religiones también puede perder la orientación correcta, de modo que ya no impulsa al hombre a moverse para ir más allá de sí mismo, sino que lo induce a instalarse en sistemas con los que piensa poder afrontar las fuerzas ocultas del mundo.

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

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

pagano— «lumbreras» que Dios puso en la bóveda celeste (cf. Gn 1,16s).

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

De paso en Jerusalén

Es hora de volver al texto del Evangelio. Los Magos han llegado al presunto lugar del vaticinio, al palacio real de Jerusalén. Preguntan

por el recién nacido «rey de los judíos». Ésta es una expresión típicamente no judía.

En el ambiente hebreo se hubiera hablado del rey de Israel. En efecto, el término «pagano», «rey de los judíos», vuelve a aparecer únicamente en el proceso a Jesús y en la inscripción en la cruz, utilizado en ambos casos por el pagano Pilato (cf. Mc 15,9; Jn 19,19-22). Por tanto, se puede decir que aquí —cuando los primeros paganos preguntan por Jesús— se transparenta de algún modo el misterio de la cruz, que está indisolublemente unido con la realeza de Jesús.

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

Me parece que la noticia de la agitación de la ciudad tiene sentido también por lo que se refiere al momento de la visita de los Magos.

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

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

Citando estas palabras, Mateo ha introducido dos matices diferentes.

Aunque la mayor parte de la tradición del texto, y en particular la traducción griega dice: «[Tú eres] la más pequeña para estar entre las capitales de Judá», Mateo escribe: «No eres ni mucho menos la

última de las ciudades de Judá.» Ambas versiones del texto dan a entender —de manera diversa una de otra— la paradoja del obrar de Dios que recorre todo el Antiguo Testamento: lo que es grande nace de lo que según los criterios del mundo parece pequeño e insignificante, mientras que lo que a los ojos del mundo es grande se disgrega y desaparece.

Así sucedió, por ejemplo, en la historia de la llamada de David. Hubo que llamar al hijo menor de Jesé, que en aquel momento pastoreaba las ovejas, para ungirlo rey: no importan su prestancia y alta estatura, sino su corazón (cf. 1 S 16,7). Una palabra de María en el Magnificat compendia esta constante paradoja del obrar de Dios: «Derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes» (Lc 1,52). La versión veterotestamentaria del texto, en el que se describe a Belén como pequeña entre las capitales de Judá, muestra claramente esta forma del obrar divino.

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

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

La respuesta de los jefes de los sacerdotes y de los escribas a la pregunta de los Magos tiene sin duda un contenido geográfico concreto, que resulta útil para los Magos. Pero no es únicamente una indicación geográfica, sino también una interpretación teológica del lugar y del acontecimiento.

Que Herodes saque sus conclusiones, es comprensible. Sorprende sin embargo que los versados en la Sagrada Escritura no se sientan impulsados a tomar las decisiones concretas que ello comporta. ¿Se puede vislumbrar tal vez en esto la imagen de una teología que se agota en la disputa académica?

Adoración de los Magos ante Jesús

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

«Entraron en la casa, vieron al niño con María, su madre, y cayendo de rodillas lo adoraron» (Mt 2,11). En esta frase llama la atención la falta de san José, que es el punto de vista desde el cual Mateo escribió el relato de la infancia. Durante la adoración a Jesús encontramos sólo a «María, su madre». Todavía no he hallado una explicación del todo convincente para esto. Hay algún que otro pasaje del Antiguo Testamento en el que se atribuye a la madre del rey una importancia particular (p. ej. Jr 13,18). Pero quizá esto no es suficiente. Probablemente está en lo cierto Gnllka cuando dice que Mateo pretende traer a la memoria el nacimiento de Jesús de la Virgen y describir a Jesús como el Hijo de Dios (p. 40).

Ante el niño regio, los Magos adoptan la proskýnesis, es decir, se postran ante él. Éste es el homenaje que se rinde a un Dios-Rey. De aquí se explican los dones que a continuación ofrecen los Magos. No son dones prácticos, que en aquel momento tal vez hubieran sido útiles para la Sagrada Familia. Los dones expresan lo

mismo que la proskýnesis: son un reconocimiento de la dignidad regia de aquel a quien se ofrecen. El oro y el incienso se mencionan también en Isaías 60,6 como dones que ofrecerán los pueblos como homenaje al Dios de Israel.

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

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

Huida a Egipto y retorno a la tierra de Israel

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

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

«Al verse burlado por los Magos, Herodes montó en cólera y mandó matar a todos los niños de dos años para abajo, en Belén y sus

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

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

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

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

Este último aspecto, así como la aparición en sueños que promete al padre el rescate, acercan la narración al relato sobre Jesús, Herodes y los niños inocentes asesinados. Sin embargo, estas similitudes no son suficientes para presentar el relato de san Mateo como una simple variante cristiana de la haggadah de Moisés. Las diferencias entre los dos relatos son demasiado grandes para ello. Por otra parte, las Antiquitates de Flavio Josefo se han de colocar

muy probablemente en un tiempo posterior al Evangelio de Mateo, aunque la historia en sí misma parece indicar una tradición más antigua.

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

Para el evangelista, la historia de Israel comienza otra vez y de un modo nuevo con el retorno de Jesús de Egipto a la Tierra Santa. Porque la primera llamada para volver del país de la esclavitud había ciertamente fracasado bajo muchos aspectos. En Oseas, la respuesta a la llamada del Padre es un alejamiento de los que fueron llamados: «Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí» (11,2). Este alejarse ante la llamada a la liberación lleva a una

nueva esclavitud: «Volverán a la tierra de Egipto, Asiria será su rey, porque rehusaron convertirse» (11,5). Así que Israel, por decirlo así, sigue estando todavía, una y otra vez, en Egipto.

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

La breve narración de la matanza de los inocentes, que viene a continuación del pasaje sobre la huida a Egipto, la concluye Mateo de nuevo con una palabra profética, esta vez tomada del Libro del profeta Jeremías: «Se escucha un grito en Ramá, gemidos y un llanto amargo: Raquel, que llora a sus hijos, no quiere ser consolada, pues se ha quedado sin ellos» (Jr 31,15; Mt 2,18). En Jeremías, estas palabras están en el contexto de una profecía caracterizada por la esperanza y la alegría, y en la que el profeta, con palabras llenas de confianza, anuncia la restauración de Israel: «El que dispersó a Israel lo reunirá. Lo guardará como un pastor a su rebaño; porque el Señor redimió a Jacob, lo rescató de una mano más fuerte.» (Jr 31,10s).

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

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

El segundo cambio es que el evangelista omite la profecía consoladora del retorno; queda sólo el lamento. La madre sigue estando desolada. Así, en Mateo, la palabra del profeta —el lamento de la madre sin la respuesta consoladora— es como un grito a Dios, una petición de la consolación no recibida y todavía esperada; un grito al que efectivamente sólo Dios mismo puede responder, porque la única consolación verdadera, que va más allá de las meras palabras, sería la resurrección. Sólo en la resurrección

se superaría la injusticia, revocado el llanto amargo: «pues se ha quedado sin ellos». En nuestra época histórica sigue siendo actual el grito de las madres a Dios, pero la resurrección de Jesús nos refuerza al mismo tiempo en la esperanza del verdadero consuelo.

También el último paso del relato de la infancia según Mateo concluye de nuevo con una cita de cumplimiento que debe desvelar el sentido de todo lo acaecido. Una vez más comparece con gran relieve la figura de san José.

Dos veces recibe en sueños una orden y así se presenta de nuevo como quien escucha y sabe discernir, como quien es obediente y a la vez decidido y juiciosamente emprendedor. Primero se le dice que Herodes ha muerto, por lo que ha llegado para él y los suyos la hora de regresar. Este regreso es presentado con una cierta solemnidad: «Y entró en tierra de Israel» (2,21).

Pero una vez allí debe afrontar de inmediato la situación trágica de Israel en aquel momento histórico: se entera de que en Judea reina Arquelao, el más cruel de los hijos de Herodes. Por tanto no puede quedarse allí —es decir, en Belén—, en el lugar de residencia de la familia de Jesús. José recibe entonces en sueños la orden de ir a Galilea.

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

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

Contrariamente a las precedentes citas proféticas, Mateo no se refiere aquí a una determinada palabra de la Escritura, sino al conjunto de los profetas. La esperanza de éstos se resume en este apelativo de Jesús.

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

Antes de ocuparnos de esta cuestión, tal vez sea útil hacer algunas observaciones de carácter lingüístico. El Nuevo Testamento utiliza dos formas para llamar a Jesús, Nazoreo y Nazareno. Mateo, Juan y los Hechos de los Apóstoles usan Nazoreo; Marcos habla sin embargo de Nazareno; en Lucas se encuentran ambas formas. En el mundo de lengua semítica, a los seguidores de Jesús se les llama «nazorei» y, en el ámbito grecorromano, cristianos (cf. Hch 11,26). Pero ahora hemos de preguntarnos muy concretamente: ¿Hay en el Antiguo Testamento algún rastro de una profecía que conduzca a la palabra «nazoreo» y que pueda aplicarse a Jesús? Ansgar Wucherpfenning ha compendiado cuidadosamente la difícil discusión exegética en su monografía sobre san José. Trataré de seleccionar únicamente los puntos más importantes. Hay dos líneas principales para una solución.

La primera se remite a la promesa del nacimiento del juez Sansón. El ángel que anuncia su nacimiento dice que él sería un «nazoreo», consagrado a Dios desde el seno materno, y esto —como dice la madre— «hasta el día de su muerte» (Jc 13,5-7). Contra la

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

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

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

Si a esto añadimos que, en la inscripción de la cruz, Jesús es denominado Nazoreo (ho Nazōra os) (cf. Jn 19,19), el título adquiere su pleno significado; lo que inicialmente debía indicar solamente su proveniencia, alude sin embargo al mismo tiempo a su naturaleza: él es el «retoño», el que está totalmente consagrado a Dios, desde el seno materno hasta la muerte.

Al final de este largo capítulo se plantea la pregunta: ¿Cómo hemos de entender todo esto? ¿Es verdaderamente historia acaecida, o es sólo una meditación teológica expresada en forma de historias? A este respecto, Jean Daniélou observa con razón: «A diferencia de la narración de la anunciación [a María], la adoración de los Magos no

afecta a ningún aspecto esencial de la fe. Podría ser una creación de Mateo, inspirada por una idea teológica; en ese caso, nada se vendría abajo» (p. 105). El mismo Daniélou, sin embargo, llega a la convicción de que se trata de acontecimientos históricos, cuyo significado ha sido teológicamente interpretado por la comunidad judeocristiana y por Mateo.

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

Ante esta situación, es digna de atención la toma de posición, cuidadosamente ponderada, de Klaus Berger en su comentario de 2011 al Nuevo Testamento: «Aun en el caso de un único testimonio... hay que suponer, mientras no haya prueba en contra, que los evangelistas no pretenden engañar a sus lectores, sino narrarles los hechos históricos...

Rechazar por mera sospecha la historicidad de esta narración va más allá de toda competencia imaginable de los historiadores» (p. 20).

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

EPÍLOGO

Jesús en el templo a los doce años

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

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

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

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

Pongamos atención en este contexto al sentido más hondo de la peregrinación: al ir tres veces al año al templo, Israel sigue siendo, por así decirlo, un pueblo de Dios en marcha, un pueblo que está siempre en camino hacia Dios, y recibe su identidad y su unidad siempre nuevamente del encuentro con Dios en el único templo. La Sagrada Familia se inserta en esta gran comunidad en el camino hacia el templo y hacia Dios.

En el viaje de regreso sucede algo inesperado. Jesús no se va con los demás, sino que se queda en Jerusalén. Sus padres se dan cuenta sólo al final del primer día del retorno de la peregrinación. Para ellos era claramente del todo normal suponer que él estuviera en alguna parte de la gran comitiva.

Lucas llama a la comitiva *synodía* —«comunidad en camino»—, el término técnico para la caravana. Según nuestra imagen quizá demasiado cicatera de la Sagrada Familia, esto puede resultar sorprendente. Pero nos muestra de manera muy hermosa que en la Sagrada Familia la libertad y la obediencia estaban muy bien armonizadas una con otra. Se dejaba decidir libremente al niño de doce años el que fuera con los de su edad y sus amigos y estuviera en su compañía durante el camino. Por la noche, sin embargo, le esperaban sus padres.

El que no apareciera, nada tiene que ver con la libertad de los jóvenes, sino con otro orden de cosas, como se pondrá de manifiesto plenamente después: apunta a la particular misión del Hijo. Para los padres comenzaron días de gran ansiedad y preocupación. El evangelista nos dice que sólo después de tres días encontraron a Jesús en el templo, donde estaba sentado en medio de los doctores, mientras los escuchaba y les hacía preguntas (cf. Lc 2,46).

Los tres días se pueden explicar de manera muy concreta: María y José habían marchado hacia el norte durante una jornada, habían necesitado otra jornada para volver atrás y, por fin, al tercer día

encontraron a Jesús. Aunque los tres días son ciertamente una indicación temporal muy realista, es preciso sin embargo dar la razón a René Laurentin cuando nota aquí una callada referencia a los tres días entre la cruz y la resurrección. Son jornadas de sufrimiento por la ausencia de Jesús, días sombríos cuya gravedad se percibe en las palabras de la madre: «Hijo, ¿por qué nos has tratado así? Mira que tu padre y yo te buscábamos angustiados» (Lc 2,48). Así, desde la primera Pascua de Jesús se extiende un arco hasta su última Pascua, la de la cruz.

La misión divina de Jesús rompe toda medida humana y se convierte para el hombre una y otra vez en un misterio oscuro. En aquellos momentos se hace sentir en María algo del dolor de la espada que Simeón le había anunciado (cf. Lc 2,35). Cuanto más se acerca una persona a Jesús, más queda involucrada en el misterio de su Pasión.

La respuesta de Jesús a la pregunta de la madre es impresionante: «Pero ¿cómo? ¿Me habéis buscado? ¿No sabíais dónde tiene que estar un hijo? ¿Que tiene que estar en la casa de su padre, en las cosas del Padre?» (cf. Lc 2,49). Jesús dice a sus padres: «Estoy precisamente donde está mi puesto, con el Padre, en su casa.»

En esta respuesta hay sobre todo dos aspectos importantes. María había dicho: «Tu padre y yo te buscábamos angustiados.» Jesús la corrige: yo estoy en el Padre. Mi padre no es José, sino otro: Dios mismo. A él pertenezco y con él estoy. ¿Acaso puede expresarse más claramente la filiación divina de Jesús?

Con esto se relaciona directamente el segundo aspecto. Jesús habla de un «deber» al que se atiende. El hijo, el niño debe estar con el padre. La palabra griega *dei* usada aquí por Lucas retorna siempre en los Evangelios allí donde se presenta lo que establece la voluntad de Dios, a la cual está sometido Jesús. Él «debe» sufrir mucho, ser rechazado, sufrir la ejecución y resucitar, como dice a sus discípulos después de la profesión de Pedro (cf. Mc 8,31). Este «debe» vale también en este momento inicial. Él debe estar con el Padre, y así resulta claro que lo que puede parecer desobediencia, o una libertad desconsiderada respecto a los padres, es en realidad precisamente una expresión de su obediencia filial. Él no está en el templo por rebelión a sus padres, sino justamente como quien obedece, con la misma obediencia que lo llevará a la cruz y a la resurrección.

San Lucas describe la reacción de María y José a las palabras de Jesús con dos afirmaciones: «Ellos no comprendieron lo que quería

decir», y «su madre conservaba todo esto en su corazón» (Lc 2,50-51). La palabra de Jesús es demasiado grande por el momento. Incluso la fe de María es una fe «en camino», una fe que se encuentra a menudo en la oscuridad, y debe madurar atravesando la oscuridad. María no comprende las palabras de Jesús, pero las conserva en su corazón y allí las hace madurar poco a poco.

Las palabras de Jesús son siempre más grandes que nuestra razón.

Superan continuamente nuestra inteligencia. Es comprensible la tentación de reducirlas, manipularlas para ajustarlas a nuestra medida. Un aspecto de la exegesis es precisamente la humildad de respetar esta grandeza, que a menudo nos supera con sus exigencias, y de no reducir las palabras de Jesús preguntándonos sobre lo que «es capaz de hacer». Él piensa que puede hacer grandes cosas. Creer es someterse a esta grandeza y crecer paso a paso hacia ella.

De este modo, Lucas presenta premeditadamente a María como la que cree de manera ejemplar: «Dichosa tú, que has creído», le había dicho Isabel (Lc 1,45). Con la observación, dos veces repetida en el relato de la infancia, de que María conservaba las palabras en su corazón (cf. Lc 2,19.51), Lucas remite —como se ha dicho— a la fuente a la que recurre para su narración.

Al mismo tiempo, María no se presenta sólo como la gran creyente, sino como la imagen de la Iglesia, que acoge la Palabra en su corazón y la transmite.

«Él bajó con ellos a Nazaret y siguió bajo su autoridad... Y Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y los hombres» (Lc 2,51s). Después del momento en que había hecho resplandecer la obediencia más grande en la cual vivía, Jesús vuelve a la situación normal de su familia: a la humildad de la vida sencilla y a la obediencia a sus padres terrenales.

A la afirmación sobre el crecimiento de Jesús en sabiduría y edad, Lucas añade la fórmula tomada del Primer Libro de Samuel, referida allí al joven Samuel (cf. 2,26): crecía en gracia (benevolencia, complacencia) ante Dios y los hombres. El evangelista remite así una vez más a la relación entre la historia de Samuel y la historia de la infancia de Jesús, relación que apareció por vez primera en el Magnificat, el cántico de alabanza de María en el encuentro con Isabel. Este himno de alegría y alabanza a ese Dios que ama a los pequeños es una nueva versión de la oración de acción de gracias con la cual Ana, la madre de Samuel, que no tenía hijos, muestra su reconocimiento por el don del niño con el que el Señor había puesto fin a su aflicción. En la historia de Jesús, dice el evangelista con su citación, la historia de Samuel se repite a un nivel más alto y de modo definitivo.

También es importante lo que dice Lucas sobre cómo Jesús crecía no sólo en edad sino también en sabiduría. Con la respuesta del niño a sus doce años ha quedado claro, por un lado, que él conoce al Padre —Dios— desde dentro. No sólo conoce a Dios a través de seres humanos que dan testimonio de él, sino que lo reconoce en sí mismo. Como Hijo, él vive en un tú a tú con el Padre. Está en su presencia. Lo ve. Juan dice que él es el unigénito, «que está en el seno del Padre», y por eso lo puede revelar (Jn 1,18). Esto es precisamente lo que se hace patente en la respuesta del niño a los doce años: Él está con el Padre, ve las cosas y las personas en su luz.

Pero, por otro lado, también es cierto que su sabiduría crece. En cuanto hombre, no vive en una abstracta omnisciencia, sino que está arraigado en una historia concreta, en un lugar y en un tiempo, en las diferentes fases de la vida humana, y de eso recibe la forma concreta de su saber. Así se muestra aquí de manera muy clara que él ha pensado y aprendido de un modo humano.

Se manifiesta concretamente que él es verdadero hombre y verdadero Dios, como lo formula la fe de la Iglesia. El profundo entramado entre una y otra dimensión, en última instancia, no lo podemos definir. Permanece en el misterio y, sin embargo, aparece

de manera muy concreta en la narración sobre el niño de doce años; una narración que abre así al mismo tiempo la puerta a la totalidad de su figura, que después se nos relata en los Evangelios.

Bibliografía

Bibliografía general

Berger, Klaus: Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2011.

Daniélou, Jean: Les Évangiles de l'Enfance, Éditions du Seuil, Paris, 1967.

Feuillet, André: Le Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de l'enfance de Saint Matthieu et de Saint Luc, Pontificia Accademia Teologica Romana, Collezione Teologica, vol. 4, Libreria Editrice Vaticana, 1990.

Gnilka, Joachim: Das Matthäusevangelium. Erster Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, I/1, Friburgo, 1986.

Laurentin, René: Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes, Desclée, Paris, 1982.

—: Structure et Theologie de Luc I-II, Gabalda, Paris, 1964.

Muñoz Iglesias, Salvador: Los Evangelios de la Infancia, II-IV, Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica, Madrid, 1986-1990.

Peterson, Erik: Lukasevangelium und Synoptica, Ausgewählte Schriften, vol. 5, Echter, Würzburg, 2005.

Ravasi, Gianfranco (ed.): I Vangeli di Natale. Una visita guidata attraverso i racconti dell'infanzia di Gesù secondo Matteo e Luca, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1992.

Reiser, Marius: Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.

Schönborn, Christoph: Weihnacht- Mythos wird Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung, Johannes Verlag Einsiedeln, Friburgo de Brisgovia, 1992.

Schürmann, Heinz: Das Lukasevangelium. Erster Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, III/1, Friburgo, 1969.

Stöger, Alois: Das Evangelium nach Lukas, 1. Teil., Geistliche Schriftlesung, vol. 3/1, Patmos, Dusseldorf, 1963.

Stuhlmacher, Peter: Die Geburt des Immanuel. Die Weihnachtsgeschichten aus dem Lukas- und Matthäusevangelium, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006.

Winling, Raymond: Noël et le mystère de l'incarnation, Les éditions du Cerf, Paris, 2010.

Wucherpennig, Ansgar: Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Matthäus 1-2, Herders Biblische Studien, 55, Friburgo, 2008.

Capítulo II: Anuncio del nacimiento de Juan el Bautista y del nacimiento de Jesús

Kaiser, Otto: Der Prophet Jesaja, Kapitel 1-12. Das Alte Testament Deutsch, 17, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963.

Kilian, Rudolf: Jesaja 1-12. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Würzburg, 1986.

Kraus, Hans-Joachim: Psalmen, Biblischer Kommentar, 15/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1960.

Rahner, Hugo: Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Otto Müller, Salzburg, 1964.

Virgilio: Hirtengedichte, Deutsch von Theodor Haecker, Kösel, München, 1953.

Capítulo III: Nacimiento de Jesús en Belén

Reiser, Marius: «Wie wahr ist die Weihnachtsgeschichte?», en: Erbe und Auftrag, 79 (2003), pp. 451-463.

Schreiber, Stefan: Weihnachtspolitik. Lukas 1-2 und das Goldene Zeitalter. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 82, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009.

Capítulo IV: Los Magos de Oriente y la huida a Egipto

Deissler, Alfons: Zwölf Propheten. Hosea - Joël - Amos. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Würzburg, 1981.

Delling, Gerhard: «Mágos», en: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, IV, Kohlhammer, Stuttgart, 1942, pp. 360-363.

Ferrari d'Occhieppo, Konradin: Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht. Legende oder Tatsache?, Brunnen, Giessen, 2003.

Müller, Hans-Peter: «Bileam», en: LThK 3, II, 457.

Nellessen, Ernst: Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium, Stuttgarter Bibelstudien, 39, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1969.

Pesch, Rudolf: Die matthäischen Weihnachtsgeschichten. Die Magier aus dem Osten, König Herodes und der betlehemitische Kindermord, Bonifatius, Paderborn, 2009.