

Marcus J. Borg y John Dominic Crossan

La primera Navidad

Lo que los evangelios enseñan realmente
acerca del nacimiento de Jesús



Marcus J. Borg
John Dominic Crossan

La primera Navidad

Lo que los evangelios
enseñan realmente acerca
del nacimiento de Jesús

evd

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

Título original: *The First Christmas. What the Gospels Really Teach About Jesus's Birth.*

Traductor: José Pedro Tosaus.

Diseño de cubierta: Francesc Sala.

© 2007 Marcus J. Borg y John Dominic Crossan. HarperCollins Publishers.

© Verbo Divino, 2009

Impreso en España - *Printed in Spain*

Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra)

Depósito legal: NA. 2.952-2009

ISBN: 978-84-8169-973-9

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos -www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Prefacio

El presente libro, *La primera Navidad*, trata de los que tal vez sean los relatos mejor conocidos del mundo. Los relatos del nacimiento de Jesús son el fundamento de la fiesta más ampliamente observada del planeta. La Navidad es celebrada por los dos mil millones de cristianos del mundo, una cifra que es aproximadamente el doble de la de la siguiente religión más numerosa, el islam. Además, debido a la importancia cultural y comercial de la Navidad en la cultura occidental, y más allá de ella, también es observada por muchos no cristianos. En efecto, ninguna otra fiesta religiosa es conmemorada tan ampliamente por gentes situadas fuera de la tradición que la originó.

La idea de escribir este libro sobre los relatos de la primera Navidad surgió de nuestra colaboración anterior, *La última semana de Jesús*. En ella nos ocupamos de la última semana de la vida de Jesús tal como la cuenta Marcos, el evangelio más antiguo. Desde la entrada de Jesús en Jerusalén hasta su ejecución y resurrección, Marcos ofrece un relato de la semana final de Jesús día por día. Conocida por los cristianos como Semana Santa, es la semana más sagrada del año cristiano.

El presente libro es una continuación evidente de esa obra por más de una razón: *La última semana* trata del final de la vida de Jesús; *La primera Navidad* trata de su comienzo. Juntos, los relatos de su nacimiento y los de su última semana son como los sujetalibros que enmarcan los relatos evangélicos de

su actividad pública, su misión y su mensaje. Como indicaremos en su momento, lo mismo que la Semana Santa es el final de la historia de Jesús, los relatos de su nacimiento son como oberturas de dicha historia.

Una segunda razón: después de la Semana Santa, la Navidad es el segundo tiempo más sagrado del año cristiano. De hecho, en la cultura occidental contemporánea, e incluso para muchos cristianos, la conmemoración de la Navidad supera a la de la Pascua.

Dado el peso de la Navidad, nuestro modo de entender los relatos del nacimiento de Jesús tiene importancia. La idea que tengamos de lo que son –el modo en que los oigamos, los leamos, los interpretemos– tiene importancia.

A menudo se da de ellos una visión sentimental. Y por supuesto que tienen fuerza emocional, pues tocan los anhelos humanos más profundos: de luz en las tinieblas, de cumplimiento de nuestras esperanzas, de una clase diferente de mundo. Además, para muchos cristianos, estos relatos están asociados con sus primeros recuerdos de la infancia. La Navidad tiene fuerza emocional.

Pero los relatos del nacimiento de Jesús no son meramente sentimentales. Los relatos de la primera Navidad son a la vez personales y políticos. Hablan de transformación personal y política. Situados en su contexto del siglo I, son visiones globales y apasionadas de otra manera de ver la vida y de vivir nuestras vidas.

Ponen en tela de juicio la vida corriente, el *statu quo*, de la mayoría de los tiempos y lugares. Aun cuando son nuevas de consuelo y alegría, causan tensión y dificultad. Se enfrentan a la “normalidad”, a lo que llamamos “la normalidad de la civilización”: el modo en que la mayoría de las sociedades, la mayoría de las culturas humanas, han estado y están organizadas.

Cuando se nos ocurrió la idea de escribir este libro, pensamos titularlo *La primera semana*. Con ello se habría hecho

eco del título de *La última semana* y habría señalado que ambas obras eran volúmenes que iban juntos, “sujetalibros”. Pero nuestro editor indicó, sensatamente, que *La primera Navidad* sería un título mejor. Podía ocurrir que el eco de *La última semana de Jesús* no se captara. Además, los relatos del nacimiento no hablan de la primera semana de Jesús de la misma manera que Marcos nos informa día por día de su semana final. En vez de eso, al comienzo de dos evangelios, Mateo y Lucas, tenemos dos capítulos. En cada uno de dichos evangelios, los dos capítulos introducen la historia de Jesús. Son, como indicaremos, oberturas parabólicas a la historia de Jesús. Y abarcan un período que desborda su primera semana. Informan de su genealogía y concepción, su nacimiento e infancia, y uno de ellos concluye con un relato que lo presenta con doce años de edad.

Así, el presente libro trata de la “primera Navidad” en el sentido de que se ocupa de los relatos de la primera Navidad, los relatos de la natividad de Jesús. Unos relatos que son más ricos y más estimulantes de lo que normalmente la gente se imagina.

No nos interesa la objetividad de los hechos que se cuentan en los relatos del nacimiento. Aunque comentamos esta controvertida cuestión en el capítulo 2, lo que nos interesa no es ni defender dichos relatos como objetivos ni ponerlos por los suelos como no objetivos. Lo que centra nuestra atención es, más bien, su significado: ¿qué *significaron* y *significan* estos relatos?

Nuestra tarea es doble. La primera es de carácter histórico: exponer estos relatos y sus significados dentro de su contexto del siglo I. La segunda mira a lo contemporáneo: ocuparnos de sus significados para el entendimiento y el compromiso cristianos hoy.

Ambas tareas son de índole histórica y teológica. El contexto del siglo I no es simplemente histórico, sino también teológico. Atañe al conflicto entre una teología imperial y una teología

cimentada en el Dios de Israel tal como se le conoce en la Biblia y en Jesús. Nuestro contexto del siglo XXI también es histórico y teológico. ¿Qué significan los relatos del nacimiento de Jesús dentro de nuestro contexto histórico contemporáneo?

En estos relatos, situados tanto en su contexto antiguo como en nuestros días, hay un significado y un cuestionamiento políticos. Por supuesto, dichos relatos no son “sólo” políticos, sino también hondamente personales. Hablan, y hablan con fuerza, de nuestros anhelos más profundos y de las promesas y la pasión de Dios. Son religiosos en la manera en que la Biblia en su conjunto es religiosa: la vida con el Dios de Israel, el Dios de Jesús, es a la vez personal y política. Los significados personales y los políticos se pueden distinguir, pero no cabe separarlos sin traicionar a unos o a otros. Y debido a que el significado político de estos relatos se ha pasado generalmente por alto, en gran parte de este libro lo ponemos de relieve.

Hacer esto no entraña negación alguna del modo en que estos relatos van también dirigidos a nuestra vida como individuos. Hablan de la luz en nuestras tinieblas, del cumplimiento de nuestros anhelos más profundos y del nacimiento de Cristo en nuestro interior. Hablan de nosotros, de nuestras esperanzas y temores. Y hablan también de una clase diferente de mundo. El sueño de Dios para nosotros no es simplemente la paz del espíritu, sino la paz en la tierra.

PRIMERA PARTE

Parábola, obertura y contexto

Los relatos de la primera Navidad

En este capítulo vamos a presentar los relatos de la primera Navidad. Nótese el plural: no contamos con *un* relato de la primera Navidad, sino con dos. Se encuentran en Mateo y Lucas, dos de los cuatro evangelios del Nuevo Testamento. Cada uno de ellos empieza con dos capítulos relativos al nacimiento de Jesús.

Empezamos con los textos de Mateo 1–2 y Lucas 1–2. Lo hacemos así por más de una razón. Aunque las características generales de los relatos son bien conocidas, no sucede lo mismo con sus detalles más concretos. Además, la gente rara vez se los encuentra como “narraciones enteras”, pues lo más frecuente es que los oigan y conozcan por partes.

Una tercera razón: los relatos de Mateo y Lucas son muy diferentes entre sí. Muchos cristianos y no cristianos no están al tanto de lo distintos que son. Ver esas diferencias es absolutamente crucial para entender por qué nosotros (y los especialistas bíblicos contemporáneos en general) los vemos como los vemos: constituye el fundamento de lo que sigue en este libro. Por eso ofrecemos dichos relatos imaginando una representación escénica de la Navidad basada en cada uno de ellos.

La representación escénica de Mateo

El relato que Mateo ofrece del nacimiento es considerablemente más breve que el de Lucas. Su evangelio empieza con

una genealogía de Jesús que ocupa aproximadamente dos tercios de su primer capítulo. Sin la genealogía, el relato entero que Mateo ofrece del nacimiento ocupa sólo 31 versículos. El relato de Lucas, con 132, es unas cuatro veces más largo.

Supón que imaginamos una representación escénica de la Navidad basada sólo en Mateo. ¿Cómo sería? Empezaría con un montón de engendramientos, es de suponer que leídos por un narrador. Mateo menciona 42 generaciones de la genealogía de Jesús, aunque en realidad sólo se informa de 40. No reproducimos aquí la genealogía de Mateo, sino en el apéndice 1 (página 239). Luego, en la última parte de su capítulo 1, comienza su narración de los acontecimientos que rodearon el nacimiento de Jesús.

Escena primera: la concepción de Jesús y el dilema de José

La primera escena que se podría dramatizar en nuestra imaginaria representación se encuentra al final de Mateo 1:

El nacimiento de Jesús, el Mesías, fue así: su madre María estaba prometida a José y, antes de vivir juntos, resultó que había concebido por la acción del Espíritu Santo. José, su esposo, que era justo y no quería denunciarla, decidió separarse de ella en secreto. Después de tomar esta decisión, el ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: “José, hijo de David, no tengas reparo en recibir a María como esposa tuya, pues el hijo que espera viene del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de los pecados”. Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que había anunciado el Señor por el profeta:

*“La virgen concebirá y dará a luz un hijo,
a quien pondrán por nombre Emmanuel”
(que significa “Dios con nosotros”).*

Cuando José despertó del sueño, hizo lo que el ángel del Señor le había mandado: recibió a su esposa y no tuvo relaciones conyugales con ella hasta que dio a luz un hijo, al que José puso por nombre Jesús (1,18-25).

En esta primera escena, el personaje principal es José. María ni habla ni recibe revelación alguna (tampoco la recibe a lo largo de todo el relato de Mateo). El nacimiento de Jesús se menciona sólo en una frase de pasada en el último versículo del capítulo. Incluso en este caso, el sujeto de la oración es José: “No tuvo relaciones conyugales con ella [María] *hasta que dio a luz un hijo*, al que José puso por nombre Jesús” (1,25). No hay relato del nacimiento como tal, ni pañales, ni establo, ni pesebre, ni ángeles cantando a los pastores en la noche del nacimiento de Jesús. Todos estos elementos proceden de Lucas.

Nuestra dramatización pasa al capítulo 2 de Mateo. En este capítulo, el personaje principal es el rey Herodes, conocido en la historia como Herodes el Grande, y los sabios representan un papel secundario muy importante. Por supuesto, María, José y Jesús también aparecen en este capítulo, pero lo que hacen en él es en reacción a las maniobras de Herodes. Herodes mueve la trama, que se despliega en cinco escenas.

Escena segunda: la estrella, los sabios y Herodes

Tiene como escenario la corte del rey Herodes en Jerusalén:

Jesús nació en Belén, un pueblo de Judea, en tiempo del rey Herodes. Por entonces, unos sabios de Oriente se presentaron en Jerusalén preguntando: “¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer? Hemos visto su estrella en el oriente y venimos a adorarlo”. Al oír esto, el rey Herodes se asustó, y con él toda Jerusalén. Entonces convocó a todos los jefes de los sacerdotes y a los maestros de la ley y les preguntó dónde tenía que nacer el Mesías. Ellos le respondieron: “En Belén de Judea, pues así está escrito en el profeta:

*‘Y tú, Belén, tierra de Judá,
no eres, ni mucho menos,
la menor entre las ciudades
principales de Judá,
porque de ti saldrá un jefe,
que será pastor de mi pueblo, Israel’.*

Entonces Herodes, llamando aparte a los sabios, hizo que le informaran con exactitud acerca del momento en que había aparecido la estrella, y los envió a Belén con este encargo: “Id e informaos bien sobre ese niño, y, cuando lo encontréis, avisadme para ir yo también a adorarlo”. (2,1-8).

Empezamos a ver lo que trama Herodes. Alarmado ante la perspectiva de un rey rival, Herodes manda a los sabios que le traigan información sobre el paradero del niño para poder ir también él a rendirle homenaje. Por supuesto, no es eso lo que tiene en mente, pues lo que planea es matar al niño.

Escena tercera: la adoración de los Magos

Los sabios –los Magos– siguen a la estrella hasta “la casa” (no un establo) donde encuentran a María y Jesús. Entonces se produce lo que durante siglos se ha conocido como la “adoración de los Magos”:

Ellos, después de oír al rey, se pusieron en camino, y la estrella que habían visto en oriente los guió hasta que llegó y se paró encima de donde estaba el niño. Al ver la estrella, se llenaron de una inmensa alegría. Entraron en la casa, vieron al niño con su madre, María, y lo adoraron postrados en tierra. Abrieron sus tesoros y le ofrecieron como regalo oro, incienso y mirra. Y advertidos en sueños de que no volvieran donde estaba Herodes, regresaron a su país por otro camino (2,9-12).

Al final de la escena, a los sabios se les manda que no vuelvan a Herodes para contarle dónde está el niño. Ellos siguen las instrucciones del sueño y regresan a casa siguiendo una ruta diferente.

Escena cuarta: huida a Egipto para escapar del complot de Herodes

Aunque el personaje principal de esta escena es José, la intención asesina de Herodes continúa moviendo la trama:

Cuando se marcharon, el ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: “Levántate, toma al niño y a su madre, huye a Egipto y quédate allí hasta que yo te avise, porque Herodes va a buscar al niño para matarlo”. José se levantó, tomó al niño y a su madre de noche y partió hacia Egipto, donde permaneció hasta la muerte de Herodes. Así se cumplió lo que había anunciado el Señor por el profeta: “*De Egipto llamé a mi hijo*” (2,13-15).

La familia vive en Egipto hasta la muerte de Herodes.

*Escena quinta: la matanza de los niños
perpetrada por Herodes*

Estamos de nuevo en la corte de Herodes. Al darse cuenta de que los sabios no van a regresar, el rey ordena que maten a los niños de Belén y sus alrededores que tengan dos años de edad o menos. A la matanza le sigue mucho “llanto y lamento”:

Entonces Herodes, viéndose burlado por los sabios, se enfureció mucho y mandó matar a todos los niños de Belén y de todo su término que tuvieran menos de dos años, de acuerdo con la información que había recibido de los sabios. Así se cumplió lo anunciado por el profeta Jeremías:

*“Se ha escuchado en Ramá un clamor
de mucho llanto y lamento;
es Raquel, que llora por sus hijos
y no quiere consolarse
porque ya no existen”*
(2,16-18).

Escena sexta: regreso de Egipto y mudanza a Nazaret

Esta escena viene provocada por la muerte de Herodes. Estamos de nuevo en Egipto, donde José vuelve a tener un sueño en el que se le aparece un ángel:

Cuando murió Herodes, el ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto y le dijo: “Levántate, toma al niño y a su madre y vuelve a la tierra de Israel, porque han muerto los

que atentaban contra la vida del niño”. José se levantó, tomó al niño y a su madre y regresó con ellos a la tierra de Israel. Pero al oír que Arquelao reinaba en Judea como sucesor de su padre Herodes, tuvo miedo de ir allí. Entonces, avisado en sueños, se retiró a la región de Galilea y se estableció en un pueblo llamado Nazaret. De esta manera se cumplió lo anunciado por los profetas: “*Le llamarán Nazareno*” (2,19-23).

Nótese que José intenta llevar a su familia de vuelta a Belén, que en el evangelio de Mateo es su hogar. Pero, debido a la funesta reputación del nuevo rey, Arquelao, hijo de Herodes, la familia en vez de volver allí se traslada a Galilea, al pueblo de Nazaret.

Ésta es la última escena del relato mateano del nacimiento de Jesús, y la escena final de nuestra imaginaria representación escénica basada en Mateo. A partir de este punto, este evangelista da un salto adelante en el tiempo, situando la acción treinta años después. Al comienzo del capítulo 3, Juan el Bautista está predicando en el desierto y Jesús es un adulto maduro que acude para estar con él. No hay mención alguna de la juventud de Jesús, salvo que se crió en Nazaret.

De hecho, resulta sorprendente lo poco que el relato mateano del nacimiento se ocupa de Jesús, quien está casi “fuera del escenario”. Desde luego, en cierto sentido, *todo* el relato se ocupa de Jesús, pero faltan muchos elementos con los que estamos familiarizados. No se cuenta ningún viaje a Belén, ni tampoco su nacimiento, ni se habla de ángeles que canten en el cielo nocturno, ni de pastores que acudan a adorarlo. Además, no se relata su circuncisión, ni la bendición de que fue objeto en el templo, siendo un niño pequeño, por parte de Simeón y Ana, ni se cuenta que más tarde, a los doce años de edad, asombrara por su sabiduría a los maestros en el templo. Todas estas cosas están en Lucas. En vez de eso, el dinamismo narrativo del relato de Mateo se centra en José y su dilema, y en Herodes y su fallida tentativa de destruir a Jesús.

La representación escénica de Lucas

Pasamos ahora a imaginar una representación escénica de la Navidad basada en los dos primeros capítulos de Lucas. A diferencia del relato mateano del nacimiento, Lucas no incluye una genealogía. En cambio, agrega una al relato del bautismo de Jesús, al final de Lucas 3. Como la de Mateo, también puedes encontrarla en el apéndice 1 (página 239). Según veremos en el capítulo 4, ambas genealogías son muy diferentes entre sí.

Debido a la extensión del relato de Lucas (recuerda que es cuatro veces más largo que el de Mateo), resultaría tedioso presentarlo escena por escena, como hemos hecho con Mateo. En vez de eso, vamos a reproducir el relato de Lucas con breves encabezamientos de sección y luego comentaremos las características que tendría una representación escénica basada en Lucas. Tras la dedicatoria de su evangelio, que ocupa cuatro versículos, el relato lucano de los acontecimientos de la primera Navidad empieza en 1,5.

La concepción de Juan el Bautista

En tiempos de Herodes, rey de Judea, hubo un sacerdote, llamado Zacarías, del turno de Abías, casado con una mujer de la descendencia de Aarón, llamada Isabel. Ambos eran irreprochables ante Dios y seguían escrupulosamente todos los mandamientos y preceptos del Señor. Pero no tenían hijos, porque Isabel era estéril y los dos eran ya de edad avanzada.

Estaba un día Zacarías ejerciendo el servicio sacerdotal tal como le correspondía por turno a su grupo. Según el rito sacerdotal, le tocó en suerte entrar en el santuario del Señor a ofrecer el incienso. Todo el pueblo estaba orando fuera mientras se ofrecía el incienso. Y el ángel del Señor se le apareció, de pie, a la derecha del altar del incienso. Al verlo, Zacarías se sobresaltó y se llenó de miedo. Pero el ángel le dijo: “No temas, Zacarías, tu petición ha sido escuchada. Isabel, tu mujer, te dará un hijo al que pondrás por nombre Juan. Te llenarás de gozo y alegría, y muchos se alegrarán de su nacimiento, porque

será grande ante el Señor. No beberá vino ni licor, quedará lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre y convertirá a muchos hijos de Israel al Señor, su Dios. Irá delante del Señor, con el espíritu y poder de Elías, para reconciliar a los padres con sus hijos, para inculcar a los rebeldes la sabiduría de los justos y para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto”. Zacarías dijo al ángel: “¿Cómo sabré que va a suceder así? Porque yo soy viejo, y mi mujer, avanzada en años”. El ángel le contestó: “Yo soy Gabriel, que estoy en la presencia de Dios, y he sido enviado para hablarte y darte esta buena noticia. Pero tú te quedarás mudo y no podrás hablar hasta que se verifiquen estas cosas, por no haber creído en mis palabras, que se cumplirán a su tiempo”.

El pueblo, entretanto, estaba esperando a Zacarías y se extrañaba de que tardase tanto en salir del santuario. Cuando salió, no podía hablarles, y comprendieron que había tenido una visión en el santuario. Él les hacía señas, porque se había quedado mudo. Cumplidos los días de su ministerio, marchó a su casa.

Algún tiempo después, su mujer, Isabel, concibió y no salió de casa durante cinco meses. Y decía: “Al hacer esto conmigo, el Señor ha borrado mi vergüenza ante los hombres” (1,5-25).

La concepción de Jesús (la Anunciación)

Al sexto mes, envió Dios al ángel Gabriel a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una joven prometida a un hombre llamado José, de la estirpe de David; el nombre de la joven era María. El ángel entró donde estaba María y le dijo: “Dios te salve, llena de gracia, el Señor está contigo”. Al oír estas palabras, ella se turbó y se preguntaba qué significaba tal saludo. El ángel le dijo: “No temas, María, pues Dios te ha concedido su favor. Concebirás y darás a luz un hijo, al que pondrás por nombre Jesús. Él será grande, será llamado Hijo del Altísimo; el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la estirpe de Jacob por siempre y su reino no tendrá fin”. María dijo al ángel: “¿Cómo será esto, si yo no tengo relaciones con ningún hombre?”. El ángel le contestó: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por

eso, el que va a nacer será santo y se llamará Hijo de Dios. Mira, tu pariente Isabel también ha concebido un hijo en su vejez y ya está de seis meses la que todos tenían por estéril, porque para Dios nada hay imposible”. María dijo: “Aquí está la esclava del Señor, que me suceda según dices”. Y el ángel la dejó (1,26-38).

La visita de María a Isabel y su himno (el Magnificat)

Por aquellos días, María se puso en camino y se fue de prisa a la montaña, a una ciudad de Judá. Entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel. Y cuando Isabel oyó el saludo de María, el niño empezó a dar saltos en su seno. Entonces Isabel, llena del Espíritu Santo, exclamó a grandes voces: “Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre. Pero ¿cómo es posible que la madre de mi Señor venga a visitarme? Porque en cuanto oí tu saludo, el niño empezó a dar saltos de alegría en mi seno. ¡Dichosa tú, que has creído! Porque lo que te ha dicho el Señor se cumplirá”.

Entonces María dijo:

*“Mi alma glorifica al Señor
y mi espíritu se regocija
en Dios, mi Salvador,
porque ha mirado
la humildad de su sierva.
Desde ahora me llamarán
dichosa todas las generaciones,
porque ha hecho en mí
cosas grandes el Poderoso.
Su nombre es santo,
y es misericordioso siempre
con aquellos que le temen.
Desplegó la fuerza de su brazo
y dispersó a los de corazón soberbio.
Derribó de sus tronos a los poderosos
y ensalzó a los humildes.
Colmó de bienes a los hambrientos
y a los ricos despidió sin nada.*

*Tomó de la mano a Israel, su siervo,
acordándose de su misericordia,
como lo había prometido
a nuestros antepasados,
en favor de Abrahán
y de sus descendientes para siempre”.*

María estuvo con Isabel unos tres meses; después volvió a su casa (1,39-56).

Nacimiento de Juan el Bautista e himno (el Benedictus)

Se le cumplió a Isabel el tiempo y dio a luz un hijo. Sus vecinos y parientes oyeron que el Señor le había mostrado su gran misericordia y se alegraron con ella.

Al octavo día fueron a circuncidar al niño y querían llamarlo Zacarías, como su padre. Pero su madre dijo: “No, se llamará Juan”. Le dijeron: “No hay nadie en tu familia que lleve ese nombre”. Se dirigieron entonces al padre y le preguntaron por señas cómo quería que se llamase. Él pidió una tablilla y escribió: “Juan es su nombre”. Entonces, todos se llevaron una sorpresa. De pronto recuperó el habla y comenzó a bendecir a Dios. Todos sus vecinos se llenaron de temor, y en toda la montaña de Judea se comentaba lo sucedido. Cuantos lo oían pensaban en su interior: “¿Qué va a ser este niño?”. Porque efectivamente el Señor estaba con él.

Zacarías, su padre, se llenó del Espíritu Santo y profetizó:

*“Bendito sea el Señor, Dios de Israel,
porque ha visitado
y redimido a su pueblo.
Nos ha suscitado un poderoso salvador
en la familia de David, su siervo,
como lo había prometido desde antiguo
por medio de sus santos profetas,
para salvarnos de nuestros enemigos
y del poder de todos los que nos odian.
De este modo mostró el Señor
su misericordia a nuestros antepasados
y se acordó de su santa alianza,*

*del juramento que hizo
 a nuestro antepasado Abrahán,
 para concedernos que,
 libres de nuestros enemigos,
 podamos servirle sin temor,
 con santidad y justicia
 en su presencia toda nuestra vida.
 Y tú, niño, serás llamado
 profeta del Altísimo,
 pues irás delante del Señor
 para preparar sus caminos,
 para anunciar a su pueblo la salvación,
 por medio del perdón de sus pecados.
 Por la misericordia entrañable
 de nuestro Dios,
 nos visitará un sol que nace de lo alto,
 para iluminar
 a los que están en tinieblas
 y en sombras de muerte,
 y para dirigir nuestros pasos
 hacia el camino de la paz”.*

El niño iba creciendo y se fortalecía en su interior. Y vivió en el desierto hasta el día de su manifestación a Israel (1,57-80).

Viaje a Belén y nacimiento de Jesús en un establo

En aquellos días apareció un decreto del emperador Augusto ordenando que se empadronasen los habitantes del Imperio. Este censo fue el primero que se hizo durante el mandato de Quirino, gobernador de Siria. Todos iban a inscribirse a su ciudad. También José, por ser de la estirpe y familia de David, subió desde Galilea, desde la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David que se llama Belén, para inscribirse con María, su esposa, que estaba encinta. Mientras estaban en Belén le llegó a María el tiempo del parto, y dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre porque no había sitio para ellos en la posada (2,1-7).

Los ángeles anuncian el nacimiento de Jesús

Había en aquellos campos unos pastores que pasaban la noche al raso velando sus rebaños. Un ángel del Señor se les apareció y la gloria del Señor los envolvió con su luz. Entonces les entró un gran miedo, pero el ángel les dijo: “No temáis, pues os traigo una buena noticia de gran alegría, que lo será también para todo el pueblo: Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es el Mesías, el Señor. Esto os servirá de señal: encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre”. Y de repente se juntó al ángel una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo:

*“Gloria a Dios en lo más alto del cielo,
y en la tierra paz a los hombres que gozan de su favor!”.*

Cuando los ángeles se marcharon al cielo, los pastores se decían unos a otros: “Vamos a Belén a ver eso que ha sucedido y que el Señor nos ha anunciado”. Fueron de prisa y encontraron a María, a José y al niño acostado en el pesebre. Al verlo, contaron lo que el ángel les había dicho de este niño. Y cuantos escuchaban lo que decían los pastores, se quedaban admirados. María, por su parte, guardaba todos estos recuerdos y los meditaba en su corazón. Los pastores se volvieron glorificando y alabando a Dios porque todo lo que habían visto y oído correspondía a cuanto les habían dicho (2,8-20).

Circuncisión de Jesús

A los ocho días, cuando lo circuncidaron, le pusieron el nombre de Jesús, como lo había llamado el ángel ya antes de la concepción (2,21).

Presentación de Jesús en el templo e himno (el Nunc dimittis)

Cuando se cumplieron los días de la purificación prescrita por la ley de Moisés, llevaron al niño a Jerusalén para presentarlo al Señor, como prescribe la ley del Señor: “*Todo primogénito varón será consagrado al Señor*”. Ofrecieron también en sacrificio, como dice la ley del Señor, “*un par de tórtolas o dos pichones*”.

Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón, hombre justo y piadoso, que esperaba el consuelo de Israel. El Espíritu Santo estaba en él y le había revelado que no moriría antes de ver al Mesías enviado por el Señor. Vino, pues, al templo, movido por el Espíritu, y, cuando sus padres entraban con el niño Jesús para cumplir lo que mandaba la ley, Simeón lo tomó en sus brazos y bendijo a Dios diciendo:

*“Ahora, Señor, según tu promesa,
puedes dejar a tu siervo irse en paz,
pues mis ojos han visto tu salvación,
que has presentado ante todos los pueblos
como luz para iluminar a las naciones
y gloria de tu pueblo, Israel”.*

Su padre y su madre estaban admirados de las cosas que se decían de él. Simeón los bendijo y dijo a María, su madre: “Mira, este niño va a ser motivo de que muchos caigan o se levanten en Israel. Será signo de contradicción, así quedarán al descubierto las intenciones de todos; y a ti misma una espada te atravesará el corazón”.

Había también una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, que era ya muy anciana. Había estado casada siete años, siendo aún muy joven, y después había permanecido viuda hasta los 84 años. No se apartaba del templo, dando culto al Señor día y noche con ayunos y oraciones. Se presentó en aquel momento y se puso a dar gloria a Dios y a hablar del niño a todos los que esperaban la liberación de Jerusalén.

Cuando cumplieron todas las cosas prescritas por la ley del Señor, regresaron a Galilea, a su ciudad de Nazaret (2,22-39).

Jesús, en el templo a los doce años de edad

El niño crecía y se fortalecía; estaba lleno de sabiduría y gozaba del favor de Dios.

Sus padres iban cada año a Jerusalén por la fiesta de Pascua. Cuando el niño cumplió doce años, subieron a celebrar la fiesta, según la costumbre. Terminada la fiesta, cuando regresaban, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin saberlo sus padres. Éstos

creían que iba en el grupo de viajeros, y, al terminar la primera jornada, lo buscaron entre los parientes y conocidos. Al no hallarlo, volvieron a Jerusalén en su busca. Al cabo de tres días, lo encontraron en el templo sentado en medio de los doctores, escuchándolos y haciéndoles preguntas. Todos los que le oían estaban sorprendidos de su inteligencia y de sus respuestas. Al verlo, se quedaron perplejos, y su madre le dijo: “Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Tu padre y yo te hemos buscado angustiados”. Él les contestó: “¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debo ocuparme de los asuntos de mi Padre?”. Pero ellos no comprendieron lo que les decía. Bajó con ellos a Nazaret y vivió bajo su tutela. Su madre guardaba todos estos recuerdos en su corazón.

Y Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en aprecio ante Dios y ante los hombres (2,40-52).

Características de una representación escénica basada en Lucas

En primer lugar, gran parte de la representación versaría sobre los padres de Juan el Bautista, Zacarías e Isabel. Aparecen en 43 versículos, más de la mitad del primer capítulo de Lucas (en el relato mateano del nacimiento no se hace ninguna mención de Juan ni de sus padres).

Isabel y Zacarías no tienen hijos y son muy viejos. En esto son como en el Antiguo Testamento Abrahán y Sara, los antepasados de Israel. Pero entonces, como sucedió con Abrahán y Sara, Isabel concibe en su vejez. El niño, conocido en la historia como Juan el Bautista, será como Elías, uno de los mayores profetas de la antigüedad de Israel, de quien muchos judíos creían que regresaría como el predecesor, el precursor, del Reino de Dios. Isabel aparece de nuevo en el relato cuando María (ya embarazada de Jesús) la visita.

Una segunda característica de una representación escénica basada en Lucas es que las mujeres desempeñan papeles mucho más destacados. Acabamos de mencionar a Isabel. Y el papel de

María es mucho mayor que en Mateo, donde es una figura completamente pasiva, que no habla ni recibe ninguna revelación. María es el personaje central de gran parte del relato lucano del nacimiento. De hecho, José es casi invisible en Lucas, lo cual contrasta marcadamente con lo que sucede en Mateo. La representación escénica de Lucas tiene además una tercera mujer, Ana, la profetisa de 84 años, que “se puso a dar gloria a Dios y a hablar del niño a todos los que esperaban la liberación de Jerusalén” (2,38).

La música constituiría una tercera característica de la representación escénica de Lucas. Hay mucha. Su relato contiene tres himnos o cánticos. Aunque Lucas no los llama “himnos”, los cristianos los han cantado durante siglos y puede ser perfectamente que nacieran como himnos. Los dos primeros (el *Benedictus*, cantado por Zacarías, y el *Magnificat*, cantado por María) son más largos, y el tercero (el *Nunc dimittis*, cantado por Simeón) es más corto. Dado que cada uno de ellos lo canta un individuo, podríamos imaginarlos como tres arias. Además de estas tres arias, un coro de ángeles canta una breve canción en el cielo nocturno a los atónitos pastores que están abajo: “¡Gloria a Dios en lo más alto del cielo, y en la tierra paz a los hombres que gozan de su favor!” (2,14).

Una cuarta característica de la representación escénica de Lucas es que incluiría la parte más conocida del relato de la Navidad (2,1-20). Sus palabras iniciales están fijadas en las memorias de muchos: “En aquellos días apareció un decreto del emperador Augusto ordenando que se empadronasen los habitantes del Imperio”. José y María hacen el viaje desde Nazaret hasta Belén, donde Jesús nace en un establo y es acostado en un pesebre. Entonces, un ángel del Señor se les aparece a unos pastores “que pasaban la noche al raso velando sus rebaños” y les proclama: “Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es el Mesías, el Señor”.

Y, como característica final, la representación escénica de Lucas sería considerablemente más larga que la basada en

Mateo. No nos referimos simplemente al mayor número de versículos de Lucas, sino a la ampliación de su relato hasta la infancia y juventud de Jesús. Lucas narra la circuncisión de Jesús a los ocho días de nacer, y su presentación, cuando tenía unos cuarenta días, en el templo, donde fue aclamado por Simeón y Ana. La representación escénica de Lucas concluye con el episodio en el que Jesús, a los doce años de edad, asombra en Jerusalén a los maestros del templo con su sabiduría.

La riqueza de los dos relatos

Una vez completa nuestra descripción de la representación escénica que resultaría de cada evangelio, subrayamos el propósito principal que nos ha movido a hacer tal descripción. Nuestra idea más importante es muy simple: éstos son relatos muy diferentes. Por supuesto, tienen algunas cosas en común: los nombres de los padres de Jesús, su nacimiento en Belén casi al final del reinado de Herodes el Grande y su concepción por obra del Espíritu de Dios. Sin embargo, estos puntos comunes están insertos en dos narraciones muy diferentes.

Es muy frecuente que, como hemos señalado al comienzo de este capítulo, no oigamos los relatos de la primera Navidad como narraciones enteras y distintas. Más bien los oímos a través de filtros. Un filtro corriente es “armonizarlos”, bien combinándolos para formar un solo relato, bien prefiriendo una versión y pasando por alto las contradicciones procedentes de la otra. Otro filtro corriente es escucharlos a través de la tradición posterior. Vamos a poner un ejemplo de cada caso.

¿Cuál era el hogar de María y José antes de que naciera Jesús? ¿Dónde vivían? La mayor parte de la gente respondería: Nazaret. En el relato de Lucas, María y José viven en Nazaret de Galilea, donde María se ha quedado embarazada por obra del Espíritu. Llegado casi el tiempo de dar a luz, ella y José viajan desde Nazaret hasta Belén de Judea, donde no hay sitio en la posada, de manera que Jesús nace en un establo y es recos-

tado en un pesebre. Pero en Mateo, María y José no viven en Nazaret, sino en Belén, donde Jesús nace en casa. Nazaret se convierte en su hogar sólo después de su regreso de Egipto tras la muerte de Herodes. Se trasladan a Nazaret porque el nuevo soberano de Judea, Arquelao, hijo de Herodes, es tan peligroso como su padre.

Estos dos modelos de residencia y viaje son muy diferentes y no se prestan a combinación. Debido a que el relato lucano de la natividad es el más largo y está repleto de detalles de color, la mayoría de la gente está familiarizada con el modelo Nazaret-Belén-Nazaret. Por lo general, el modelo mateano de Belén-Egipto-Nazaret se pasa por alto.

Un ejemplo de filtro procedente de la tradición: ¿quién trajo al niño Jesús los dones de oro, incienso y mirra? Muchos responderían: tres reyes de Oriente, como en el conocido villancico *Somos tres reyes de Oriente*. Pero el relato de Mateo no habla de reyes. En vez de eso, Mateo habla de sabios, *magos*, procedentes del este. ¿Y cuántos sabios había? Mateo no nos dice cuántos, sino sólo que llevaron tres regalos. La idea de que hubo tres y de que eran reyes es una tradición muy posterior.

Estos ejemplos no pretenden ser un comentario condescendiente acerca de lo poco que la gente sabe realmente sobre estos relatos. Más bien, señalan la necesidad de leer y oír de nuevo dichos relatos, procurando verlos en su rica peculiaridad.

No es imposible armonizarlos. De hecho, durante la mayor parte de la historia cristiana se han armonizado, se han combinado sus historias, o se han dejado de lado, o no se han visto, sus diferencias. No hay nada intrínsecamente malo en armonizarlos —no tiene sentido condenar las representaciones escénicas o las interpretaciones artísticas o musicales de la Navidad que así lo hacen—, pero resulta muy útil reconocer sus diferencias y leerlos como relatos separados. Leer cada uno como una narración separada y prestar atención a los detalles de los textos enriquece estos relatos e incrementa enormemente su fuerza. El significado crece, no mengua.

Para evitar un posible malentendido, diremos que reconocer las diferencias no consiste en señalar “contradicciones”, como hacen con frecuencia los desacreditadores de estos relatos. A su modo de ver, estos relatos son creaciones, cuentos inventados que no merecen una atención seria. Éste no es en absoluto nuestro punto de vista. Al contrario, es prestando atención a la peculiaridad y a los detalles de los relatos de la natividad como podemos llegar a entender lo que significaron en el siglo I y lo que pueden seguir significando para las comunidades de fe hoy.

Aunque este planteamiento conduce a resultados que para algunos son sorprendentes, no es precisamente radical. Dicho llanamente, el enunciado del enfoque que aplicamos a estos relatos es: “Lee los textos con atención”. Esta lectura debería ser la base de toda interpretación seria de la Biblia.

Las parábolas como oberturas

En este capítulo vamos a empezar informando sobre la opinión que los especialistas bíblicos contemporáneos tienen acerca de los relatos de la primera Navidad. Luego pasaremos a cuestiones importantes: ¿qué tipo de relatos son éstos? ¿Cuál es su propósito, su función? Y, finalmente, ¿cómo se conecta cada uno de ellos con el evangelio al que sirve de introducción?

Los relatos de la natividad en el cristianismo primitivo

La mayoría de los especialistas bíblicos coinciden en considerar estos relatos como relativamente tardíos dentro de la evolución del cristianismo primitivo. Es muy probable que Mateo y Lucas se escribieran en las dos últimas décadas del siglo I, en los años ochenta o noventa EC. No son los escritos cristianos más antiguos. Tal honor les corresponde a las cartas auténticas de Pablo, escritas en la década de los años cincuenta, y al evangelio de Marcos, escrito en torno al año 70.

En Marcos y en Pablo no se hace mención alguna de un nacimiento extraordinario de Jesús. Marcos comienza su evangelio con Jesús ya adulto; su nacimiento no se menciona en absoluto. Aunque Pablo hace referencia a dicho nacimiento dos veces, no dice que fuera excepcional. En Romanos 1,3 afirma que Jesús era “descendiente de David según la carne”.

En Gálatas 4,4 dice de Jesús: “nacido de una mujer, nacido bajo la ley”. Pero no hace ninguna insinuación de que su nacimiento fuera inusitado. Finalmente, observamos que el evangelio de Juan, aunque es posterior a Marcos y Pablo, y también, probablemente, a Mateo y Lucas, no contiene tampoco un relato del nacimiento.

De este consenso de los especialistas acerca de la datación de Mateo y Lucas con respecto a escritos cristianos anteriores se desprende una conclusión obvia: los relatos del nacimiento de Jesús no fueron de fundamental importancia para el cristianismo más primitivo. Marcos escribió un evangelio sin hacer referencia al nacimiento de Jesús, y Juan hizo otro tanto más tarde. Aunque el final de la vida de Jesús —su crucifixión y resurrección— es de capital importancia para Pablo, éste no dice nada sobre cómo empezó su vida.

De esta conclusión se deriva otra sumamente probable: el hecho de que en los escritos cristianos más primitivos no aparezcan referencias a un nacimiento especial se debe a que los relatos no existían todavía o a que estaban aún en proceso de formación. En cualquiera de los dos casos, estos relatos son relativamente tardíos y no forman parte de la tradición cristiana más antigua acerca de Jesús.

¿Hecho, fábula o parábola?

Pasamos ahora a ocuparnos de cuestiones cruciales para oír e interpretar los relatos de la primera Navidad. ¿Qué tipo de relatos son? ¿Cuál es su propósito? ¿Qué pretendían sus autores que fueran? ¿Cuál es su género literario?

Un reciente especial televisivo sobre el nacimiento de Jesús planteaba la cuestión de la siguiente manera: ¿son estos relatos hecho o fábula? Para muchas personas, tanto cristianas como no cristianas, ésta es la disyuntiva: o estos relatos cuentan acontecimientos que sucedieron o no son más que fábulas. Para la mayor parte de la gente de hoy en día, las fábulas no tienen

importancia. Tal vez resulten entretenidas para los niños, pero no hay por qué tomarlas en serio.

Así las cosas, es importante darse cuenta de que existe una tercera opción que va más allá de la disyuntiva entre hecho o fábula. El presente libro se basa en esta tercera opción. Nosotros no vemos los relatos de la natividad ni como hechos ni como fábulas, sino como parábolas y oberturas. Más adelante, en este mismo capítulo, expondremos lo que supone considerarlos de esta manera. Pero primero vamos a explicar cómo surgió la disyuntiva entre hecho o fábula.

El problema de la objetividad de los relatos del nacimiento es reciente, fruto del último par de siglos. En los siglos anteriores, su objetividad no constituía una inquietud para los cristianos. Al contrario, la verdad de estos relatos (incluida su verdad objetiva) se daba por supuesta. Su verdad, y la verdad de la Biblia como un todo, formaba parte de la sabiduría ordinaria en las regiones cristianas del mundo. Era una de las cosas “que todos sabían”. Creer que era verdad (incluso objetivamente verdad) no suponía ningún esfuerzo. Nadie se preocupaba de si era o no objetivamente verdad. Todo el interés interpretativo se centraba en su significado.

Lo mismo pasaba con los primeros capítulos del Génesis, donde se encuentran los relatos de la creación, el jardín del edén, Adán y Eva, Noé y el diluvio y la torre de Babel. Los cristianos premodernos los veían como historias sobre cómo sucedieron las cosas. No había razón para que pensarán de otro modo. Creer en ellos no les suponía fe alguna, lo mismo que no requería fe alguna creer en la objetividad de los relatos de la natividad.

Muchos de nosotros tenemos el recuerdo infantil de oír los relatos del nacimiento de esta manera. La mayoría de quienes crecimos cristianos dábamos esta objetividad por supuesta cuando éramos niños pequeños, igual que hacía la gente en el mundo cristiano premoderno. Los oíamos con una mentalidad de primera infancia conocida como “ingenuidad precrítica”.

En esta etapa damos por supuesto que cualquier cosa que las figuras de autoridad significativas en nuestra vida consideran verdad es, efectivamente, verdad. En el caso de nosotros dos fue así. No se planteaba si estos relatos eran o no objetivos. De hecho, Marcus recuerda que de niño buscaba la estrella de Belén en Nochebuena, pues pensaba que podía aparecer cada año en la noche del nacimiento de Jesús.

Las consecuencias de la Ilustración

Pero esta manera precrítica de ver los relatos del nacimiento se ha vuelto imposible en el mundo moderno tanto para los cristianos como para los no cristianos. Esto se debe a las consecuencias de la Ilustración, que empezó en el siglo XVIII con la aparición de la ciencia moderna y de los modos científicos de conocer, lo cual generó una nueva época de la historia cultural de Occidente que habitualmente recibe el nombre de “modernidad”. El efecto de la modernidad sobre el mundo ha sido enorme; sus logros tecnológicos son su resultado más patente.

Para lo que nos interesa, es sumamente importante el hecho de que la modernidad haya afectado de manera generalizada al modo de pensar del ser humano moderno. Generó lo que se ha dado en llamar la “mentalidad moderna”, una actitud mental que configura todo nuestro pensamiento. La Ilustración generó una comprensión de la verdad y la realidad muy distinta de la existente en el mundo premoderno. Dicho en términos filosóficos, generó una nueva *epistemología* y una nueva *ontología*. La primera se centra en “¿cómo conocemos?” y “¿qué es verdad?”; la segunda, en “¿qué es real?” y “¿qué es posible?”.

Empecemos por la primera. La Ilustración llevó a muchas personas a pensar que verdad y objetividad son lo mismo. Su actitud mental estaba (y está) interesada por la distinción entre verdad y superstición, verdad y fábula, verdad y autori-

dad tradicional, verdad y creencia. La base principal para tal distinción es el modo científico moderno de conocer, con su insistencia en la experimentación y la verificación.

En las mentes de muchas personas, esto ha llevado a la idea de que verdad es lo que se puede verificar —y lo que se puede verificar son, por supuesto, “hechos”—. Huston Smith, especialista contemporáneo en el campo de la religión, llama a esta idea “fundamentalismo de los hechos”, y la rechaza. Según esta manera de pensar, si algo no es un hecho objetivo, no es verdad.

El fundamentalismo de los hechos ha influido en los cristianos, así como en quienes son escépticos respecto a la religión en general y al cristianismo en particular. Muchas de las personas encuadradas en ambos grupos están de acuerdo en que una afirmación o relato es verdad sólo si son objetivos. Ésta es una importante razón por la cual al menos la mitad de los cristianos estadounidenses afirman tener una comprensión literal-objetiva de los relatos de la creación del Génesis y de la Biblia como un todo, incluidos los relatos del nacimiento. Según su manera de pensar, si estos relatos no son objetivos, no son verdad, y la Biblia misma no sería verdad. El literalismo bíblico cristiano guarda relación directa con la objetividad bíblica y está enraizado en el fundamentalismo de los hechos. Como tal, no es antiguo, sino fruto de un pasado reciente.

La Ilustración tuvo un efecto adicional. La mentalidad moderna está configurada no sólo por el fundamentalismo de los hechos, sino también por una cosmovisión —una imagen de la realidad, de lo que es real y de lo que es posible, un gran cuadro del “modo en que son las cosas”—. Con la Ilustración llegó una cosmovisión muy diferente de las cosmovisiones premodernas, una nueva ontología. Dentro de la cosmovisión moderna, lo que es indubitablemente real es el universo espacio-temporal de materia y energía, que funciona de acuerdo con leyes naturales de causa y efecto.

Esta cosmovisión, esta visión de lo que es real y lo que es posible, ha moldeado a todos cuantos viven en el mundo moderno, incluso a quienes la rechazan. La interiorizamos por el simple hecho de crecer en el mundo moderno; quedamos socializados dentro de ella. Afecta a creyentes y no creyentes por igual.

Su visión de lo que es real y lo que es posible convierte en cuestionables las afirmaciones fundamentales de la religión. Dentro de este marco, ¿qué pasa con las afirmaciones relativas a una realidad inmaterial, a una realidad espiritual, a Dios? Antes de la Ilustración, la realidad de Dios se daba por supuesta; no requería “fe”. De hecho, a Dios se le veía como “más real” que el mundo. Pero la cosmovisión de la Ilustración vuelve esto del revés. Lo que parece real sin lugar a dudas es este mundo —el universo espacio-temporal de materia y energía—, y la realidad de Dios se ha vuelto cuestionable.

Así, la cosmovisión moderna genera escepticismo ante relatos de acontecimientos espectaculares tales como los narrados en los relatos de la natividad. ¿Suceden alguna vez cosas de ese tipo: intervenciones sobrenaturales, nacimientos virginales, estrellas especiales, apariciones angélicas? Al mismo tiempo que la verdad quedaba identificada con la objetividad, la objetividad de los relatos del nacimiento quedaba puesta en cuestión por la cosmovisión moderna.

Dentro de este contexto cultural surgió la disyuntiva de ver los relatos del nacimiento como hecho o como fábula. A muchos les resulta difícil, o incluso imposible, creer en su objetividad. Cosas como las que se cuentan en esos relatos no suceden. Además, muchos tal vez estén al tanto de que los relatos de concepciones divinas son, si no abundantes, sí relativamente comunes en el mundo antiguo. Éste es el modo en que los antiguos hablaban de figuras de gran importancia. Y muchos tal vez señalen, además, las diferencias entre los relatos del nacimiento como otra razón más para verlos como no objetivos y, por tanto, no verdaderos.

Reacciones cristianas

Los cristianos han reaccionado de más de una manera ante la repercusión que la Ilustración ha tenido en los relatos de la primera Navidad. La forma más públicamente visible de cristianismo insiste en la objetividad de dichos relatos, pese a las dudas generadas por la cosmovisión moderna. Esta reacción, que llamamos “literalismo deliberado” o “literalismo insistente”, es muy diferente del literalismo que nuestros antepasados premodernos daban por descontado y de la ingenuidad precrítica de la infancia. Los literalistas deliberados son conscientes de que los acontecimientos contados en estos relatos son difíciles de creer, pero, sin embargo, insisten, con mayor o menor intensidad, en que son objetivos. El literalismo deliberado es moderno y se cimienta en el fundamentalismo ilustrado de los hechos.

Estos cristianos rebaten la idea de que acontecimientos espectaculares como los de esos relatos no suceden afirmando que son intervenciones sobrenaturales de Dios. Con frecuencia sostienen que, debido a que Dios es omnipotente, puede hacer cualquier cosa, y que dudar de la objetividad de estos relatos es dudar del poder de Dios. A su juicio, el escepticismo brota de la falta de fe.

En círculos cristianos conservadores, una orientación teológica bastante común refuerza una interpretación literal-objetiva del nacimiento virginal: si Jesús no fue concebido por el Espíritu Santo y no nació de una virgen, no es realmente el Hijo de Dios. Si tuvo un padre humano, es igual que nosotros, no es realmente especial. Para ellos está en juego la condición divina de Jesús. “¿Crees que Jesús nació de una virgen?” se convierte en un *test* de fe, en un *test* de ortodoxia cristiana.

Para algunos existe un segundo factor teológico: la noción de “pecado original”. Según una manera de entender el “pecado original”, éste se transmite de generación en generación mediante el coito. Los cristianos que lo entienden así piensan

que si Jesús hubiera sido concebido de la manera humana normal, habría heredado el pecado original y, por tanto, no habría podido ser el sacrificio sin pecado que expía los pecados del género humano. Para quienes así piensan, lo que está en juego en el nacimiento virginal es nada menos que la trascendencia salvífica de la muerte de Jesús.

Para estos cristianos, la objetividad del nacimiento virginal y de los relatos de la natividad tiene una enorme importancia. Resulta imprescindible defenderlas contra el pensamiento de que podrían ser fábulas. Pero nótese que tanto los literalistas bíblicos como los escépticos modernos están de acuerdo: si estos relatos no son objetivos, no son verdad. Y si no son objetivos, la Biblia y el cristianismo no son verdad.

Pero también hay muchos cristianos que rechazan la idea de que la verdad del cristianismo dependa de una comprensión objetiva de estos relatos. Como los escépticos, se preguntan si las concepciones virginales se dan. Algunos son conscientes de otros problemas que lleva aparejados una comprensión objetiva de los relatos de la natividad. Pero la incertidumbre acerca de los relatos no conduce a un rechazo escéptico de la Biblia y el cristianismo. Para ellos, eso no está en juego.

Sin embargo, muchos de estos cristianos no están seguros de cómo han de entender los relatos del nacimiento. Si no son objetivos, ¿qué son? ¿Cuál es la alternativa? ¿Son simplemente fruto de la imaginación de los cristianos primitivos, sin más importancia que otras fábulas antiguas? ¿O hay un modo alternativo de verlos?

Los relatos del nacimiento como una parábola

Resulta evidente que decidir cómo leer estos relatos entraña una decisión interpretativa. Esto es verdad aun cuando se lean de manera literal y objetiva; los relatos no vienen con una nota a pie de página que diga: “Éstos son relatos objetivamente verdaderos”. No existe una manera de leerlos que no entrañe una

interpretación. Cada modo de leerlos lleva aparejada una decisión interpretativa sobre el tipo de relatos que son. Tomar una decisión interpretativa supone preguntar: ¿qué tiene a su favor cada manera de interpretarlos? ¿Hasta qué punto da cada una de ellas debida cuenta de lo que vemos cuando prestamos atención a lo que está en el texto?

Nuestra decisión interpretativa es que la mejor manera de entender los relatos de la natividad y sus significados es tratarlos no como hecho ni como fábula, sino como *parábola*. La parábola es una forma de discurso, lo mismo que la poesía. Es una manera de utilizar el lenguaje.

El modelo para nuestra manera de entender los relatos de la natividad como parábola está en las parábolas de Jesús, que fueron su estilo más personal de enseñanza. A Jesús se le atribuyen más parábolas que a cualquier otra figura de la tradición judía. Las más famosas de ellas —el hijo pródigo y el buen samaritano— son tan conocidas entre los cristianos como los relatos de la natividad. Casi igual de conocidas son parábolas como la de los trabajadores de la viña, la del siervo sin entrañas, los viñadores malvados, el pastor y la oveja perdida, y la mujer y la moneda perdida.

La verdad parabólica

Por definición, una parábola es una narración, un relato. Como en todos los relatos, sucede algo. Esto es así incluso en las parábolas más breves de Jesús: un hombre descubre un tesoro enterrado en un campo, un comerciante busca perlas finas, una mujer pone levadura en la harina, una mujer busca una moneda perdida. En las parábolas, la gente hace cosas, sucede algo. Pero nadie se preocupa de si los acontecimientos de las narraciones parabólicas son objetivos o no. Lo importante de la parábola como forma de lenguaje es el significado, no la objetividad. El significado de una parábola —su verdad parabólica— no depende de su objetividad.

Así, las parábolas son una forma de lenguaje metafórico. El significado metafórico del lenguaje es su sentido “supraliteral”, la capacidad del lenguaje para transmitir un plus de significado. Una parábola es una metáfora narrativa, una narración metafórica, cuya verdad radica en su significado.

Todos los cristianos están de acuerdo en esto. Consideran que las parábolas de Jesús están llenas de significado y de verdad, que son relatos válidos y veraces. Sin embargo, ningún cristiano que conozcamos se preocupa de si las parábolas son o no objetivas. Todos están de acuerdo en que Jesús las compuso. Pensar que son informes acerca de hechos objetivos o que su verdad depende de su objetividad sería entender mal las parábolas y su finalidad.

Imagina que alguien está dispuesto a sostener que las parábolas de Jesús *sí* cuentan historia objetiva y que su verdad depende de ello. Esa persona afirma que realmente tuvo que haber un samaritano que, lleno de compasión, acudió en ayuda de la víctima de un robo con violencia en la carretera que iba de Jerusalén a Jericó, o si no el relato no es verdad y no se debe tomar en serio. Si no es un hecho, es una fábula. Todo el mundo diría: “No, la cosa no es así”. Supongamos que nuestro hipotético objetivista continuara diciendo: “¡Pero es que todo eso se lo está inventando!”. Todo el mundo le diría: “No captas la idea: estás centrando el debate en la historicidad, pero dejas de lado la cuestión del significado”. O, mucho menos educadamente, con un lenguaje que nosotros no usaríamos nunca: “Es una parábola, bobo”.

Lo importante, a nuestro modo de ver, está claro: las parábolas de Jesús tienen importancia y son veraces aun cuando no sean objetivas, aun cuando sean historias “inventadas”. Para quienes tienen oídos para oír, están llenas de verdad. La aplicación a los relatos del nacimiento es igualmente clara. Considerar dichos relatos como parábolas supone que su significado y verdad no dependen de su objetividad. De hecho, el interés por su objetividad corre el riesgo de perder de vista su signifi-

cado y verdad, lo mismo que abogar por la existencia real del buen samaritano indicaría que no se ha entendido lo importante. La verdad del lenguaje parabólico no depende de su objetividad.

Jesús pronunció parábolas sobre Dios y el advenimiento de Dios, la venida del Reino de Dios. Sus seguidores contaron parábolas acerca de Jesús y su advenimiento, la venida del portador del Reino de Dios. En este sentido vemos los relatos del nacimiento como parábolas acerca de Jesús. Centramos nuestra atención en sus significados supraliterales, supraobjetivos. Considerar dichos relatos como narraciones parabólicas o metafóricas no requiere negar su objetividad. Simplemente, deja a un lado esa cuestión. Un planteamiento parabólico viene a decir: "Puedes creer lo que quieras acerca de si los relatos son objetivos o no; hablemos de lo que esos relatos *significan*". En lo que se hace hincapié es en el significado, no en la objetividad.

Un planteamiento histórico y parabólico

El planteamiento parabólico se tiene que combinar con un planteamiento histórico, y de este modo añadimos un segundo adjetivo a nuestra manera de considerar los relatos del nacimiento. Por "histórico" no entendemos objetivo, aun cuando admitimos que ése es uno de los significados que la gente asocia con esta palabra en nuestros días. Cuando la gente pregunta en relación con un relato: "¿Es histórico?", quiere decir: "¿Sucedió? ¿Es objetivo?".

Pero no es esto lo que nosotros queremos decir. Por el contrario, adoptar un planteamiento histórico respecto a estos relatos entraña situar estas parábolas antiguas en su contexto del siglo I. Lo mismo que las parábolas de Jesús resultan profundamente significativas dentro de su contexto del siglo I, otro tanto sucede también con los relatos paleocristianos acerca de Jesús. Un planteamiento histórico equivale a situar "los tex-

tos antiguos en sus contextos antiguos”. ¿Qué significaban esos relatos para las comunidades cristianas que los contaban hacia finales del siglo I?

Este planteamiento histórico-parabólico o histórico-metafórico en relación con los relatos del nacimiento es compartido por la inmensa mayoría de los especialistas contemporáneos. Además, tiene una aplicación más amplia a las narraciones bíblicas en general: lo que más importa de los relatos bíblicos siempre es el significado supraliteral, supraobjetivo. Ésta es la razón por la cual se contaron una y otra vez: su plus de significado.

Considerar los relatos del nacimiento como narraciones parabólicas nos brinda una manera de superar el fastidioso y estéril conflicto de “hecho o fábula”, marcado por una secuencia interminable de afirmaciones y negaciones alternadas: “Son objetivamente verdad”. “No, no lo son”. “Que sí”. “Que no”. Cuando aquello en lo que se hace hincapié es su objetividad, la cuestión pasa a ser: “¿Los creo o no?”. ¿Tuvieron realmente lugar estos acontecimientos, y en especial los más espectaculares? Este debate no sólo es estéril, sino una distracción, pues aparta la atención de la cuestión verdaderamente importante: ¿qué significan estos relatos? Dejando totalmente de lado que sucedieran o no, ¿cuál fue y cuál es su *significado*?

Las parábolas como relatos subversivos

Una segunda característica de las parábolas de Jesús amplía nuestro modelo para interpretar los relatos del nacimiento. Además de proporcionar una manera de entender que el lenguaje parabólico puede ser verdad independientemente de la objetividad, sus parábolas eran relatos subversivos.

Subvertían maneras tradicionales de ver la vida y a Dios. Socavaban un “mundo”, en el sentido de una manera presueta de ver “cómo son las cosas”. Las parábolas de Jesús invitaban a sus oyentes a ver de manera diferente cómo son las cosas y cómo podríamos vivir. En cuanto invitaciones a ver de

manera diferente, eran subversivas. De hecho, tal vez ver de manera diferente sea el fundamento de la subversión.

Al igual que las parábolas de Jesús, también los relatos de su nacimiento son subversivos. Subvertían el “mundo” en el cual vivieron Jesús y el cristianismo primitivo. En cuanto relatos contados por sus seguidores a finales del siglo I, forman parte del testimonio de éstos acerca de la trascendencia que Jesús había llegado a tener para ellos. Dicha trascendencia tenía en su núcleo una visión diferente de la vida, una visión que recibieron de Jesús —de su enseñanza, de su actividad pública y de su vida, muerte y acreditación por parte de Dios—. Esa visión estaba personificada en Jesús, encarnada en él.

Y lo mismo que Jesús contó relatos subversivos acerca de Dios, sus seguidores contaron relatos subversivos acerca de Jesús. Los evangelios están llenos de esas historias. Los relatos del nacimiento se encuentran entre ellas. Para ilustrar esto, a continuación vamos simplemente a mencionar, sin hacer una exposición detallada, algunos de los temas que desarrollaremos con mayor detalle en el resto del presente libro:

- ¿Quién es el “rey de los judíos”? Éste era el título de Herodes el Grande, pero el relato de Mateo nos cuenta que Herodes se parecía más al faraón, el señor de Egipto, el señor del cautiverio y la opresión, la violencia y la brutalidad. Y su hijo no era mejor. Por el contrario, Jesús es el verdadero rey de los judíos. Y los soberanos de su mundo intentaron destruirlo.
- ¿Quién es el Hijo de Dios, Señor, salvador del mundo y el que trae la paz a la tierra? Dentro de la teología imperial romana, se afirmaba que el emperador, el César, era todas estas cosas. No, dice el relato de Lucas; esa condición y esos títulos le pertenecen a Jesús. Él —y no el emperador— es la personificación de la voluntad de Dios para la tierra.
- ¿Quién es la luz del mundo? ¿El emperador, hijo de Apolo, el dios de la luz y la razón, y del orden imperial? ¿O la luz en medio de las tinieblas, la luz verdadera hasta

la que son atraídos los sabios de este mundo, es Jesús, que fue ejecutado por el Imperio?

— ¿Dónde encontramos el cumplimiento del sueño de Dios para Israel y la humanidad? ¿En el modo en que son las cosas en este momento? ¿Sólo más allá de la muerte? ¿O en un mundo muy diferente a este lado de la muerte?

Los relatos del nacimiento subvierten la conciencia predominante del mundo del siglo I y también la del nuestro. Los seguidores de Jesús aprendieron bien cómo contar relatos subversivos, y probablemente lo aprendieron de él.

Así, a nuestro juicio, la información histórica que Mateo 1–2 y Lucas 1–2 contienen, y que se pretendió que contuvieran, es mínima –probablemente, sólo los tres datos de que Jesús fue una figura histórica cuyos padres fueron María y José y que su hogar estaba en Nazaret, en la región de Galilea–. Pero en este libro no nos interesa una larga serie de negaciones ni una triste lista de cosas que no sucedieron. Por el contrario, la constatación de cuán poco es histórico en estos relatos apunta a un significado parabólico. Nunca basta con decir que un acontecimiento no tuvo lugar sin preguntar: ¿por qué, entonces, lo crearon Mateo o Lucas? Y esta cuestión atañe siempre al significado.

Oberturas parabólicas

A continuación pasamos a una segunda faceta capital e igualmente importante de esos dos relatos de la Navidad. No son simplemente parábolas, sino oberturas, oberturas parabólicas, cada una en su respectivo evangelio. En otras palabras, Mateo 1–2 es una versión en miniatura de Mateo 3–28, que viene a continuación, y Lucas 1–2 es una versión en miniatura de Lucas 3–24. Cada uno es, en miniatura y microcosmos, su propio evangelio. Pero puesto que Mateo y Lucas tienen evangelios muy diferentes, también han de tener muy diferentes oberturas.

¿Qué es exactamente una obertura? Es la parte inicial (en francés, *ouverture*) de una obra, parte que sirve de resumen, síntesis, metáfora o símbolo de la obra en su conjunto. Todos reconocemos muy fácilmente las oberturas cuando se trata de óperas clásicas o de musicales populares. Pero, en un texto literario, captar una obertura puede ser más difícil. Sin embargo, podemos poner un buen ejemplo incluso en un estudio histórico.

La obra de Barbara Tuchman titulada *Los cañones de agosto* es una historia magnífica del estallido de la Primera Guerra Mundial. Esta obra, ganadora en 1962 del Premio Pulitzer, tiene tres partes principales tituladas “Planes”, “Estallido” y “Batalla”, pero su primer capítulo precede a esas tres secciones y se titula “Un funeral”. Describe cómo las cabezas coronadas de Europa se reunieron en Londres con motivo del entierro de Eduardo VII. La autora hace a la vez dos cosas: empieza su relato describiendo lo que sucedió realmente esa mañana de mayo de 1910, y simboliza el entierro del viejo orden europeo que se produjo entre 1914 y 1918, con la muerte de millones de personas, la caída de dinastías y el vaciamiento definitivo de tronos. Un funeral europeo es la obertura más apropiada para esa “demencia brutal, enfangada y asesina conocida como el frente occidental, que había de durar más de cuatro años”¹. Un funeral europeo es la obertura más apropiada para una guerra en la que el número de “muertos conocidos fue de 1 por cada 28 habitantes en Francia, 1 por cada 32 en Alemania, 1 por cada 57 en el caso de Inglaterra y 1 por cada 107 en el de Rusia”². Su sección titulada “Un funeral” no es simplemente un primer capítulo, sino una obertura profundamente apropiada. Es, en miniatura y microcosmos, todo cuanto sigue.

Además, una vez que cada relato del nacimiento se entiende adecuadamente como una obertura parabólica, el problema de

¹ Barbara Tuchman, *The Guns of August*, Macmillan, Nueva York 1962, p. 522 (traducción española: *Los cañones de agosto*, tr. Víctor Scholz Rich y Robert K. Massie, Ediciones Península, Barcelona ¹²2007).

² Tuchman, *Guns of August*, p. 523.

los “años de silencio” de Jesús desaparece por completo. No es que tengamos información histórica detallada acerca de la genealogía, concepción, nacimiento e infancia de Jesús, y que luego se abra una laguna enorme hasta el comienzo de su vida pública, en torno a la edad de 30 años. Es más bien que, hasta que empieza el relato con el bautismo que Jesús recibe de Juan —como sucede en los cuatro evangelios—, todos los años son de silencio.

La Biblia como “Antiguo” y “Nuevo” Testamento

Antes de entrar en las oberturas separadas de Mateo 1–2 y Lucas 1–2, vamos a fijarnos en un impulso común que se encuentra detrás de ambas. Y esto atañe al Nuevo Testamento como clímax y consumación —nunca simple sustitución— del Antiguo Testamento en la Biblia cristiana.

En primer lugar, durante ese terrible siglo I EC, de la común tradición bíblica judía brotaron dos fuertes corrientes de interpretación. Cada una de ellas acabaría reclamando derechos exclusivos sobre su propia comprensión del pasado como la única visión auténtica para el futuro. Actualmente, a esas dos corrientes las denominamos judaísmo y cristianismo, y en el presente libro, por cambiar la metáfora, las consideramos hermanas gemelas nacidas en un parto duro y difícil para su madre. El judaísmo y el cristianismo son, para nosotros, una doble alianza y, por mucho que cada una de ellas haya discutido a lo largo de los siglos la dignidad e integridad de la otra, las consideramos plena e igualmente válidas ante Dios.

En segundo lugar, nuestra Biblia cristiana se divide en Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, expresiones que no son en modo alguno despectivas respecto a esa matriz bíblica común. Con frecuencia, el ser humano moderno considera que lo “antiguo” es inútil y que lo “nuevo” es lo importante y trascendental. Para los antiguos era más bien lo contrario: lo “antiguo” era lo probado y verdadero, mientras que lo “nuevo”

era a menudo objeto de desconfianza y sospechas. Por ejemplo, los griegos y romanos tal vez se burlaran del judaísmo, pero al menos respetaban su antigüedad.

Cuando en este libro hablamos del Nuevo Testamento, no pensamos que éste ha sustituido al Antiguo Testamento, sino que lo ha llevado a uno de sus cumplimientos. El otro cumplimiento está, por supuesto, en la Misná y los Talmudes del judaísmo. En Jeremías 31,31, por ejemplo, Dios prometía “una nueva alianza”, o testamento, que no es ni más ni menos que la antigua alianza re-*nov*-ada, y renovada de manera diferente para judíos y cristianos.

En tercer lugar, hay un elemento constitutivo fundamental que es común a los relatos de la Navidad de Mateo y Lucas. Tanto Mateo 1–2 como Lucas 1–2 insisten en que el nacimiento de Jesús es la gloriosa compleción y perfección de la tradición en cuyo seno nació éste. Para ellos, él es la magnífica y culminante compleción de la esperanza y los temores de su pueblo, su tradición y su tierra natal.

En cuarto lugar, basada en esa fe común en Jesús como cumplimiento y consumación de Israel, y no como sustitución y abandono de éste, cada obertura sigue su propio camino, absolutamente peculiar. En el resto del presente capítulo vamos a mostrar cómo Mateo y Lucas crean oberturas que describen en miniatura sus evangelios. Y, como veremos, esa “obertura como microcosmos” representa el “Evangelio como macrocosmos” en lo que atañe tanto al contenido como a la forma.

El relato mateano de la Navidad como obertura

Empezamos con Mateo 1–2 como obertura de Mateo 3–28. El tema principal es un paralelismo muy básico entre Jesús y Moisés, una interpretación de Jesús como el nuevo –es decir, renovado– Moisés.

En primer lugar, ¿cuál es el paralelismo más evidente entre el nacimiento de Jesús en Mateo 1–2, en el Nuevo Testamento,

y el nacimiento de Moisés en Éxodo 1–2, en el Antiguo Testamento? Ciertamente es que, en ambos casos, un soberano malvado –Herodes en Mateo 1–2, el faraón en Éxodo 1–2– trama matar a todos los varones judíos recién nacidos y, de ese modo, pone en peligro la vida del niño predestinado, que únicamente es salvado por la intervención divina y la protección celestial.

Aunque no captemos este paralelismo inmediatamente, cualquier persona del siglo I EC que conociera la tradición bíblica, y la importancia que Moisés tenía en ella, lo vería como el paralelismo más sorprendente entre el relato del nacimiento de Jesús en Mateo 1–2 y el de Moisés en Éxodo 1–2. A aquellos judíos les llamaba la atención con tanta fuerza como a nosotros, los cristianos, nos la llamaría un titular de prensa con letras enormes que rezara:

GOBERNANTE MALVADO MASACRA A BEBÉS VARONES
NIÑO PREDESTINADO ESCAPA

Desde el principio mismo de su vida, por tanto, Jesús era ya el nuevo Moisés, y Herodes, el nuevo faraón. Y ésta es la pista más importante de la que disponemos acerca de la intención de Mateo en su relato de la Navidad como obertura de su evangelio.

A continuación nos centramos en los elementos emparejados de dicha obertura. Mateo lleva adelante la trama de su relato de la Navidad como obertura del evangelio mediante *cinco* sueños divinos y *cinco* cumplimientos de la Escritura. La trama y la acción del relato mateano del nacimiento avanzan en virtud de una serie de intervenciones e instrucciones divinas comunicadas en sueños:

1. *A José*: “El ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: ‘José, hijo de David, no tengas reparo en recibir a María como esposa tuya, pues el hijo que espera viene del Espíritu Santo’” (1,20).

2. *A los Magos*: “Y advertidos en sueños de que no volvieran donde estaba Herodes, regresaron a su país por otro camino” (2,12).
3. *A José*: “El ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: ‘Levántate, toma al niño y a su madre, y huye a Egipto’” (2,13).
4. *A José*: “El ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto y le dijo: ‘Levántate, toma al niño y a su madre, y vuelve a la tierra de Israel, porque han muerto los que atentaban contra la vida del niño’” (2,19-20).
5. *A José*: “Pero al oír que Arquelao reinaba en Judea como sucesor de su padre Herodes, tuvo miedo de ir allí. Entonces, avisado en sueños, se retiró a la región de Galilea” (2,22).

Hay cinco de esos sueños, y, tras cada uno de ellos, la directriz es obedecida inmediatamente. En otras palabras, el progreso entero de la trama está bajo un quintuple control divino. Y, excepto uno destinado a los Magos, todos los sueños tienen como receptor a José.

Hay también una serie de cumplimientos proféticos y, una vez más, el número de esas referencias explícitas es cinco:

1. *Sobre la concepción virginal de María*: “Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que había anunciado el Señor por el profeta: ‘La virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Emmanuel’ (que significa ‘Dios con nosotros’)” (1,22-23, citando Is 7,14).
2. *Sobre el lugar de nacimiento del Mesías*: “En Belén de Judea, pues así está escrito en el profeta: ‘Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres, ni mucho menos, la menor entre las ciudades principales de Judá, porque de ti saldrá un jefe, que será pastor de mi pueblo, Israel’” (2,5-6, citando Miq 5,2; 2 Sm 5,2).

3. *La salida de Egipto de la Sagrada Familia*: “Así se cumplió lo que había anunciado el Señor por el profeta: ‘De Egipto llamé a mi hijo’” (2,15, citando Os 11,1).
4. *Tras el infanticidio de Herodes en Belén*: “Así se cumplió lo anunciado por el profeta Jeremías: ‘Se ha escuchado en Ramá un clamor de mucho llanto y lamento: es Raquel, que llora por sus hijos y no quiere consolarse porque ya no existen’” (2,17-18, citando Jr 31,15).
5. *Sobre Nazaret*: “Y se estableció [José] en un pueblo llamado Nazaret. De esta manera se cumplió lo anunciado por los profetas: ‘Le llamarán [a Jesús] Nazareno’” (2,23, cita desconocida).

En nuestro mundo, estos cumplimientos proféticos resultan, cada vez más, forzados, por decirlo con delicadeza, y nos ocuparemos de ello con más detalle en el capítulo 8. Pero probablemente Mateo decidió primero que necesitaba precisamente *cinco* cumplimientos proféticos, fue a buscarlos y, ¡quién lo iba a decir!, los encontró. Pero ¿por qué Mateo necesitaba exactamente *cinco* sueños y cumplimientos, y no cualquier otro número, como escueta estructura de su relato de la Navidad? Para buscar la respuesta, volvemos nuestra atención al evangelio de Mateo, donde Jesús es el nuevo Moisés.

En primer lugar, que Jesús es el nuevo Moisés de Mateo queda patente de inmediato en lo que llamamos –de manera bastante inadecuada– el sermón de la montaña, en Mateo 5–7. En realidad, para Mateo se trata del *nuevo* Moisés que da una Ley *nueva* desde un *nuevo* monte Sinaí. En lugar de “sermón de la montaña” sería mejor llamarlo la “nueva Ley desde el nuevo monte”. Allí, Mateo pone en labios de Jesús, como el nuevo Moisés, esta proclamación: “No penséis que he venido a abolir las enseñanzas de la ley y los profetas; no he venido a abolirlas, sino a llevarlas hasta sus últimas consecuencias” (5,17). Este principio se aplica luego a seis casos morales (nótese la repetida introducción a cada uno de ellos):

1. *Sobre el asesinato*: “Habéis oído que se dijo a nuestros antepasados: ‘No matarás’... Pero yo os digo que todo el que se enfade con su hermano será llevado a juicio...” (5,21-26).
2. *Sobre el adulterio*: “Habéis oído que se dijo: ‘No cometerás adulterio’. Pero yo os digo que todo el que mira con malos deseos a una mujer ya ha cometido adulterio con ella en su corazón...” (5,27-30).
3. *Sobre el divorcio*: “También se dijo: ‘El que se separe de su mujer, que le dé un acta de divorcio’. Pero yo os digo que todo el que se separa de su mujer... la expone a cometer adulterio...” (5,31-32).
4. *Sobre los juramentos*: “También habéis oído que se dijo a nuestros antepasados: ‘No jurarás en falso’... Pero yo os digo que no juréis en modo alguno...” (5,33-37).
5. *Sobre la no violencia*: “Habéis oído que se dijo: ‘Ojo por ojo’... Pero yo os digo que no hagáis frente al que os hace mal...” (5,38-42).
6. *Sobre el amor a los enemigos*: “Habéis oído que se dijo: ‘...odia a tu enemigo’... Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos...” (5,43-48).

Advertirás que, en todos estos casos, la Ley se lleva a plenitud haciéndola más dura, no más fácil; radicalizándola, no liberalizándola. Pero el repetido estribillo del “yo os digo” frente al “se dijo” al comienzo de éste discurso inaugural de Jesús es la más clara indicación de que, para Mateo, Jesús es el nuevo Moisés y de que la ley nueva da cumplimiento a la ley vieja siendo aún más difícil, teóricamente, que la anterior. Pero ¿cómo crea ese paralelismo tal necesidad de *cinco* en la obertura?

La Torá, o Ley de Moisés, estaba contenida plenamente en el Pentateuco (término que procede del griego y que significa “cinco rollos”). Se trata de los cinco primeros libros de la

Biblia: Génesis, Éxodo, Números, Levítico y Deuteronomio. Por tanto, Mateo estructura su evangelio de forma que Jesús pronuncia *cinco* largos discursos, de la manera siguiente:

Libro 1	Mateo 5–7	El discurso de la Ley (sermón de la montaña)
Libro 2	Mateo 10–11	El discurso misionero
Libro 3	Mateo 13	El discurso parabólico
Libro 4	Mateo 18–19	El discurso de la comunidad
Libro 5	Mateo 24–25	El discurso escatológico

Mateo 5–25 es un nuevo Pentateuco con cinco libros. Jesús queda señalado a lo largo de todo el texto como el nuevo Moisés.

En resumen, pues, tanto en su contenido como en su forma, Mateo 1–2 está estructurado como una obertura de Mateo 3–28; es el evangelio en miniatura. Y el tema en ambos es que Jesús es el nuevo Moisés.

El relato lucano de la Navidad como obertura

Tres temas importantes afloran en la obertura de Lucas en cuanto microcosmos respecto al macrocosmos de su evangelio: su hincapié en las mujeres, en los marginados y en el Espíritu Santo.

Hincapié en las mujeres. A veces Lucas hace hincapié en las mujeres como tales, y a veces equilibra una referencia a un hombre con otra a una mujer. En su obertura, su atención se centra principalmente en María –a diferencia de lo que ocurre en Mateo, donde, como vimos en el capítulo 1 y volveremos a ver en el capítulo 5, se habla muchísimo de José–. Mateo concede la condición de justo únicamente a José (1,19), pero en Lucas los padres de Juan, Zacarías e Isabel, son ambos “justos ante Dios” (1,6). El ángel Gabriel informa a María no sólo de su propio embarazo, sino también del de Isabel, de carácter

milagroso (1,36). María visita a Isabel, y las dos hablan proféticamente (Isabel en 1,42-45; María, en 1,46-55), lo mismo que Zacarías (1,67-79). Isabel le pone el nombre a Juan y Zacarías se limita a confirmarlo (1,60-63). Cuando Jesús es presentado en el templo, es saludado allí por un hombre santo, el “justo y piadoso” Simeón, y una mujer santa, la profetisa Ana (2,25.36). Finalmente, en el relato acerca de la mayoría de edad de Jesús, son ambos progenitores –y no sólo el padre– quienes son mencionados a lo largo de la narración (2,41-52; véase el apéndice 3, en la página 247).

Tras ese hincapié en las mujeres y ese equilibrio entre féminas y varones, esperamos descubrir que el evangelio de Lucas propiamente dicho menciona a más mujeres y equilibra a féminas y varones más que cualquier otro de los evangelios. Éstos son algunos ejemplos *encontrados sólo en Lucas*: la madre del hijo único de Naín, que es resucitado de la muerte (7,11-16); la mujer cuyos pecados fueron perdonados (7,36-50); Marta y María, que hospedan a Jesús (10,38-42); la mujer de entre la muchedumbre que se dirige a Jesús (11,27-28); la mujer encorvada de la sinagoga (13,10-16); el hombre de la oveja perdida y la mujer de la moneda perdida (15,4-7.8-10); la viuda insistente (18,1-8). Finalmente, sólo Lucas habla de todas estas mujeres, mencionadas por su nombre, que acompañan a Jesús:

Después de esto, Jesús caminaba por pueblos y aldeas predicando y anunciando el Reino de Dios. Iban con él los Doce y algunas mujeres que había liberado de malos espíritus y curado de enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que había expulsado siete demonios; Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes; Susana y otras muchas que le asistían con sus bienes.

Hincapié en los marginados. En Mateo son unos sabios de Oriente quienes acuden a Jesús, pero en Lucas el anuncio angélico de su nacimiento se hace a “unos pastores que pasaban la noche al raso velando sus rebaños” (2,8). Como clase, en el

orden social los pastores ocupan un puesto más bajo incluso que los campesinos, y muy bien se les puede considerar como los “humildes” y los “hambrientos” del himno de María, el *Magnificat* (1,52-53).

Ésta es otra preparación que la obertura hace de un tema que se subraya mucho en el evangelio de Lucas. Éste insiste –de nuevo más que los demás evangelios– en las obligaciones de los ricos con los pobres, los parias y los marginados. He aquí unos pocos ejemplos que también se encuentran sólo en Lucas. Juan el Bautista insta a que “el que tenga dos túnicas dé una al que no tiene ninguna, y el que tenga comida que haga lo mismo” (3,11). Jesús dice en Mateo: “Dichosos los pobres en el espíritu” (5,3), pero en Lucas dice: “Dichosos vosotros, los pobres” y “ay de vosotros, los ricos” (6,20.24). Los ricos son necios (12,16-21) o terminan en el hades (16,19-26). En casa de un fariseo, Jesús aconseja: “Cuando des un banquete, invita a los pobres, a los lisiados y a los ciegos” (14,13). Finalmente, sólo Lucas contiene la historia de Zaqueo, el recaudador de impuestos arrepentido y modelo de cristiano lucano, que anuncia: “Señor, la mitad de mis bienes se la doy a los pobres, y si engañé a alguno, le devolveré cuatro veces más” (19,8).

Hincapié en el Espíritu Santo. Esta tercera insistencia tal vez sea la más importante de la obertura con la que Lucas introduce no sólo su evangelio, sino también sus Hechos de los apóstoles. Por supuesto has de recordar que, para Lucas, estos dos libros representaban los volúmenes primero y segundo de lo que en otro tiempo fue su evangelio único y unificado.

Tanto en la obertura mateana como en la lucana, los mensajeros angélicos anuncian que el niño viene del Espíritu Santo (Mt 1,18–20; Lc 1,35), pero sólo Lucas dice que el Espíritu Santo descende sobre otros diversos personajes de su obertura:

Sobre Juan: “No beberá vino ni licor, quedará lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre” (1,15).

1. *Sobre María:* “El ángel le contestó: ‘El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, el que va a nacer será santo y se llamará Hijo de Dios’” (1,35).

Sobre Isabel: “Cuando Isabel oyó el saludo de María, el niño empezó a dar saltos en su seno. Entonces Isabel, llena del Espíritu Santo...” (1,41).

2. *Sobre Zacarías:* “Zacarías, su padre, se llenó del Espíritu Santo” (1,67).

Sobre Simeón: “Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón, hombre justo y piadoso, que esperaba el consuelo de Israel. El Espíritu Santo estaba en él y le había revelado que no moriría antes de ver al Mesías enviado por el Señor. Vino, pues, al templo, movido por el Espíritu” (2,25-27).

Nótese, por cierto, la triple (y por tanto culminante) repetición de “Espíritu Santo” en el caso de Simeón en este último texto, Lc 2,25-27.

El hincapié que se hace en el Espíritu Santo en la obertura de Lucas nos prepara para la reiterada insistencia en el Espíritu Santo que se muestra en su evangelio al comienzo de la vida pública de Jesús. Ésta empieza con el bautismo de Jesús en el Jordán. Al contar esta historia, Lucas hace una doble mención del Espíritu Santo —primero en forma de promesa y luego en forma de venida— que después se retoma varias veces en el contexto inmediatamente posterior:

3. *La promesa del Espíritu Santo:* “Entonces Juan les dijo: ‘Yo os bautizo con agua, pero viene el que es más fuerte que yo, a quien no soy digno de desatar la correa de las sandalias. Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego’” (3,16).

4. *La venida del Espíritu Santo:* “El Espíritu Santo bajó sobre él en forma corporal, como una paloma, y se oyó una voz del cielo: ‘Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco’” (3,22).

Jesús en el desierto: “Jesús regresó del Jordán lleno del Espíritu Santo. El Espíritu lo condujo al desierto” (4,1).

El comienzo del ministerio de Jesús en Galilea: “Jesús, lleno de la fuerza del Espíritu, regresó a Galilea” (4,14).

Primer discurso de Jesús: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la Buena Noticia a los pobres; me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y dar vista a los ciegos, a libertar a los oprimidos” (4,18).

Tras ese hincapié inicial encaminado a señalar que la vida de Jesús está dirigida por el Espíritu Santo, Lucas no sigue machacando sobre este punto, pero termina la vida terrena de Jesús con estas palabras en 23,46: “Entonces Jesús lanzó un grito y dijo: ‘Padre, a tus manos confío mi *espíritu*’. Y dicho esto, expiró”.

Además, esa insistencia en la presencia guiadora del Espíritu Santo se prolonga e incluso se intensifica en la otra obra de Lucas, Hechos de los apóstoles. Observa, por ejemplo, cómo este segundo volumen empieza, como el primero, con la promesa y la venida del Espíritu Santo. En el evangelio fue en relación con el bautismo de Jesús, pero en Hechos es en relación con el bautismo de la Iglesia (nuestra fiesta de Pentecostés):

Promesa del Espíritu Santo: “Juan bautizó con agua, pero vosotros [los Doce] seréis bautizados con Espíritu Santo dentro de pocos días... Vosotros recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra... Entonces recordé [yo, Pedro] aquello que había dicho el Señor: ‘Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con Espíritu Santo’” (1,5.8; 11,16).

Venida del Espíritu Santo: “Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos juntos en el mismo lugar. De repente vino del cielo un ruido, semejante a un viento impetuoso, y llenó toda la casa donde se encontraban. Entonces apare-

cieron lenguas como de fuego, que se repartían y se posaban sobre cada uno de ellos. Todos quedaron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según el Espíritu Santo los movía a expresarse” (2,1-4).

Y después de esta venida, el Espíritu Santo es mencionado una y otra vez como el espíritu que guía a la Iglesia primitiva. Observa, por ejemplo, cómo guía a Pablo en su primera misión (13,2-4), en la segunda (16,6-7) y en la última (19,21; 20,22-23).

La fuerza de una obertura parabólica

Hemos empezado esta sección sobre los relatos de la Navidad entendidos como oberturas poniendo un ejemplo de obertura literaria, concretamente el de una obertura histórica a un estudio histórico. Pero también se podría decir que el capítulo de Barbara Tuchman titulado “Un funeral” es una obertura parabólica a todo su libro. Las cabezas coronadas de Europa reunidas en torno a un ataúd constituyeron a la vez un acontecimiento histórico y una profecía parabólica. En este momento, para concluir el capítulo, vamos a poner otro ejemplo. Es también de un estudio histórico, pero que además eleva un acontecimiento histórico a la categoría de obertura profética.

En 1996, Stephen Ambrose publicó *Undaunted Courage: Meriwether Lewis, Thomas Jefferson, and the Opening of the American West*. Éste es su párrafo inicial:

Desde la habitación donde Meriwether nació el 18 de agosto de 1774, se podía divisar, por la ventana que miraba al oeste, Rockfish Gap, en los Montes Azules, un paso al oeste que invitaba a la exploración³.

³ Stephen E. Ambrose, *Undaunted Courage: Meriwether Lewis, Thomas Jefferson, and the Opening of the American West*, Simon & Schuster, Nueva York 1996, p. 19.

Suponemos que esa afirmación es históricamente correcta y que tal vez fuera la única ventana de la habitación que cabía mencionar. Pero, ciertamente, esa primera frase pretendía encerrar una promesa profética. Las palabras “paso” y “Oeste” resuenan desde el subtítulo del libro acerca del Lewis adulto hasta en esta primera perspectiva del Lewis bebé.

Nuestra tesis es que los relatos de la Navidad, como los dos ejemplos que hemos puesto, también son principalmente oberturas parabólicas, pero basadas en una tradición bíblica y no en un hecho histórico. Cada una de ellas es su evangelio en miniatura. Por tanto, cuando Mateo 1-2 y Lucas 1-2 se combinan en un solo relato de la Navidad –por ejemplo, en la imaginación cristiana habitual o en el belén cristiano tradicional–, dicho relato es todo el evangelio cristiano en miniatura. Si lo entiendes, lo entiendes todo; si no, nada.

El contexto de los relatos de la Navidad

¿Qué pensarías de un libro que empezara así: “Voy a hablar de Mahatma Gandhi como santo hindú, pero voy a saltarme todo lo relativo a la India imperial británica, una historia que nos distraería de nuestro objetivo”? ¿O de otro que empezara de este modo: “Voy a describir al doctor Martin Luther King jr. como santo cristiano, pero me atenderé a su biografía y me saltaré todo eso del racismo en Estados Unidos como trasfondo”? Sabrías de inmediato que en las presentaciones de esos autores fallaba algo importante. Por eso, con el fin de hacer hincapié en situaciones en las que el trasfondo es absolutamente vital para entender la vida de un individuo, distinguimos entre *trasfondo* y *contexto*.

La dificultad del contexto

Vas a que te hagan un retrato. En la tienda de la fotógrafa, ésta te muestra una pantalla de retroproyección y un cañón de ordenador con cien posibles escenas. “¿Qué trasfondo quiere para su fotografía? –te pregunta–. Puede elegir una playa, un bosque, una montaña o un glaciar, o bien la Casa Blanca, la Torre Eiffel, las pirámides o el Taj Mahal”. Esas escenas son un mero trasfondo, lo cual significa que no van a relacionarse en modo alguno contigo. No tendrás sensación de calidez delante de una soleada playa como trasfondo, pero podrías sufrir que-

maduras de tercer grado si fuera tu contexto. No tendrás frío delante de un gélido glaciar, pero podrías morir de hipotermia si fuera tu contexto. Con otras palabras, el *contexto* se relaciona contigo, de manera que te cambia al tiempo que tú lo cambias. Ésta es la razón por la que no se puede omitir: porque forma parte de tu presente lo mismo que tú formas parte de su futuro.

En este libro no hablamos nunca de trasfondo y primer plano, sino de contexto y texto. Está claro, sin embargo, que no cabe tener *contexto* sin *texto*, pero no resulta tan inmediatamente claro que no se pueda tener texto sin contexto. Por eso hablamos a menudo de *matriz* para designar la creatividad compartida de texto y contexto dentro de un único proceso interactivo. Para nosotros, el término *matriz* indica la necesaria mutualidad y reciprocidad de texto y contexto. Basándonos en ese principio, nos planteamos el siguiente interrogante para este capítulo: ¿cuál es la matriz contextual que se ha de conocer para entender esos relatos de la Navidad como frutos de su ubicación en el siglo I?

La secuencia del presente capítulo es la siguiente: primero, vamos a establecer el choque entre el reino de Roma y el Reino de Dios como el contexto o matriz de nuestros relatos de la Navidad. A continuación observaremos el reino de Roma en el siglo I EC con todo su abrumador poderío militar, económico, político e ideológico. Luego examinaremos el Reino de Dios para ver exactamente en qué difería del reino de Roma. Esa diferencia requiere un diagnóstico cuidadoso, puesto que el emperador del siglo I César Augusto ostentaba los títulos de Señor, Hijo de Dios, Dador de la paz y Salvador del mundo. Éstos son, sin embargo, los mismos títulos que los mensajeros angélicos le dan a Jesús en el relato de la Navidad de Lucas: “Hijo del Altísimo” e “Hijo de Dios” en Nazaret (1,32.35); “Salvador”, “Señor” y Dador de la “paz” en Belén (2,11.14). Finalmente, para que todo esto no resulte demasiado abstracto, observaremos la terrible brutalidad con la que el reino de Roma

golpeó la zona central de la Galilea de Jesús en torno al tiempo mismo de su nacimiento.

A lo largo de los dos milenios de interpretación cristiana, el contexto o matriz de los relatos de la Navidad ha desarrollado al menos tres estratos sucesivos —cada uno de los cuales incluye siempre el anterior—. En primer lugar, esos relatos de la Navidad se entendían únicamente *dentro del cristianismo*, dentro del Nuevo Testamento, y también de la leyenda y tradición, arte y liturgia, cristianos.

A continuación, y especialmente después de que la Segunda Guerra Mundial forzara no un simple respeto ecuménico, sino exactitud histórica entre el cristianismo y el judaísmo contemporáneos, esa matriz contextual se vio ampliada para interpretar los relatos de la Navidad *dentro del cristianismo dentro del judaísmo*, especialmente en lo que respecta a ese traumático siglo I EC. Finalmente, y en especial a finales del siglo XX y comienzos del XXI, el contexto completo de esos relatos de la Navidad es verlos *dentro del cristianismo dentro del judaísmo dentro del Imperio romano*. En esta evolución, nuestro presente está siempre y necesariamente en interacción creativa con su pasado.

Pasamos ahora a considerar los relatos de la Navidad de Mateo 1–2 y Lucas 1–2 dentro del último contexto mencionado, es decir, dentro del judaísmo que se esforzaba con todas sus antiguas y venerables tradiciones no simplemente por mantenerse dentro del poder imperial romano, sino también contra él. Empezamos con una metáfora tomada de la geología y aplicada a la historia.

Sabemos que existen placas tectónicas gigantes que entrenchocan sin cesar por debajo de la, en apariencia, plácida superficie de nuestra tierra. Aun cuando todo está tranquilo a lo largo de la superficie de la falla de San Andrés, sabemos que debajo de ella, en las profundidades, la placa del Pacífico y la placa norteamericana se mueven lenta pero incesantemente la una contra la otra. Piensa ahora en dos enormes placas tectónicas que entrenchocaban en las profundidades, por debajo de la historia

mediterránea del siglo I EC. Su choque es el contexto de los relatos de la Navidad que encontramos en Mateo y Lucas.

El choque tectónico de la placa del imperialismo contra la placa del judaísmo era tan antiguo como el milenarismo decreto de genocidio emitido por el faraón contra los israelitas en Éxodo 1–2, en el Antiguo Testamento. Pero ese choque se hizo mucho más patente en torno a mediados del siglo II AEC, cuando la tectónica de placas del imperialismo contra el judaísmo quedó especificada con más precisión como el reino de Roma contra el Reino de Dios. A propósito, el término “reino” hace hincapié no en el espacio territorial, en el lugar dentro de una región o en la identidad étnica, sino en una modalidad de distribución económica, un tipo de organización humana y un estilo de orden mundial, justicia social y paz universal. Ese choque tectónico de reinos es el contexto de nuestros textos de la Navidad.

Lo que resulta fascinante es que, en torno a mediados de ese siglo II AEC, el reino de Roma y el Reino de Dios fueran anunciados, cada uno por su lado, como el quinto y culminante reino de la tierra. Y más fascinante aún resulta el contenido radicalmente diferente de cada uno de esos reinos dentro de esa pretensión de un programa global para el mundo de una quinta y definitiva era.

Ese choque tectónico del reino de Roma contra el Reino de Dios –en el que ambos reinos afirmaban ser el quinto y definitivo de la tierra– es el contexto de los relatos de la Navidad de Mateo y Lucas. Por supuesto, éstos se sitúan dentro del Reino de Dios y frente al reino de Roma.

El reino imperial de Roma

Roma heredó de Grecia la idea de que la historia del mundo comprendía cinco grandes eras o reinos. Con otras palabras, el quinto reino sería el reino último y culminante del mundo entero.

Poco después del año 30 EC, Cayo Velleio Patérculo, general de las legiones y administrador imperial, escribió en dos volúmenes un *Compendio de la historia romana*, que empezaba con la caída de Troya y terminaba en torno al año 29 EC. Al comienzo de su versión de cómo los dioses “exaltaron este gran imperio de Roma hasta el punto más elevado alcanzado nunca en la tierra”, para convertirse en “el imperio del mundo” (2.131), nos proporciona esta cita:

Emilio Sura dice en su libro sobre la cronología de Roma: “Los asirios fueron la primera de todas las razas en ostentar un poderío mundial, luego los medos, después de ellos los persas y más tarde los macedonios. Entonces, en virtud de la derrota de los reyes Filipo y Antíoco, de origen macedonio, acontecida poco después del derrumbamiento de Cartago, el poder mundial pasó al pueblo romano” (1.6).

Emilio Sura, por lo demás desconocido, formuló esa serena afirmación del imperialismo mundial de Roma en un momento indeterminado posterior al año 146 AEC. Los cuatro primeros reinos de la historia universal habían ya llegado y pasado, y en ese momento Roma era el quinto reino, definitivo y culminante, de la tierra. En todo esto había, dicho con otras palabras, algo de inevitable, cierto destino manifiesto.

Cuando leemos hoy en día a estos escritores, la burla aflora con demasiada facilidad. Por un lado, las estatuas destrozadas, las murallas rotas y las derribadas ruinas del Imperio romano se encuentran desparramadas por todo el mundo mediterráneo, y las cigüeñas construyen sus nidos sobre columnas que en otro tiempo sostuvieron tejados de templos. Por otro lado, cuando Emilio Sura escribió esta triunfante declaración, el Imperio romano tenía aún por delante medio milenio de destino en Occidente y, aun después de su derrumbamiento allí, todo un milenio en Oriente.

¿Cómo era, pues, el Imperio romano en el siglo I EC, cuando esos relatos cristianos anunciaron el nacimiento milagroso de un niño divino como el advenimiento del Reino de

Dios frente a ese reino de Roma? ¿Cómo era el Imperio romano cuando Mateo anunció que Jesús era el Mesías davídico recién nacido y que, en él, Dios había designado a un nuevo “rey de los judíos” en lugar de aquel Herodes el Grande nombrado por Roma (2,2)? ¿Y cómo era el Imperio romano cuando Lucas se alegró de que Jesús fuera el Hijo de Dios recién nacido y de que, en él, Dios hubiera “desplegado la fuerza de su brazo y dispersado a los de corazón soberbio. Derribó de sus tronos a los poderosos y ensalzó a los humildes. Colmó de bienes a los hambrientos y a los ricos despidió sin nada” (1,51-53)?

Roma había establecido un método muy eficaz para evitar la tiranía regia. Que no haya más reyes, se dijo, sino dos cónsules de clase aristocrática escogidos para gobernar juntos y sólo durante un año. Ese sistema fue lo bastante potente como para derrotar a las tropas y los elefantes de guerra –más aterradores que tácticos– de Aníbal y Cartago. Pero entonces algo se torció de modo absolutamente terrible. Atenas había inventado una democracia y aprendió que se podía tener una democracia o un imperio, pero no ambas cosas a la vez por largo tiempo. En ese momento, Roma estaba a punto de aprender de nuevo esta lección. Había inventado una república e iba a tomar conciencia de que se podía tener una república o un imperio, pero no ambas cosas a la vez por largo tiempo.

Un cónsul fue en dirección oeste para conquistar y saquear la Galia. El otro fue hacia el este para conquistar y saquear Siria. Y, a partir de entonces, ¿por qué iban a cooperar o a renunciar a su poder? Cuando los cónsules se convirtieron en señores de la guerra, Roma se vio atrapada en su peor pesadilla: una guerra civil con legiones avezadas en la lucha en ambos bandos. Roma había evitado la tiranía, pero a costa de verse sumida en la anarquía. Primero, Julio César contra Pompeyo; luego, los partidarios de César contra sus asesinos; finalmente, Octaviano, respaldado por Italia, contra Marco Antonio, respaldado por Egipto. Tras veinte años de guerra civil, parecía

como si el Imperio romano se estuviera destruyendo, echando abajo gran parte del mundo mediterráneo al tiempo que llevaba a cabo su propia destrucción.

Luego, en un tranquilo día mediterráneo, el 2 de septiembre del año 31 AEC, todo terminó en el mar Jónico, frente al cabo de Actium, en el noroeste de Grecia. Fue la última gran batalla naval de la antigüedad, y nunca tanto había sido ganado para tantos por tan pocos. Con sus fuerzas diezmadas por un verano de enfermedades, desertiones y desesperación, Antonio y Cleopatra huyeron camino de un doble suicidio en Alejandría, dejando que sus tropas sobrevivieran y se rindieran de la mejor manera posible.

El victorioso Octaviano, sobrino nieto e hijo adoptivo del deificado Julio César, pronto recibiría el título de *Augustus*, en latín “el que es divino”, o de *Sebastos*, en griego “el que ha de ser adorado” (de *sebomai*, “adorar”). En Priene, por ejemplo, ciudad situada frente a la costa turca del Egeo central, el dintel caído de un templo conserva su dedicatoria al “César Autocrator, el hijo de Dios, el dios Sebastos”.

Las guerras civiles habían terminado y Roma había muerto como república imperial para acabar reinventándose a sí misma como monarquía imperial. Y mantuvo ese poder imperial con fuerza, firmeza y por largo tiempo, durante muchísimos siglos. Pero ¿cómo?

Por la sociología histórica sabemos que el poder imperial es algo parecido a una amarra gigante que sujeta el “imperio como barco” a la “tierra como muelle”. Y esa amarra tiene cuatro ramales distintos, pero entretejidos, de poder: poder militar, económico, político e ideológico. No era ninguno de ellos por sí solo, sino la plena integración de estos cuatro tipos de poder lo que constituía el poderío romano. En las páginas siguientes vamos a dedicar la mayor parte del espacio al poder ideológico de Roma, debido a que quienes celebraban el nacimiento de Jesús en Mateo y Lucas carecían de cualquier vestigio de poder militar, económico o político. Arremetían con

ideología contra ideología o, más exactamente, con teología contra teología, de ahí que en este punto hagamos hincapié en la teología imperial romana.

El poder militar es el monopolio o control de la fuerza y la violencia. Por supuesto, este poder se basaba en las legiones, y, en el momento del nacimiento de Jesús, Roma tenía veintiocho de ellas, cada una compuesta por entre cinco mil y seis mil ingenieros combatientes. Su primera labor era la conquista, pero esto incluía construir una infraestructura de la cual dependía su control —así, primero venían los puertos, carreteras y puentes utilizables de manera permanente—. Cuando el historiador Josefo describía en su obra *La guerra de los judíos* el contenido de la mochila de un legionario, sólo mencionaba dos objetos para la guerra, frente a siete destinados a la construcción.

El poder económico es el monopolio o control de la mano de obra y la producción. Una vez que la infraestructura militar de uso permanente quedaba establecida, se podía utilizar también para la industria y el comercio. Además, las legiones no estaban centralizadas como reserva estratégica cerca de Roma, sino distribuidas a lo largo de las fronteras, y allí se les pagaba en efectivo. Así, las zonas de contacto de la frontera se acostumbraron al uso de la moneda de manera lenta pero constante, y acabaron colonizadas por veteranos. A este fenómeno se le ha dado el acertado nombre de “economía legionaria”. Después, muy pronto, llegaban las ciudades, los templos y las estatuas, los acueductos, las termas y los anfiteatros.

El poder político es el monopolio o control de la organización e institución. Piensa en el siguiente absurdo: en los últimos años del siglo XIX, en el apogeo del Imperio británico, un miembro *tory* del Parlamento declara que un brillante abogado indio sería un gran primer ministro de Inglaterra. ¿Por qué sería absurdo? Por el racismo, naturalmente. Pero, para Roma, una situación equivalente era perfectamente posible. Una vez que una provincia “bárbara” era adecuadamente romanizada,

algunos de sus aristócratas de mayor rango podían convertirse en miembros del Senado, e incluso cabía la posibilidad de que uno de ellos llegara a convertirse en emperador.

El poder ideológico es el monopolio o control del significado y la interpretación. Empezamos mirando hacia adelante. Los títulos del emperador romano César Augusto eran: Divino, Hijo de Dios, Dios, Dios de Dios, Señor, Redentor, Liberador y Salvador del mundo. Aplicar cualquiera de ellos al Jesús recién nacido era o una mala sátira o alta traición. Y, puesto que los imperios siempre conocen a sus adversarios, Roma no se reía. Pero, de momento, ¿qué significaban esos títulos cuando se aplicaban a César Augusto? Si no sabemos esto, nunca entenderemos lo que significaban cuando algunos judíos los trasladaban a Jesús.

La tradición grecorromana sabía de dioses y diosas (*deus* o *dea*) inmortales que controlaban el mundo —aunque con cierto grado de competencia entre sí—. Pero también reconocía a seres humanos que llegaban a ser divinos (*divus* o *diva*), individuos que eran deificados, pero sólo por un servicio extraordinario o trascendental prestado al mundo. Como señalaba en sus *Epístolas* el poeta augustal Horacio, esto normalmente sucedía tras la muerte, pero “a ti [Augusto], sin embargo, mientras vives aún entre nosotros, te conferimos ya honores divinos, te erigimos altares junto a los cuales jurar en tu nombre y confesamos que nadie como tú surgirá después de ti ni ha surgido antes” (2.1). El ser humano Augusto era una divinidad encarnada.

Si miras retrospectivamente a esa larga tarde transcurrida frente al cabo de Actium, podrás entender lo que Horacio quería decir. Tras casi cien años de malestar social y veinte años de interminable guerra civil, Octaviano, el futuro Augusto, había salvado el Imperio romano y había traído la paz al Mediterráneo. Imagina un gran suspiro simultáneo de sincero alivio alrededor de ese lago romano, un “gracias sean dadas a Dios”, por decirlo así. Pero, puesto que Octaviano lo había hecho, ¿no era él Dios? ¿No era él el Salvador del mundo? Y ese ascenso casi

instantáneo de Hijo de Dios –es decir, hijo del ya divino Julio César– a Dios por derecho propio no se debió simplemente a la personalidad de Augusto, ni siquiera a su carácter, sino a su programa. ¿Cuál era, pues, el programa proclamado por Augusto para el nuevo y mejorado Imperio romano? Puedes verlo claramente anunciado después de Actium.

Inmediatamente después de esa batalla, e incluso antes de perseguir a sus enemigos en fuga hasta Alejandría, Octaviano ordenó que se creara en conmemoración de su triunfo una nueva Ciudad de la Victoria, una Nicópolis. No hay nada sorprendente en ello. Pero además, estableciendo una sorprendente identificación entre su propio destino y el de Roma, convirtió su campamento en tierra sagrada y ordenó levantar un monumento en el lugar ocupado por la tienda de la cual partió a la batalla aquella mañana de septiembre. A lo largo de la fachada abierta de su pórtico de tres lados colocó una pequeña parte de los más o menos trescientos espolones de bronce procedentes de las proas de la flota derrotada. Y encima de ellos grabó, con altas letras latinas –muchas de las cuales siguen en su sitio–, la dedicatoria que para él compendia el núcleo de la teología imperial romana. Daba religiosamente gracias al dios de la guerra, Marte, y al dios del mar, Neptuno, por la guerra que había librado, por la victoria que había obtenido y por la paz que de ella se había seguido.

Y ahí tienes los cuatro elementos sucesivos de la teología imperial romana: *religión, guerra, victoria, paz*. Das culto a los dioses, vas a la guerra con su asistencia, resultas victorioso con su ayuda y obtienes la paz por su generosidad. Y la frase clave de ese monumento es: “Victoria [con] paz asegurada en la tierra y el mar”. Para Augusto y para Roma, lo importante era siempre la paz, pero siempre la paz mediante la victoria, la paz mediante la guerra, la paz mediante la violencia.

Resulta vital entender el programa de Augusto de *paz mediante la victoria*, porque se da por supuesto en el contra-programa de los relatos de la Navidad y en los evangelios para

los que dichos relatos desempeñan la función de oberturas parabólicas. Pero ¿existe algún otro programa para la tierra aparte del de *paz mediante la victoria*? Ahora pasamos a responder a esta pregunta y a considerar una visión alternativa de la paz en la tierra.

El Reino escatológico de Dios

El adjetivo *escatológico* (del griego *eschata*, “cosas últimas”) es un término utilizado por los especialistas bíblicos para referirse a la visión de Dios para ese quinto o definitivo reino de la tierra, al modo en que sería llevado el mundo si Dios fuera su gobernante directo (podríamos preguntarnos cómo serían unos presupuestos divinos). El *eschaton* denota el reino último y definitivo de la tierra o, dicho con otras palabras, el Reino de Dios.

Por supuesto, la escatología no versa sobre la destrucción de la tierra, sino sobre su transfiguración; ni sobre el fin del mundo, sino sobre el final del mal, la injusticia, la violencia... y el imperialismo. Considera el *eschaton* como la Gran Limpieza divina del mundo. Y para examinar este Reino escatológico de Dios empezamos, como antes con el reino imperial de Roma, a mediados del siglo II AEC.

En un momento anterior de ese siglo, la situación en el minúsculo Israel fue incluso más peligrosa de lo habitual. El monarca greco-sirio Antíoco IV Epífanes gobernaba una de las tres grandes partes del vasto imperio de Alejandro, que en otro tiempo se había extendido desde las llanuras de Macedonia hasta las montañas de la India. Pero ya a principios de la década de los años sesenta del siglo II AEC, en un intento de integrar plenamente a Israel en su reino y de eliminar cualquier oposición de base religiosa a ese programa, dicho monarca emprendió una persecución religiosa contra el judaísmo como tal. Algunos judíos reaccionaron con una resistencia militar que tuvo mucho éxito, y puedes leer su historia en 1 Macabeos

(un libro que está presente en la versión católica de la Biblia cristiana, pero no en la versión protestante). Otros judíos pensaron, sin embargo, que el problema fundamental no guardaba relación con Israel y Siria, sino con Dios y el Imperio, y puedes leer cuál fue su reacción en el libro de Daniel (presente en ambos cánones).

El autor de este último libro creó a un vidente judío imaginario llamado Daniel que vivía en una situación mesopotámica ficticia, más de trescientos años antes de la situación siria existente de hecho a comienzos de los años sesenta del siglo II AEC, momento en el que en realidad se escribió el libro. Dentro de él, vamos a centrar la atención en un capítulo concreto.

Daniel 7 empieza con una visión onírica en la que se da, una vez más, una secuencia de cuatro grandes imperios: los de Babilonia, Media, Persia y Macedonia. Pero estas potencias imperiales no se describen como fuerzas humanas que surgen de la ordenada tierra, sino como animales feroces que surgen del desordenado océano: “En mi visión nocturna, yo, Daniel, pude ver cómo los cuatro vientos del cielo agitaban el inmenso mar y cómo cuatro bestias gigantescas, diferentes una de otra, salían del mar”, y “estas cuatro bestias gigantescas son otros tantos reyes que dominarán el mundo” (7,2-3.17). Éstos son los cuatro imperios de Daniel:

1. *Imperio babilónico*: “La primera era como un león y tenía alas de águila” (7,4).
2. *Imperio medo*: “En esto apareció una segunda bestia, semejante a un oso” (7,5).
3. *Imperio persa*: “Después vi otra bestia, como un leopardo” (7,6).
4. *Imperio macedónico*: “Vi todavía en mis visiones nocturnas una cuarta bestia; era terrible, espantosa y muy fuerte. Tenía grandes dientes de hierro, lo devoraba y trituraba todo, y con sus pezuñas pateaba las sobras; era diferente de todas las bestias anteriores” (7,7).

Ese cuarto imperio es más pavoroso que todos los anteriores juntos y ninguna imagen de bestia podía hacerle justicia. Oriente nunca se había encontrado con nada como las apretadas filas de picas macedonias, ya que, con Alejandro, el propósito de la batalla pasó a ser la aniquilación y no la mera victoria.

El Imperio greco-sirio de los años sesenta del siglo II AEC ni siquiera se cuenta como otro imperio. No es sino un subimperio del de Alejandro. Es sólo uno de los cuernos de esa bestia macedonia; de hecho, sólo “un cuerno pequeño” (7,8). Pero entonces llega la visión de Daniel del quinto, definitivo y culminante imperio de la tierra, el Reino escatológico de Dios.

En un gran juicio celebrado en el cielo, Dios condenó a todos esos imperios pasados, incluido el subimperio sirio. En el juicio, “el tribunal se sentó y se abrieron los libros”. Con la sentencia “se les quitó el dominio” (7,10-12). Todos los imperios, y con ellos el imperialismo como tal, son condenados por el juicio divino. Pero ¿qué los reemplazó como el quinto y definitivo reino o imperio de la tierra? Cada uno de esos cuatro imperios estaba simbolizado por una sola bestia de las profundidades. El quinto y definitivo reino está también simbolizado, pero como un ser humano de las alturas. Lo mismo que aquéllos eran “como” un águila, un oso, un leopardo y un ultra-animal indeterminado, éste es “como un hijo de hombre”, es decir, “como un ser humano”. (En las lenguas semíticas, como a veces en las nuestras, “ser humano” se denota a menudo, de manera machista, con el término “hombre” o con la expresión “hijo de hombre”.) Lo que está en juego en Daniel es esto: los cuatro primeros imperios son bestias inhumanas; sólo el quinto y definitivo imperio es verdaderamente humano.

La visión del reino culminante del mundo se da dos veces, primero con ese personaje simbólico de tipo humano y después con todos aquellos incorporados a esa representación. Se debe poner de relieve que lo mismo que cada bestia representa y contiene a una colectividad entera, así también el personaje

individual de tipo humano representa y contiene a una colectividad entera. “A él” significa “al pueblo de los fieles del Altísimo”:

“A él se le dio poder, gloria y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su poder es eterno y nunca pasará, y su reino jamás será destruido” (7,14).

“Y la realeza, el poder y el esplendor de todos los reinos de la tierra serán entregados al pueblo de los fieles del Altísimo. Su reino es un reino eterno, y todo poder le servirá y obedecerá” (7,27).

Fíjate en dos aspectos de ese punto culminante. El quinto y definitivo reino, el Reino de Dios, es aquí una maravillosa opción futura –se da en el cielo a “uno como un ser humano” (literalmente: “uno como un hijo de hombre”) con el fin de que lo baje a la tierra para todos–. Pero tampoco el reino final de Daniel se concreta en detalle.

Así pues, sigue en pie esta cuestión: ¿en qué se diferencia exactamente el supuesto Reino definitivo y escatológico de Dios del reino definitivo e imperial de Roma? Ambos afirmaban que su existencia obedecía a un decreto divino, a un mandato eterno, y gozaba de una garantía trascendente. Ambos afirmaban ser universales e imperecederos, ilimitados en el tiempo y el espacio. ¿Cuál era, entonces, la diferencia entre ellos?

Para intentar dar respuesta a esta pregunta crucial, avanzamos un siglo y medio a fin de examinar un texto judío de la época de Augusto, un texto contemporáneo del nacimiento de Jesús. En él se puede ver muy claramente en qué difiere el Reino escatológico de Dios de todos esos reinos imperiales –incluida Roma misma–. El texto procede de uno de los *Oráculos sibilinos* judíos, una serie de profecías ficticias que el judaísmo y luego el cristianismo tomaron prestadas de Roma y que más tarde utilizaron más bien con dureza contra esa misma tradición:

La tierra, de todos por igual, sin estar dividida por muros ni cercados, producirá entonces frutos más abundantes por sí sola.

Compartirán los recursos sin dividir la riqueza, pues allí ya no habrá ni pobres ni ricos, ni amos ni esclavos, ni grandes ni pequeños, ni reyes ni caudillos. En común y unidos vivirán todos (2.319-324).

El modelo de esta visión definitiva era, por cierto, no la democracia, sino la familia. Dios es como el Padre que debe proveer por igual a las necesidades de toda la familia de la tierra: por igual, en el sentido de siempre en suficiente cantidad para cada uno.

En este punto podemos ver que la diferencia fundamental entre esas visiones divergentes del reino definitivo de la tierra no radica en los fines, sino en los medios. El reino imperial de Roma —y esto ciertamente se puede aplicar también a cualquier otro imperio— tenía como programa *la paz mediante la victoria*. El Reino escatológico de Dios tiene como programa *la paz mediante la justicia*. Ambos buscan la paz: uno por la violencia, el otro por la no violencia. Y estas placas tectónicas siguen entrechocando todavía.

Finalmente, de esa visión del Reino escatológico de Dios, de la Gran Limpieza del mundo realizada por Dios, de ese programa visionario divino de paz mediante la justicia, surgen dos interrogantes de gran importancia. En primer lugar, ¿qué haría Dios con los gentiles, los no judíos, ese gran día de transformación? En segundo lugar, ¿utilizaría Dios algún mediador o gerente, algún vicario o virrey, para establecer dicha transformación?

El destino de los gentiles

En primer lugar, pues, ¿qué pasa con los gentiles? Esto no es un indicio de chovinismo o xenofobia judíos. Los gentiles eran las *gentes*, las naciones, y aquellas que los judíos que vivían en su patria conocían mejor y tenían más en mente eran los grandes imperios que siempre les habían oprimido. Así pues, la pregunta era ésta. Cuando llegara el gran día de la transforma-

individual de tipo humano representa y contiene a una colectividad entera. “A él” significa “al pueblo de los fieles del Altísimo”:

“A él se le dio poder, gloria y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su poder es eterno y nunca pasará, y su reino jamás será destruido” (7,14).

“Y la realeza, el poder y el esplendor de todos los reinos de la tierra serán entregados al pueblo de los fieles del Altísimo. Su reino es un reino eterno, y todo poder le servirá y obedecerá” (7,27).

Fíjate en dos aspectos de ese punto culminante. El quinto y definitivo reino, el Reino de Dios, es aquí una maravillosa opción futura –se da en el cielo a “uno como un ser humano” (literalmente: “uno como un hijo de hombre”) con el fin de que lo baje a la tierra para todos–. Pero tampoco el reino final de Daniel se concreta en detalle.

Así pues, sigue en pie esta cuestión: ¿en qué se diferencia exactamente el supuesto Reino definitivo y escatológico de Dios del reino definitivo e imperial de Roma? Ambos afirmaban que su existencia obedecía a un decreto divino, a un mandato eterno, y gozaba de una garantía trascendente. Ambos afirmaban ser universales e imperecederos, ilimitados en el tiempo y el espacio. ¿Cuál era, entonces, la diferencia entre ellos?

Para intentar dar respuesta a esta pregunta crucial, avanzamos un siglo y medio a fin de examinar un texto judío de la época de Augusto, un texto contemporáneo del nacimiento de Jesús. En él se puede ver muy claramente en qué difiere el Reino escatológico de Dios de todos esos reinos imperiales –incluida Roma misma–. El texto procede de uno de los *Oráculos sibilinos* judíos, una serie de profecías ficticias que el judaísmo y luego el cristianismo tomaron prestadas de Roma y que más tarde utilizaron más bien con dureza contra esa misma tradición:

La tierra, de todos por igual, sin estar dividida por muros ni cercados, producirá entonces frutos más abundantes por sí sola.

Compartirán los recursos sin dividir la riqueza, pues allí ya no habrá ni pobres ni ricos, ni amos ni esclavos, ni grandes ni pequeños, ni reyes ni caudillos. En común y unidos vivirán todos (2.319-324).

El modelo de esta visión definitiva era, por cierto, no la democracia, sino la familia. Dios es como el Padre que debe proveer por igual a las necesidades de toda la familia de la tierra: por igual, en el sentido de siempre en suficiente cantidad para cada uno.

En este punto podemos ver que la diferencia fundamental entre esas visiones divergentes del reino definitivo de la tierra no radica en los fines, sino en los medios. El reino imperial de Roma —y esto ciertamente se puede aplicar también a cualquier otro imperio— tenía como programa *la paz mediante la victoria*. El Reino escatológico de Dios tiene como programa *la paz mediante la justicia*. Ambos buscan la paz: uno por la violencia, el otro por la no violencia. Y estas placas tectónicas siguen entrechocando todavía.

Finalmente, de esa visión del Reino escatológico de Dios, de la Gran Limpieza del mundo realizada por Dios, de ese programa visionario divino de paz mediante la justicia, surgen dos interrogantes de gran importancia. En primer lugar, ¿qué haría Dios con los gentiles, los no judíos, ese gran día de transformación? En segundo lugar, ¿utilizaría Dios algún mediador o gerente, algún vicario o virrey, para establecer dicha transformación?

El destino de los gentiles

En primer lugar, pues, ¿qué pasa con los gentiles? Esto no es un indicio de chovinismo o xenofobia judíos. Los gentiles eran las *gentes*, las naciones, y aquellas que los judíos que vivían en su patria conocían mejor y tenían más en mente eran los grandes imperios que siempre les habían oprimido. Así pues, la pregunta era ésta. Cuando llegara el gran día de la transforma-

ción divina de la tierra, ¿qué haría Dios con el gran Imperio vigente de esa época? Si sucedía en el siglo I, por ejemplo, ¿qué haría Dios con los romanos? La Biblia –tanto las anteriores Escrituras judías como las posteriores Escrituras cristianas– daba dos respuestas diametralmente opuestas a esta pregunta absolutamente básica.

Una de ellas era el exterminio en una *gran batalla final* en el lugar simbólico del monte Meguidó –la expresión hebrea es Har Meggido, de donde deriva nuestro término “Armagedón”, que aparece en el último libro de la Biblia cristiana, el Apocalipsis o Revelación–. Según Miqueas, Dios simplemente destruiría el gran imperio vigente:

Con ira y con furor me vengaré de las naciones que no han obedecido... Y cuando lo vea mi enemiga, la que me decía: “¿Dónde está el Señor, tu Dios?”, quedará cubierta de vergüenza. Mis ojos la contemplarán cuando sea pisoteada como barro de la calle... Las naciones lo verán y quedarán avergonzadas; a pesar de todo su poder, se quedarán sin habla y sin poder oír; lamerán el polvo como la serpiente, como los reptiles que se arrastran por la tierra; saldrán de sus guaridas, vendrán temblando hacia el Señor, Dios nuestro, llenas de temor ante ti (Miq 5,14; 7,10.16-17).

Y esto es muy suave comparado con el posterior programa cristiano para la gran batalla final recogido en el libro del Apocalipsis, donde “el lugar fue pisado en las afueras de la ciudad y salió de él tanta sangre que alcanzó la altura de los frenos de los caballos en un radio de mil seiscientos estadios” (14,20).

Otra respuesta era la conversión en un *gran banquete final* en el lugar simbólico del monte Sión. Todas las naciones se convertirían no al judaísmo, sino al Dios de la justicia y la paz. He aquí esa magnífica visión. También procede de Miqueas, pero se repite al pie de la letra –salvo el versículo final– en Isaías 2,2-4:

Al final de los tiempos estará firme el monte del templo del Señor, sobresaldrá sobre las colinas. Hacia él afluirán todas las

naciones, vendrán pueblos numerosos. Dirán: “Venid, subamos al monte del Señor, al templo del Dios de Jacob. Él nos enseñará sus caminos y marcharemos por sus sendas”. De Sión saldrá la ley, y de Jerusalén, la Palabra del Señor. Él juzgará a pueblos numerosos y será árbitro de naciones poderosas y lejanas. Convertirán sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas. No alzaré la espada nación contra nación, ni volverán a prepararse para la guerra, sino que cada cual se sentará bajo su parra y su higuera, sin que nadie le inquiete. Lo ha dicho el Señor todopoderoso.

Junto con esta visión de un gran arbitraje divino entre todas las naciones para establecer que ya no haya guerra, habrá también un gran banquete con exquisita comida y bebida:

El Señor todopoderoso preparará en este monte para todos los pueblos un festín de manjares suculentos, un festín de vinos de solera, manjares exquisitos, vinos refinados. Y en este monte destruirá la mortaja que cubre a todos los pueblos, el sudario que tapa a todas las naciones. Destruirá la muerte para siempre, secará las lágrimas de todos los rostros y borrará de la tierra el oprobio de su pueblo —lo ha dicho el Señor— (Is 25,6-8).

En otras palabras, hay dos descripciones completamente divergentes de la solución final de Dios a la existencia del imperialismo: una violenta y la otra no violenta; una, exterminio en una gran batalla final, y la otra, conversión en un gran banquete final. Ambas están ahí desde un extremo al otro de la Biblia cristiana. ¿Cuál de ellas piensas que anuncian los relatos de la Navidad? Cuando los ángeles de Lucas anuncian “paz en la tierra” a aquellos pastores de Belén, ¿se trata de la paz mediante la victoria o de la paz mediante la justicia?

El advenimiento del Mesías

A continuación viene la segunda de las dos preguntas que hemos planteado antes: cuando viniera ese día de la Gran Limpieza divina del mundo, ¿utilizaría Dios alguna figura

intermediaria para esa transformación del mundo? ¿Tendría Dios algún Mesías o Cristo –es decir, algún Ungido– como virrey o administrador para el establecimiento en la tierra del Reino de Dios?

Ponemos a continuación dos ejemplos de esa expectativa judía precristiana de tal Mesías. Los hemos escogido a propósito, porque uno habla de ese virrey escatológico como “Hijo de David” y “Señor Mesías”, mientras que el otro no contiene estos títulos pero habla, en cambio, de “Hijo de Dios” e “Hijo del Altísimo”. Ambos datan de la segunda mitad del siglo I AEC.

El primer ejemplo está tomado de los *Salmos de Salomón*. Su matriz es la primera experiencia directa del violento poder romano dentro de la patria judía. Pompeyo conquistó Jerusalén y profanó su templo en el año 63 AEC: “Un extraño a nuestra raza... desierta de habitantes ha dejado el impío nuestra tierra... Cuanto hizo en Jerusalén lo hizo como los gentiles en las ciudades con sus dioses” (17,7.11.14). Pero en el año 48 AEC, Pompeyo fue asesinado en una playa egipcia: “Su cadáver era mecido por las olas con gran ignominia, no había quien lo enterrase” (2,27). Así, puede que pronto, puede que en ese momento, Dios

les suscita[ría] un rey, un hijo de David... para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero, para machacar con vara de hierro todo su ser, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca... Juzgará a los pueblos y a las naciones con justa sabiduría... Todos son santos y su Rey es el ungido del Señor. (Pues) no confiará en caballos, jinetes ni arcos; ni atesorará oro y plata para la guerra, ni el día de la batalla acrecentará sus esperanzas la multitud de sus guerreros (17,21.23-24.29.32-33).

Por un lado, este Mesías venidero no es exactamente un pacifista, y los romanos parecen destinados al exterminio y no a la conversión –recuerda las dos alternativas escatológicas señaladas antes–. Por otro lado, ciertamente no es un Mesías militar que organice una rebelión contra Roma. Nótese la expresión relativa a “la palabra de su boca” (17,24) y su poste-

rior repetición como “la palabra de su boca” (17,35) y “la fuerza de su palabra” (17,36). Esa facultad de destruir a los enemigos nada más que con la “palabra” es una capacidad trascendental afín a la palabra creadora de Dios en Génesis 1.

El otro ejemplo está tomado de un fragmento de los manuscritos del mar Muerto encontrado en la cueva 4 de Qumrán (de ahí su denominación 4Q246):

Será denominado hijo de Dios y le llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad. Hasta que se alce el pueblo de Dios [o: hasta que alce al pueblo de Dios] y todo descanse de la espada. Su reino será un reino eterno, y todos sus caminos en verdad y derecho. La tierra estará en la verdad, y todos harán la paz. Cesará la espada en la tierra y todas las ciudades le rendirán homenaje. Él es un Dios grande entre los dioses [o: El Dios grande será su fuerza]. Hará la guerra con él; pondrá los pueblos en su mano y arrojará todos ante él. Su dominio será un dominio eterno...

En este texto puedes ver, como pasaba con aquel “uno como un ser humano” de Daniel 7 que hemos comentado antes, que una figura individual, “Hijo de Dios” o “Hijo del Altísimo”, posee un “reino eterno” junto con “el pueblo de Dios”.

Estos dos textos sirven para hacer hincapié en dos cuestiones muy complejas relativas a la expectación de un protagonista que servirá de intermediario en la transformación escatológica del mundo por parte de Dios. En primer lugar, ¿esta figura va a ser violenta o no violenta? Y, si violenta, ¿cómo funcionará esa violencia? En segundo lugar, ¿esta figura va a ser humana o trascendente? Y, si trascendente, ¿cómo funcionará esa trascendencia?

Una última idea. No es exacto distinguir el reino imperial de Roma del Reino escatológico de Dios afirmando que uno es terreno y el otro celestial, que uno es malo y el otro santo, o que uno es demoníaco y el otro sublime. Eso es simplemente

echar mano de insultos. Ambos llegan a nosotros con credenciales divinas para el bien de la humanidad. Son dos visiones trascendentales alternativas. El *imperio* promete la paz mediante la fuerza violenta; el *eschaton* promete la paz mediante una justicia no violenta. Cada uno requiere programas y procesos, estrategias y tácticas, sabiduría y paciencia. Si consideramos que la paz mediante la victoria ha sido una visión de gran éxito a lo largo de la historia de la que tenemos constancia, ¿por qué habíamos de abandonarla ahora? Pero, pensemos o no que ha tenido éxito, al menos debemos saber que siempre ha estado presente una opción alternativa: la paz mediante la justicia.

Este choque de programas visionarios para nuestra tierra es el contexto y la matriz de los relatos de la Navidad, y éstos proclaman la paz de Dios mediante la justicia frente a la paz de Roma mediante la victoria. Pero antes de que pasemos a considerarlos en detalle en la segunda parte de este libro, vamos a examinar una vez más el Imperio romano en la patria judía en torno al tiempo en el que nació Jesús.

La vista desde la cresta montañosa de Nazaret

Según la mejor reconstrucción de los especialistas, Jesús nació justo antes de la muerte de Herodes el Grande en el año 4 AEC. A raíz de esa muerte hubo levantamientos por toda la tierra judía, y algunos de ellos tenían claramente un trasfondo mesiánico –violentas tentativas de reemplazar a un tirano injusto y nombrado por Roma por un soberano justo y nombrado por Dios–. Sin embargo, en ese momento no había fuerzas legionarias de primera categoría estacionadas en Israel, sino sólo tropas auxiliares de segunda categoría. Así, con el fin de sofocar esas rebeliones, las legiones sirias que custodiaban la frontera del Éufrates contra el Imperio parto –la única amenaza seria para Roma– tuvieron que desmontar esa pantalla protectora y dejar sus bases del norte. En otras palabras, llegaron no

sólo para combatir, sino también para castigar. Cuando hayamos terminado con vosotros esta vez, dijeron, no tendremos que volver durante al menos un par de generaciones. Entre estas rebeliones hubo una en Séforis, capital de Galilea, situada a sólo unos pocos kilómetros al norte de Nazaret. Allí, según *La guerra de los judíos* de Josefo, un rebelde llamado Judas “reunió un cuerpo considerable de seguidores, forzó la entrada a los arsenales reales y, tras haber armado a sus compañeros, atacó a los demás aspirantes al poder” (2.56).

Roma tenía tres legiones en Siria; el gobernador, Varo, envió primero una y luego las otras dos en dirección sur, a Israel. Esto equivalía, como recordarás por lo dicho anteriormente, a unos dieciocho mil soldados de élite acompañados por tropas auxiliares: dos mil jinetes auxiliares y mil quinientos infantes. Su base de operaciones estaba en Tolemaida, ciudad costera mediterránea situada justo al oeste de Séforis. Luego, cuando Varo llevó su fuerza principal hacia el sur, “al mismo tiempo envió un destacamento de su ejército a la región de Galilea, contigua a Tolemaida, bajo el mando de su amigo Gayo; éste aplastó a todos cuantos se le opusieron, tomó y entregó a las llamas la ciudad de Séforis y redujo a sus habitantes a la esclavitud” (2.68).

¿Qué piensas que les sucedió a los pequeños pueblos colindantes cuando las legiones atacaron a sangre y fuego esa ciudad situada en sus inmediaciones? ¿Qué piensas que le sucedió a Nazaret, una minúscula aldea situada a unos seis kilómetros, a una hora y media a pie, sobre la cresta montañosa de Nazaret y al otro lado del fondo del valle de Beth Netofa?

Josefo no da ninguna descripción detallada de lo que sucedió alrededor de Séforis en el año 4 AEC, pero podemos aplicar a Nazaret lo que ocurrió cuando las legiones sirias, bajo el mando de Vespasiano, marcharon hacia el sur contra la siguiente rebelión, en los años 67-68 EC. En Gerasa, o Jerash, situada al otro lado del Jordán respecto a Séforis, Lucio Anneo “pasó a espada a mil de los jóvenes que no habían escapado,

hizo prisioneras a mujeres y niños, dio licencia a sus soldados para saquear las propiedades y luego prendió fuego a las casas y avanzó contra los pueblos circundantes. Los sanos huyeron, los débiles perecieron, y todo cuanto quedó fue entregado a las llamas” (4.488-489).

En el caso de Nazaret en el año 4 AEC, o hubo una huida temporal a escondites que los campesinos de la zona conocían bien, o sus varones fueron asesinados, sus mujeres violadas y sus hijos esclavizados. Si escaparon, lo poco que tenían habría desaparecido cuando regresaran, porque, como dijo otro rebelde, cuando nada tenías, los romanos te quitaban incluso eso: “Crean un desierto y lo llaman paz”.

Jesús creció en Nazaret después del año 4 AEC, esto es lo que afirmamos. El acontecimiento más importante en la vida de su pueblo fue *el día que vinieron los romanos*. Mientras fue creciendo hasta la mayoría de edad lucana a los doce años, *no* pudo dejar de oír hablar una y otra vez acerca del *día de los romanos*—quién había escapado y quién no, quién había vivido y quién había muerto—. Los romanos no eran unos seres mitológicos distantes, sino unos soldados que habían devastado el vecindario de Nazaret en torno al tiempo del nacimiento de Jesús. Lo que pudo llevar consigo su mayoría de edad real lo *imaginamos*, pegados lo más posible a la historia, de la manera siguiente.

Un día, cuando Jesús era lo suficientemente mayor, María le llevó a lo alto de la cresta montañosa de Nazaret. Era primavera, la brisa había despejado el aire y las flores silvestres estaban ya por todas partes. Al otro lado del valle, Séforis resplandecía blanca sobre su verde colina. “Sabíamos que venían—dijo María—, pero tu padre no había vuelto a casa. De manera que seguimos esperando cuando los demás ya se habían ido. Entonces oímos el ruido, y la tierra tembló un poco. Nosotros también, pero tu padre todavía no había llegado a casa. Finalmente vimos el polvo y tuvimos que huir, pero tu padre nunca volvió a casa. Te he traído hoy aquí arriba para que recuerdes

siempre el día en el que le perdimos a él y en el que perdimos el resto de las pocas cosas que teníamos. Vivimos, sí, pero con estos interrogantes: ¿por qué Dios no defendió a quienes defendían a Dios? ¿Dónde estaba Dios el día que vinieron los romanos?”.

SEGUNDA PARTE

Genealogía, concepción y nacimiento

La genealogía como destino

La mayoría de los cristianos y muchos no cristianos podrían contar el relato básico de la concepción y nacimiento de Jesús, pero probablemente nunca mencionarían las detalladas genealogías que se le atribuyen en Mateo 1,1-17 y Lucas 3,23-28. Esta omisión quizá sea perfectamente sensata, ya que empezar un relato con una larga lista de antepasados puede ser la mejor manera de matarlo —véase el apéndice 1—. Nosotros mismos somos conscientes de correr ese riesgo al empezar en este punto con esas listas genealógicas. Lo hacemos de forma totalmente deliberada, porque son un primer signo, y muy destacado, de la índole y propósito de estos dos relatos de la natividad. En ningún sitio queda tan claro como en estas dos genealogías que lo que crea y domina los relatos navideños de la concepción e infancia de Jesús son la metáfora teológica y la parábola simbólica, y no la historia real y la información objetiva.

Deseamos exponer esta idea de manera aún más clara. Si entiendes adecuadamente el grado mínimo de historia, pero máximo de teología, que contienen dichas genealogías, reconocerás ese parecido equilibrio en el conjunto de los relatos de la Navidad. Entiende el propósito de estas genealogías y entenderás el propósito de las oberturas parabólicas de Mateo y Lucas. De hecho, lo mismo que las oberturas son

miniaturas de los evangelios, las genealogías son miniaturas de las oberturas.

El orden que vamos a seguir en este capítulo es el siguiente: primero examinaremos las diferencias entre esas dos genealogías y luego las semejanzas. A continuación, basándonos en esos datos, interpretaremos la distinta función de cada genealogía –primero la de Mateo, luego la de Lucas– desde la perspectiva de sus relatos concretos de la Navidad y de sus subsiguientes evangelios. Finalmente, volviendo al contexto histórico del siglo I, nos preguntaremos por qué las genealogías eran lo bastante importantes como para que ambos evangelistas las crearan de manera completamente independiente –y diferente– el uno del otro.

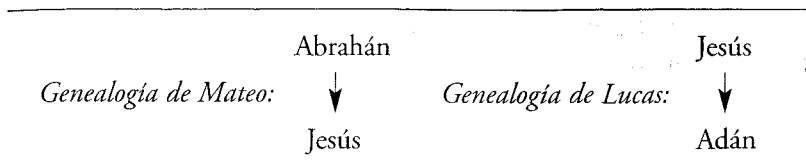
Diferentes genealogías para el mismo Jesús

Empezamos con las diferencias entre las genealogías de Jesús en Mateo 1,1-17 y Lucas 3,23-38 (puedes ver sus textos completos en el apéndice 1).

La finalidad de poner de relieve estas diferencias no es subrayar sus errores biográficos ni criticar sus discrepancias históricas, sino entender sus funciones religiosas y aceptar sus intenciones teológicas.

Ubicación. La diferencia más llamativa es que la genealogía de Mateo aparece al comienzo mismo de su relato de la Navidad, mientras que la de Lucas aparece al comienzo de la vida pública de Jesús –de hecho, después de su bautismo– y, por tanto, fuera de su relato de la Navidad.

Dirección. Existen dos maneras bastante evidentes de presentar una lista genealógica. Una es enumerar los nombres bajando de los padres a los hijos, de los antepasados a los descendientes. La otra es enumerarlos subiendo de los hijos a los padres, de los descendientes a los antepasados. La genealogía de Mateo sigue el primer modelo; la de Lucas, el segundo:



La opción por una dirección u otra –hacia delante, desde Abrahán, en el caso de Mateo, o hacia atrás, hasta Adán, en el de Lucas– no parece estar basada en ninguna razón importante. Son simplemente las dos opciones obvias.

Forma. Tampoco las diferencias de estilo tienen un propósito importante. Mateo dice, por ejemplo, que “Abrahán engendró a Isaac” (1,2), etc. El método de Lucas es aún más breve: “Isaac [hijo] de Abrahán” (3,34), de manera que, en griego, tenemos una simple serie de nombres, uno tras otro, puestos en genitivo.

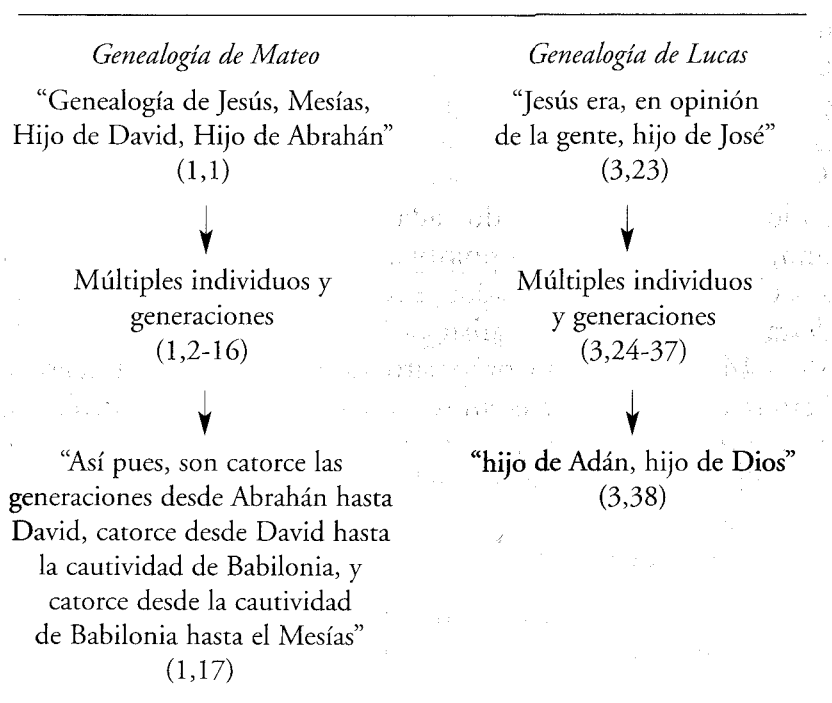
Número. Mateo habla de $14 + 14 + 14 = 42$ –“generaciones” desde Abrahán hasta Jesús, pero ese cómputo parece imposible de mantener en sentido literal, como puedes ver en el apéndice 1. Si se comprueba desde el punto de vista de las generaciones contando cada “ x engendró a y ”, se obtienen $13 + 14 + 13 = 40$ – generaciones. Y si centramos la atención en los individuos contando cada x e y , pero sólo una vez cada uno, salen $14 + 14 + 13 = 41$ individuos–. Sea cual sea el cómputo que se adopte, es más sensato suponer que, detrás de la equilibrada afirmación de Mateo de un ritmo de $14 + 14 + 14$, hay un propósito teológico y no matemático. Pero más adelante volveremos sobre esto. Lucas, por otro lado, no contiene discrepancias numéricas, puesto que simplemente presenta 77 generaciones –¿tal vez como 7×11 ?–, pero no ofrece cómputo alguno de individuos ni de generaciones en su lista, como puedes ver en el apéndice 1.

Discrepancia. Incluso allí donde Mateo y Lucas dan los mismos nombres entre Abrahán y Jesús, siguen caminos muy distintos (véase el apéndice 1). Concuerdan en los seis nombres

que van desde Abrahán hasta Esrón, en los siete nombres que van desde Aminadab hasta David y en los dos nombres Salatiel y Zorobabel. Pero hay dos diferencias bastante sorprendentes. Una es que la lista de Mateo desciende de David pasando por Salomón (un rey), pero la de Lucas desciende de David pasando por Natán (un profeta). La otra es que Mateo llama al abuelo de Jesús Jacob, pero Lucas lo llama Helí. Cualquier intento de reconciliar ambas versiones buscando la exactitud histórica es trabajo perdido. Son listas parabólicas, no documentos históricos, y más adelante pasaremos a considerar sus propósitos respectivos.

Dadas estas numerosas diferencias, ¿se puede decir que hay acuerdos significativos entre estas dos genealogías?

Estructura. Ambas genealogías señalan su importancia con frases muy concretas al comienzo y el final de sus listas:



Patriarcado. La coincidencia más sorprendente entre las dos genealogías es su hincapié en los varones, su sesgo patriarcal. Aunque ambas afirman que la concepción de Jesús supuso que *una mujer engendró un hijo sin concurso de varón*, casi podríamos imaginar que todas las demás generaciones consistieron en *varones que engendraron hijos sin concurso de mujer*, con la salvedad, por supuesto, de las cuatro excepciones: Tamar en Mateo 1,3, Rajab y Rut en 1,5 y la innominada “mujer de Urías” en 1,6.

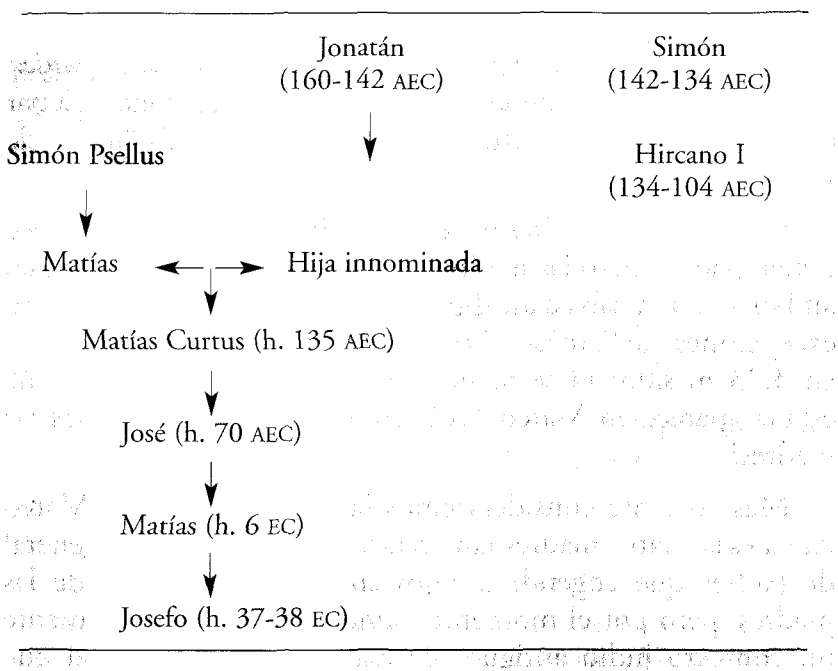
En Mateo, los padres engendran hijos, y en Lucas los hijos tienen padres, pero las madres están extrañamente ausentes en ambos –con la salvedad, digámoslo de nuevo, de esas cuatro excepciones mateanas–. Dentro de la genealogía de Lucas, en 3,23 ni siquiera se menciona a la misma María, aunque ésta sí aparece en Mateo 1,16. ¿Adónde se han ido todas las madres?

Más adelante consideraremos la razón por la que Mateo cita a esas cuatro madres concretas, pese a su esquema general de padres que engendran hijos sin mención alguna de las madres, pero por el momento vamos a examinar brevemente un contexto judío antiguo, de esa misma época, en el que queda igualmente patente ese sesgo patriarcal.

En los años noventa del siglo I EC, el historiador judío Flavio Josefo describe en su obra autobiográfica *Vida* su precoz sabiduría en torno a su mayoría de edad (véase nuestro apéndice 3). Y a modo de introducción de ese relato inserta su genealogía. Afirma que su “familia no es innoble, ya que su linaje se remonta a antepasados sacerdotales” y “entre nosotros, una conexión con el sacerdocio es el distintivo de una estirpe ilustre” (1).

Josefo continúa con esta segunda afirmación: “Además, por parte de madre, soy de sangre real” (1.2b). Luego describe su parentesco por parte de madre con los asmoneos, o macabeos, dinastía de reyes-sacerdotes que gobernaron Israel durante cien años antes de que llegaran los romanos, hacia

mediados del siglo I AEC, y los reemplazaran por los herodianos. Da su genealogía regia remontándose cinco generaciones hasta el “abuelo de su abuelo”, en torno al 135 AEC (3-5):



Al examinar esta breve genealogía, ciertos elementos destacan de inmediato. Josefo procede hacia delante, desde Simón hasta él —del pasado al presente, como hace Mateo con Jesús—, y no hacia atrás, desde él hasta Simón —del presente al pasado, como hace Lucas con Jesús—. Y todos los nombres son de varones. Aun cuando hace hincapié en su parentesco regio, nunca da el nombre de esa princesa; es, simplemente, “la hija de Jonatán el sumo sacerdote”. En esta genealogía se mencionan nueve nombres de varón, pero no aparece ni un solo nombre de mujer —ni siquiera el de esa importantísima princesa, la única que podía servir de base a la afirmación de Josefo de ser de linaje real—. Esto es, sin duda, un sesgo patriarcal, el mismo que aparece también en las genealogías de Mateo y Lucas.

Finalmente, nótese que Josefo afirma descender de los gobernantes sacerdotales y regios de su pueblo. En aquella época y aquel lugar, esa combinación constituía el linaje judío más noble posible. Lucas –Mateo no– asigna a Jesús un doble linaje parecido. Es de estirpe sacerdotal por parte de María y de estirpe real por parte de José. Isabel era “de la descendencia de Aarón” (1,5), y María es su “pariente” (1,36). José era “de la estirpe y familia de David” (2,4).

La genealogía del hijo de David

Mateo empieza su versión del evangelio en 1,1 con estas palabras: “Genealogía de Jesús, Mesías, Hijo de David, Hijo de Abrahán”. Esto nos indica su propósito inmediato y el contenido de su proclamación genealógica. Termina en 1,17 diciendo: “Así pues, son catorce las generaciones desde Abrahán hasta David, catorce desde David hasta la cautividad de Babilonia, y catorce desde la cautividad de Babilonia hasta el Mesías”. Dicho con otras palabras, Mateo ha estructurado el árbol genealógico de Jesús en tres períodos de tiempo:

1. Desde Abrahán hasta David (unos 750 años): 13 generaciones con 14 nombres individuales de varón y tres nombres de mujer.
2. Desde David hasta el exilio de Babilonia (unos 400 años): 14 generaciones con 14 nuevos nombres individuales de varón y una designación femenina.
3. Desde el exilio de Babilonia hasta el nacimiento de Jesús (unos 575 años): 13 generaciones con 13 nuevos nombres de varón y un nombre de mujer.

Ni siquiera dentro del contexto de sus propios nombres y criterios está claro en absoluto cómo calcula Mateo esas 14 generaciones. Pero, dejando aparte su inexactitud matemática, su idea teológica fundamental resulta muy clara. Si hubo unas 14 generaciones desde Abrahán hasta David, y otras 14 desde David hasta el exilio de Babilonia, cabía esperar que algo de

importancia igualmente trascendental sucediera al cabo de otras 14 generaciones más o menos. Está claro que Dios había establecido de antemano cierta regla fija para indicar el momento adecuado para el nacimiento de Jesús. En otras palabras, lo que tenemos entre manos son matemáticas parabólicas.

Advertirás también que, aunque Mateo y Lucas ofrecen genealogías de José totalmente divergentes –incluso con diferentes padres para José–, los dos evitan inducir a nadie a pensar que él es el padre biológico de Jesús. Como recordarás, Lucas 3,23 empieza con Jesús, que “en opinión de la gente, era hijo de José, hijo de Helí”. El versículo correspondiente en Mateo dice que “Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Mesías” (1,16). En griego [como en español], ese “de la cual” es femenino y hace referencia a María, no a José.

Como habrás advertido, Mateo empieza en 1,1 y termina en 1,19 con Jesús como “Mesías”. Mateo 1,1-18 nos da la genealogía de Jesús como el “Mesías”, lo mismo que Lucas 3,23b-38 nos da la genealogía de Jesús como el “Hijo de Dios”. Pero Mateo presenta además otra característica muy especial. En la genealogía que José ofrece de sí mismo en su *Vida* no se dan nombres de mujer, aunque había una designación femenina –“la hija de Jonatán el sumo sacerdote”–. Tampoco hay nombres ni designaciones femeninos en la genealogía lucana de Jesús –pese a toda su insistencia anterior en María–. Pero, en Mateo, la genealogía de Jesús contiene cuatro nombres de mujer y una designación femenina que a continuación se recogen literalmente traducidos del griego y con cursiva para hacer hincapié en sus conexiones:

“Judá *engendró* a Farés y a Zara *de* Tamar” (1,3).

“Salmón *engendró* a Booz *de* Rajab” (1,5a).

“Booz *engendró* a Obed *de* Rut” (1,5b).

“David *engendró* a Salomón *de* la [mujer] de Urías” (1,6).

“José, el esposo de María, *de* la cual fue *engendrado* Jesús” (1,16).

La voz pasiva en el engendramiento de Jesús por parte de María significa “engendrado por Dios”. Puesto que, evidentemente, en cada una de esas tres series de 14 generaciones intervinieron mujeres innominadas, las cuatro primeras mujeres designadas deben tener un propósito especial para Mateo, particularmente en conexión con María. Pero ¿cuál es exactamente dicho propósito y quiénes son esas cuatro primeras mujeres?

Tamar. Según Génesis 38, Er y Onán fueron los hijos del israelita Judá y la cananea Súa. Er se casó con una mujer cananea llamada Tamar y, cuando más tarde Dios lo hizo morir, su hermano Onán tuvo que casarse con Tamar para procrear hijos en el nombre del difunto Er (este proceder estaba mandado en Deuteronomio 25,5-10, muy probablemente para impedir la enajenación de las propiedades familiares, y tal vez lo recuerdes por la pregunta que le plantean a Jesús en Marcos 12,18-27). Pero, en vez de eso, Onán “derramaba el semen en tierra” (38,9) y Dios le hizo morir también. Judá faltó a su palabra de desposar a su tercer hijo, Selá, con Tamar, de manera que ella se ocupó personalmente del asunto. Se cubrió el rostro, Judá pensó que era una prostituta y ella le dio hijos gemelos, a los que Judá tuvo que reconocer: “Ella es inocente y yo culpable, pues no le di a mi hijo Selá”. Y ya no volvió a acostarse con ella” (38,26).

Rajab. Al final del éxodo de Egipto, Josué envió espías israelitas por delante para reconocer “el país” (Jos 2). Rajab era una prostituta cananea de Jericó. Ella ocultó los espías a las autoridades de la ciudad, mintió acerca de su paradero y finalmente “los bajó con una soga por la ventana, pues la casa en la que vivía estaba adosada a la muralla” (2,15). A cambio, Rajab pidió protección cuando los israelitas procedieran a atacar Jericó; los espías le prometieron su seguridad futura y al final se la otorgaron a ella y a su familia (6,22-23).

Rut. En el libro de Rut, una pareja israelita, Noemí y Elimelec, dejaron su hogar en Belén y fueron a Moab. Tenían dos

hijos, Majlón y Kilión, que se casaron con mujeres moabitas, Orfá y Rut. Los tres hombres murieron, y Noemí decidió volver a Israel y les dijo a sus nueras que se quedaran en Moab y se casaran de nuevo. Pero Rut se negó a dejar a Noemí y lo expresó con estos versículos merecidamente famosos: “No insistas más en que me separe de ti. Donde tú vayas, yo iré; donde tú vivas, viviré; tu pueblo es mi pueblo, y tu Dios es mi Dios; donde tú mueras, moriré y allí me enterrarán. Juro hoy solemnemente ante Dios que sólo la muerte nos ha de separar” (1,16-17).

Llegan a Belén para vivir entre la parentela de Noemí. En una escena delicadamente descrita, Rut, instruida por Noemí, seduce a Booz (3,1-15). Entonces, como el pariente más cercano de Elimélec no está dispuesto a casarse con ella, Booz consiente en hacerlo –recordarás esta obligación familiar por el caso parecido de Tamar, que hemos visto antes–. Su primogénito es “Obed. Fue el padre de Jesé, padre de David. Ésta es la descendencia de Farés: Farés engendró a Jesrón, Jesrón engendró a Ram, Ram engendró a Aminadab, Aminadab engendró a Najsón, Najsón engendró a Salmá, Salmá engendró a Booz, Booz engendró a Obed, Obed engendró a Jesé, y Jesé engendró a David” (4,17-22, traducción literal).

Puedes ver la semejanza de estilo entre la presentación genealógica de David en este texto y la genealogía de Jesús en Mateo. Procede de modo descendente siguiendo estrictamente la línea masculina de padre a hijo, y en cada “engendró” se omite la mención de la madre. Además, pese a dos pequeñas diferencias, la secuencia de nueve generaciones y diez nombres varones desde Farés hasta David se recoge sin variación en Mateo 1,3-6 y Lucas 3,31-33. Finalmente, Rut es identificada repetidamente como “Rut la moabita”, aun cuando Deuteronomio 23,3-4 declara explícitamente: “No se admitirá en la asamblea del Señor al amonita, ni al moabita, ni a sus descendientes hasta la décima generación, y esto para siempre, porque no quisieron daros comida y bebida en el camino, cuando salisteis de

Egipto”. Sin embargo, pese a todo eso, Rut, una moabita, es la bisabuela de David.

Betsabé. David cometió adulterio con Betsabé, la esposa del guerrero hitita Urías, que combatía en su ejército (2 Samuel 11). Cuando ella concibió, David hizo regresar a Urías del frente para que pudiera pensar que la concepción era suya. Cuando esto falló, David ordenó que Urías fuera colocado “en primera línea, en el punto más duro de la batalla, y dejadlo solo para que lo hieran y muera” (11,15). Una vez que Urías murió en combate, “David mandó buscar a Betsabé, la llevó a su casa y la tomó por esposa. Ella dio a luz un hijo” (11,27). Éste murió, y Salomón, con la intervención de su madre, Betsabé, y el profeta Natán, se convirtió en rey después de David (1 Reyes 1).

La cuestión no es qué semejanzas cabría imaginar entre estas cuatro madres y María, sino lo que pensamos que Mateo pretendía poner de relieve al mencionar a las cinco con un lenguaje parecido.

Una primera respuesta es que las cuatro primeras eran todas gentiles –Rajab y Rut explícitamente, Tamar y Betsabé probablemente–. Tal vez objetes que esto no las conecta con María, puesto que ella era judía y no gentil. Sin embargo, puesto que Mateo hace hincapié en la inclusión de los gentiles junto con los judíos en el relato de la infancia –los Magos persas, por ejemplo–, tal vez intentara simbolizar esa mutua relación incluyendo a mujeres gentiles en la genealogía de Jesús. Y esto se ha de mantener siempre como una posibilidad.

Una segunda respuesta tiene la ventaja de conectar a las cinco madres. En todos y cada uno de los casos hubo una anomalía marital, pero fue precisamente mediante esas cinco uniones algo sorprendentes o irregulares como Dios ejerció su control sobre el linaje del Mesías. También se ha indicado que estas mujeres tomaron la iniciativa y se movieron audazmente para resolver la irregularidad. Pero, aunque eso es ciertamente

verdad en el caso de Tamar, Rajab, Rut, y tal vez incluso en el de Betsabé con respecto a la subida de Salomón al trono, no lo es en el caso de María –tal como Mateo, no Lucas, narra la infancia de Jesús–. En su magistral estudio *El nacimiento del Mesías*, de 1993, el padre Raymond Brown concluye: “Es la combinación de la unión escandalosa o irregular y de la intervención divina a través de las mujeres lo que mejor explica la opción tomada por Mateo en la genealogía”¹.

Quienes vivimos en un mundo que ha descubierto el ADN consideramos la maternidad y la paternidad, la ascendencia y la genealogía, como asuntos relativos a hechos estrictos y realidades históricas. Rara vez pensamos en una genealogía parabólica o simbólica, y menos aún en una que incluya un nombre concreto tras otro. Podríamos insistir en una ascendencia metafórica, pero habitualmente sin tales detalles. Por ejemplo, podríamos decir de una matriarca demasiado rica que piensa que sus antepasados llegaron en el *Mayflower*, o de un presidente demasiado orgulloso que piensa que nació en una cabaña de troncos. En ambos casos nos daríamos cuenta de inmediato de que no se estaba diciendo nada literal acerca de antepasados llegados en un barco o que habitaron en una cabaña. Son simplemente pullas sarcásticas, metáforas contra la inmodestia, y no afirmaciones sobre la historia.

Tanto en lo general como en lo particular, la genealogía mateana de Jesús estructura el destino de éste y defiende su concepción de manera metafórica y parabólica.

Esto nos plantea otra pregunta para nuestro próximo capítulo: ¿por qué a Mateo le pareció necesario defender a María vinculándola con esas otras antepasadas?

¹ Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Doubleday, Nueva York 1993, p. 74 (traducción al español: *El nacimiento del Mesías: comentario a los relatos de la infancia*, tr. Teodoro Arriba Urraca, Cristiandad, Madrid 1982).

La genealogía del Hijo de Dios

Como hemos visto ya, las genealogías de Jesús que ofrecen Mateo y Lucas difícilmente podrían ser más divergentes. Pero el contenido concreto de cada versión, e incluso su posición actual, responde a una intención absolutamente deliberada de cada autor.

A diferencia de Mateo 1-2, Lucas 1-2 no comienza el relato de la infancia con una genealogía. Por el contrario, Lucas coloca la suya no sólo después del relato de la mayoría de edad de Jesús de 2,41-52, sino después de su información acerca de Juan el Bautista en 3,1-20 –un informe completo sobre Juan desde su predicación hasta su encarcelamiento– y del bautismo de Jesús en 3,20-23. Sólo entonces da la genealogía de Jesús. Pero si te fijas en esa ubicación actual dentro del evangelio y te concentras en los versículos iniciales y finales de la genealogía, podrás advertir el objetivo global de Lucas. Observa especialmente su insistencia en el título de Jesús como “Hijo de Dios”.

Primero, en la anunciación a María, Jesús es el “Hijo de Dios” (1,35) –y así es declarado por un ángel–. A continuación, en el bautismo de Jesús, “cuando Jesús también se hubo bautizado... se abrió el cielo, y el Espíritu Santo bajó sobre él en forma corporal, como una paloma, y se oyó una voz del cielo: ‘Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco’” (3,21-22). Una vez más, Jesús es Hijo de Dios –y declarado tal por Dios–. Finalmente, Lucas concluye su genealogía en 3,38 diciendo: “...hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adán, hijo de Dios”. Mediante dicha genealogía, Lucas establece un vínculo deliberado entre Jesús como “Hijo de Dios” y Adán como “Hijo de Dios”.

A continuación, la combinación de las aguas del bautismo y Jesús como el nuevo Adán nos remiten a Génesis 1,1-2: “Al principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era una soledad caótica y las tinieblas cubrían el abismo, mientras un viento de

Dios se extendía sobre las aguas”. Ese viento divino es literalmente el “espíritu de Dios” (*pneuma theou* en griego) y reaparece en el bautismo de Jesús en Lucas 3,22 como el “Espíritu Santo” (*to pneuma to hagion* en griego). Si combinas las aguas de la creación y las aguas del bautismo, reúnes el Espíritu de Dios cerniéndose sobre la tierra y sobre Jesús y observas el título “Hijo de Dios” aplicado a Jesús en 3,22 y a Adán en 3,38, podrás entender fácilmente el propósito teológico de Lucas. Jesús es un nuevo Adán, un nuevo “Hijo de Dios”, el comienzo de una nueva creación, el comienzo de una tierra transfigurada.

Reconocemos este tema por la teología de Pablo, pero no hay prueba alguna de que Lucas lo recibiera de este apóstol –ni siquiera de que conociera sus cartas o su teología–. Pablo les dijo a los corintios que “Adán, el primer hombre, fue creado como un ser con vida’. El nuevo Adán, en cambio, es espíritu que da vida” (1 Cor 15,45), y que “si alguien vive en Cristo, es una nueva criatura; lo viejo ha pasado y ha aparecido algo nuevo” (2 Cor 5,17). Y a los gálatas les dijo que “una nueva creación es todo” (6,15). Lucas está de acuerdo.

Queda por exponer otra idea más acerca del contenido y la ubicación de la genealogía de Lucas fuera del relato de la Navidad propiamente dicho. Empieza con este versículo: “Cuando Jesús comenzó su ministerio, tenía unos treinta años y, en opinión de la gente, era hijo de José, hijo de Helí” (3,23). Esa frase, “cuando Jesús comenzó su ministerio”, es, literalmente, “Jesús empezando” (*Iēsous archomenos*), donde la segunda palabra es casi una descripción adjetival de él. En otras palabras, pone intensamente de relieve que, para Jesús, *tras el bautismo que recibió de Juan*, hubo un “principio” (*archē*) y no simplemente una continuación.

Volvemos una vez más a Génesis. La creación se abre con esta expresión: “Al principio” (*archē*). Lucas aplica esa misma palabra al comienzo de la vida pública de Jesús tanto al final de su evangelio (“Galilea, donde empezó”: 23,5) como en su obra Hechos de los apóstoles (“todo lo que Jesús hizo y enseñó

desde el principio”: 1,1; “comenzando desde el bautismo de Juan”: 1,22; y “comenzando por Galilea, después del bautismo predicado por Juan”: 10,37). Jesús “empieza” como una nueva creación. Y esa transformación de la tierra en Jesús era un designio establecido de antemano por Dios desde toda la eternidad. La genealogía es destino.

La genealogía de otro Hijo de Dios

Cuando se tienen en cuenta todas estas matemáticas metafóricas y estos linajes parabólicos de las genealogías de Mateo y Lucas, se plantea una última cuestión: ¿por qué se molestaron siquiera en inventarlas? ¿Por qué ambos crearon –de manera separada, independiente y diferente– una genealogía?

Después de todo, el origen en Adán que Lucas asigna a Jesús no es precisamente único, puesto que, según la tradición bíblica, todos descendemos de él. Y el origen en Abrahán que le asigna Mateo es algo que tenía en común con todos los demás judíos. Ni siquiera descender de Abrahán a través de David era suficiente, ni mucho menos, para convertir a Jesús en el Mesías. Como mucho, dicho origen podría ser un requisito necesario para tener tal condición, pero ciertamente no era una causa suficiente. Así pues, una vez más nos preguntamos: ¿por qué estos dos evangelistas incluyeron una genealogía más o menos inventada de Jesús? Para responder, vamos a volver sobre su contexto histórico en el siglo I.

Los cristianos consideramos a Jesús como el divino Hijo de Dios (*huios theou*) –procediendo hacia atrás– por su resurrección, su bautismo, su concepción e incluso su genealogía. Pero en el mundo mediterráneo hubo también otro ser humano que era el divino Hijo de Dios (*huios theou*) –también procediendo hacia atrás– por decreto senatorial, por adopción, por su concepción e incluso por su genealogía. Por supuesto, hablamos de César Augusto, emperador de Roma en el tiempo en que nació Jesús. Y nosotros vemos esas genealo-

gías de Jesús en Mateo y Lucas como contragenealogías de la de César Augusto.

Julio César, junto con su sobrino nieto e hijo adoptivo Octaviano —el que luego sería César Augusto—, pertenecía a la familia tribal (*gens*) juliana. Los miembros de esta familia tribal afirmaban tener un origen milenario en la diosa Venus, hija de Júpiter, y su consorte humano Anquises, héroe troyano del tiempo de la legendaria guerra contra los griegos. El hijo divino de Venus y Anquises recibió el nombre de Eneas, y de Julo, hijo de éste, afirmaba descender el linaje juliano.

Esta pretensión genealógica recibió su base pseudohistórica del poeta augustal Virgilio con la *Eneida*, o historia de Eneas, la épica fundacional del Imperio romano, propuesta por Augusto y publicada por él tras la muerte de Virgilio en el año 19 AEC. Podemos considerar la *Iliada* y la *Odisea* de Homero —guerra seguida por un viaje marítimo— como el Antiguo Testamento de la teología imperial romana, y la *Eneida* de Virgilio —viaje marítimo seguido por guerra— como su Nuevo Testamento. Y todo ello empezó en la época de la guerra de Troya, más de mil años antes del nacimiento de Augusto.

En la *Eneida*, Eneas consigue escapar de la ciudad condenada de Troya llevando a su anciano y enfermo padre sobre su hombro y a su joven hijo, Julo, de la mano. Protegido por Venus, acabaron llegando a Italia, y de ellos surgió, finalmente, la raza romana y el linaje juliano. “De esta noble estirpe nacerá el troyano César [Augusto], nombre tomado del gran Julo”, dice Virgilio, “que hará lindar su imperio con el océano y su fama con los astros. Tú, segura, le recibirás [es decir, a Augusto] algún día en el Olimpo, cargado con los despojos del Oriente, y los hombres le invocarán con votos” (1.286-290). Quien allí habla es Júpiter, el dios supremo, y, tras esa apoteosis del divino Augusto, “suspensas las guerras, se amansarán los ásperos siglos” en forma de paz en la tierra.

La mayoría de los habitantes del Imperio romano eran analfabetos y no leían a Virgilio, de manera que la genealógica

“huida de Troya” tenía que ser comunicada por todo el Imperio no con textos, sino con imágenes. Como analogía, imagina la siguiente escena de la Navidad en un fresco, un mosaico, una escultura o un bajorrelieve, en la piedra granítica de una cruz irlandesa o en la vidriera de una catedral europea: una mujer con un bebé en el regazo aparece montada sobre un burro que un hombre lleva por un camino. Inmediatamente reconoceríamos “la huida a Egipto”. Lo mismo pasaba con su equivalente imperial romano, “la huida de Troya”.

La ubicuidad y uniformidad de las imágenes que la representan apunta a un modelo arquetípico, visible en el Foro de Augusto en Roma. En el centro está Eneas. Lleva a su padre enfermo, Anquises, sobre su hombro izquierdo, y Anquises a su vez lleva en el regazo a sus dioses familiares (*penates*). Con la mano derecha, Eneas sostiene la del joven Julio. No es sólo la gran imagen de los orígenes genealógicos augustales, sino que es el modelo supremo de la piedad (*pietas*) patriarcal romana, con lo que familia y religión se combinan en una sola escena. Esta escena se difundió por todo el Imperio romano en el siglo I —se encuentra en una lápida sepulcral en Italia, en un bajorrelieve en Turquía o en un altar en Túnez, por mencionar sólo unos pocos casos casi al azar—. Por ejemplo, en el bajorrelieve de Afrodiasias, en Turquía, aparece una cuarta figura en segundo plano. Los brazos de Venus se extienden protectores en torno a su familia, que huye. De hecho —y recuerda esto cuando pienses en otra estrella, la de los Magos de Mateo, que conduce hacia el oeste—, fue su luz guiadora, en forma de estrella vespertina o matutina, la que les mostró el camino de su destino, siempre hacia el oeste, desde Troya hasta Italia.

Una nota sobre las dificultades antiguas —o modernas— a la hora de cuestionar la historicidad de una genealogía divinamente ordenada. Cuando, a principios de los años veinte AEC, el historiador Tito Livio abordó ese relato de la “Huida de Troya” en su historia romana en 142 volúmenes, *Desde la fundación de la ciudad*, se mostró prudentemente cuidadoso en lo relativo al

hombre al que, bajo el nombre de Julo, la casa juliana declaraba como el fundador de su nombre: “No analizaré la cuestión, pues ¿quién podría hablar de manera concluyente sobre un asunto de tan enorme antigüedad?”. De hecho, ¿quién podía “hablar de manera concluyente” escribiendo durante el reinado de Augusto?

Sin embargo, si quisiéramos oponernos –y reemplazar– a un Hijo de Dios nacido con una ascendencia más que milenaria procedente de Eneas, nacido divino, tendríamos que introducir un Hijo de Dios alternativo con una ascendencia más que milenaria procedente de, digamos, el divinamente nacido Isaac, como en Mateo, o, mejor, el divinamente creado Adán, como en Lucas. Pero lo que siempre está claro es que lo importante de la genealogía antigua no era la historia y la poesía, sino la profecía y el destino; no la exactitud, sino la propaganda.

Un ángel viene a María

El presente capítulo se ocupa de la concepción de Jesús y nuestro título es, obviamente, muy adecuado para tal tema. “Viene a María”, pero ¿dónde? La mayoría de los cristianos probablemente responderían sin dudarlo mucho que en Nazaret. Pero, como recordarás por lo dicho en el capítulo 1, al comienzo de los relatos de la Navidad, José y María estaban viviendo en Belén según Mateo, pero según Lucas vivían en Nazaret. Después, en Mateo se trasladaron de Belén a Nazaret de manera permanente por miedo a una futura persecución; en Lucas, por el contrario, se habían trasladado de Nazaret a Belén de manera únicamente temporal.

En primer lugar, pues, la anunciación del ángel se produjo en Belén, según Mateo, pero en Nazaret según Lucas. Sin embargo, la diferencia más sorprendente entre los dos relatos de la concepción no es ésta, sino el hecho de que, según Mateo, la anunciación le aconteciera a José, mientras que, según Lucas, le aconteció a María.

Piensa en esto durante un momento. Probablemente no tengas dificultad en imaginar una escena de la anunciación a María a partir de su representación constante en el arte cristiano. ¿Puedes recordar una sola pintura que represente una anunciación a José? ¿Por qué la dorada luminosidad de esas anunciaciones angélicas a María realizadas en pleno día no tuvo nunca su correspondiente en la misteriosa oscuridad de una anunciación

angélica a José durante la noche? En la imaginación cristiana, la anunciación de Lucas ha borrado completamente la de Mateo a José.

Dicho de manera más general y clara, ¿por qué todo el relato mateano de la Navidad está contado desde el punto de vista de José, mientras que el de Lucas se cuenta —como probablemente resulte más obvio a primera vista— desde el de María? Como simple indicio de esta divergencia, deja de lado las genealogías y observa el uso de sus nombres en cada obertura:

	<i>Nombre de José</i>	<i>Nombre de María</i>
En Mateo 1-2	8 veces	3 veces
En Lucas 1-2	3 veces	11 veces

Esa insistencia en José, más que en María, ¿es simplemente atrevimiento patriarcal o sesgo masculino por parte de Mateo? Y, sin embargo, como hemos visto en el capítulo anterior, mientras que la genealogía de Lucas habla en su totalidad de varones como hijos de varones, sin que se mencione a ninguna mujer, la versión de Mateo menciona además a cinco mujeres. El relato mateano de la concepción es, por tanto, un primer abordamiento de la cuestión relativa a la insistencia de Mateo en José, más que en María.

El orden que vamos a seguir en este capítulo es el siguiente: en primer lugar empezaremos —como no puede ser de otro modo tras habernos planteado esa pregunta— con el relato de la concepción de Mateo 1,18-25. Luego pasaremos a la versión paralela de Lucas 1,26-38. Después consideraremos el contexto en el cual estos relatos se escribieron y se oyeron dentro de su mundo del siglo I. Finalmente ampliaremos esa sección precedente para considerar cómo entendían las concepciones divinas los antiguos y si tomaban estos relatos de forma literal o de forma metafórica.

“Infamarla”

Al dar el texto completo del relato de la concepción de Mateo, lo dividimos como una secuencia de tres elementos sucesivos: *divorcio*, *revelación* y *nuevo matrimonio*. Por el momento, toma simplemente nota de ellos y a medida que avancemos iremos explicando su importancia.

Divorcio: El nacimiento de Jesús, el Mesías, fue así: su madre, María, estaba prometida a José y, antes de vivir juntos, resultó que había concebido por la acción del Espíritu Santo. José, su esposo, que era justo y no quería infamarla, decidió separarse de ella en secreto.

Revelación: Después de tomar esta decisión, el ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: “José, hijo de David, no tengas reparo en recibir a María como esposa tuya, pues el hijo que espera viene del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de los pecados”. Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que había anunciado el Señor por el profeta: “La virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Emmanuel” (que significa “Dios con nosotros”).

Nuevo matrimonio: Cuando José despertó del sueño, hizo lo que el ángel del Señor le había mandado: recibió a su esposa y, sin tener relaciones conyugales, ella dio a luz un hijo, al que José puso por nombre Jesús (1,18-25).

Una anotación secundaria antes de pasar a ocuparnos de nuestro tema principal. En el capítulo 4 vimos que Mateo enmarcaba su genealogía de Jesús llamándole el “Mesías” una vez en 1,1 y dos veces en 1,16-17. Mateo empieza el relato de la concepción de Jesús que acabamos de ofrecer repitiendo ese título por cuarta vez. Y volverá a utilizar el título “Mesías” en 2,4, de modo que son cinco las veces que dicho título se emplea en su narración de la infancia. Recordarás, por lo dicho

en el capítulo 2, que Mateo utilizó en su obertura *cinco* sueños y *cinco* cumplimientos para preparar al oyente o lector para el evangelio entendido como los *cinco* libros del Nuevo Pentateuco. Por lo dicho en el capítulo 4 recordarás también que –sea de manera deliberada o accidental– Mateo incluye a *cinco* mujeres en su genealogía. Así, también en el pasaje que ahora nos ocupa –sea igualmente de forma deliberada o accidental–, la obertura de Mateo incluye *cinco* menciones de Jesús como el Mesías.

Planteamos de inmediato un problema muy serio que surge en la narración mateana. Es el hecho de que José supone que María ha cometido adulterio, atentando así contra sus derechos maritales exclusivos tal como habían quedado ya establecidos por su “compromiso” formal (1,18), que lo convirtió en “José, su esposo” (1,19).

¿Por qué Mateo plantea siquiera la cuestión del adulterio? ¿Acaso María no le contó a José lo que había pasado? ¿No le creyó José? ¿Por qué José supone un adulterio? ¿Cómo esperaba resolverlo en secreto, dado el carácter público de un matrimonio concertado en un pueblo pequeño? Y puesto que el coito era al menos tolerado en una pareja “prometida”, ¿por qué esperaba que alguien creyera su acusación? Por cierto, si planteamos estos interrogantes, no es para investigar la intención de José como dato histórico, sino la intención de Mateo como dato parabólico. No atañen a José, sino a Mateo. Fíjate, por cierto, en que Mateo cauteriza la suposición de adulterio de José antes, incluso, de que éste la haga constar. Dice dos veces “del Espíritu Santo”: una en 1,18 y otra en 1,20, de manera que estos versículos enmarcan la duda de José en 1,19.

Como contraejemplo, el problema de un posible adulterio no se plantea nunca en la versión lucana de la concepción de Jesús. Lucas 1,26 –lo mismo que Mateo 1,18 antes– comienza con “a una virgen prometida a un hombre llamado José, de la estirpe de David; el nombre de la joven era María”

(1,27). Pero cuando esta virgen prometida concibe, Lucas no nos llega a decir cómo lo averigua José ni cómo reacciona ante el hecho. Cuando volvemos a encontrarnos a la pareja tras la anunciación del ángel Gabriel a María, José va de camino a Belén “para inscribirse con María, su esposa, que estaba encinta” (2,5). No hay indicios, en ningún punto de Lucas, de que José tuviera problema alguno con el embarazo de María, y los oyentes o lectores reflexivos simplemente supondrían que, tan pronto como María se encontró con José después de la anunciación de Gabriel, ella le dijo la verdad y él la creyó.

Eso es lo que sucedió, por ejemplo, con la concepción de Sansón en Jueces 13,1-24. Su madre era estéril y, después de que un ángel con aspecto de hombre le anunciara su concepción milagrosa, “la mujer fue a decirle a su marido” (13,6); él inmediatamente la creyó y quiso preguntarle al ángel acerca de la crianza del hijo (13,8).

Aun cuando Mateo hubiera querido contar la historia en su totalidad desde el punto de vista de José —a diferencia de Lucas, que la cuenta desde el de María—, podría haber hecho que José le dijera a María lo que iba a sucederle. La cuestión, por tanto, es acuciante. Dentro de la matriz contextual de la tradición griega, romana y judía de mujeres vírgenes, estériles o de edad avanzada, ¿por qué es Mateo el único que agita el espectro de una concepción adúltera, en lugar de divina?

En el presente libro no estamos inventándonos sin más este problema. La acusación de adulterio contra María la puso por escrito por vez primera hacia finales del siglo II EC el polemista anticristiano Celso en su libro *Sobre la verdadera doctrina*. (Aunque esta obra no ha llegado hasta nosotros, conocemos su contenido por la refutación que de ella hizo en el siglo III el apologista cristiano Orígenes.) Celso, y su fuente judía anticristiana, había leído Mateo —concretamente Mateo—, porque habla del “marido” de María, “el carpintero”, designación del padre de Jesús creada por Mateo en 13,55 para

evitar aplicarla a Jesús mismo, según su fuente de Marcos 6,3. He aquí al fiscal Celso acribillando a preguntas a Jesús en el estrado de los testigos:

¿No es verdad, señor mío, que usted inventó la historia de su nacimiento de una virgen para acallar los rumores acerca de las verdaderas y desagradables circunstancias de sus orígenes? ¿Acaso no es así que, lejos de haber nacido en Belén, la ciudad real de David, usted nació en un pueblo de mala muerte, y de una mujer que se ganaba la vida hilando? ¿Acaso no es así que, cuando se descubrió el engaño de ésta, a saber, que estaba embarazada de un soldado romano llamado Panthera, fue repudiada por su marido —el carpintero— y declarada culpable de adulterio?

La especificación de que el supuesto adúltero fue un soldado romano llamado Panthera probablemente derivaba, en primer lugar, del recuerdo de los legionarios sirios que sofocaron una sublevación en Séforis, cerca de Nazaret, en torno al tiempo en que nació Jesús y, en segundo lugar, del nombre *Panthera* (“pantera”), corriente entre los legionarios, como irónico juego de palabras con *parthenos*, el término griego equivalente a “virgen”.

Dicho de otra manera, la acusación es que la concepción de María por obra del Espíritu Santo fue creada como una maniobra cristiana para encubrir el adulterio (o violación) de María por parte de un soldado pagano. Por el contrario, este libro nosotros sostenemos que la previa afirmación cristiana de una concepción divina condujo a una acusación anticristiana de adulterio, y no que un hecho previo de adulterio llevara a una afirmación cristiana de concepción divina.

En cualquier caso, fue Mateo mismo quien planteó el problema del posible adulterio de María. Fue Mateo mismo quien facilitó la reacción anticristiana según la cual una concepción divina era simplemente una maniobra para encubrir un adulterio. Así, una vez más, ¿por qué Mateo llegó a agitar ese espectro del adulterio (o la violación) que ha rondado la integridad

de María y la identidad de Jesús durante los últimos dos mil años? Es en este punto donde el paralelismo entre Moisés y Jesús resulta importante para poder comprender la composición de Mateo. Éste es el primero de los dos momentos principales donde dicho paralelismo resulta esencial para Mateo: en éste se trata de la *concepción* de “Jesús como Moisés; en el posterior, del *nacimiento* de “Jesús como Moisés” (del que nos ocuparemos en el capítulo 6).

Pero nuestra idea más importante es la siguiente. En lo tocante a ese paralelismo, Mateo no depende de Éxodo 1–2 directamente, sino de ampliaciones populares de ese texto que eran corrientes en la tradición judía del siglo I. En dicha tradición, un texto bíblico se podía contar de nuevo con ampliaciones y contracciones, interpretaciones y explicaciones, en obras conocidas como *targumim*, o traducciones, y *midrashim*, o comentarios. Por ejemplo, estos textos insertaban a menudo respuestas a preguntas que oyentes o lectores inteligentes podían hacerse acerca de un texto antiguo. ¿Por qué esto, por qué aquello o por qué lo de más allá? Estas ampliaciones eran la Biblia contada de nuevo en forma de sermón. Es en estas tradiciones populares en las que vamos a fijarnos a continuación.

Del midrás mosaico a la parábola mateana

¿Qué problemas y cuestiones veían esas ampliaciones populares en relación con la infancia de Moisés en Éxodo 1–2? Principalmente dos. Del primero, relativo a la *concepción* de Moisés, vamos a ocuparnos en el presente capítulo, y el segundo, relativo al *nacimiento* de Moisés, lo dejaremos para el capítulo siguiente.

Según Éxodo 1–2, el faraón decidió que los judíos residentes en Egipto habían llegado a ser demasiado numerosos e intentó exterminarlos, primero, reduciéndolos a trabajar como esclavos y, luego, matando a todos los recién nacidos varones.

“Arrojad al río a todos los niños que nazcan; a las niñas, dejadlas vivir” (1,22). Pero los versículos que siguen a continuación informan de que “un hombre de la familia de Leví se casó con la hija de otro levita. Ella concibió y dio a luz un hijo y, al ver que era muy hermoso, lo tuvo escondido durante tres meses” (2,1-2).

La primera pregunta obvia es la siguiente: ¿por qué aquellos padres judíos continuaban teniendo relaciones maritales si los bebés varones recién nacidos estaban condenados a una muerte segura? La respuesta en esas ampliaciones populares es ésta: Amram y Yoquébed, los padres del futuro Moisés, decidieron *divorciarse* en lugar de tener hijos condenados a muerte, en el caso de ser varones. Pero una *revelación* divina les ordenó que volvieran a juntarse en un *nuevo matrimonio*, puesto que el niño predestinado sería su hijo. A continuación vamos a examinar las versiones de esa respuesta que han llegado hasta nosotros.

Nuestro ejemplo básico es un libro en otro tiempo atribuido erróneamente al filósofo judío Filón, y por ello conocido entre los especialistas como Pseudo-Filón, *Libro de las antigüedades bíblicas*, o *Liber antiquitatum biblicarum*. Consiste en una versión imaginativa de la historia bíblica desde Adán hasta David y fue compuesto en la tierra de Israel en torno al tiempo de Jesús. En este momento vamos a centrarnos en su ampliación del relato de la infancia de Moisés, ya que guarda relación con esa primera cuestión relativa a su concepción.

Cuenta el libro cómo, tras el decreto infanticida del faraón, las parejas judías casadas decidieron *divorciarse*, o al menos abstenerse de las relaciones maritales, para evitar tener hijos varones que resultaran muertos nada más nacer. Pero un padre, Amram, se niega a unirse a esa decisión general y aconseja un *nuevo matrimonio* para todos. Entonces, en una *revelación*, Dios le recompensa por su confianza prometiéndole que Moisés sería su hijo. Después, Míriam, hija suya y de Yoquébed, les comunica una *revelación* similar que ha recibido en un sueño:

Divorcio: Entonces los ancianos reunieron al pueblo con gran pena y aflicción y dijeron: “Hagamos el propósito de que ningún hombre se acerque a su mujer... hasta que sepamos qué va a hacer Dios”. Pero Amram replicó: “Tomaré mujer y no obedeceré las órdenes del rey; y si os parece bien, hagamos todos lo mismo”.

Revelación 1: La idea de Amram agradó a Dios. Y dijo Dios... “El que nazca de él me servirá para siempre”.

Nuevo matrimonio: Amram, de la tribu de Leví, se casó con una mujer de su propia tribu. Una vez casado, los demás siguieron su ejemplo y tomaron mujer...

Revelación 2: Él tuvo un hijo y una hija llamados Aarón y Míriam. El espíritu de Dios descendió una noche sobre Míriam, la cual tuvo un sueño que, a la mañana siguiente, contó a sus padres: “He soñado esta noche con un hombre que, en pie, vestido de lino, me decía: ‘Ve y diles a tus padres: Lo que va a nacer de vosotros será arrojado al agua, porque el agua se secará por él. Por su medio haré signos y salvaré a mi pueblo, y él lo regirá para siempre’”. Cuando Míriam contó el sueño, sus padres no la creyeron (9,1-10).

Por supuesto, hemos resaltado los tres elementos en cursiva porque Mateo los utilizó, como hemos señalado antes, en su relato paralelo de la concepción de Jesús en 1,18-25. Este relato contiene los tres elementos, pero nuestros dos siguientes ejemplos ponen de manifiesto cómo algunos de ellos se pueden dar u omitir en otras versiones de la historia.

En primer lugar, en las *Antigüedades judías* de Josefo, de finales del siglo I EC, no se menciona el *divorcio* y el *nuevo matrimonio*, sino que un Amram “perplejo” reza a Dios pidiendo orientación y, a continuación, tiene lugar la *revelación*:

Amaram(es), hebreo de noble cuna, temeroso de que la raza entera se extinguiera por falta de la subsiguiente generación, y gravemente preocupado por sí mismo debido a que

su esposa estaba encinta, se hallaba en una profunda perplejidad. En consecuencia, recurrió a la oración a Dios...

Revelación: Dios tuvo compasión de él y, movido por su súplica, se le apareció en su sueño, le exhortó a no desesperar del futuro y le dijo: “Este niño, cuyo nacimiento ha llenado a los egipcios de tal terror que han condenado a la destrucción a toda la descendencia de los israelitas, será tuyo; escapará a quienes vigilan para destruirlo y, criado de manera maravillosa, librárá a la raza hebrea de su cautiverio en Egipto y será recordado, mientras perdure el universo, no sólo por los hebreos, sino incluso por naciones extranjeras” (2.210-211).

Fíjate en que la *revelación* llega, en este caso, en un sueño –como en Mateo–. Pero fíjate especialmente en que, en esta tradición midrásica, el centro de atención está puesto en el padre, Amram, lo mismo que lo está en José en la versión paralela de Mateo.

En segundo lugar, la omisión alternativa tiene lugar en el *Targum del Pseudo-Jonatán*, o *Targum de Jerusalén I*. Este texto contiene una mención muy explícita del *divorcio* y el *nuevo matrimonio*, pero no de la *revelación*:

Divorcio y nuevo matrimonio: Amram, hombre de la tribu de Leví, fue y volvió a vivir en matrimonio con Yoquébed, su esposa, a la cual había repudiado debido al decreto del faraón. Ella tenía ciento treinta años cuando él volvió a ella, pero se obró un milagro en ella y volvió a ser tan joven como lo había sido cuando, en su minoría de edad, era llamada la hija de Leví. Y la mujer concibió y dio a luz un hijo al cabo de seis meses.

Concluimos con un último ejemplo que es también un indicio de la persistencia de estas elaboraciones midrásicas de Éxodo 1–2. Se trata de una versión muy completa recogida en una recopilación medieval conocida como *Sefer ha-Zikhronot*,

o *Libro de las memorias*. Una vez más, tenemos los mismos tres elementos estructurales clásicos del relato:

Divorcio: Cuando los israelitas oyeron esta orden del faraón de arrojar a sus varones al río, algunos se separaron de sus esposas, mientras que otros permanecieron con ellas... Sin embargo, cuando se conocieron la palabra del rey y su decreto de que arrojaran sus varones al río, muchos del pueblo de Dios se separaron de sus esposas, como hizo Amram de la suya.

Profecía: Tras un lapso de tres años, el Espíritu de Dios vino sobre Míriam, de manera que ésta salió y profetizó en la casa diciendo: “He aquí que mi madre y mi padre tendrán un hijo, y él salvará a los israelitas de las manos de los egipcios”.

Nuevo matrimonio: Cuando Amram oyó la profecía de su hija pequeña, tomó de nuevo a su esposa, de la cual se había separado a consecuencia del decreto del faraón, encaminado a destruir todo el linaje masculino de la casa de Jacob. Tras tres años de separación, se unió a ella, y ella concibió.

En esta versión, incluso Amram sigue el *divorcio* general, luego le llega a Míriam la *revelación* y, a continuación, tiene lugar el *nuevo matrimonio*. Además, en el nacimiento de Moisés, “la casa entera quedó en aquel momento llena de una gran luz, como la luz del sol y la luna en su esplendor”.

Nuestra conclusión es que Mateo basó la concepción de Jesús, de manera absolutamente deliberada, en esas versiones midrásticas de la concepción de Moisés ya habituales en el siglo I. Eso explica su insistencia en el control divino por medio de sueños y profecías que, como recordarás, se extiende desde el relato de la concepción con una quíntuple repetición a lo largo de Mateo 1–2. Además, explica que concentre su atención de manera exclusiva en el punto de vista masculino y paterno, con José como el nuevo Amram, aun cuando, tras las cinco mujeres de la genealogía, cabría haber esperado que

mencionara más a María. Explica su secuencia de *divorcio* en 1,18-19, *revelación* en 1,20-23 y *nuevo matrimonio* en 1,24.

Finalmente, explica la consecuencia de ese paralelismo creativo, a saber, la suposición errónea por parte de José del adulterio de María, con su desafortunado legado en la polémica antigua y también en los comentarios modernos. Mateo necesitaba crear la sospecha de adulterio con el fin de proporcionar a José una razón para buscar el divorcio y, de ese modo, poner en movimiento la estructura midrásica de *divorcio, revelación y nuevo matrimonio*. Y todo esto forma parte del motivo literario mateano de “Jesús es el nuevo Moisés”.

“El nombre de la virgen era María”

Mateo y Lucas coinciden en que María era una virgen prometida cuando concibió a Jesús. Y coinciden también en que su embarazo no se debió a José, sino al “Espíritu Santo”, es decir, al Espíritu de Dios. Dado que ambos coinciden en estos dos aspectos de la concepción de Jesús, y dado que existe un consenso general entre los especialistas en que Mateo y Lucas son independientes entre sí, estos dos detalles deben proceder de una tradición anterior.

(Esa *concepción* virginal de Jesús no se debe confundir con la doctrina católica de su *nacimiento* virginal –según la cual, Jesús salió del seno de María como un rayo de sol a través del cristal de una vidriera de una catedral medieval–. Esto no se encuentra en ningún relato de la Navidad. Tampoco se debe confundir –y se confunde a menudo en los medios de comunicación– con la “inmaculada concepción”. Ésta es otra doctrina católica que entraña que María misma fue concebida sin la mancha [en latín, *macula*] del pecado original –lo mismo que Jesús–. Tampoco esto se encuentra en ningún relato de la Navidad.)

María como virgen. Mateo 1,18 comienza así: “Su madre, María, estaba prometida a José y, antes de vivir juntos, resultó

que había concebido por la acción del Espíritu Santo”. Lucas también empieza diciendo: “Una virgen prometida a un hombre llamado José, de la estirpe de David; el nombre de la virgen era María” (1,26). Y luego continúa: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, el que va a nacer será santo y se llamará Hijo de Dios” (1,35). Éste es el texto completo de Lucas 1,26-38 que se ha de comparar con el de Mateo 1,18-25, dado anteriormente:

Al sexto mes, envió Dios al ángel Gabriel a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen prometida a un hombre llamado José, de la estirpe de David; el nombre de la joven era María. El ángel entró donde estaba María y le dijo: “Dios te salve, llena de gracia, el Señor está contigo”. Al oír estas palabras, ella se turbó y se preguntaba qué significaba tal saludo. El ángel le dijo: “No temas, María, pues Dios te ha concedido su favor. Concebirás y darás a luz un hijo, al que pondrás por nombre Jesús. Él será grande, será llamado Hijo del Altísimo; el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la estirpe de Jacob por siempre y su reino no tendrá fin”. María dijo al ángel: “¿Cómo será esto, si yo no tengo relaciones con ningún hombre?”. El ángel le contestó: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, el que va a nacer será santo y se llamará Hijo de Dios. Mira, tu pariente Isabel también ha concebido un hijo en su vejez y ya está de seis meses la que todos tenían por estéril, porque para Dios nada hay imposible”. María dijo: “Aquí está la esclava del Señor, que me suceda según dices”. Y el ángel la dejó.

¿Por qué esa tradición común premateana y prelucana menciona que María era una virgen? Si respondes: “Porque lo era”, formulo de otro modo mi pregunta. ¿Por qué eso era lo bastante importante como para mencionarlo? ¿Qué está en juego en la afirmación de la virginidad incluso, o especialmente, dentro de los criterios de una concepción divina? Para la tradición judía o grecorromana, ¿era menos divina una concepción que pretendía ser tal si afectaba a una mujer que ya tenía hijos?

La respuesta parece del todo obvia, y probablemente muchos cristianos podrían darla de inmediato. María tenía que ser virgen como cumplimiento de Isaías 7,14. Esto queda claro y explícito en esta afirmación de Mateo: “Todo eso sucedió para que se cumpliera lo que había anunciado el Señor por el profeta [Isaías]: ‘La virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Emmanuel’ (que significa ‘Dios con nosotros’)” (1,22-23). Pero en este punto hay algunas cuestiones que es preciso plantear antes de aceptar tal respuesta. Esa afirmación de que la concepción virginal de María procedía de Isaías 7,14, ¿estaba ya presente en la tradición común utilizada independientemente por Mateo y Lucas? Ciertamente lo está en Mateo, como acabamos de ver, pero ¿lo está también en Lucas? En caso de que no sea así, ¿fue Mateo mismo quien creó ese cumplimiento profético conectando la virginidad de María con Isaías 7,14?

En primer lugar, no hay indicios de que Lucas conozca conexión alguna entre la virginidad de María y ese texto de Isaías 7,14. Pero tal vez pongas una objeción: ¿qué hay de cuando Gabriel le dice a la “virgen” (*parthenos*) María en Lucas 1,31: “Concebirá[s] y dará[s] a luz un hijo, al que pondrá[s] por nombre Jesús”? ¿No es eso una referencia, al menos implícita, a Isaías 7,14, donde el profeta le dice al rey Ajaz de Judá que “la joven (*parthenos*) está encinta y da a luz un hijo, a quien pone el nombre de Emmanuel”?

No, en absoluto, porque esa frase es, en la intención de Lucas, una más dentro de una larga serie de paralelismos muy deliberados entre los relatos de la concepción de Jesús y de Juan el Bautista en Lucas 1–2 (como puedes ver en el apéndice 2).

Un comentario sobre ese paralelismo general antes de continuar con la cuestión de la virginidad de María en Lucas 1–2. Como acabamos de ver, en Mateo 1–2 el evangelista establece paralelos entre Jesús y Moisés con el fin de exaltar a Jesús por encima de Moisés. En Lucas 1–2 se establecen paralelos parecidos para exaltar a Jesús por encima de Juan el Bautista. Y es

que así como, para Mateo, Jesús es el nuevo Moisés, Jesús no es para Lucas simplemente el nuevo Juans. Lo importante es que –para Lucas– Juan es el símbolo, síntesis, conclusión y consumación del Antiguo Testamento. Juan fue concebido –para concluir el Antiguo Testamento– en una madre mayor y estéril, pero Jesús nació –para empezar el Nuevo Testamento– de una madre virginal.

Volvemos ya sobre la virginidad de María en Lucas. Sobre el telón de fondo general de su paralelismo entre Jesús y Juan –expuesto con mayor detalle en el apéndice 2–, examina este paralelismo concreto entre los anuncios de concepción de Jesús y Juan en estos cinco puntos:

<i>Juan</i>	<i>Jesús</i>
1. Pero el ángel le dijo:	El ángel le dijo:
2. “No temas, Zacarías,	“No temas, María,
3. tu petición ha sido escuchada.	pues Dios te ha concedido su favor.
4. Isabel te dará un hijo	...darás a luz un hijo,
5. al que pondrás por nombre Juan” (1,13)	al que pondrás por nombre Jesús” (1,31)

En otras palabras, en 1,31 Lucas no está remitiendo al nacimiento e imposición de nombre de Isaías 7,14, sino al nacimiento e imposición de nombre de Juan procedente del versículo 1,13 de su propio evangelio. Y, más allá de ese paralelismo, por supuesto, Lucas vuelve la mirada, antes que a Isabel y Juan, a Sara e Isaac: “Sara, tu mujer, te dará un hijo y lo llamarás Isaac” (Gn 17,19).

En conclusión, esa referencia a Isaías 7,14 está presente en Mateo, pero *no* en Lucas y, por tanto, *no* en la tradición relativa a la concepción virginal de María que ambos heredaron independientemente el uno del otro. Lo mejor es considerarla creación personal de Mateo, creación necesaria porque éste precisaba exactamente *cinco* cumplimientos proféticos (y *cinco*

mensajes angélicos transmitidos en sueños) en Mateo 1–2 como obertura a los cinco grandes discursos de Jesús en Mateo 3–28. Veremos muchas más cosas acerca de estas profecías en el capítulo 8.

María como modelo. Pasamos ahora a otro elemento sorprendente en este relato de la anunciación de Lucas 1,26-38, una insistencia en Jesús y María –por este orden–. Esto aparece claramente en la estructura global de la *conversación* –utilizamos deliberadamente este término– entre el angélico Gabriel y la virginal María:

<i>Gabriel le dirige la palabra a María</i>	1,28	1,30-33	1,35-37
<i>Respuesta de María a Gabriel</i>	1,29	1,34	1,38

En la sección de ese diálogo correspondiente a las *palabras dirigidas* por Gabriel a María, por tanto, la identidad de Jesús se va construyendo a lo largo de los tres pasajes paralelos:

“El Señor está contigo” (1,28)	“Concebirás y darás a luz un hijo, al que pondrás por nombre Jesús. Él será grande, será llamado Hijo del Altísimo; el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la estirpe de Jacob por siempre y su reino no tendrá fin” (1,31-33).	“El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, el que va a nacer será santo y se llamará Hijo de Dios” (1,35).
--------------------------------	---	---

Jesús es “Hijo de Dios”, pero ese Dios es identificado dos veces como el “Altísimo”, es decir, como el Dios de la tradición judía y bíblica. No habría sido necesario hacer hincapié en esto a menos que, dentro del contexto general, hubiera otro Hijo de Dios no tan afín. Se trata, por supuesto, del emperador César Augusto en tiempos de la concepción de Jesús, y también del emperador romano contemporáneo en tiempos del relato lucano de la Navidad.

Esa estructura triádica le permite también a Lucas hacer un hincapié secundario en María como la perfecta cristiana. Ella es la “favorecida” [*literalmente*, agraciada] a la que “Dios... ha concedido su favor” [*literalmente*, gracia]. Y su obediente respuesta al favor/gracia de Dios es ésta: “Aquí está la esclava del Señor, que me suceda según dices”.

La visión que Lucas tiene de María en cuanto que recibe a Cristo como la primera y perfecta cristiana se puede apreciar muy claramente en la manera como este evangelista reformula su fuente marcana en lo tocante a ella en el siguiente ejemplo:

Marcos 3,31-35

Llegaron su madre y sus hermanos y, desde fuera, lo mandaron llamar. La gente estaba sentada a su alrededor, y le dijeron: “¡Oye! Tu madre, tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan”. Jesús les respondió: “¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?”. Y mirando entonces a los que estaban sentados a su alrededor, añadió: “Éstos son mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre”.

Lucas 8,19-21

Entonces se presentaron su madre y sus hermanos, pero no pudieron llegar hasta Jesús a causa del gentío. Entonces le pasaron aviso: “Tu madre y tus hermanos están ahí fuera y quieren verte”. Él les respondió: “Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la Palabra de Dios y la ponen en práctica”.

En Marcos, la familia física de Jesús es rechazada en favor de la espiritual, formada por todos cuantos cumplen “la voluntad de Dios”. Pero en Lucas esa familia física –y especialmente María a la luz de 1,38– es el modelo de todos “los que escuchan la Palabra de Dios y la ponen en práctica”.

Finalmente, resulta evidente por qué insiste Lucas en que la concepción de Jesús no fue sólo algo procedente de Dios, sino también de una madre *virginal*. Esto se requería por su parale-

lismo y exaltación de la concepción de Jesús por encima de la de Juan el Bautista, como se detalla en el apéndice 2. Pero, dado que una concepción *virginal* de Jesús es a la vez premarital y preluceana, la cuestión más amplia sigue siendo acuciante. Si esa tradición cristiana anterior no tomó la virginidad de María de Isaías 7,14, ¿por qué hacía hincapié en la *virginidad* de María –hincapié no sólo en una concepción divina, sino en una concepción divina virginal?

Como sucede con tantos de nuestros interrogantes acerca del contenido de los relatos de la Navidad, vamos en busca de respuestas al contexto general de su mundo judío y romano del siglo I. Y en dicho contexto examinamos concretamente lo que, a partir de esa matriz contemporánea, cabría esperar en materia de concepciones divinas.

La concepción divina en la tradición judía

¿Qué se puede decir de la concepción divina en el judaísmo? Y, puesto que acabamos de ver con gran detalle el modelo veterotestamentario que se encuentra detrás de Mateo 1–2, ¿qué se puede decir del modelo veterotestamentario que está detrás de Lucas 1–2?

En la tradición bíblica, la concepción y nacimiento de un niño sobrenaturalmente predestinado se otorga a padres estériles o de edad avanzada. En realidad, tal acontecimiento es mucho más manifiestamente milagroso y claramente divino que cualquier tipo de concepción virginal fuera del matrimonio o antes de él. La afirmación de una concepción virginal podría ser un simple error o incluso una mentira. Pero una concepción y un nacimiento claramente posteriores a la menopausia son susceptibles –al menos en teoría, e incluso en un relato– de una verificación manifiesta.

Lucas 1,6-7 dice de Zacarías e Isabel: “Ambos eran irreprochables ante Dios y seguían escrupulosamente todos los mandamientos y preceptos del Señor. Pero no tenían hijos, porque

Isabel era estéril y los dos eran ya de edad avanzada”. Los principales modelos de Lucas para la descripción de esa situación son los relatos clásicamente judíos relativos a la concepción de Isaac por parte de Sara y Abrahán en Génesis 17–18 y a la concepción de Samuel por parte de Ana y Elcaná en 1 Samuel 1–2.

Sara. El nacimiento de Isaac es el relato arquetípico de una concepción de origen divino en la tradición bíblica y judía: de una esposa estéril y de padres de edad avanzada. Abrahán dice en Génesis (15,2): “Sigo sin hijos”. Su esposa, Sara, “no le había dado hijos”, pues, según dice ella misma, “el Señor me ha hecho estéril” (16,1-2). Siguen a continuación en Génesis dos relatos parejos de la concepción de Isaac. El más antiguo es la tradición yavista (o J), de en torno al año 900 AEC, que actualmente se encuentra en Génesis 18; el más tardío es la tradición sacerdotal (o P), de en torno al 500 AEC, que actualmente se encuentra en Génesis 17. Pero ambos coinciden en situar como el núcleo del relato los siguientes cuatro elementos secuenciales.

En primer lugar, la *aparición*: “El Señor se apareció a Abrahán” está presente en ambas versiones. Pero en 17,1 Abrahán oye una voz que le dice: “Yo soy el Dios Poderoso”, mientras que en 18,2 “alzó los ojos y vio tres hombres que estaban de pie delante de él”.

A continuación, la *promesa*, y aun cuando se le hace al padre, la madre llega al menos a ser mencionada: “A tu mujer Sara... haré que te dé un hijo; la bendeciré y haré que se convierta en un pueblo numeroso y que de ella surjan reyes” (17,15-16), y “dentro de un año volveré a verte y para entonces tu mujer Sara tendrá un hijo” (18,10).

Luego llega la *objeción*: la risa. En la versión sacerdotal: “Cayó Abrahán rostro en tierra y se puso a reír pensando para sí: ‘¿Puede un hombre de cien años tener un hijo, y Sara ser madre a los noventa?’” (17,17). Pero la versión yavista atribuye esa risa –¿más contra Abrahán que contra Dios?– a Sara:

Abrahán y Sara eran muy viejos, y Sara no tenía ya la menstruación. Así que Sara se echó a reír pensando en sus adentros: “Estando ya consumida, ¿voy a sentir placer con un marido tan viejo?”. Pero el Señor dijo a Abrahán: “¿Por qué se ha reído Sara diciendo: ‘Cómo voy a ser madre siendo tan vieja’?... Sara lo negó y dijo llena de miedo: ‘Yo no me he reído’. Pero el otro dijo: ‘Sí que te has reído’” (18,11-13.15)

La finalidad de la *objeción* y de toda esa risa es, por supuesto, subrayar la intervención milagrosamente divina que entraña tal concepción por parte de unos padres extraordinariamente viejos.

Finalmente se da la *repetición*, pues Dios repite la promesa divina de la alianza: “Te digo que Sara, tu mujer, te dará un hijo y lo llamarás Isaac” (17,19); y de nuevo: “El año que viene por estas fechas volveré a verte y Sara tendrá un hijo” (18,14). Esta promesa se cumple cuando “Sara concibió y dio un hijo a Abrahán en su vejez” (21,2).

Todo esto tiene como finalidad hacer hincapié en que unos padres de edad avanzada y estériles sólo podían concebir en virtud de una intervención divina milagrosa. Y, de haber estado allí, podríamos haberlo verificado empíricamente todo, al menos lo tocante a la edad y la esterilidad.

Ana. Dentro de la tradición bíblica y judía, el nacimiento de Samuel es otra historia así. En 1 Samuel 1–2, Ana y Elcaná son una pareja estéril que no son explícitamente de edad avanzada, aunque dos veces se repite “todos los años” (1,3.7), “el Señor la había hecho estéril” (1,5-6). Así, Ana hace un voto a Dios: “Si te dignas... darle a tu sierva un hijo varón, yo lo consagrare al Señor por todos los días de su vida. No beberá vino ni licor, y la navaja no pasará por su cabeza” (1,11). El sacerdote Elí promete que Dios responderá a la plegaria con que ha pedido un hijo, y, tras mencionar discretamente la relación marital (1,18-19), “Ana concibió y dio a luz un hijo, al que puso por nombre Samuel” (1,20).

Luego, en cumplimiento del voto que había hecho, Ana consagra a Samuel niño a Dios como asceta o nazireo (palabra del hebreo que denota a una persona “separada”), según los criterios de Números 6,1-21. Más tarde prorrumpe en un largo cántico que empieza: “Mi corazón se alegra en el Señor, mi fuerza está en mi Dios” (2,1). Una vez más puedes ver este modelo de relato detrás de los detalles lucanos sobre Juan el Bautista como alguien que, por mandato divino, “no beberá vino ni licor” (1,15), y detrás del cántico triunfal de María, el *Magnificat*, que empieza: “Mi alma glorifica al Señor y mi espíritu se regocija en Dios, mi Salvador” (1,47). Pero de estos paralelos nos ocuparemos más adelante.

¿Por qué, entonces –repiteamos nuestro interrogante–, esa tradición anterior que se encuentra detrás de ambos relatos de la Navidad insistía no simplemente en una concepción divina, sino en una concepción divina virginal? ¿Por qué no seguir la tradición judía de unos padres al menos estériles, si no de edad avanzada?

La única razón que podemos aducir forma parte de una exaltación deliberada del Nuevo Testamento por encima del Antiguo. Así es, ciertamente, como lo plantea Lucas. Juan el Bautista, en cuanto final del Antiguo Testamento, nace de una Isabel estéril y de edad avanzada (1,7), pero Jesús, en cuanto comienzo del Nuevo Testamento, nace de una María virginal (1,27.34). Y como vamos a ver a continuación, la exaltación por encima de su matriz contemporánea es igualmente aplicable a una tradición romana contemporánea muy concreta.

La concepción divina en la tradición romana

En la tradición grecorromana, los niños sobrenaturalmente predestinados se conciben en virtud de un coito divino con un ser humano –sea una diosa femenina con un hombre, sea un dios varón con una mujer–. Dentro de esta matriz cultural, la

concepción más importante es la de Octaviano, cuyos padres fueron Acia y Octavio y que un día llegaría a ser el emperador de Roma y el dios Augusto.

En torno al año 120 EC, Suetonio, secretario imperial y chismoso palaciego, escribió *Vida de los doce césares*, y en la sección *El divino Augusto* recogió este augurio:

Unos pocos meses antes de su nacimiento tuvo lugar en Roma otro público prodigio por el que se anunciaba que la naturaleza iba a parir un rey para el pueblo romano; entonces el Senado, aterrado, decretó que no se dejase vivir a ningún niño dado a luz durante aquel año, pero aquellos ciudadanos que tenían grávidas a sus mujeres —puesto que todos se apropiaban de esa esperanza— se preocuparon de que ese decreto del Senado no llegase al erario (94.3).

Ese intento de destruir al niño nacido para ser rey matando a todos los hijos varones de su mismo tiempo es, por supuesto, una tradición folclórica habitual que ya vimos en la historia del faraón en Éxodo 1–2, que se trasladó a la historia de Jesús en Mateo 1–2.

Suetonio deja luego constancia de la concepción divina de Octaviano, que más tarde sería Augusto. La cita procede de los *Theologoumena* (*Sobre la naturaleza de los dioses*) de Asclepiades de Mendes (Egipto), lo cual probablemente signifique que tuvo su origen cuando Octaviano estuvo allí después de la batalla de Actium, entre el 31 y el 29 AEC, en operaciones de limpieza contra Antonio y Cleopatra:

Acia, que había ido a media noche a las sagradas ceremonias en honor de Apolo, al ser depositada su litera en el interior del templo mientras todas las restantes matronas dormían, se adormeció también ella y, repentinamente, una serpiente reptó hasta el interior de su litera y salió poco después. Despertándose ella súbitamente, se lavó como si acabase de copular con su marido, pero de inmediato apareció en su cuerpo una mancha en forma de tatuaje de serpiente que nunca se la pudo quitar, de manera que desde entonces se abstuvo durante toda su vida de asistir a los

baños públicos. Augusto nació a los diez meses, y por ello se le tuvo por hijo de Apolo (94.4).

Pero Suetonio sólo proporciona esta información después de haber detallado al máximo la vida y los logros de Augusto, incluidos los portentos que avisaron de su muerte. ¡Para entonces, los lectores tal vez estuvieran dispuestos, por decirlo así, a creer en una concepción divina!

El relato de la concepción divina de Octaviano sigue el modelo de concepciones anteriores y similares: la del general griego Alejandro, vencedor imperial de los persas, y la del general romano Escipión el Africano, vencedor imperial de los cartagineses. Augusto estaba destinado a superar las victorias de ambos. Ya vimos que el relato mateano de la concepción de Jesús imita de manera parecida el modelo de la de Moisés.

Sea que busquemos aclaración sobre concepciones divinas en la tradición judía general de padres estériles y de edad avanzada, o en ese relato concreto sobre Octaviano, la razón por la que en el relato premateano y prelucano de la Navidad se hace hincapié en la virginidad es que con ello pretende exaltar la concepción divina de Jesús por encima de todas las demás, especialmente por encima de la de Augusto mismo.

En la tradición bíblica y judía, se produce la relación marital ordinaria entre padres viejos y estériles –aun cuando la concepción sea a partir de ahí divinamente milagrosa–. En la tradición grecorromana, y de manera notable en la historia que acabamos de contar sobre Augusto, la cópula divina tiene lugar de forma física, de manera que Acia tuvo que lavarse “como si acabara de copular con su marido”. Incluso en el caso de las concepciones divinas grecorromanas, el dios varón copula, de manera que la madre humana ya no es virgen después de la concepción.

Lo que el cristianismo premateano y prelucano afirmaba era que María permaneció virgen antes, durante y después de la *concepción* (no del *nacimiento*), y eso convirtió su concepción divina en diferente de las demás y más grande que todas ellas.

Los polemistas anticristianos sostienen con frecuencia que el cristianismo se limitó a copiar su historia de relatos contemporáneos de otras concepciones divinas y que, por tanto, dicha historia es intrascendente. Los apologistas procristianos insisten a menudo en que en la tradición antigua no hubo nada *exactamente* como Lucas 1,26-38 y que, por tanto, este texto es único. Ambos extremos son incorrectos, porque el cristianismo describió la concepción divina y *virginal* de Jesús precisamente para exaltarla por encima de todas esas otras, especialmente sobre la de César Augusto. ¿Es, por cierto, descortés señalar que el Espíritu Santo solicitó el consentimiento de María a su embarazo divino pero Apolo no concedió tal gentileza a Acia?

En cualquier caso, virginidad, esterilidad, longevidad o cualquier otra cosa que quepa imaginar son simplemente maneras de poner de relieve, subrayar y “probar” que la concepción fue divina. Es esa concepción divina lo que cuenta. Es la teología del niño y no la biología de la madre lo que está en juego.

En un mundo anterior a la Ilustración

Entre los antiguos, ¿cuántos tomaban las historias de concepciones divinas de manera literal e histórica, y cuántos de manera metafórica y parabólica? ¿Todos, la mayoría, muchos o sólo algunos? ¿Insistían, incluso, tan implacablemente en esa distinción como hacemos a menudo nosotros? ¿O eran perfectamente capaces de entender el significado de esas historias sin siquiera preguntar acerca de su género?

Vamos a empezar con dos advertencias preliminares. En primer lugar, en un mundo antiguo en el cual faltaban casi dos milenios para llegar a comprender la interacción microscópica entre óvulo y espermatozoide, la “concepción” era un asunto bastante misterioso. Los antiguos sabían, por supuesto, que la cópula humana era normalmente necesaria y que existían fluidos tanto femeninos como masculinos, pero las metáforas predominantes —“sembrar la semilla” para referirse a la concepción,

y “abrir el vientre”, para referirse al dar a luz— dejan mucho margen para el enigma, el milagro y el misterio.

En segundo lugar, no resulta ni útil ni exacto exaltar las concepciones divinas judías o cristianas por encima de sus equivalentes paganas. La concepción en virtud de la interacción humano-divina era un conocido dato cultural en aquel mundo anterior a la Ilustración, de manera que, aun cuando se pudiera negar cualquier ejemplo concreto, la posibilidad general se suponía. La mecánica exacta dependía de lo literal que fuera la imaginación del escritor o el entendimiento de los oyentes. Los apologistas procristianos podían sostener que las concepciones divinas paganas *no* sucedieron, y los polemistas anticristianos podían redargüir que las cristianas *no* sucedieron, pero ambas partes daban por supuesto que *podían* suceder. Incluso sostener que las *nuestras* son divinas, mientras que las *vuestras* son demoníacas, equivale simplemente a reírse de su realidad sin negar su posibilidad.

Hechas estas advertencias, ¿cómo podemos decir cuándo, en un mundo anterior a la Ilustración —donde las intervenciones divinas eran aceptadas generalmente como posibles—, la gente tomaba estas historias de concepciones divinas como literales o como metafóricas? A continuación ponemos unos pocos ejemplos de cómo pensaban sobre este problema algunos escritores.

En el siglo I EC, el historiador romano Tito Livio comentó dos concepciones divinas muy famosas en su obra sobre la historia de Roma *Desde la fundación de la ciudad*. Recordarás que en el capítulo 4 vimos su prudente negativa a decantarse en favor o en contra de la supuesta procedencia genealógica de Augusto a partir de Eneas. Al hablar de las concepciones divinas de Alejandro y Escipión, las declaraba “igualmente vacías y absurdas”, pero también señalaba que “Escipión como tal nunca dijo ni una palabra para menguar la creencia en esas maravillas; por el contrario, solía reforzarla rehusando hábil y deliberadamente negar o afirmar abiertamente su verdad” (26.19).

En el siglo II EC, el historiador y biógrafo Plutarco escribió *Vidas paralelas* acerca de griegos y romanos famosos y, entre ellas, una *Vida de Numa*, el legendario rey de Roma, segundo después de Rómulo, que vivió en el siglo VII AEC. Cuenta este autor que “la diosa Egeria lo amó y se entregó a él y fue su comunión con ella lo que le dio una vida de bienaventuranza y una sabiduría sobrehumana”. Plutarco señala historias similares procedentes de otras tradiciones acerca de mortales “que, según se creía, habían alcanzado una vida de bienaventuranza con el amor de los dioses”. Pero su juicio concluyente es éste: “Hay algo de razón en suponer que una deidad... se muestre dispuesta a tener trato con hombres de bondad superlativa y no se muestre disgustada ni desdeñosa con la compañía de un hombre sabio y santo. Pero que un dios inmortal obtenga placer carnal de un cuerpo mortal y su belleza resulta, ciertamente, difícil de creer” (4.1-3).

En el siglo III EC, el filósofo Jámblico escribió *Vida de Pitágoras*, en la que se ocupaba de este filósofo anterior, del siglo VI AEC. Jámblico cita una afirmación según la cual “Pitágoras fue hijo de Apolo” y de una madre humana, pero luego la niega y explica cómo empezó el rumor. El padre de Pitágoras, Mene-sarco, fecundó a su esposa, Pythais, y luego se fue de viaje de negocios antes de enterarse del estado de ella. En Delfos, Apolo le dijo que “su esposa estaba a la sazón encinta y que daría a luz un hijo que sobrepasaría en belleza y sabiduría a todos cuantos habían vivido, y que sería sumamente beneficioso para la raza humana” —ésta, por cierto, es una perfecta descripción de la función de un ser humano concebido divinamente—. En otras palabras, la grandeza de Pitágoras fue predicha por Apolo, pero la concepción de Pitágoras por parte de Apolo “no se ha de admitir de ninguna manera”. Sin embargo, prosigue Jámblico, “nadie puede dudar de que el alma de Pitágoras fue enviada a la humanidad desde el imperio de Apolo bien por ser miembro del séquito del dios, bien por estar vinculado con él de alguna otra manera más familiar” (2).

Para griegos, romanos, judíos y cristianos en ese mundo antiguo y anterior a la Ilustración, la interacción de lo humano y lo divino –fuera cual fuera el modo en que se imaginara, se describiera o se controlara en detalle– podía generar un hijo que aportara beneficios trascendentales a la raza humana. Y, por supuesto, esa lógica también funcionaba a la inversa: un benefactor trascendental debía haber tenido una concepción divina. Caso de ser varón, a ese niño se le podía denominar “hijo de Dios” –metáfora relacional, lo mismo que “palabra de Dios”, “cordero de Dios” o “imagen de Dios”–. De hecho, como hemos visto ya, la genealogía de Lucas podía describir como “hijo de Dios” no sólo a Jesús (1,35), sino también a Adán (3,38).

Finalmente, resulta insensato imaginar que los antiguos anteriores a la Ilustración contaban historias increíbles que nosotros, los modernos posteriores a la Ilustración, hemos aprendido a ridiculizar. Es más sensato darse cuenta de que utilizaban metáforas llenas de fuerza y contaban parábolas profundas que nosotros hemos tomado al pie de la letra y entendido muy mal. Y esto nos previene contra aceptar, *y también* contra rechazar, la metáfora de manera literal y la parábola de manera objetiva en textos procedentes de un mundo anterior a la Ilustración. Se tome literal o metafóricamente, una concepción divina era entonces la manera de afirmar el carácter trascendental y las dotes extraordinarias que para el mundo humano tenía un individuo. Por supuesto, podemos negar esa antigua explicación de una individualidad extraordinaria, pero debemos admitir igualmente que los modernos no tenemos otra mejor para sustituirla.

Sería más sensato, por tanto, suponer que los antiguos eran tan sabios como nosotros los modernos –cuando ambos somos sabios– y tan necios como nosotros los modernos –cuando ambos somos necios–. Pero se tome literal o metafóricamente, histórica o parabólicamente, cualquier afirmación de una concepción divina –sea de padres virginales, estériles o de edad

avanzada— afirma que ese niño ha aportado o aportará beneficios extraordinarios o trascendentales a la raza humana. Y, por tanto, la pregunta adecuada no guarda relación con la biología de la madre, sino con el destino del niño: ¿cuál es ese destino? Y una vez que lo conozcas, ¿estás dispuesto a comprometer tu vida con él? ¿Con César el Augusto, por ejemplo, o con Jesús el Cristo?

En Belén, la ciudad de David

En un capítulo anterior vimos que los relatos de la Navidad de Mateo y Lucas discrepan sobre la ubicación de la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo. Para Mateo fue en Belén, pero para Lucas fue en Nazaret. Ambos coinciden, sin embargo, en situar su nacimiento en Belén y, además, en que José era descendiente de David.

Mateo dice que “Jesús nació en Belén, un pueblo de Judea” (2,1) y que José es “hijo de David” (1,20) y, así, por tanto, “Jesús, Mesías, [es] Hijo de David” (1,1). Lucas junta esos dos elementos: “También José, por ser de la estirpe y familia de David, subió desde Galilea, desde la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David que se llama Belén, para inscribirse con María, su esposa, que estaba encinta. Mientras estaban en Belén le llegó a María el tiempo del parto” (2,4-6).

Mateo y Lucas coinciden, por tanto, en que Jesús era el nuevo David. Pero recuerda que, como ya vimos en el capítulo 5 y volveremos a ver en éste, Jesús es para Mateo el nuevo Moisés. En otras palabras, el relato mateano de la Navidad combina a Jesús como nuevo Moisés y como nuevo David, de modo que Jesús “salvará a su pueblo de sus pecados” (1,21) de forma no violenta, y no de sus enemigos de forma violenta.

Puesto que Mateo y Lucas coinciden de modo independiente en estos dos puntos acerca de Jesús –en que era descendiente del linaje de David y en que nació en la ciudad de

David—, estos datos deben proceder de una tradición anterior a sus dos relatos de la Navidad. Y, de hecho, encontramos ambos datos en otros lugares del Nuevo Testamento.

En primer lugar, Pablo, al comienzo de su Carta a los Romanos, habla de “el evangelio que se refiere a su Hijo [de Dios], que nació de la estirpe de David en cuanto hombre” (1,3). En segundo lugar, Juan recoge la discusión de la muchedumbre sobre la condición mesiánica de Jesús con este intercambio de opiniones: “Otros decían: ‘Éste es el Mesías’. Otros, por el contrario: ‘¿Acaso va a venir el Mesías de Galilea? ¿No afirma la Escritura que el Mesías tiene que ser de la familia de David y de su mismo pueblo, de Belén?’” (7,41-42). Éste es un ejemplo típico de ironía joánica. Juan presupone que Jesús nació en Belén y, por tanto, la ignorancia de la muchedumbre confirma lo que sus palabras niegan. Jesús *es* el Mesías y *nació* en Belén. Pablo y Juan contienen indicios de la tradición cristiana común según la cual Jesús era el Mesías davídico y —de manera literal o metafórica— nació en Belén.

Ya que estamos ocupándonos del asunto de las coincidencias entre Mateo y Lucas en sus oberturas, a continuación damos una lista más completa de sus coincidencias en sus relatos de la Navidad:

	<i>Mateo 1-2</i>	<i>Lucas 1-2</i>
María estaba prometida a José	1,18	1,27; 2,5
María concibió siendo virgen	1,18.25	1,27.34
María concibió por obra del Espíritu Santo	1,18.20	1,35
Jesús recibió su nombre de Dios	1,21	1,31
Jesús iba “a salvar” o era “Salvador”	1,21	1,47.69; 2,11
Jesús era el Mesías davídico	1,1.16-17.20	1,27.32.69
Jesús nació en Belén, la ciudad de David	2,1	2,4.11
Jesús nació en tiempos de Herodes el Grande	2,1	1,5
María, José y Jesús viven en Nazaret	2,22-23	2,39.51

Como vimos al comienzo del capítulo 5, Mateo utiliza el título de Mesías cinco veces en su relato de la Navidad. Y –sea de forma deliberada o accidental– también menciona Belén cinco veces:

1. “Jesús nació en Belén, un pueblo de Judea” (2,1).
2. “Ellos le respondieron: ‘En Belén de Judea’” (2,5).
3. “Y tú, Belén, tierra de Judá...” (2,6).
4. “Y los envió a Belén” (2,8).
5. “Mandó matar a todos los niños de Belén y de todo su término” (2,16).

Lucas menciona Belén dos veces, una cuando los padres de Jesús van allí en 2,4 y otra cuando van los pastores en 2,15. Lo que resulta fascinante es, sin embargo, que, aunque su tradición común les proporcionaba información acerca de un nacimiento en Belén, no les decía cómo llegó Jesús a nacer en Belén. ¿Cómo es que Jesús de Nazaret nació en Belén?

Éste es el esquema del presente capítulo. Primero vamos a examinar al David original para ver qué lo convirtió en el pasado y futuro rey de Israel y, de este modo, ser capaces de determinar cómo podía ser Jesús el nuevo David. A continuación examinaremos el nacimiento de Jesús en el relato mateano de la Navidad. Y no te resultará una sorpresa volver a encontrarte una vez más con su modelo derivado de aquellos *midras-him* relativos al nacimiento de Moisés. Luego examinaremos el relato del nacimiento de Jesús en Lucas, prestando especial atención a títulos de Jesús utilizados en esa narración, tales como “Señor” y “Salvador”. Esto implica centrarse en los mismos títulos dados a los emperadores romanos a partir de César Augusto. Finalmente, nos ocuparemos de otras dos palabras de la obertura de Lucas, y en realidad de todo Lucas-Hechos –*evangelio y paz*–, dentro del mismo contexto de la teología imperial romana. Nuestro interrogante es éste: si César Augusto y su reino de Roma, y Jesucristo y su Reino de Dios, prometen ambos una paz sobrenatural para la tierra, de manera que su *fin* es el mismo, ¿no

debe estar la diferencia entre ellos en los *medios* que proponen para alcanzar dicho *fin*? ¿Cuáles son, entonces, esos *medios* divergentes para conseguir la paz en la tierra?

El pasado y futuro David

Recordarás, por lo dicho al final del capítulo 3, que, acerca de la identidad del intermediario de Dios para la transformación escatológica, o Gran Limpieza divina del mundo, no existía un consenso completamente unificado. Pero en la medida en que hubo *algún* acuerdo popular, éste era que el Ungido sería un Mesías davídico, es decir, un nuevo David, que establecería la justicia y la paz para el pueblo de Dios. Su carácter, actividad y éxito salvífico tenían que ser como los de David, pero que naciera del linaje de David, o en la ciudad de David, probablemente era del todo negociable. Sin embargo, antes de examinar a Jesús como el nuevo David, ¿quién o qué fue exactamente el viejo David?

Aproximadamente un milenio antes de la época de Jesús, los invasores filisteos atacaron el sur de la llanura costera de Israel con armas de hierro, veloces carros de guerra y una jefatura unificada. Como reacción frente a esta letal amenaza, las tribus de Israel escogieron primero a un defensor fallido en la persona de Saúl, que fue estrepitosamente derrotado por los invasores. Entonces, pasando por alto las pretensiones dinásticas de Saúl, eligieron a un defensor de gran éxito en la persona de David, que finalmente supo frenar los avances filisteos. Esta historia se cuenta —con una serena combinación de hechos históricos y ficción romántica— en 1–2 Samuel y 1 Reyes 1,1–2,11. Y, por supuesto, “David era hijo de un efrateo de Belén de Judá, llamado Jesé” (1 Sm 17,12). David nació en Belén.

Pero, aparte del éxito personal obtenido históricamente por David como caudillo militar y rey de Israel, lo que observamos en las visiones del nuevo David, el nuevo Ungido —“Mesías” en hebreo, “Cristo” en griego— que establecería la justicia y el

derecho, la paz y la seguridad para su pueblo, son especialmente sus imágenes dinásticas tal como quedaron filtradas teológicamente por los salmos reales y las promesas proféticas.

En el salmo 2, por ejemplo, sobre el día de su entronización real en Jerusalén, un descendiente de David es el “ungido” (2,2), “rey” (2,6) e “hijo” de Dios, porque “yo [Dios] te he engendrado hoy” (2,7). Dios, además, le promete: “Te daré en herencia las naciones, en posesión los confines del mundo”. Ésta es ciertamente una promesa hecha más para el futuro teológico que para el presente histórico.

En otro salmo, Dios dice: “He hallado a mi siervo David y lo he ungido con mi óleo santo” (89,21), y: “Él me dirá: ‘Tú eres mi padre, mi Dios, la roca que me salva’. Y yo lo constituiré primogénito mío, el más grande entre los reyes de la tierra” (89,27-28). Además, de nuevo Dios promete: “Machacaré a sus adversarios, heriré a los que lo odian” (89,24).

Puedes leer esta combinación profética como un comentario acerca de ese pasado y futuro rey davídico y, especialmente, acerca de sus atributos y actividades. Observa que la futura llegada del nuevo David es “aquel día”, o en “días que vienen” o “en aquellos días”:

Aquel día, levantaré la choza caída de David; repararé sus brechas, levantaré sus ruinas y la reconstruiré como en los tiempos antiguos (Am 9,11).

Dilatará su soberanía en medio de una paz sin límites, asentará y afianzará el trono y el reino de David sobre el derecho y la justicia, desde ahora y para siempre (Is 9,6).

Entonces tu amor consolidará un trono en la tienda de David; se sentará firmemente sobre él un juez que busque el derecho y practique la justicia (Is 16,5).

He aquí que vienen días, oráculo del Señor, en que yo suscitaré a David un descendiente legítimo, que reinará con sabiduría, que practicará el derecho y la justicia en esta tierra (Jr 23,5).

Entonces, en aquellos días, suscitaré a David un descendiente legítimo, que practicará el derecho y la justicia en la tierra (Jr 33,15).

Te pedimos que, al leer estos textos, recuerdes lo que dijimos en el capítulo 3 acerca de las expectativas mesiánicas procedentes de textos de aproximadamente el tiempo de Jesús. Llamábamos allí la atención sobre dos cuestiones concernientes a dichas expectativas acerca del intermediario ungido de Dios. En primer lugar, ¿iba a ser humano o trascendente? Y, en segundo lugar, ¿iba a ser violento o no violento?

Para responder a estas preguntas pasamos a ocuparnos de la obra *The Scepter and the Star*, de John J. Collins, de la Universidad de Yale. Se trata de un estudio riguroso y útil de los mesías en la literatura antigua. Dejando de lado otros modos “secundarios” de entender el término “mesías” en torno al tiempo de Jesús, Collins se centra en este “núcleo común” o “nota dominante”:

Este concepto del mesías davídico como el rey guerrero que destruiría a los enemigos de Israel e instauraría una era de paz sin límites constituye el núcleo común del mesianismo judío en torno al cambio de era... Del mesías davídico había una noción dominante según la cual sería el rey que restauraría el reino de Israel; esta noción formaba parte del judaísmo común en torno al cambio de era¹.

El Mesías davídico como rey guerrero no es, por tanto, tan sólo una opción entre otras muchas interpretaciones y expectativas mesiánicas. Por el contrario, es la opción básica. Y esto, por supuesto, plantea de inmediato el problema siguiente:

Aunque la afirmación de que [Jesús de Nazaret] es el mesías davídico está por doquier en el Nuevo Testamento, él no encaja con el perfil típico del mesías davídico. Dicho mesías era, ante

¹ John J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Doubleday, Nueva York 1995, pp. 68, 209.

todo, un príncipe guerrero que iba a derrotar a los enemigos de Israel... En el retrato que los evangelios hacen de Jesús hay pocos elementos, por no decir ninguno, que se ajusten a la expectativa judía de un mesías belicoso².

No podemos explicar esta discrepancia tomando el “núcleo común” o “nota dominante” de un Mesías davídico violento como “judío”, y el de un Mesías davídico no violento como “cristiano”. Al menos para algunos judíos a comienzos del siglo I EC, esa manera de entender al Mesías davídico guerrero experimentó una profunda mutación en relación con su experiencia de Jesús como tal. *En otras palabras, para algunos judíos, Jesús era un Mesías davídico no violento.* Es necesario, por tanto, aceptar plenamente la profunda mutación que el mesianismo davídico experimentó dentro del judaísmo en ese siglo I.

Dicho de otro modo, volvemos sobre esas dos cuestiones que nos planteábamos acerca del Mesías en el capítulo 3. ¿El Mesías sería humano o trascendente? ¿Sería no violento o violento? Para aquellos judíos que aceptaron a Jesús como el Mesías davídico —y a los que más tarde llamaríamos cristianos—, la respuesta a estas dos preguntas estaba muy clara. En su calidad de Mesías davídico o nuevo David, Jesús era humano y trascendente y no violento. Su instauración de la “justicia y el derecho” —tal como prometían los profetas que hemos visto antes— no se llevaría a cabo por medio de la violencia, sino por medio de la no violencia.

Mesías y rey de los judíos

En el relato mateano de la Navidad, los Magos van siendo conducidos hacia el lugar de nacimiento de Jesús por su maravillosa estrella. Así pues, tal vez te preguntes por qué se detie-

² Collins, *Scepter and the Star*, pp. 13, 204.

nen en Jerusalén para preguntar el camino. Pero guárdate por un momento tal pregunta y observa la siguiente yuxtaposición de interrogantes y títulos en 2,2-4:

Los Magos a Herodes: “¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer?”

Herodes a sus consejeros: “¿Dónde [tiene] que nacer el Mesías?”

Para Mateo, el Mesías es rey de los judíos. Pero lo que resulta más sorprendente es que Mateo nunca vuelve a utilizar ese título hasta que Pilato juzga y ejecuta a Jesús al final de su evangelio. El gobernador pregunta: “¿Eres tú el rey de los judíos?” (27,11); los soldados se burlan: “¡Salve, rey de los judíos!” (27,29); y el letrado de la acusación puesto sobre la cruz reza: “Éste es Jesús, el rey de los judíos” (27,37). Dicho sea de paso, este título no aparece nunca en Lucas ni en los demás evangelios, excepto durante esas mismas fases de la ejecución. ¿Por qué Mateo es el único que realiza esta yuxtaposición absolutamente deliberada de Herodes y Pilato?

Lo único que designó y sostuvo a Herodes el Grande como “rey de los judíos” fue el poder romano. En el año 40 AEC, Marco Antonio “determinó entonces y allí”, según la *Guerra judía* de Josefo, “hacerle rey de los judíos” (1.282). Puesto que Antonio y Octaviano eran aún aliados en esa fecha —una década antes de Actium—, se unieron para conseguir el acuerdo del Senado y luego ambos “dejaron el edificio del Senado flanqueando a Herodes, precedidos por los cónsules y otros magistrados, de camino a ofrecer el sacrificio y a depositar el decreto en el erario” (1.285).

Resulta, por tanto, muy significativo que Mateo llame a Jesús por el título inequívocamente antirromano de “rey de los judíos” (2,2) y no, pongamos por caso, “rey de Israel”. Éste es el título usado, por ejemplo, por el evangelista Juan al comienzo de la vida pública de Jesús: “Natanael exclamó: ‘Maestro, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel’” (1,49; y también por Mar-

cos al final: “¡El Mesías! ¡El rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos!” (15,32).

El uso del título “rey de los judíos” en Mateo 2,2-4 es, por tanto, otro tema de “obertura del evangelio”. Herodes, nombrado por los romanos, intenta matar a Jesús, el mesiánico rey de los judíos, y Pilato, nombrado por los romanos, lo consigue. La sombra de la ejecución imperial romana pende ya inmediatamente sobre el nacimiento de Jesús. Dicho de otra manera, el choque entre Jesús el Mesías y César Augusto el emperador empezó ya desde el nacimiento de Jesús.

“Unos sabios de oriente se presentaron en Jerusalén”

Pasamos ahora al nacimiento de Jesús en el relato mateano de la Navidad. Por lo dicho en el capítulo 5 recordarás que en el relato de Mateo la concepción de Jesús se construyó en paralelo con la de Moisés, y se exaltaba sobre la de éste tal como se reflejaba en versiones populares de aquella misma época. Como se vio allí, dichas versiones populares de los *targumim* (traducciones) y los *midrashim* (comentarios) ampliaban creativamente la esquemática versión de Éxodo 1-2. Mateo hace con el relato del nacimiento de Jesús exactamente lo mismo que con el de su concepción.

El nacimiento de Moisés en los midrashim

En el capítulo 5 vimos que los tres elementos del paralelismo entre las concepciones de Moisés y Jesús eran el *divorcio*, la *revelación* y el *nuevo matrimonio*. Esas ampliaciones pretendían responder a una pregunta obvia acerca de la concepción de Moisés en Éxodo 1-2: si los hijos varones que tuvieran iban a recibir de inmediato la muerte, ¿por qué los padres continuaron casados y manteniendo relaciones maritales?

En el presente capítulo tenemos una situación similar relativa al *paralelismo entre el nacimiento* de Moisés y Jesús. La pre-

gunta obvia acerca del nacimiento de Moisés en Éxodo 1–2 es la siguiente: ¿cómo fue que Moisés nació justo después de ese decreto de genocidio emitido por el faraón? ¿Lo que pasó fue simplemente que fue a nacer en el momento y el lugar equivocados? ¿Qué hay de la divina providencia?

En respuesta a estas preguntas, las tradiciones populares afirmaban que el infanticidio general de varones recién nacidos tuvo lugar precisamente con el fin de matar a Moisés. No fue que Moisés casualmente fuera a nacer en el momento equivocado y en el lugar equivocado. Por el contrario, el faraón tuvo un misterioso *sueño* que provocó *miedo* en la corte. La *interpretación* que de dicho sueño hicieron sus consejeros predijo el nacimiento de un niño varón judío que se haría grande y se convertiría en una peligrosa amenaza para Egipto. Y así, precisamente para matar a ese niño predestinado, a este futuro Moisés, el faraón dio la orden de masacrar a todos los recién nacidos varones de los judíos.

Por cierto, el modelo que siguen estas ampliaciones de Éxodo 1–2 también es bíblico. Procede del libro de Daniel, donde nos encontramos con la misma secuencia de *sueño*, *miedo* e *interpretación*. En primer lugar, en Daniel 2, el rey de Babilonia, Nabucodonosor, “tuvo unos sueños que lo turbaron hasta el punto de no dejarlo dormir. Entonces el rey mandó llamar a magos, adivinos, hechiceros y astrólogos para que le explicaran los sueños” (2,1-2). Pero sólo Daniel, con asistencia divina, pudo interpretar su sueño. Los mismos tres elementos se dan en el caso de Daniel mismo, con el *sueño* en 7,1-14, el *miedo* en 7,15 y la *interpretación* en 7,16-27. Y, como sucede con los tres elementos –*divorcio*, *revelación* y *nuevo matrimonio*– del paralelismo entre la concepción de Moisés y de Jesús, también aquí, con los tres elementos de *sueño*, *miedo* e *interpretación* en el paralelismo entre el nacimiento de Moisés y de Jesús, podemos esperar, y de hecho encontramos, una variación creativa, y no una estricta uniformidad.

A propósito de las concepciones de Moisés y Jesús exami-

namos cuatro textos, pero sólo tenemos tres que hacen relación a sus nacimientos, puesto que el Pseudo-Filón no contiene ampliación alguna sobre este último tema. Así, esta vez empezamos con el *Targum del Pseudo-Jonatán*, o *Targum de Jerusalén I*, sobre Éxodo 1–2:

Sueño: Y el faraón contó que, estando dormido, había visto en su sueño que todo el país de Egipto estaba puesto en un platillo de balanza, y que un cordero, la cría de una oveja, estaba en el otro platillo; y el platillo en el que estaba el cordero pesaba más.

Interpretación: De inmediato mandó llamar a todos los magos de Mizraim, y les comunicó su sueño. Inmediatamente, Janés y Jambrés, los jefes de los magos, abrieron su boca y respondieron al faraón: cierto niño está a punto de nacer en la asamblea de Israel, un niño por cuya mano habrá destrucción en todo el país de Egipto.

A los “magos jefes” del faraón se les denomina Janés y Jambrés, y esos nombres son otro ejemplo típico de ampliación midrásica, o sermonaria. Enfrentado al poder del Moisés adulto en Éxodo 7,11, “el faraón llamó entonces a sus sabios y hechiceros, y los magos de Egipto hicieron lo mismo con sus encantamientos”. Allí no se dan nombres, pero 2 Timoteo, en el Nuevo Testamento, dice que “Janés y Jambrés se opusieron a Moisés” (3,8). Para entonces, o algo más tarde, estos personajes tenían incluso su propio libro, el *Libro de Janés y Jambrés*. El midrás es una industria floreciente.

Advertirás, sin embargo, que la traducción targúmica habla de *sueño* e *interpretación*, pero entre ambas no media ninguna reacción de *miedo*. He aquí otra versión de esa tradición, tomada, una vez más, de las *Antigüedades judías*, obra escrita por Josefo a finales del siglo I:

Profecía: Mientras estaban en esta difícil situación, otro incidente vino a espolear aún más a los egipcios a exterminar nuestra raza. Uno de los escribas sagrados –personas

con considerable destreza en la predicción exacta del futuro— anunció al rey que en aquel tiempo iba a nacerles a los israelitas uno que humillaría la soberanía de los egipcios y exaltaría a los israelitas, si crecía hasta la edad viril, y que superaría a todos los hombres en virtud y se ganaría un renombre imperecedero.

Miedo: Alarmado ante ello, el rey,

Consejo: por consejo de este sabio, ordenó que se diera muerte a todo niño varón que les naciera a los israelitas arrojándolo al río (2.205-206).

Observa que, para Josefo, una *profecía* reemplaza un *sueño* y que, tras el *miedo* que sigue, el *consejo* reemplaza a la *interpretación*. Pensando en sus lectores grecorromanos, Josefo prefirió hablar de sabios que profetizan, y no de pesadillas regias.

Por último, la versión más completa es, una vez más, la recogida en el *Sefer ha-Zikhronot*, o *Libro de las memorias*. En este relato, el elemento del *miedo* no se aplica únicamente al faraón, como en Josefo, sino a todos sus servidores:

Sueño: En el año 130 después de la bajada de los israelitas a Egipto, el faraón tuvo un sueño. Estando sentado sobre el trono de su reino, levantó los ojos y vio a un anciano de pie ante él. En su mano sostenía una balanza como las que usan los mercaderes. El anciano tomó entonces la balanza y, sosteniéndola delante del faraón, agarró a todos los notables de Egipto y sus príncipes, junto con todos sus grandes hombres, y, tras haberlos atado juntos, los puso en uno de los platillos de la balanza. Después tomó una cabra lechera y, al ponerla en el otro platillo, ésta pesó más que todos los demás. El faraón entonces se despertó y se dio cuenta de que había sido un sueño.

Miedo: A la mañana siguiente, se levantó temprano, llamó a todos sus servidores y les contó el sueño. Ellos quedaron muy asustados por él,

Interpretación: Y uno de los eunucos del rey dijo: “Esto no es sino el presagio de un gran mal que está a punto de caer sobre Egipto”. Al oír esto, el rey le dijo al eunuco: “¿Qué mal será ése?”. Y el eunuco respondió: “Un niño nacerá en Israel que destruirá todo el país de Egipto. Si le parece bien al rey, díctese en todo el país de Egipto la orden real de que a todo recién nacido varón de entre los hebreos se le debe dar muerte, para así apartar del país de Egipto este mal”.

Esta estructura triádica de *sueño, miedo e interpretación* –con Éxodo 1–2 completado a partir de Daniel 2, 4 y 7– se mantiene constante a lo largo de un milenio, naturalmente con adiciones u omisiones de detalles concretos en cada versión dada.

El nacimiento de Jesús y los midrashim mosaicos

Nuestra tesis en el capítulo 5, sobre la concepción de Jesús, y en el presente capítulo 6, sobre su nacimiento, es que la estructura general de las tradiciones populares acerca de la infancia de Moisés le dio a Mateo el esquema básico para establecer su paralelo entre Moisés y Jesús. Eso explica, como ya hemos visto, por qué Mateo tiene que contar el relato de la infancia desde el punto de vista de José y no desde el de María (como se hace en Lucas). Tiene puesta constantemente la mirada en el paralelo mosaico, con su insistencia en el padre, Amram, y no en la madre, Yoquébed. He aquí el modo en que Mateo da forma al relato del nacimiento de Jesús para que sea paralelo al de Moisés:

Magos: Jesús nació en Belén, un pueblo de Judea, en tiempo del rey Herodes. Por entonces, unos sabios de oriente se presentaron en Jerusalén preguntando: “¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer? Hemos visto su estrella en el oriente y venimos a adorarlo”... Y advertidos en sueños de que no volvieran donde estaba Herodes, regresaron [los Magos] a su país por otro camino (2,1-2.12).

Miedo: Al oír esto, el rey Herodes se asustó, y con él toda Jerusalén (2,3).

Interpretación: Entonces convocó a todos los jefes de los sacerdotes y a los maestros de la ley y les preguntó dónde tenía que nacer el Mesías. Ellos le respondieron: “En Belén de Judea” (2,4-5).

Advertirás, por supuesto, que el paralelismo de Mateo no empareja el *sueño* del faraón con un *sueño* de Herodes. ¿Por qué realiza tal cambio?

Los Magos se detienen a preguntar el camino

Los cinco sueños de Mateo en 1,20; 2,12.13.19.22 son todos mensajes salvíficos de Dios a gente buena, no indicaciones dañinas a gente mala. La adición de los Magos le permite empezar el relato con su llegada y no con un sueño de Herodes. Y, a partir de ahí, ese sueño puede cambiar de destinatario: de Herodes a ellos (los demás sueños son todos para José). Así, los sueños mateanos siguen siendo mandatos divinos positivos entre los cuales no se infiltra ninguna pesadilla regia negativa. Esto, sin embargo, pone de relieve que estos astrólogos orientales, los Magos procedentes de Mesopotamia que vienen a rendir homenaje al niño Jesús, son una creación personal de Mateo.

Además, en este momento puedes ya entender por qué, pese a la estrella guiadora de Dios, los Magos se detienen a ver a Herodes en Jerusalén para preguntar por el camino. Con el fin de evitar un *sueño* de Herodes, tienen que ocupar su lugar en el paralelismo mosaico, y así empiezan el proceso hacia el *miedo* y la *interpretación*.

Los Magos son los descendientes literarios de “los magos, los hechiceros, los astrólogos y los adivinos” que aparecen repetidamente como adversarios en Daniel 1,20; 2,2; 4,7; 5,7. Pero, en su texto, Mateo describe a estos gentiles como pro-Jesús, mientras que Herodes “y con él toda Jerusalén” son

anti-Jesús (2,3). Es ésta una inversión muy irónica. Pero, para Mateo, Jesús es el salvador no sólo de los judíos, sino también de los gentiles. Éstos son “su pueblo”, al que él “salvará de sus pecados” (1,21). Así pasamos, una vez más, de la obertura al evangelio y, de hecho, del comienzo a la conclusión de ese evangelio de Mateo. En dicho evangelio, las palabras que Jesús dirige a sus discípulos cuando está a punto de partir son: “Poneos, pues, en camino, haced discípulos a todos los pueblos” (28,19).

Los Magos siguen una estrella que les guía en dirección oeste desde Mesopotamia hasta Judea. Por un lado, desde dentro de la matriz judía, sabemos que el oráculo siguiente se entendió, antes y después del tiempo de Jesús, como referido al Mesías esperado: “Lo veo, pero no para ahora; lo contemplo, pero no de cerca: una estrella sale de Jacob, un cetro surge de Israel; machaca las sienes de Moab y el cráneo de los hijos de Set” (profecía de Balaán: Nm 24,17). En esa aplicación, el Mesías es la Estrella y el Cetro que vencerá a los enemigos de Israel. Pero, por supuesto, para Mateo la estrella no es Jesús mismo, sino lo que conduce a uno hasta Jesús.

Por otro lado esta estrella que guía en dirección oeste es la alusión más obvia de Mateo a la teología imperial romana y al relato del nacimiento de la familia tribal juliana de Venus y Anquises por intermediación de Eneas, Julio y sus sucesivos descendientes. Como recordarás por lo dicho en el capítulo 4, fue la estrella de Venus, la primera en aparecer al anochecer y la última en desaparecer por la mañana, la que condujo a los refugiados troyanos en dirección oeste hasta Italia. Pero en esta ocasión es otra, una estrella de sustitución que guía en dirección oeste, la que trae a los Magos hasta Jerusalén con esta pregunta para Herodes: “¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer? Hemos visto su estrella en el oriente y venimos a adorarlo” (2,2).

Además, con frecuencia se señala que la “matanza de los inocentes” cuadra perfectamente con el desconfiado, cuando

no paranoico, Herodes. Desde luego, esto simplemente demuestra que Mateo pretende crear una parábola realista, y no necesariamente historia objetiva –como Jesús cuando dice en Lucas 10,30, en la parábola del buen samaritano, que “un hombre *bajaba* de Jerusalén a Jericó”; Jericó está a unos novecientos metros bajo el nivel de Jerusalén–. Ese motivo literario de la matanza de todos los varones para acabar con un recién nacido remite de Herodes al faraón, y no de Herodes a la historia. De hecho, es el eje del paralelismo creado por Mateo entre los relatos de nacimiento de Moisés el Grande y de Jesús el aún más grande.

Por último, en Mateo, la principal diferencia entre los relatos de nacimiento de Moisés y Jesús no está en la concepción o el nacimiento, sino en la huida. Y dicha diferencia es tremenda y deliberadamente irónica. Para Moisés, la huida es *de* Egipto, pero para Jesús es *a* Egipto. El lugar de pasada perdición y muerte para Moisés se ha convertido en el lugar de refugio y vida para Jesús.

“Apareció un decreto del emperador Augusto”

Pasamos ahora del nacimiento de Jesús en Mateo al mismo episodio en Lucas. Recordarás, por lo dicho en el capítulo 1, que, mientras que, según Mateo, los padres de Jesús vivían en Belén cuando nació su hijo, Lucas tuvo que llevarlos allí desde Nazaret, donde –por lo que a él respecta– habían estado viviendo anteriormente. Así, el problema de Lucas era cómo llevarles desde Nazaret hasta Belén, y su solución en cinco puntos es la siguiente:

1. En aquellos días apareció un decreto del emperador Augusto ordenando que se empadronasen los habitantes de todo el mundo [en griego, *oikoumenē*].
2. Este censo fue el primero que se hizo durante el mandato de Quirino, gobernador de Siria.
3. Todos iban a inscribirse a su ciudad.

4. También José, por ser de la estirpe y familia de David, subió desde Galilea, desde la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David que se llama Belén,
5. para inscribirse con María, su esposa, que estaba encinta (2,1-5).

Esta solución es tan tradicionalmente famosa como históricamente incorrecta en cada uno de sus cinco puntos principales. Y, por desgracia, los argumentos en favor y en contra de su exactitud han oscurecido por completo el propósito y la intención de Lucas al crearlos.

1. La teología imperial romana siempre habló de un dominio predestinado sobre el “mundo entero” y la “tierra habitada” (*oikoumenē*), y no simplemente sobre Italia o incluso el Mediterráneo. Tres ejemplos bastarán.

El primero, de carácter textual: al comienzo de la *Eneida* de Virgilio, Júpiter decreta: “No pongo a las conquistas de este pueblo límites ni plazo; les he concedido un imperio sin fin... a los romanos, señores del mundo, a la nación togada” (1.278-283). El segundo, de índole numismática: las monedas acuñadas por Octaviano para pagar parte de lo que adeudaba a sus legiones victoriosas y hacer la liquidación a las derrotadas después de Actium, por ejemplo, lo muestran como un ser divino que pone su pie sobre el globo de la tierra. El tercero, de tipo estatuaria: una estatua que sigue el modelo de la de Zeus de Olimpia presenta a Augusto portando en la mano ese globo rematado por la diosa alada Victoria.

Pero, tomado en sentido literal, César Augusto nunca hizo, ni pudo haber ordenado, un censo del Imperio romano entero, por no hablar ya del entero mundo habitado, de una sola vez. Tomado en sentido metafórico, desde luego, conquistar para ocupar, y luego contar para imponer impuestos, era simplemente el destino manifiesto de Roma y el programa imperial para “el mundo entero”. Nos preguntamos, incluso, si Lucas, que sabía muchísimo acerca del Imperio

romano y sus procesos, pudo llegar a entender alguna vez esa frase en sentido literal.

2. En el año 6 EC, Roma depuso a Arquelao, hijo de Herodes el Grande, como su soberano indirecto o cliente de Judea y lo sustituyó por un control romano directo. Como era habitual en una situación así, a continuación se produjo la “primera inscripción”, es decir, un censo con fines fiscales, de esa patria judía del sur. Éste lo llevó a cabo el gobernador de Siria Publio Sulpicio Quirino, que fue enviado el año 6 EC con el expreso propósito de que realizara esa tarea. Lucas menciona este censo de nuevo en Hechos de los apóstoles y añade correctamente que “surgió Judas el Galileo en los días del empadronamiento, y arrastró detrás de sí al pueblo, pero también él pereció, y todos sus secuaces se dispersaron” (5,37).

Pero Lucas había fechado ya las concepciones de Juan y Jesús en “los días del rey Herodes de Judea”. Mateo coincidía en que fue “en tiempos del rey Herodes” cuando “Jesús nació en Belén de Judea” (2,1). De hecho, en Mateo tenemos que imaginar el nacimiento de Jesús unos dos años antes de la muerte de Herodes, acaecida en marzo/abril del año 4 AEC. Herodes “mandó matar a todos los niños de Belén y de todo su término que tuvieran menos de dos años, de acuerdo con la información que había recibido de los sabios” (2,16). En otras palabras, pensaba que Jesús podría haber nacido hasta dos años antes de que los Magos llegaran finalmente a Jerusalén.

Aquí está, pues, el *quid* de la cuestión con respecto a la exactitud histórica de Lucas 2,1-5. El nacimiento de Jesús durante el reinado de Herodes el Grande, que terminó en el año 4 AEC, no pudo tener lugar durante el censo de Quirino, que empezó en el año 6 EC.

3. El censo romano realizado con fines fiscales se conoce muy bien gracias a los abundantes documentos encontrados en las secas arenas de Egipto. Lo hacía la propia familia (*idia*) de uno, y ausentarse de casa para evitar el censo constituía un

delito. El único traslado que se requería era estar “en casa”, es decir, en un domicilio fijo, para el cómputo. A cada cual se le contaba donde vivía, trabajaba y pagaba sus impuestos. Lo que Lucas describe en el tercer punto habría sido, entonces y ahora, una imposibilidad geográfica, una pesadilla burocrática y un desastre fiscal.

4. José vivía en el norte, bajo el reinado de Herodes Antipas de Galilea, y los impuestos de cualquier tipo se habrían pagado allí y no en el sur, que era la única región que había pasado a estar bajo control romano directo. Quirino no tenía autoridad directa sobre Galilea.

5. A María no se le habría requerido para que apareciera personalmente con José aun cuando imaginemos una situación en la cual él sí tuviera que hacerlo. La inscripción por familias era responsabilidad del cabeza de familia.

Todo esto se debe admitir abiertamente, sin eludirlo en ningún caso con argumentos especiosos o poco honrados. Pero decirlo no es suficiente. Sigue aún en pie la siguiente pregunta: ¿qué intentaba decir Lucas presentando tan mal los hechos?

En primer lugar, en general, los muchos contactos entre Jesús y los jefes del mundo, o entre el cristianismo y la historia universal, en Lucas-Hechos pretenden hacer hincapié en que, como pone en labios de Pablo en su juicio ante el gobernador romano Festo y el rey herodiano Agripa II en Hechos, “esto no ha pasado en un rincón” (26,26). Ésta es la razón por la que conecta el nacimiento de Jesús con “el emperador Augusto” y por la que empieza la narración de su vida pública diciendo: “El año quince del reinado del emperador Tiberio, siendo Poncio Pilato gobernador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea, su hermano Filipo tetrarca de Iturea y de la región Traconítida, y Lisaniás tetrarca de Abilene, en tiempos de los jefes de los sacerdotes Anás y Caifás” (3,1-2). En otras palabras, Jesús y el cristianismo más primitivo son acontecimientos históricamente localizados, fechados con relación al Imperio y de trascendencia cósmica.

En segundo lugar, en este caso en particular existe una conexión lucana muy deliberada entre el nacimiento de Jesús y un supuesto censo universal con fines fiscales “decretado por el emperador Augusto”. Más adelante volveremos sobre esto, y la intención lucana que está detrás de esa yuxtaposición quedará más clara en el resto del presente capítulo cuando observemos que términos lucanos clave como “Señor”, “Salvador”, “evangelio” y “paz” están tomados de referencias a César Augusto y aplicados a Jesús el Cristo.

Por último, hacemos hincapié en la siguiente idea. Ningún argumento –por correcto que sea– en favor de que César Augusto nunca ordenó ni pudo ordenar un censo fiscal único del mundo entero debe hacernos olvidar, por ejemplo, una imagen como la conservada en la llamada *Gemma augustea*. En ese gran y hermoso camafeo de ónice de principios del siglo I EC, en la actualidad conservado en un museo de Viena, una mujer que simboliza la *oikoumenē* aparece coronando al divino y semidesnudo Augusto con una corona de hojas de roble por salvar al conjunto de la tierra habitada. Si, pues, Lucas fue literalmente incorrecto en 2,1, fue muy correcto desde el punto de vista metafórico.

“Vamos a Belén”

Empezamos retomando el relato lucano de la Navidad a partir de 2,1-5, que hemos visto antes, donde José y María encinta han llegado a Belén. Así es como Lucas describe el nacimiento de Jesús, cosa que Mateo no hizo:

Mientras estaban en Belén, le llegó a María el tiempo del parto, y dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre porque no había sitio para ellos en la posada (2,6-7).

¿Qué es exactamente lo que Lucas describe con los términos “posada” y “pesebre”? Ambos términos encajan perfectamente con lo que sabemos del Imperio otomano, muy poste-

rior, cuyos caravasares (literalmente, “palacios para caravanas de camellos”) en ruinas todavía jalonan la Ruta de la Seda en la Turquía central. Imagina, por tanto, una versión más primitiva de una estructura así en Belén.

Tenía un recinto al que se accedía por un portón, con un patio central para los animales; alrededor de él había habitaciones cubiertas y sin puerta desde las que se podían mantener vigilados los animales, y en la parte de atrás había habitaciones cerradas normales. Lucas menciona esos detalles no para dar a entender la pobreza de la familia, sino simplemente porque —como cualquier buen contador de parábolas— sabe cómo ser realista de manera exacta y creativa.

Lucas imagina Belén atestada de descendientes davídicos llegados para ese censo imperial realizado con fines fiscales. Todas las habitaciones cerradas y privadas estaban ocupadas, y lo mismo pasaba con todas las techadas y semiprivadas que rodeaban el patio abierto. Jesús, por tanto, nació entre los animales en ese patio abierto y fue depositado en uno de sus comederos.

El relato continúa:

Había en aquellos campos unos pastores que pasaban la noche al raso velando sus rebaños. Un ángel del Señor se les apareció, y la gloria del Señor los envolvió con su luz. Entonces les entró un gran miedo, pero el ángel les dijo: “No temáis, pues os traigo una buena noticia de gran alegría, que lo será también para todo el pueblo: Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es el Mesías, el Señor. Esto os servirá de señal: encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre”... Fueron de prisa y encontraron a María, a José y al niño acostado en el pesebre. Al verlo, contaron lo que el ángel les había dicho de este niño. Y cuantos escuchaban lo que decían los pastores se quedaban admirados. María, por su parte, guardaba todos estos recuerdos y los meditaba en su corazón. Los pastores se volvieron glorificando y alabando a Dios porque todo lo que habían visto y oído correspondía a cuanto les habían dicho (2,8-12.16-20).

Al citar este pasaje, hemos omitido deliberadamente Lucas 2,13-15 con el fin de volver sobre él con mucho mayor detalle en la sección final de este capítulo y esta parte.

El Señor. Observa las dos menciones que se hacen de “el Señor” en este pasaje. La primera, “la gloria del Señor” (2,9), hace referencia a Dios como el Señor. Pero la segunda, “el Mesías, el Señor” (2,11), hace referencia a Jesús. Este doble uso de motivación teológica apareció antes en el relato lucano de la Navidad, cuando María se llamó a sí misma “la esclava del Señor” (1,38), significando a Dios, e Isabel la llamó “la madre de mi Señor” (1,43), significando a Jesús. Para Lucas, “el Señor” es Dios y también Dios en cuanto revelado en Jesús.

Los pastores. ¿Por qué escogió Lucas a unos pastores para su revelación angélica? Una razón es, como indicamos en el capítulo 2, su interés por aquellos a los que la sociedad ha marginado. Por ejemplo, sólo Lucas pone en labios de Jesús la cita de Isaías 61,1-2: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la Buena Noticia a los pobres; me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y dar vista a los ciegos, a libertar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor” (4,18-19). Y, más tarde, el Jesús lucano repite que “a los pobres se les anuncia la Buena Noticia” (7,22).

Otra razón por la que Lucas escogió a unos pastores para recibir el mensaje de Dios acerca del nacimiento de Jesús es que David mismo también fue pastor. Esto se repite varias veces en 1 Samuel 16,11-17,34. Por ejemplo, cuando Samuel llega para hacer rey a David, le pregunta a su padre, Jesé: “¿Son éstos todos tus muchachos?”. Jesé respondió: “Falta el más pequeño, que está guardando el rebaño” (16,11). Y, de nuevo, “David iba y venía de junto a Saúl para apacentar el rebaño de su padre, en Belén” (17,15).

La forma. La estructura del mensaje angélico a los pastores sigue la que Lucas había establecido con los dirigidos a Zacarías y María. Esta repetición es otro indicio de la creatividad que despliega Lucas al componer su relato de la Navidad:

	<i>A Zacarías</i>	<i>A María</i>	<i>A los pastores</i>
Ángel	1,11	1,26-28	2,9a
Miedo	1,12	1,29	2,9b
Llamada a la tranquilidad	1,13a	1,30a	2,10a
Mensaje	1,13b-17	1,30b-35	2,10b-11
Signo	1,18-20	1,36-37	2,12

Los títulos. El núcleo del mensaje angélico es ese grupo de títulos que acompaña al anuncio del nacimiento de Jesús: “Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es el Mesías, el Señor” (2,11). Recordarás que los títulos oficiales aplicados por Mateo a Jesús son “Mesías” y “rey de los judíos” (2,2-4). Dentro de ese grupo de tres títulos, Lucas coincide con Mateo en uno, “Mesías”, pero lo presenta flanqueado por “Salvador” y “Señor”. Pasamos ahora a considerar estos dos títulos dentro del contexto del *judatísmo dentro del Imperio romano*.

¿Quién es el Señor y Salvador del mundo entero?

Mateo y Lucas coinciden, como ya hemos visto, en que Jesús era el Mesías davídico. Mateo, como también hemos visto ya, hacía hincapié en el aspecto antirromano de este título equiparándolo a “rey de los judíos”, título que movió a Herodes, nombrado por Roma, a intentar matar a Jesús y a que Pilato, nombrado por Roma, lo lograra. Lucas matiza ese mismo título de Mesías enmarcándolo con otros dos títulos en el mensaje angélico a los pastores: “Salvador” y “Señor” (2,11). También van directamente dirigidos contra Roma, pero ¿cómo exactamente?

Señor. Tanto Dios como Jesús son Señor (*kyrios*), como acabamos de ver en el relato lucano de la Navidad y en todo el Nuevo Testamento. Piensa, por ejemplo, en esta gran proclamación de Pablo: “Existen, en verdad, quienes reciben el nombre de dioses, tanto en el cielo como en la tierra –y ciertamente

son muchos esos dioses y señores—; sin embargo, para nosotros no hay más que un Dios: el Padre de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos; y un Señor, Jesucristo, por quien han sido creadas todas las cosas y por quien también nosotros existimos” (1 Cor 8,5-6). O esta otra, mientras estaba encadenado en una cárcel romana: “Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre” (Flp 2,11). O esta formulación, sumamente breve: “Jesús es Señor” (1 Cor 12,3; Rom 10,9). Así, si “Jesús en cuanto Señor” encarna a “Dios en cuanto Señor” dentro del contexto del judaísmo cristiano, además rechaza al “César en cuanto Señor” dentro del contexto del imperialismo romano.

Han pasado aproximadamente cien años desde que Adolf Gustav Deissmann, profesor de Exégesis del Nuevo Testamento de la Universidad de Berlín, publicó su gran libro *Luz del Antiguo Oriente*, donde reconocía claramente la intención polémica de quitarle un título como “el Señor” a César Augusto y dárselo a Jesús el Cristo.

Por un lado, “señor” era un título corriente aplicado por los esclavos a los amos o por los alumnos a los maestros. Pero, utilizado simplemente como “el Señor”, denotaba al emperador, especialmente desde César Augusto en adelante, lo mismo que, por ejemplo, “*der Führer*” en alemán (lengua en la que todos los sustantivos empiezan por mayúscula) significa simplemente “el caudillo”, pero acabó designando a Adolf Hitler como el supremo y único caudillo. En este contexto, haber llamado a Cristo “*der Führer*” habría supuesto morir en Dachau.

Piensa en este ejemplo tomado de Lucas mismo, al comienzo de la defensa de Pablo ante las autoridades romanas y herodianas en Hechos: “Comprendí que no había hecho nada que merezca la muerte”, dijo el gobernador Festo al rey Agripa, “pero, como él ha apelado a su majestad [*Sebaston*] imperial, he decidido enviárselo. Sin embargo, no tengo nada concreto que escribir sobre él a nuestro soberano [*tō kyriō*]” (25,25-26). Probablemente hablan del emperador Nerón, pero a éste sólo

se le denomina “Sebastos” y “el Señor”. Sebastos, como se ha dicho en el capítulo 3, es el equivalente griego de “Augusto” y significa “el que ha de ser adorado” (de *sebomai*, “adorar”).

“Lo más importante de todo –escribió Deissmann– es el pronto establecimiento de un paralelismo polémico entre el culto a Cristo y el culto al César con la aplicación del término *kyrios*, ‘señor’”³. Pero, por desgracia, Deissmann –que escribía en una Alemania que se encaminaba ya hacia el desastre imperial– no analizó lo que esa confrontación entre el señorío del César y el señorío de Cristo entrañaba. Ésta fue, como vamos a ver en el resto del presente capítulo, una confrontación entre la paz mediante la victoria violenta con el César y la paz mediante la justicia no violenta con Cristo.

Salvador. En el Antiguo Testamento, Isaías se dirige al “Dios de Israel, el Salvador” (45,15). Además, con “Salvador” sucede lo mismo que con “Señor”: es un título aplicado *tanto* a Dios *como* a Jesús en ciertos textos del Nuevo Testamento. Pero, con la excepción de Juan 4,42, donde Jesús “es verdaderamente el Salvador del mundo”, sólo Lucas utiliza el título “Salvador” en los evangelios. También lo emplea en Hechos: “Dios lo ha exaltado a su derecha como Príncipe y Salvador” (5,31) y “Dios, según su promesa, suscitó a Israel un Salvador, Jesús” (13,23). Pero, una vez más, si “Jesús en cuanto Salvador” encarna a “Dios en cuanto Salvador” dentro del contexto del judaísmo cristiano, también rechaza al “César en cuanto Salvador” dentro del contexto del imperialismo romano.

Lucas ya había utilizado este título dos veces en su relato de la Navidad antes del uso angélico en el anuncio a los pastores –una vez aplicado a Dios y otra a Jesús–. En su *Magnificat*, María “se regocija en Dios, mi Salvador” (1,47), y el *Benedictus* de Zacarías alaba al Dios que “nos ha suscitado un poderoso

³ Adolf Gustav Deissmann, *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, tr. Lionel R. M. Strachan, Limited Editions Library, Baker, Grand Rapids (MI) 1965, p. 349.

salvador [*literalmente*, un cuerno de salvación] en la casa de David, su siervo” (1,69). Pero piensa ahora en la teología imperial romana y en cómo Augusto “salvó” el Imperio romano del suicidio de la guerra civil, tal como lo resumimos en el capítulo 3, y en cómo fue luego ascendido de categoría y celebrado como “Salvador” del mundo. Aquí tenemos tres ejemplos, uno en un poema y dos más en inscripciones.

El poeta Propertio, de aquella misma época, por lo general prefería la poesía amorosa a la poesía bélica, pero incluso él habló en sus *Elegías* con gran entusiasmo acerca de la victoria salvífica de Augusto frente al cabo de Actium. Presenta al dios Apolo dejando su isla natal de Delos y ocupando su puesto sobre el buque insignia de Octaviano. “Dijo: ‘Oh salvador del mundo... Augusto... ahora vences en el mar; la tierra es ya tuya; mi arco batalla por ti’” (4.6.37-39). El Dios Apolo –que lo había concebido– llama a Augusto “salvador del mundo”. Se trata, por supuesto, de salvación por medio de la victoria.

Mira de Licia, en la costa sur de Turquía occidental, es, según Lucas en Hechos 27,5, el lugar donde Pablo cambió de barco en su camino hacia su encarcelamiento romano. Los habitantes de esta ciudad dedicaron una inscripción al “divino Augusto César, hijo de un dios, emperador de tierra y mar, benefactor y salvador del mundo entero”. Si avanzamos hacia el norte rodeando la curva suroccidental de la costa egea de Turquía desde la antigua Mira, llegamos a Halicarnaso, en la región de Caria. He aquí una inscripción aún más efusiva procedente de esta ciudad:

Ya que la naturaleza eterna e inmortal de todo ha otorgado al género humano el mayor bien con extraordinarios dones al traer a César Augusto a nuestra bendita época como el padre de su propia patria, la divina Roma, y ancestral Zeus, salvador de la raza común de los hombres, cuya providencia no sólo ha escuchado las oraciones de todos, sino que en realidad las ha excedido. Pues tierra y mar están en paz, y las ciudades florecen con buen orden, concordia y prosperidad.

Augusto es, una vez más, no sólo salvador de Roma, sino salvador de la humanidad. Fíjate, sin embargo, en la última frase, que dice: “tierra y mar están en paz”. Ahora, para concluir, pasemos a centrarnos en esa *paz* y a preguntarnos qué tipo de salvador y qué clase de salvación traerán la paz a nuestra tierra.

¿De quién es el evangelio de la paz en la tierra?

Al citar antes el mensaje angélico a los pastores de Lucas 2,8-20, reservamos deliberadamente para este momento la sección central –y añadida–, que dice así:

Y de repente se juntó al ángel una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo:

*“Gloria a Dios en lo más alto del cielo,
y en la tierra paz a los hombres que gozan de su favor!”*

Cuando los ángeles se marcharon al cielo, los pastores se decían unos a otros: “Vamos a Belén a ver eso que ha sucedido y que el Señor nos ha anunciado” (2,13-15).

La paz de Dios

La que acabamos de dar es la traducción correcta de la expresión griega de 2,14, contra lo que se lee en la King James Version: “Y en la tierra paz, buena voluntad para con los hombres”. Ésta es incorrecta, y aún lo es más la versión contemporánea que oímos cada Navidad: “Y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad [mutua]”. Ésta es simplemente una mala traducción y, para los cristianos, una mala teología también. Pasamos ahora a analizar la ubicación, la forma y, especialmente, la teología de ese minicántico de 2,14, dentro del encuadre formado por 2,13 y 2,15.

A estas alturas ya sabes que, en su relato de la Navidad, Lucas echa mano habitualmente de mensajeros divinos individuales: el enviado a Zacarías (1,11-20), a María (1,26-38) y a los pastores (2,9-13). También puedes ver, en la cita que hemos

realizado del texto hace un momento, cómo Lucas integra este minihimno en su composición sobre un mensaje angélico a los pastores con las palabras clave “ángel” y “ejército celestial” al comienzo de su inserción (2,13), y “cielo” y “pastores” al final (2,15). Está claro que Lucas quiere integrar este poema prelucono en medio de su propio anuncio del nacimiento de Jesús.

En este poema con dos estrofas, cada frase contiene tres conceptos que se han de considerar dentro de este paralelismo (aun cuando no es éste el orden real de las palabras griegas):

gloria	→	en el cielo	→	a Dios
		y		
paz	→	en la tierra	→	a los seres humanos que gozan de su favor [de Dios]

¿Qué hay de esa última palabra, “favor” o “buena voluntad” (*eudokia* en griego)? En esta poesía, la paz es sólo para aquellos seres humanos que gozan “del favor –de Dios–”, es decir, que gozan de la preferencia, escogimiento y elección de Dios. Observa cómo esta palabra añade un último matiz a la equilibrada tríada de gloria/paz, cielo/tierra y Dios/seres humanos, de manera que al final de cada versículo aparece –directa o indirectamente– una mención de Dios. Pero ese matiz plantea un problema.

Aunque Lucas toma el minicántico de otra fuente, modifica su teología o, al menos, un posible malentendido de su teología. Dado que podría parecer que ese último matiz acerca del “favor de Dios” hace hincapié en una predestinación divina excluyente, Lucas, tanto antes como después de la inserción de la unidad, sale deliberadamente al paso de esa manera de entenderlo.

Antes de esa inserción, el ángel individual había anunciado “una buena nueva de gran alegría para *todo el pueblo*” (2,10).

No simplemente a unos predestinados, sino a todo el pueblo. Tras la inserción, en el *Nunc dimittis*, el siguiente y último cántico de Lucas 1–2, Simeón toma en brazos al niño Jesús y anuncia la “salvación [de Dios], que has presentado ante *todos los pueblos*, como luz para iluminar a las naciones y gloria de tu pueblo, Israel” (2,30-32). En este texto de manera aún más clara, “todos los pueblos” incluye tanto a judíos como a gentiles.

Así, suponiendo que Lucas tenga que hacer hincapié en esa inclusividad divina, ¿por qué el evangelista quiere situar este poema prelucano precisamente en este punto? La respuesta es que ello le permite juntar dos de sus conceptos más importantes: evangelio y paz. Para entender la importancia que esa combinación tiene para Lucas, vamos a entrar –antes de continuar con él– en el contexto de dicha combinación dentro de la teología imperial romana. En este punto, el contraste se produce entre los natalicios de César el Augusto y de Jesús el Cristo, entre la natividad de dos salvadores, cada uno de los cuales proclama el evangelio acerca de la nueva creación de un mundo pacífico.

El evangelio de la paz de César Augusto

Si desde la antigua Halicarnaso, que antes hemos mencionado, continuas en dirección norte a lo largo de la costa egea de la moderna Turquía, llegarás a la antigua Priene, situada justo al sur de Éfeso, donde, en el capítulo 3, vimos aquel templo dedicado, en griego, al “César Autocrator, el hijo de Dios, el dios Sebastos”.

En este momento examinamos otra inscripción procedente de Priene, que en la actualidad se encuentra en el Museo Pergamon de Berlín. Es, en muchos aspectos, una inscripción extraordinaria, y la más importante para apreciar el enfrentamiento entre la teología cristiana primitiva y la romana imperial. Atañe al tema mismo del presente libro: *la buena nueva sobre el nacimiento de un niño divino que salvará al mundo de la destrucción estableciendo una paz permanente*.

Casi inmediatamente después de la batalla de Actium, Paulo Fabio Máximo, gobernador de la provincia romana de Asia Menor, presentó la idea de ofrecer una corona de oro como la mejor propuesta para honrar debidamente a Augusto. Casi veinte años después ganó el concurso de ideas con su propia propuesta:

[Se plantea la cuestión de si] el natalicio del muy divino César es más agradable o más provechoso, el día que podríamos poner con razón en pie de igualdad con el *comienzo de todo*, desde una perspectiva práctica al menos, por cuanto él restauró el orden cuando todo se desintegraba y caía en el caos, y dio un aspecto nuevo al *mundo entero*, un mundo que habría ido a la destrucción con el mayor placer si César no hubiera nacido como una bendición común para todos. Por este motivo se podría con razón tomar esto como el *comienzo de la vida y del vivir*, el final del pesar por haber nacido... Mi opinión es que todas las localidades tengan uno y el mismo día de Año Nuevo, el natalicio del muy divino César, y que en ese día, el 23 de septiembre, tomen todos posesión de sus cargos.

Fíjate en las palabras que hemos puesto en cursiva. El natalicio de Augusto es –“desde una perspectiva práctica”– una nueva creación. Es “el comienzo de todo... el comienzo de la vida y del vivir”. Salvó “al mundo entero” de descender al caos, y a todos de desear no haber nacido.

Para el año 9 AEC, la Liga de Ciudades Asiáticas aceptó la sugerencia del gobernador y de ese modo convirtió a Augusto en Señor no sólo del espacio, sino también del tiempo:

Puesto que la providencia que ha ordenado divinamente nuestra existencia ha aplicado su energía y celo y ha traído a la vida el bien más perfecto en Augusto, a quien llenó de virtudes para el beneficio del género humano, al otorgárnoslo a nosotros y a nuestros descendientes como *salvador* –él, que puso fin a la guerra y ordenará la *paz*, César, que con su *epifanía* excedió las esperanzas de quienes profetizaron *buenas nuevas* [*euaggelia*], no sólo superando a los benefactores del pasado, sino no dejando tampoco la esperanza de obras benéficas mayores en el futuro–;

y puesto que el nacimiento del dios trajo primero al mundo las *buenas nuevas* [*euaggelia*] que en él residían... Por esa razón, con buena fortuna y seguridad, los griegos de Asia han decidido que, en todas las ciudades, el Año Nuevo empiece el 23 de septiembre, el natalicio de Augusto... y que la carta del procónsul y el decreto de Asia se graben sobre un pilar de mármol blanco que se ha de colocar en el recinto sagrado de Roma y Augusto.

De nuevo hemos puesto en cursiva las palabras clave –“epifanía”, “salvador”, “paz” y especialmente “buenas nuevas (o “evangelio”, *euaggelia*)– conectadas con el nacimiento de Augusto, que fue mayor que cualquier buena noticia recordada del pasado o imaginada para el futuro.

(En ese mismo año, 9 AEC, en el Campo de Marte de Roma se erigió un magnífico Altar de la Paz. Fue consagrado no sólo a la *Pax romana*, sino, más exactamente, a la *Pax augustana*. Es, entonces como ahora, el *Ara Pacis Augustae*, el Altar de la Paz augustal.)

Pero lo que constituye la matriz romana del nacimiento de Jesús en Lucas 1–2 es especialmente la encarnación de la teología imperial romana en el nacimiento de Augusto, tal como queda resumida en ese texto de Priene. Ésta es la razón por la cual el ataque lucano contra ella no procede simplemente de un único ángel, sino de “una multitud del ejército celestial” (2,13). Volvamos ya sobre esa conexión entre *evangelio* y *paz* en Lucas-Hechos.

El evangelio de la paz de Jesucristo

El sustantivo griego *euaggelion* (singular) o *euaggelia* (plural) se compone de *eu* (“bueno”) y *aggelion* (“noticia” o “mensaje”). De ahí procedía la palabra del inglés antiguo *god-spel* (“buen mensaje”) –que combinaba *god*, que significaba “bueno”, con *spel* (emparentado con *spiel*, “perorata”), que significaba “noticia” o “mensaje”–, de donde llegamos a nuestro *gospel* (“evangelio”).

Lucas, sin embargo, sólo utiliza ese sustantivo, *euaggelion*, o “evangelio”, dos veces en todo Lucas-Hechos, pero usa el verbo “evangelizar” (*euaggelō*) veinticinco veces; es uno de sus términos favoritos. Esa utilización repetida queda oscurecida por el hecho de que al mismo verbo griego se le dan diferentes traducciones en inglés [y en español]:

“Proclamar la Buena Noticia” (14 veces: Lucas 3,18; 4,43; 16,16; Hechos 5,42; 8,4.12.25.35.40; 11,20; 14,7.21; 15,35; 16,10).

“Dar/traer la Buena Noticia” (8 veces: Lucas 1,19; 2,10; 4,18; 7,22; 8,1; 9,6; Hechos 13,32; 14,15).

“Anunciar la Buena Noticia” (2 veces: Lucas 20,1; Hechos 17,18).

“Predicar la Buena Noticia” (1 vez: Hechos 10,36).

Pese a esta diversidad en la traducción, el verbo constante de Lucas es (literalmente) *evangelizar*, es decir, *proclamar el Evangelio*.

Además, el contenido de esa *evangelización* se menciona de diversas maneras en Lucas-Hechos. En el relato de la Navidad, el contenido del evangelio es la concepción (1,19) y nacimiento (2,10) de Jesús. A partir de entonces, en Lucas, es “el Reino de Dios” (4,43; 8,1; 16,16). En Hechos es “Jesús como el Mesías” (5,42), “el Reino de Dios” (8,12), “Jesús” (8,35), “paz por Jesucristo, él es Señor de todo” (10,36), “el Señor Jesús” (11,20), “lo que Dios prometió a nuestros antepasados” (13,32), “la palabra del Señor” (15,35) y “Jesús y la resurrección” (17,18). Y cuando utiliza el sustantivo en Hechos 20,24, el contenido del evangelio es “la gracia de Dios”.

Lucas combina *evangelio* (*evangelizar*) y *paz* dos veces. Acabamos de citar un ejemplo en Hechos 10,36: “Él [Dios] envió su palabra a los hijos de Israel, anunciando la Buena Noticia de la paz por medio de Jesucristo, que es el Señor de todos”. Pero la combinación más interesante está en su relato de la Navidad y en ese mensaje a los pastores:

El ángel solo: “Os traigo una buena noticia de gran alegría, que lo será también para todo el pueblo” (2,10).

El ejército angélico: “¡Gloria a Dios en lo más alto del cielo, y en la tierra paz a los hombres que gozan de su favor!” (2,14).

Precisamente mediante la inserción de ese himno prelucono en su mensaje angélico a los pastores, Lucas fue capaz de combinar *evangelio* (*evangelizar*) y *paz* junto con una insistencia en que la paz no viene de la tierra, sino del cielo a la tierra. Y el tema de la *paz* continúa a lo largo de Lucas-Hechos.

En primer lugar, dicho tema empezó antes, incluso, dentro del relato de la Navidad, cuando Zacarías proclamó, en su cántico del *Benedictus*, que Jesús era la luz del amanecer “para dirigir nuestros pasos hacia el camino de la paz” (1,79), y Simeón anunció, en su cántico del *Nunc dimittis*, que, con la llegada de Jesús, él estaba ya listo para morir “en paz” (2,29). Más tarde lo encontramos cuando Jesús les dice a sus discípulos: “Cuando entréis en una casa, decid primero: ‘Paz a esta casa’. Si hay allí gente de paz, vuestra paz recaerá sobre ellos; si no, se volverá a vosotros” (10,5-6).

Después, en lo que llamamos el Domingo de Ramos, Lucas realiza cambios en su fuente marcana que son muy importantes para su manera de entender la paz cristiana. Compara, por ejemplo, la antitriunfal entrada de Jesús en Jerusalén en Marcos y Lucas:

Marcos 11,9-10

Los que iban delante y detrás gritaban: “¡*Hosanna!* ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! Bendito el reino que viene, el de nuestro padre David! ¡*Hosanna* en lo más alto del cielo!”.

Lucas 19,37-38

Los discípulos de Jesús, que eran muchos, llenos de alegría, estallaron en gritos de alabanza a Dios por todos los milagros que habían visto. Decían: “Bendito el rey que viene en nombre del Señor. ¡Paz en el cielo y gloria en las alturas!”.

La última frase de este texto de Lucas recuerda la combinación de gloria y paz en 2,14. La paz baja del cielo a la tierra,

pero es siempre un don celestial de Dios. Este don queda aún más especificado en esa misma sección, en una unidad que sólo se encuentra en Lucas:

Quando se fue acercando, al ver la ciudad, lloró por ella y dijo: “¡Si en este día comprendieras tú también los caminos de la paz! Pero tus ojos siguen cerrados. Llegará un día en que tus enemigos te rodearán con trincheras, te cercarán y te acosarán por todas partes; te pisotearán a ti y a tus hijos dentro de tus murallas. No dejarán piedra sobre piedra en tu recinto, por no haber reconocido el momento en que Dios ha venido a salvarte” (19,41-44).

Lucas escribe después de la destrucción de Jerusalén por las legiones romanas en el año 70 EC. La paz de Dios no le llegó a Jerusalén (la ciudad de paz) de la violencia imperial romana, pero tampoco le llegó de la rebelión colonial judía.

En Hechos se encuentra un comentario irónico acerca de esto. Cuando Pablo es acusado ante el nuevo gobernador Félix por las máximas autoridades sacerdotales a finales de los años cincuenta, Lucas pone en labios de Tértulo, el abogado de los acusadores, las siguientes palabras: “Gracias a ti [Félix] disfrutamos de una gran paz” (24,2).

Pero, entonces, la paz del cielo ¿cómo desciende a la tierra? Sólo puede provenir de una resistencia no violenta. Así, después de que Roma crucificó a Jesús y Dios lo resucitó, él regresa junto a sus discípulos y, de pie en medio de ellos, les dice: “La paz esté con vosotros” (24,36).

Paz en la tierra, pero ¿por qué medios?

Todo esto plantea una cuestión muy clara. En el relato macteano de la Navidad, Jesús es el Mesías davídico, el rey de los judíos nombrado por Dios. Pero Herodes es el rey de los judíos nombrado por Roma. ¿Qué es exactamente lo que distingue entre sí a esos reinos alternativos? ¿Cuál es la diferencia esencial entre ellos (dando por supuesto, desde luego, que cualquier res-

puesta última debe proceder no de esta obertura, sino sólo del entero relato de la vida que se ofrece a continuación?).

La misma cuestión se plantea en el relato lucano de la Navidad. César Augusto puso “el mundo entero”, según él afirmaba, bajo la paz del Imperio romano —la *Pax romana*, que también era la *Pax augustana*—. ¿Qué es, entonces, esta nueva paz anunciada como la buena noticia del nacimiento de Jesús como Salvador, Mesías y Señor? ¿Cuál es el contenido de esta alternativa (dando por supuesto, una vez más, que cualquier respuesta última debe proceder no simplemente de esta obertura, sino sólo del entero relato de la vida que se ofrece a continuación?).

¿En qué difiere el Cristo del César? ¿En qué difiere la teología imperial romana de la teología cristiana primitiva? De nada servirá limitarse a seguir repitiendo afirmaciones sin contenido o títulos sin interpretación, porque son los mismos por ambas partes.

Ambos proclaman que la cosa empezó en el cielo. Para Augusto fue el “beneplácito” de Júpiter en *Eneida* 1.283, y para Jesús fue el “favor de Dios” en Lucas 2,14. En otras palabras, ambos afirman una complacencia, un favor, una decisión y un decreto celestiales. Ambas visiones anuncian el evangelio de la paz en la tierra y lo proclaman como una nueva creación, un nuevo inicio completo para la raza humana. Y ambos vinculan ese evangelio con la concepción divina de un salvador predestinado. Además, tanto la teología imperial romana como la teología cristiana primitiva aplican los mismos títulos a Augusto y a Jesús: Divino, Hijo de Dios, Dios, Dios de Dios, Señor, Redentor Liberador y Salvador del mundo. Así, cuando uno entrega con fe su vida a Augusto o a Jesús, y al César o a Cristo como sus continuaciones, ¿a qué —exactamente— está prestando lealtad?

La visión romana encarnada en el divino Augusto era paz mediante la victoria. La visión cristiana encarnada en el divino Jesús era paz mediante la justicia. Éstas son las alternativas que están en juego detrás de todos esos títulos y contra-títulos, afirmaciones y contraafirmaciones.

Recuerda, por lo dicho en el capítulo 3, que el virrey designado para llevar a cabo la Gran Limpieza del mundo prevista por Dios tenía que instaurar un mundo de no violencia. Pero ¿acaso eso se puede hacer mediante la violencia –incluso mediante una violencia mesiánica, trascendental, angélica o divina–? ¿Se puede hacer, acaso, en virtud de la victoria de una gran batalla final o se debe hacer –si es que se llega a hacer– mediante la justicia de un gran banquete final?

La terrible verdad es que nuestro mundo no ha instaurado nunca la paz mediante la victoria. La victoria no instauro la paz, sino que establece una tregua. Después, la violencia regresa una vez más, y siempre peor que antes. Y es esa violencia creciente lo que pone en peligro nuestro mundo.

El período de cuatro semanas del Adviento, que precede a la Navidad, y el de seis semanas de la Cuaresma, que precede a la Pascua, son para los cristianos tiempos de penitencia y de cambio de vida. En nuestro libro *La última semana de Jesús* indicábamos que la Cuaresma era un tiempo de penitencia por haber estado en la procesión equivocada, y un tiempo de preparación para pasarse a la correcta para el Domingo de Ramos. Ese día, la violenta procesión de Pilato, montado a caballo, y de sus soldados se pudo comparar con la procesión no violenta de Jesús, montado en un pollino, y sus compañeros. Nos preguntamos: ¿en que procesión habríamos caminado entonces y en cuál caminamos ahora?

Nos enfrentamos a una opción similar cada Navidad, y así cada Adviento es tiempo de arrepentimiento por el pasado y de cambio para el futuro. ¿Pensamos que la paz en la tierra viene del César o de Cristo? ¿Pensamos que viene en virtud de la victoria violenta o de la justicia no violenta? El núcleo del Adviento, como el de la Cuaresma, es una opción relativa a cómo vivir personal e individualmente, nacional e internacionalmente.

Lo importante de la Navidad no es el espumillón y el muérdago, ni siquiera los adornos y regalos, sino qué *medios* vamos

a utilizar con miras a alcanzar el *fin* de una paz del cielo en nuestra tierra. ¿O “paz en la tierra” no es más que un ornamento navideño que sacamos cada año del ático o el sótano y que devolvemos allí lo más pronto posible?

TERCERA PARTE

Luz, cumplimiento y alegría

La luz contra las tinieblas

Los relatos de la primera Navidad resplandecen de luz. En Mateo, la estrella de Belén brilla en el cielo nocturno para guiar a los sabios hasta el lugar del nacimiento de Jesús. En Lucas, la noche se llena de luz radiante con la gloria del Señor, cuando los ángeles dan la noticia del nacimiento de Jesús a unos pastores que estaban guardando sus rebaños: “Y la gloria del Señor los envolvió con su luz”. Además, dos de los himnos del relato de Lucas llegan a su culmen con imágenes luminosas: “Nos visitará un sol que nace de lo alto, para iluminar a los que están en tinieblas” (1,78-79); Jesús es “luz para iluminar a las naciones y gloria de tu pueblo, Israel” (2,32).

En un momento posterior del presente capítulo nos ocuparemos de estos textos detalladamente. Pero vamos a empezar con el simbolismo de la luz y sus significados. La luz es un símbolo arquetípico antiguo. También es fundamental en el judaísmo antiguo y el cristianismo primitivo, el contexto en el cual Mateo y Lucas escribieron sus relatos sobre el nacimiento de Jesús.

Es evidente, además, que la luz en las tinieblas es fundamental en la celebración cristiana de la Navidad. Jesús nace en las tinieblas más profundas: en medio de la noche en el solsticio de invierno. No es éste un tiempo histórico, no es un hecho histórico acerca de la fecha del nacimiento de Jesús, sino tiempo parabólico, tiempo metafórico, tiempo sagrado, tiempo simbólico. El simbolismo es perfecto.

Nadie sabe en qué día, mes o estación del año nació Jesús. La fecha del 25 de diciembre no se decidió hasta mediados del siglo IV. Antes de eso, los cristianos celebraban su nacimiento en momentos diferentes –entre ellos marzo, abril, mayo y noviembre–, pero, alrededor del año 350, el papa Julio declaró en Roma que la fecha era el 25 de diciembre, combinando de este modo la Navidad con una fiesta romana del solsticio de invierno que celebraba el “natalicio del Sol invicto”. El natalicio romano del Sol se convirtió en el natalicio cristiano del Hijo.

A esta vinculación del nacimiento de Jesús con el solsticio de invierno se añadió el simbolismo de que tuviera lugar por la noche. “Noche” es una palabra que aparece mucho en las letras de villancicos conocidos:

Noche de paz, noche de amor, todo duerme en derredor.

*En la noche de la Nochebuena,
bajo las estrellas y por la “madrugá”,
los pastores con sus campanillas
adoran al niño que ha nacido ya.*

*Esta noche es Nochebuena
y mañana Navidad.*

*La Nochebuena se viene,
la Nochebuena se va.*

Jesús nace en medio de la noche, durante la noche más larga del año, en el momento de las más profundas tinieblas. Él es, como dice Juan 1,9, la luz verdadera que ilumina a todos, la luz del mundo.

La luz como símbolo arquetípico

La luz es un símbolo arquetípico. Un arquetipo es, como indican las raíces de este término, una imagen, un “tipo” grabado en la conciencia humana desde tiempos antiguos, desde

“el principio”. Conocido en todas las culturas, el arquetipo de la luz, junto con su contrario, las tinieblas, es fundamental en tradiciones religiosas de todo el mundo. También lo es, como vamos a ver, en la Biblia judía, el Nuevo Testamento y la teología imperial romana.

No resulta difícil entender por qué el simbolismo de la luz es un arquetipo universal. Basta con imaginar cómo experimentaron nuestros antepasados la noche y la oscuridad. Esto requiere cierto esfuerzo, pues necesitamos imaginar un tiempo anterior al momento en que aprendimos la manera de iluminar y domesticar la noche con luz artificial. De eso no hace tanto. La iluminación nocturna de las ciudades es un hecho reciente; al parecer, Londres fue la primera en tenerla, allá por el siglo XVII. Hasta la invención de la luz de gas, a finales del siglo XVIII, no se hizo habitual en las ciudades. También la iluminación doméstica es reciente. Según una exposición titulada *La historia de la luz*, que se realizó hace unos pocos años en el Rijksmuseum de Ámsterdam, la gente corriente —es decir, la mayoría de la población— no pudo permitirse tener velas hasta alrededor del año 1800. Cuando caía la noche, estaba oscuro, muy oscuro. Nuestros antepasados conocían las tinieblas de una manera que a nosotros nos resulta desconocida.

Las asociaciones arquetípicas, metafóricas, de noche y tinieblas son muchas. En la oscuridad no podemos ver, o al menos no muy bien. Así, la noche y las tinieblas se asocian con la ceguera y la visión limitada. Por la misma razón, en las tinieblas resulta fácil perderse: andamos tropezando y no podemos ver por dónde hemos de ir. En la oscuridad es frecuente que tengamos miedo. No sabemos qué podría suceder: puede acechar un peligro, pueden vagar los espíritus, puede estar en marcha el mal. La noche es el tiempo en que estamos dormidos, inconscientes y sin sentido. Noche e invierno van juntos. Las noches se hacen más largas, la tierra pierde su calidez y se vuelve fría e infecunda. Las tinieblas, la pena y el duelo se asocian. La pena es como una noche oscura, y los dolientes han

vestido prendas oscuras durante siglos. Igualmente van juntas noche y muerte: la tierra de los muertos es un lugar de gran oscuridad.

No cabe sorprenderse de que nuestros antepasados valoraran la luz, el día. Daban la bienvenida al amanecer y celebraban el regreso de la luz en el solsticio de invierno. No cabe sorprenderse de que las tradiciones religiosas estén llenas del lenguaje de la luz: de iluminación, ver, despertar, visiones y epifanías. No cabe sorprenderse de que la gloria –que significa resplandor, luminosidad– sea una cualidad fundamental de lo sagrado.

A la vista de lo que acabamos de decir –casi escribimos “a la luz de lo que acabamos de decir”–, tampoco cabe sorprenderse de que las asociaciones de luz y tinieblas sean tan abundantes en el Antiguo Testamento y en el cristianismo más primitivo. Aunque esta exposición de la importancia de las imágenes de la luz en el Antiguo y el Nuevo Testamento pueda parecer a veces un desvío, es la vía principal para entrever lo que esta imagen arquetípica significaba dentro del contexto del mundo en el cual tuvieron su origen los relatos del nacimiento.

La luz en el Antiguo Testamento

Como los relatos del nacimiento, el Antiguo Testamento está lleno del simbolismo de la luz. En el relato de la creación con el que comienza la Biblia de Jesús y del cristianismo primitivo, la luz es el primero de los actos creadores de Dios. El primer día de la creación:

Dijo Dios: “Que exista la luz”. Y la luz existió. Vio Dios que la luz era buena y la separó de las tinieblas. A la luz la llamó día y a las tinieblas noche. Pasó una tarde, pasó una mañana: el día primero (Gn 1,3-5).

Esta luz no es la luz del Sol, la Luna y las estrellas, pues estos astros no son creados hasta el cuarto día. Más bien, la luz

del primer día de la creación es la luz primordial, la luz que existía antes que el Sol, la Luna y las estrellas.

En los relatos sobre los antepasados de Israel recogidos en el Pentateuco, la imaginería de la luz simboliza a menudo la presencia de Dios, la cercanía de lo sagrado. Para Abrahán, el padre de Israel, la presencia de Dios adopta la forma de “un horno humeante y una antorcha de fuego” que se le aparece “en medio de unas tinieblas profundas y aterradoras” (Gn 15,12.17). El nieto de Abrahán, Jacob, padre de las doce tribus de Israel, ve en medio de la noche una escala ígnea por la que descienden y ascienden los ángeles, y exclama: “Ésta es la puerta del cielo” (Gn 28,17). En el relato fundacional del Pentateuco, el éxodo de la esclavitud en Egipto, los antepasados de Israel son conducidos “de noche” por “una columna de fuego para alumbrarlos” (Éx 13,21).

La imaginería de la luz adopta una línea conocida en uno de los salmos: “Lámpara es tu palabra para mis pasos, luz en mi sendero” (Sal 119,105). En este caso es luz como iluminación: la Palabra de Dios es una lámpara que alumbrá nuestro camino. En otro salmo, el anhelo humano de la llegada del amanecer y del final de la noche se convierte en una metáfora del anhelo que el salmista tiene de Dios:

*Yo espero en el Señor con toda mi alma, confío en su Palabra;
espero en el Señor más que los centinelas la aurora*

(Sal 130,5-6).

El simbolismo de la luz y las tinieblas continúa en los profetas. En la primera parte del libro de Isaías, del siglo VIII AEC, el profeta conecta la llegada de la luz con la llegada del rey ideal. El texto comienza: “El pueblo que caminaba en tinieblas ha visto una gran luz; a los que habitaban en tierra de sombras, una luz les ha brillado” (9,1). Según la continuación del pasaje, la “gran luz” que brilla “en tierra de sombras” es el nacimiento del rey ideal que traería la justicia y la paz. Sus palabras les resultan conocidas a millones de personas gracias a *El Mesías* de Haendel:

Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado. Sobre sus hombros descansa el poder, y es su nombre “Consejero prudente, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de la paz”. Dilatará su soberanía en medio de una paz sin límites, asentará y afianzará el trono y el reino de David sobre el derecho y la justicia, desde ahora y para siempre. El amor ardiente del Señor todopoderoso lo realizará (Is 9,5-6).

Esto –la llegada del rey ideal, el Príncipe de la paz que respetará y defenderá la justicia– es la llegada de la luz a quienes viven en tierra de sombras.

En la última parte del libro de Isaías, del siglo VI AEC, la luz simboliza la gloria de Dios, su presencia radiante y su promesa a Jerusalén. Las palabras se dirigen a la ciudad, recientemente destruida por la conquista babilónica en el año 586 AEC y sólo modestamente reconstruida tras el regreso judío del exilio en Babilonia. Jerusalén tiene tan sólo un atisbo de su pasada gloria como sede del templo de Salomón y capital de un reino; ambas cosas han desaparecido. A Jerusalén, despojada de su gloria, el profeta le promete la gloria de Dios, y las imágenes están llenas de luz:

Levántate y brilla, Jerusalén, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti. Es verdad que la tierra está cubierta de tinieblas y los pueblos de oscuridad, pero sobre ti amanece el Señor y se manifiesta su gloria. A tu luz caminarán las naciones, y los reyes al resplandor de tu aurora (Is 60,1-3).

Jerusalén, llena de la gloria de Dios, atraerá a las naciones a su luz y los reyes vendrán al resplandor de su aurora. En este pasaje, la luz está vinculada no sólo con Dios, sino con el sueño de Dios para Jerusalén y el mundo.

El antiguo judaísmo tenía también una fiesta de la luz. La Hanuká era (y sigue siendo) una celebración de la luz que se prolongaba durante ocho días al acercarse el solsticio de invierno. Tuvo su origen en el siglo II AEC y conmemora la nueva dedicación del templo de Jerusalén tras su profanación

por parte de un soberano extranjero. La nueva dedicación del templo como morada de la gloria de Dios se celebra mientras las tinieblas se hacen más intensas.

La luz en el Nuevo Testamento

La riqueza metafórica de la luz —como presencia y promesa de Dios, iluminación de Dios y sueño de Dios— se prolonga en el cristianismo más primitivo. Antes de centrarnos en los relatos del nacimiento, resulta ilustrativo ver lo fundamental que es la imagería de la luz en el resto del Nuevo Testamento. Con ello, nuestra intención no es ofrecer un estudio exhaustivo de todas las referencias a la luz que se encuentran en el Nuevo Testamento. Lo que pretendemos es más modesto y, sin embargo, más importante: poner de manifiesto el puesto fundamental que esta metáfora arquetípica ocupa entre las múltiples voces del cristianismo primitivo que se encuentran en el Nuevo Testamento. Vamos a empezar con Pablo.

La imagería de la luz en las cartas de Pablo

Según el libro de Hechos, la experiencia que Pablo vivió en el camino de Damasco y que transformó su vida fue una experiencia de Cristo resucitado como luz. Hechos cuenta la historia tres veces (9,1-18; 22,6-16; 26,12-18). En la primera narración, narrada en tercera persona, se nos dice: “De repente lo envolvió un resplandor del cielo” (9,3). Lo mismo se dice en la segunda narración, pero en esta ocasión contado en primera persona: “Iba, pues, camino de Damasco y, cuando estaba ya cerca de la ciudad, hacia el mediodía, de repente brilló a mi alrededor una luz cegadora venida del cielo” (22,6). La experiencia de Cristo resucitado como “una gran luz” cegó inicialmente a Pablo, pero tres días después recuperó la vista y “se le cayeron de los ojos una especie de escamas” (9,18). Cristo como “luz”, y el hecho de “ver” como su consecuencia, son fundamentales en lo que tal vez sea el relato de conversión más conocido del mundo.

En sus cartas, Pablo mismo utiliza la imagería de la luz. En 2 Corintios habla de “la luz del Evangelio de la gloria de Cristo” (4,4), y luego hace referencia al primer acto de la creación:

Pues el Dios que ha dicho: “Brille la luz entre las tinieblas”, es el que ha brillado en nuestros corazones, para dar la luz del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo (4,6).

El pasaje es rico y denso, y señalar concisamente algunos de sus posibles significados corre el riesgo de no hacerle justicia.

Empezamos señalando lo obvio. Está lleno de imágenes relacionadas con la luz: no sólo las palabras “luz”, “tinieblas”, “brille” y “brillado”, sino también la palabra “gloria”. Las palabras bíblicas traducidas a nuestra lengua como “la gloria de Dios” tienen la connotación de una presencia radiante y luminosa. Gloria, resplandor y luminosidad van juntos. La gloria de Dios es la presencia radiante y luminosa de Dios.

El pasaje acumula estas imágenes, como en “la *luz* del Evangelio de la *gloria* de Cristo”. El Evangelio (que aún no denota un documento escrito, sino más bien “la Buena Noticia”) es luz, iluminación. Y es “el Evangelio de la *gloria* de Cristo” –de la presencia radiante de Cristo, de la luminosidad de Cristo–. El evangelio es luz y habla de la luz.

Y el pasaje continúa: esta luz, esta gloria, procede del “Dios que ha dicho: ‘Brille la luz entre las tinieblas’”. Este Dios, el Dios que creó la luz entre las tinieblas, dice Pablo, “ha brillado en nuestros corazones, para dar la luz del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo”. Aquí se acumulan tres imágenes de la luz: Dios ha “*brillado* en nuestros corazones, para dar la *luz* del conocimiento de la *gloria* de Dios” –y las tres se ven “en el rostro de Cristo”.

Aunque “rostro” no es una metáfora de la luz, sí es una metáfora visual. “En el rostro de Jesucristo” *vemos* “la luz del conocimiento de la gloria de Dios”. Se trata de una afirma-

ción extraordinaria y maravillosa acerca de Jesús: su “rostro” revela la “luz del conocimiento” que procede de la “gloria de Dios”. Además, es la revelación del Dios que dijo: “Hágase la luz”. El Dios que creó la luz al principio ha llegado en este momento a ser conocido en Jesús. La luz se ha convertido en luz en el rostro de Jesús.

La imaginería de la luz en el evangelio de Juan

La luz y las tinieblas son fundamentales en la presentación que se hace de Jesús en el evangelio de Juan. Escrito cerca del final del siglo I, el evangelio de Juan es un testigo, un testimonio, de cómo veía a Jesús la comunidad cristiana para la que escribió su autor. Las imágenes aparecen al comienzo mismo, en el prólogo del evangelio (1,1-18), prólogo que en buena parte pudo ser un primitivo himno cristiano o, como mínimo, un poema en prosa.

El prólogo de Juan empieza, como el libro del Génesis, con las palabras “Al principio”. Y lo que fue al principio fue “la Palabra”, *logos* en griego. La Palabra, el *logos*, no sólo estaba con Dios al principio, sino que era Dios, y por medio de la Palabra, el *logos*, creó Dios todo cuanto es. Entonces aparece la imaginería de la luz: “En el *logos* estaba la vida, y la vida era *la luz* de los hombres. La *luz resplandece en las tinieblas*, y las tinieblas no la sofocaron” (1,4-5). Unos pocos versículos después: “La *luz verdadera*, que con su venida al mundo *ilumina* a todo hombre” (1,9). La luz es, por supuesto, Jesús.

Recuerda que Juan no contiene un relato del nacimiento. Pero este pasaje desempeña prácticamente una función equivalente: la venida de Jesús, la encarnación, es la venida de “la *luz verdadera*, que *ilumina* a todo hombre”. La imaginería de la luz y las tinieblas anunciada en el prólogo se prolonga a lo largo del evangelio. Para Juan, Jesús es “la luz del mundo” (8,12; 9,5).

La imaginería de la luz en el Apocalipsis

Para completar nuestro examen ilustrativo de la imaginería de la luz en el Nuevo Testamento, pasamos al libro del Apocalipsis. Esta obra, objeto de muchas interpretaciones erróneas, concluye con una visión magnífica de la “nueva Jerusalén” (21,1–22,5). Es una visión de vida en la tierra, pues la “nueva Jerusalén” desciende a la tierra. En ella no habrá ya lágrimas, ni duelo, ni llanto, ni dolor, ni habrá ya muerte (21,4). La ciudad estará fantásticamente enjoyada y será inmensa. Templo no habrá, “pues su templo es el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero” (21,22).

Entonces las imágenes pasan al ámbito de la luz:

Tampoco necesita sol ni luna que la alumbren; la ilumina la gloria de Dios, y su antorcha es el Cordero. A su luz caminarán las naciones, y los reyes de la tierra vendrán a rendirle vasallaje. No se cerrarán sus puertas al declinar el día, puesto que allí no habrá noche (21,23-25).

Unos versículos más tarde, la visión alcanza su punto culminante con una vuelta al tema de la luz: “Ya no habrá noche; no necesitarán luz de lámparas ni la luz del sol, pues el Señor Dios será su luz” (22,5). La nueva Jerusalén es una ciudad de luz, y su luz es la gloria –la presencia radiante– de Dios y Jesús.

Todo cuanto acabamos de decir –la imaginería de la luz en el Antiguo Testamento y en el cristianismo primitivo– forma parte del contexto en el cual se contaron los relatos del nacimiento de Jesús. Puesto que escribieron cerca del final del siglo I, los autores de los evangelios de Mateo y Lucas compusieron su obra dentro de los contextos de un cristianismo primitivo teñido por la imaginería de la luz.

La imaginería de la luz en el relato de Mateo

Mateo utiliza el simbolismo de la luz en su relato de la estrella de Belén que condujo a los sabios hasta el lugar del

nacimiento de Jesús. Este episodio, el más conocido de la narrativa mateana del nacimiento, y elemento central de las representaciones escénicas navideñas, forma parte del relato más amplio de Herodes, quien, como un nuevo faraón, intenta matar al niño Jesús. Dado que ha nacido para ser “rey de los judíos”, Jesús es un rey rival en el conflicto de realezas que atraviesa el relato de Mateo, y del cual nos ocupamos ya en el capítulo 6.

En esta ocasión vamos a centrarnos en el uso que se hace de la imagería de la luz en el relato. En los fragmentos de Mateo 2,1-12 que hacen al caso hemos puesto en cursiva las referencias a la estrella:

Jesús nació en Belén, un pueblo de Judea, en tiempo del rey Herodes. Por entonces unos sabios de oriente se presentaron en Jerusalén preguntando: “¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer? *Hemos visto su estrella en el oriente y venimos a adorarlo*”.

Herodes, llamando aparte a los sabios, hizo que le informaran con exactitud acerca del momento *en que había aparecido la estrella* y los envió a Belén con este encargo: “Id e informaos bien sobre ese niño y, cuando lo encontréis, avisadme para ir yo también a adorarlo”. Ellos, después de oír al rey, se pusieron en camino, *y la estrella que habían visto en oriente los guió hasta que llegó y se paró encima de donde estaba el niño. Al ver la estrella, se llenaron de una inmensa alegría.*

Prácticamente cada año, en las semanas que preceden a la Navidad, aparecen en los medios de comunicación intentos de identificar la estrella del relato de Mateo con algún fenómeno natural. Las teorías más comunes son las que la consideran un cometa, una conjunción de planetas o una nova.

Pero los intentos de identificar la estrella que guió a los sabios con un acontecimiento astronómico natural van mal encaminados. En el evangelio de Mateo, la estrella no brilla simplemente en el firmamento; se mueve. No sólo conduce a los sabios en dirección oeste hasta Jerusalén, sino que luego

gira y se mueve en dirección sur hasta Belén. Allí “*se paró encima de donde estaba el niño*”. Lleva hasta el lugar del nacimiento de Jesús con la precisión de un GPS. No se trata de un cometa, ni de una conjunción de planetas ni de una nova. El relato de la estrella no hace afirmación alguna acerca de un fenómeno astronómico, sino una afirmación acerca de Jesús: su nacimiento es la llegada de la luz que atrae a los sabios de los gentiles hasta su resplandor.

La tradición cristiana ha hablado comúnmente de tres sabios y los ha llamado “reyes”. Sin embargo, Mateo, como ya se ha indicado antes, no dice cuántos sabios fueron, ni que fueran reyes. La idea de que fueron tres procede de los tres regalos que traen: oro, incienso y mirra. La tradición cristiana posterior incluso dio sus nombres: Gaspar, Melchor y Baltasar.

Esta idea de que eran reyes proviene del eco de un pasaje de Isaías, uno de los textos “de luz” citados en un punto anterior del presente capítulo. Recuerda que sus palabras iniciales van dirigidas a la Jerusalén posexílica: “Levántate y brilla, Jerusalén, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti... A tu luz caminarán las naciones, y los *reyes* al resplandor de tu aurora” (60,1.3). Quienes acuden a Jerusalén como la luz son reyes. Luego se mencionan dones de oro e incienso: “Traerán oro e incienso y proclamarán las alabanzas del Señor” (60,6).

No sabemos si Mateo tuvo en mente Isaías 60 cuando escribió su relato. ¿Sacó de este pasaje la idea de “las naciones” que acuden a la luz y la de dos de los regalos (oro e incienso)? ¿Se estaba haciendo eco deliberadamente de Isaías 60? Lo que está claro es que la tradición cristiana posterior desarrolló el relato de Mateo sacando de Isaías 60 la idea de los reyes.

¿Qué más se puede decir acerca de los sabios, aparte de la anotación negativa de que Mateo no dice que fueran tres reyes? Dado que no pensamos en los sabios como figuras históricas reales, sino como personajes de una narración parabólica, puede parecer ocioso hacer conjeturas acerca de quiénes eran. Sí podemos preguntarnos, no obstante, quién imaginó Mateo

que eran, lo mismo que podemos hacernos esa misma pregunta acerca de los personajes de una parábola.

Son *magi* (traducido como “sabios”; el singular es *magus*, palabra de la que deriva “mago”). Pero no eran magos en el sentido moderno del término. Más bien, la palabra se refiere a un tipo de figura religiosa: los *magi* tenían sabiduría por estar en contacto con otra realidad. Su sabiduría era una “sabiduría secreta”, de un tipo desconocido para la gente corriente. Sin duda, algunos eran astrólogos, en el sentido de que prestaban atención a “los signos de los cielos”, pero considerar a los *magi* como principalmente astrólogos induce a error. Los *magi* eran, más bien, gente con una sabiduría más que terrena.

Los *magi* del relato de Mateo vienen “de oriente”. Resulta inútil hacer conjeturas sobre la región geográfica más concreta de la cual podían proceder —esto es geografía sagrada, no geografía física—. Lo que le importa a Mateo es que son *gentiles*. Y en cuanto gentiles, vienen de “las naciones”. Sabios procedentes de las naciones son atraídos a la luz de Jesús, se arrodillan ante él y le rinden homenaje. Las naciones reconocen al “rey de los judíos” que ha nacido: él es también su rey.

Los usos de la luz y las tinieblas en esta narración parabólica son muchos y de gran densidad. El nacimiento de Jesús es la llegada de la luz en medio de las tinieblas. Pero las tinieblas intentan sofocar la Luz (el complot de Herodes para matar a Jesús). Atraídos a la luz, unos sabios de las naciones rinden homenaje a Jesús. Jesús es la luz de las naciones. El relato de Mateo expone así, con un lenguaje sólo ligeramente diferente, la misma idea enunciada en Juan: “Jesús es la luz del mundo”.

Por supuesto, ningún conjunto breve de frases puede captar todos los significados de este relato. Éste no puede quedar reducido a afirmaciones. La narración conserva su riqueza evocadora y su fuerza metafórica. Como las narraciones metafóricas en general, tiene un plus de significado. Y creemos que el relato mateano de la estrella de Belén significa, al menos, todo cuanto acabamos de indicar.

Por un momento, volvemos sobre la verdad de las parábolas y la cuestión de la objetividad histórica. No pensamos que el relato de Mateo sea objetivo desde el punto de vista histórico. A nuestro juicio, no hubo una estrella especial, ni sabios, ni tampoco un complot de Herodes para matar a Jesús. Así pues, ¿es el relato objetivamente verdad? No. Pero, en cuanto parábola, ¿es verdad? Para nosotros, como cristianos, la respuesta es un sí rotundo. ¿Es Jesús la luz que brilla en las tinieblas? Sí. ¿Intentan los Herodes de este mundo sofocar la luz? Sí. ¿Sigue brillando Jesús en las tinieblas? Sí.

La imaginiería de la luz en el relato de Lucas

Antes de volver sobre el relato más conocido que utiliza la imaginiería de la luz en Lucas —los ángeles cantando en el firmamento nocturno a los pastores al tiempo que la gloria del Señor rodeaba a éstos con su resplandor—, vamos a ocuparnos del uso que Lucas hace del lenguaje de la luz en dos de sus himnos.

El Benedictus

El *Benedictus*, que toma su nombre de la primera palabra de su versión latina, lo canta Zacarías, el padre de Juan el Bautista. Tras quedarse repentinamente mudo al enterarse por un ángel de que él y su esposa Isabel van a tener un hijo pese a su edad avanzada, Zacarías recupera su capacidad de hablar tras el nacimiento y la imposición del nombre de Juan: “De pronto recuperó el habla y comenzó a bendecir a Dios” (1,64).

Sus primeras palabras son el *Benedictus*, cuyos versículos iniciales los conocen millones de cristianos:

*Bendito sea el Señor, Dios de Israel,
porque ha visitado y redimido a su pueblo.*

*Nos ha suscitado un poderoso salvador
en la casa de David, su siervo (1,68-69).*

Empezamos con un comentario acerca de la palabra “salvador”. En el siglo I, no tenía aún el significado que en la actualidad tiene para muchos cristianos. Debido a que los cristianos, a lo largo de los siglos, han dicho de Jesús que nos ha salvado de nuestros pecados en virtud de su muerte en la cruz, muchos cristianos conectan automáticamente a Jesús en cuanto salvador con la expiación por los pecados. Pero, en la Biblia, el significado principal de ese término es “rescatador”, “libertador”.

Por ejemplo, los salmos hablan de Dios como “*Salvador* [de Israel], que hizo portentos en Egipto... y prodigios en el mar Rojo” (106,21-22). Así, también Oseas conecta a Dios como salvador con el éxodo: “Yo soy el Señor, tu Dios, desde Egipto. No conoces a otro Dios fuera de mí, yo soy el único *salvador*” (13,4). Un canto atribuido al rey David habla de Dios como “mi fortaleza y mi refugio, mi *salvador*; tú me salvas de la violencia” (2 Sm 22,3). Jeremías se dirige a Dios como “la esperanza de Israel, su *salvador* en tiempo de desgracia” (14,8). En ninguno de estos casos existe conexión entre “salvador” y ser salvado del pecado. Pensar que hablar de Jesús como salvador hace referencia primordialmente a su muerte como sacrificio por el pecado estrecha y reduce el significado de este rico término.

Volvamos al *Benedictus*: lo que va a hacer el “poderoso salvador” del que canta Zacarías es el tema de la parte central. Él es el cumplimiento de la promesa de Dios, “del juramento que hizo a nuestro antepasado Abrahán”, a saber, “salvarnos de nuestros enemigos y del poder de todos los que nos odian”, de manera “que, libres de nuestros enemigos, podamos servirle sin temor, con santidad y justicia, en su presencia toda nuestra vida” (1,71.73-75). Estar “libres de nuestros enemigos” es el papel del “poderoso salvador”; esto es lo que significa ser salvado.

Luego, en los versos finales del himno, aparece la imaginación de la luz. Estos versos son un clímax, no una simple conclusión:

*Por la misericordia entrañable de nuestro Dios,
nos visitará un sol que nace de lo alto,
para iluminar a los que están en tinieblas y en sombras de muerte,
y para dirigir nuestros pasos hacia el camino de la paz
(1,78-79).*

Este pasaje se hace eco de textos del Antiguo Testamento que hablan de luz y tinieblas (Is 60,1-3; 42,6-7; Sal 107,10). En lenguaje arquetípico y judío, la venida de Jesús es “el sol que nace de lo alto” e ilumina “a los que están en tinieblas”. El resultado es “dirigir nuestros pasos hacia el camino de la paz”. Como veremos, la palabra “paz” aparece en los tres pasajes lucanos que hablan de la luz.

El Nunc dimittis

El *Nunc dimittis*, cantado en el templo por el anciano profeta judío Simeón mientras sostiene en brazos al niño Jesús, probablemente sea el mejor conocido por los cristianos, debido a su uso frecuente en el culto y las devociones:

*Ahora, Señor, según tu promesa,
puedes dejar a tu siervo irse en paz,
pues mis ojos han visto tu salvación,
que has presentado ante todos los pueblos
como luz para iluminar a las naciones
y gloria de tu pueblo, Israel (2,29-32).*

Simeón, nos dice Lucas, era un hombre “justo y piadoso, que esperaba el consuelo de Israel”, y “el Espíritu Santo... le había revelado que no moriría antes de ver al Mesías enviado por el Señor” (2,25-26). En este momento, su deseo se ha cumplido: ha visto la salvación de Dios –y lo que Simeón ha visto es, por supuesto, a Jesús–. Jesús es la salvación de Dios, es decir, el medio de la salvación de Dios.

La palabra “salvación”, como la palabra “salvador”, tiene para muchos cristianos un significado mucho más restringido que su significado bíblico. Para muchos cristianos, “salvación”

es un término estrechamente conectado con la existencia posterior a la muerte, con “ir al cielo”. Cuando la palabra se entiende de este modo, Jesús en cuanto salvación de Dios se convierte en Jesús como medio divino de “ir al cielo”. Pero, en la Biblia, este término tiene significados mucho más de este mundo, del aquí y ahora, como rescate, liberación, protección, curación y sanación. El salmo 27,1 afirma: “El Señor es mi luz y mi salvación, ¿a quién temeré? El Señor es la fortaleza de mi vida, ¿quién me hará temblar?”.

Así, el significado de “salvación” en el *Nunc dimittis* es casi el mismo que el significado de “salvador” en el *Benedictus*.

El cántico de Simeón, lo mismo que el *Benedictus*, llega a su culmen con la imagería de la luz. Jesús es “*luz para iluminar a las naciones y gloria de tu pueblo, Israel*”. Luz y gloria: luz para las naciones, gloria para Israel. Dicho con otras palabras, Siméon canta lo que Mateo dice en su relato del nacimiento de Jesús: Jesús es el rey de los judíos y luz para las naciones.

Gloria en el firmamento nocturno

Pasamos ahora a ocuparnos del conocido relato lucano en el que unos ángeles se aparecen por la noche a unos pastores:

Había en aquellos campos unos pastores que pasaban la noche al raso velando sus rebaños. Un ángel del Señor se les apareció y la gloria del Señor los envolvió con su luz. Entonces les entró un gran miedo, pero el ángel les dijo: “No temáis, pues os traigo una buena noticia de gran alegría, que lo será también para todo el pueblo: Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es el Mesías, el Señor. Esto os servirá de señal: encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre”. Y de repente se juntó al ángel una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo:

*“Gloria a Dios en lo más alto del cielo,
y en la tierra paz a los hombres que gozan de su favor”*
(2,8-14).

El relato está lleno de luz, resplandor, luminosidad, gloria y revelación. Mientras unos pastores velan *de noche* sus rebaños, un *ángel* (un ser de luz) se les aparece y la *gloria* de Dios los envuelve con su *luz*. Luego, una vez anunciado el mensaje angélico, el cielo nocturno se llena de “una multitud del ejército celestial”: el firmamento resplandece con la gloria de Dios.

En la Biblia, cuando hablan los ángeles, hay que escuchar con atención. Su función narrativa es revelar el significado de lo que está sucediendo. Pongamos un ejemplo clásico tomado del final del evangelio de Lucas: en la mañana de Pascua, los ángeles les dicen a las desconcertadas mujeres junto a la tumba: “¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? No está aquí, ha resucitado” (24,5). Esto es lo que significa el relato de la tumba vacía.

Lo mismo pasa también en este relato. El ángel les cuenta a los pastores lo que significa la manifestación de la gloria de Dios en el firmamento nocturno. Ponemos en cursiva los términos y expresiones que van a centrar fundamentalmente nuestro comentario.

Os traigo una *buena noticia* de gran alegría, que lo será también para todo el pueblo. Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un *Salvador*, que es el *Mesías*, el *Señor*.

Las palabras “Salvador”, “Mesías” y “Señor” son designaciones conocidas que los cristianos aplicaron muy pronto a Jesús. Las tres tienen significado dentro de un contexto judío. “Salvador”, como se ha señalado antes, tiene el significado principal de “rescatador”, “libertador”.

En el Antiguo Testamento, “Mesías” (sinónimo de “Cristo”) significa “ungido”. En el siglo I denotaba habitualmente *al* unguido prometido por Dios, la esperanza de Israel. En el capítulo 3 vimos que en el judaísmo del siglo I no había una expectativa mesiánica unificada, sino diversas expectativas. Pero, cuando se utilizaba el término “Mesías”, era dentro del contexto del prometido y unguido por Dios para ser el rescata-

dor de Israel (o “los prometidos y ungidos”, en el caso de la comunidad del mar Muerto, ya que esperaban dos mesías). En el Nuevo Testamento es una de las designaciones más habituales de Jesús; por ejemplo, en la denominación “Jesucristo”, que significa “Jesús el Mesías”, el prometido y ungido por Dios.

En los Setenta, la traducción griega del Antiguo Testamento (la versión de la Biblia más ampliamente conocida por los primeros cristianos), *kyrios* (en griego, “Señor”) se utiliza a menudo para traducir la palabra hebrea equivalente a “Dios”. “Señor” tenía así connotaciones de divinidad: Dios era *kyrios*. También podía significar “amo” o “señor”, en el sentido de alguien con quien uno está obligado o a quien debe fidelidad o lealtad. En el Nuevo Testamento, “Jesús es Señor” quizá sea la afirmación pospascual más corriente acerca de él. Un dato importante es que combina ambas connotaciones de la palabra “Señor”: la condición divina y nuestra fidelidad. Señorío y lealtad van juntos.

Así, el mensaje angélico expresa convicciones cristianas fundamentales acerca de Jesús. Es el evangelio en miniatura. De hecho, el ángel utiliza incluso el término griego equivalente a “evangelio” (o “buena noticia”): Jesús es Salvador, Mesías y Señor. Los tres títulos tienen ricos significados dentro del marco de sus raíces judías. Pero el mensaje angélico tiene también un segundo marco de significado; a saber, su lenguaje se hace eco de la teología imperial romana y la contradice.

Ya hemos señalado que la teología imperial romana hablaba con frecuencia del emperador como “Señor”, “Hijo de Dios” y, a veces, como “Salvador”. Además, como hemos visto en el capítulo 6, el nacimiento del emperador más grande, César Augusto, fue “evangelio”, “buena noticia”, para el mundo entero. La teología imperial tenía su evangelio, y el cristianismo primitivo tenía el suyo.

El contrapunto a la teología imperial llega más lejos. La luz también es fundamental en la teología imperial. Así lo vemos claramente en los relatos del nacimiento de Augusto (cuyo

nombre inicial fue Octaviano). Concebido por el dios Apolo en su madre humana, Acia, fue “Hijo de Dios” por ser hijo de Apolo –Apolo era el dios de la luz (y también del orden y la razón)–. Además, en la noche de su concepción, el marido de Acia, Octavio, tuvo un sueño en el cual vio que el sol nacía del vientre de su esposa. César Augusto, en su calidad de hijo del dios Apolo, era la llegada de la luz al mundo. Pero, según Lucas (y Mateo y Juan), la luz en medio de las tinieblas es *Jesús*. El otro que afirmaba ser luz en medio de las tinieblas no lo era. De hecho, *esa luz* era tinieblas.

Existe otro contrapunto más a la teología imperial. Después de que el ángel resplandeciente de luz anuncia a los pastores la “buena noticia” de que les ha nacido “un Salvador, que es el Mesías, el Señor”, un coro angélico que llena el firmamento nocturno prorrumpe en un canto:

*Gloria a Dios en lo más alto del cielo,
y en la tierra paz a los hombres que gozan de su favor*
(2,14-15).

Ya hemos analizado en el capítulo 6 la frase conclusiva: “a los hombres que gozan de su favor [de Dios]”. En este momento vamos a hacer hincapié en la expresión “en la tierra paz” o, más comúnmente, “paz en la tierra”. Como pasa con el uso lucano de la imaginiería de la luz en los himnos, la palabra “paz” reaparece.

Dentro de la teología imperial romana, como hemos visto en los capítulos 3 y 6, el emperador era el que había traído la paz a la tierra. En cierto sentido, Augusto sí había hecho tal cosa: puso fin a la guerra civil que había convulsionado el mundo romano durante décadas. Allí estaba la *Pax romana*, “la paz de Roma”.

Por supuesto, la paz de Roma no significaba el final de la guerra. Las guerras para conquistar otros territorios y las guerras para sofocar insurrecciones continuaban. Desde la perspectiva de los conquistados y oprimidos, la paz imperial parecía muy diferente.

El historiador romano Tácito, por ejemplo, puso el siguiente discurso en labios del general escocés Calgaco mientras preparaba a sus tropas predestinadas al fracaso para la batalla con las legiones del general romano Agrícola a finales de los años setenta o principios de los ochenta EC:

Depredadores que son del mundo, cuando ya lo han devastado todo y les falta tierra, miran al mar. Avaros, si el enemigo es rico, y rastreros, si pobre, no se han saciado con Oriente ni Occidente: sólo ellos ansían con igual tesón miseria [tierras pobres] y riquezas [tierras ricas]. Al expolio, la matanza y el saqueo los llaman por mal nombre “imperio”: crean un desierto y lo llaman “paz” (*Agrícola* 30; los corchetes son nuestros).

Así es como experimentaban muchos la *Pax romana*: “Crean un desierto y lo llaman ‘paz’”. Pero Roma y sus emperadores se veían como quienes habían traído la “paz a la tierra”.

El canto de los ángeles proclama una fuente y un tipo diferente de paz. Jesús —en cuanto Salvador, Mesías y Señor— es el que trae la paz a la tierra. Ésta es la paz del Reino de Dios, una paz basada en la justicia. La paz del Imperio se basa en la opresión y la violencia. Lo mismo que Mateo cuenta el relato del nacimiento de Jesús como un conflicto entre dos realezas, Lucas cuenta el relato de su nacimiento como un conflicto entre dos tipos diferentes de paz. Existe la “buena noticia” del Imperio y la “Buena Noticia” de Jesús.

La revelación angélica les llega a unos pastores. A los turistas y peregrinos actuales que visitan Belén se les suele enseñar no sólo la iglesia de la Natividad, sino también el “campo de los Pastores”, donde a éstos se les aparecieron los ángeles. Son lugares sagrados, aun cuando no sean históricos. Y, dentro de la narración parabólica de los relatos del nacimiento, los pastores tienen una importancia particular.

Los pastores pertenecían a la clase campesina marginada, la clase que más acusadamente experimentaba la opresión y explotación por parte de Roma y sus soberanos clientes. Estaban, por tanto, entre los “humildes” y “hambrientos” del *Magnificat*, el

himno de María, en Lucas 1,52-53. Su ocupación puede recordar además a David, “que guardaba las ovejas” de su padre, Jesé (1 Sm 16,11), y las protegía (1 Sm 17,15-36).

Que ellos sean los primeros en enterarse del nacimiento de Jesús es significativo: la buena noticia llega a los pobres y despreciados. Concuerta con el retrato que de Jesús se hace en los evangelios. Mateo, Marcos y Lucas cuentan sin excepción que el mensaje y la actividad de Jesús estuvieron dirigidos principalmente a la clase campesina. Según ellos, la única ciudad a la que Jesús llegó a ir fue Jerusalén. Fuera de ese caso, actuó en el medio rural, en pequeñas ciudades o pueblos donde vivía la población campesina. Como dice más tarde Lucas, el mensaje de Jesús era “la Buena Noticia a los pobres”, “la liberación a los cautivos”, “dar vista a los ciegos” y “libertar a los oprimidos” (4,18). El mensaje a los pastores prefigura el mensaje de Jesús.

Roma: ¿Apolo o Pitón?

El presente libro se centra en los relatos del nacimiento de Jesús de Mateo 1-2 y Lucas 1-2, y habitualmente consideramos estas dos narraciones como las únicas de ese tipo en el Nuevo Testamento. Pero en realidad existe una tercera, un texto mitológico absolutamente fascinante, que sirve para consumir la ofensiva antiimperial de tales relatos.

Este tercer relato del nacimiento de Jesús habla de un dragón. Se encuentra en el libro del Apocalipsis, escrito casi a finales del siglo I por un cristiano primitivo conocido como Juan de Patmos (Patmos es una isla situada frente a la costa de Asia Menor). Como los relatos de Mateo y Lucas, utiliza imágenes asociadas con la luz y las tinieblas para impugnar la pretensión de Roma de ser la luz del mundo.

En Apocalipsis 12, una de las visiones de Juan describe a una mujer a punto de dar a luz un hijo “destinado a regir todas las naciones”. Pero un dragón aguarda para devorar al niño. Se

cuenta con el lenguaje simbólico y mitológico que abunda en el Apocalipsis, y que a menudo se interpreta sin referencia a su matriz de finales del siglo I:

Una gran señal apareció en el cielo: una mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. Estaba encinta, y las angustias del parto le arrancaban gemidos de dolor. Entonces apareció en el cielo otra señal: un enorme dragón de color rojo con siete cabezas y diez cuernos... Y el dragón se puso al acecho delante de la mujer que iba a dar a luz, con ánimo de devorar al hijo en cuanto naciera. La mujer dio a luz un hijo varón, destinado a regir todas las naciones con vara de hierro, el cual fue puesto a salvo junto al trono de Dios (12,1-5).

Más tarde, al dragón se le llama “la antigua serpiente” (12,9) y “una bestia que salía del mar” (13,1).

Está claro que el niño es Jesús y que el dragón, la antigua serpiente, la bestia, es Roma, la encarnación del Imperio propia de aquel tiempo. Después de perder una batalla en el cielo, el dragón, la bestia, la antigua serpiente, es arrojado a la tierra, donde gobierna el mundo. En un punto posterior del Apocalipsis, se nos dice que la bestia es la ciudad construida sobre siete colinas que gobierna el mundo (17,9.18). En el siglo I, eso sólo podía denotar a Roma.

Además, se nos dice el “número” de la bestia: “Su número es seiscientos sesenta y seis” (13,18). Se utiliza aquí una antigua técnica judía para codificar nombres en forma de números, técnica llamada *gematría*. Descodificado, el número 666 equivale a César Nerón, el emperador Nerón, que gobernó el Imperio desde el año 54 al 69 EC y fue el primer emperador que persiguió activamente a los seguidores de Jesús. Según la tradición cristiana primitiva, tanto Pedro como Pablo fueron ejecutados durante el reinado de este emperador.

La visión de Juan impugna directamente la teología imperial romana. Su visión de una mujer que está a punto de dar a luz mientras una gran serpiente aguarda para devorar a la criatura

imita y subvierte el relato del nacimiento de Apolo. Recuerda que Apolo, el dios de la luz (y de la razón y el orden), fue el padre de César Augusto. Augusto era “Hijo de Dios” por ser hijo de Apolo, y Apolo, a su vez, era “Hijo de Dios” por ser hijo de Zeus, el dios supremo del panteón romano y griego.

La historia del nacimiento de Apolo se cuenta en el mito de Apolo y Pitón. Apolo fue concebido por Zeus en su madre humana, Leto (o Leda). Mientras ésta se encontraba a punto de dar a luz a Apolo, un monstruo serpentino llamado Pitón aguardaba para devorarlo. Aun cuando nosotros usamos la palabra “pitón” para referirnos a una especie concreta de gran serpiente, Pitón en este relato es una criatura mítica, el monstruo primigenio, la antigua serpiente, el dragón primordial, la fuente del mal y el caos. Pero Zeus acude al rescate de Leto y Apolo, les libra de la amenaza de Pitón y les lleva a un lugar seguro. Una vez crecido, Apolo da muerte a Pitón, trayendo la luz, el orden y la razón al mundo. Apolo, dios de la luz, triunfa sobre el caos primordial.

El autor del Apocalipsis conoce esta historia y se hace eco de ella, pero la aplica a Jesús. Es una magnífica inversión, una subversión sensacional, de la teología imperial. Roma y su emperador no son Apolo, el portador de la luz, sino Pitón, la serpiente primordial que intenta destruir la luz y arrojar el mundo a un caos monstruoso. Augusto era el hijo de Apolo, y también lo fueron sus sucesores. De hecho, Nerón –cuyo nombre es 666– a veces incluso se vestía como Apolo. Pero el autor del Apocalipsis afirma que la verdadera luz del mundo es Jesús. Jesús es Apolo; Roma y su emperador, no. Roma, el Imperio, es Pitón, la bestia.

Así, Mateo, Lucas y el Apocalipsis hacen un uso abundante de la imaginería arquetípica de la luz. Como en el Antiguo Testamento, la luz se asocia con la presencia de Dios y su gloria. La luz en medio de las tinieblas habla de iluminación y visión. Lleva aparejado ver que la teología imperial legitima las tinieblas y el gobierno de “la bestia”. Y la luz se asocia con la salva-

ción: habla de la llegada del mundo ideal de Dios, del sueño de Dios para la tierra.

Luz: personal y política

La imagería de la luz en medio de las tinieblas ha sido fundamental en la tradición cristiana desde sus inicios. En antiguas oraciones vespertinas cristianas, este tema resuena una y otra vez:

Luz y paz en Jesucristo, nuestro Señor.

Jesús dijo: “Vosotros sois la luz del mundo. No se puede ocultar una ciudad construida sobre un monte. Nadie enciende una lámpara para ponerla debajo del celemín, sino sobre el candelero, para que alumbré a todos... Y vosotros, como la lámpara, debéis derramar vuestra luz sobre todos”.

Pues el Dios que ha dicho: “Brille la luz entre las tinieblas”, es el que ha brillado en nuestros corazones, para dar la luz del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo.

Dios todopoderoso, te damos gracias por rodearnos con el brillo del lucero vespertino cuando se va la luz del día, e imploramos de tu gran misericordia que, lo mismo que nos envuelves con el resplandor de esta luz, hagas brillar en nuestros corazones la claridad de tu Espíritu Santo.

Disipa las tinieblas de nuestros corazones, para que por tu claridad conozcamos que tú eres el Dios verdadero y la luz eterna.

Sé nuestra luz en las tinieblas, Señor, y por tu gran misericordia defiéndenos de todos los riesgos y peligros de esta noche.

Oh luz clemente, puro resplandor del Dios que vive eternamente en el cielo, oh Jesucristo, santo y bendito.

Como gran parte del lenguaje de la Biblia, la imagería de la luz es a la vez personal y política. Los contrastes entre las tinieblas y la luz guardan correlación con otros contrastes fun-

damentales: entre cautiverio y liberación, exilio y regreso, injusticia y justicia, violencia y paz, falsedad y verdad, muerte y vida. Todos estos contrastes tienen tanto un significado personal como un significado político. Es importante ver ambos. Lo mismo pasa con los relatos del nacimiento de Jesús: abordan nuestro anhelo personal y la política de su mundo y el nuestro. Ver sólo el significado personal es no captar la mitad de su significado.

El nacimiento de Jesús es un evento que nos conecta con el mundo de su tiempo y con el nuestro. Nos muestra un mundo de injusticia y violencia, de exilio y cautiverio, de muerte y vida. Nos muestra un mundo que necesita de un salvador. Nos muestra un mundo que necesita de un rey. Nos muestra un mundo que necesita de un profeta. Nos muestra un mundo que necesita de un salvador. Nos muestra un mundo que necesita de un rey. Nos muestra un mundo que necesita de un profeta. Nos muestra un mundo que necesita de un salvador. Nos muestra un mundo que necesita de un rey. Nos muestra un mundo que necesita de un profeta.

El nacimiento de Jesús es un evento que nos conecta con el mundo de su tiempo y con el nuestro. Nos muestra un mundo de injusticia y violencia, de exilio y cautiverio, de muerte y vida. Nos muestra un mundo que necesita de un salvador. Nos muestra un mundo que necesita de un rey. Nos muestra un mundo que necesita de un profeta. Nos muestra un mundo que necesita de un salvador. Nos muestra un mundo que necesita de un rey. Nos muestra un mundo que necesita de un profeta.

El nacimiento de Jesús es un evento que nos conecta con el mundo de su tiempo y con el nuestro. Nos muestra un mundo de injusticia y violencia, de exilio y cautiverio, de muerte y vida. Nos muestra un mundo que necesita de un salvador. Nos muestra un mundo que necesita de un rey. Nos muestra un mundo que necesita de un profeta. Nos muestra un mundo que necesita de un salvador. Nos muestra un mundo que necesita de un rey. Nos muestra un mundo que necesita de un profeta.

El nacimiento de Jesús es un evento que nos conecta con el mundo de su tiempo y con el nuestro. Nos muestra un mundo de injusticia y violencia, de exilio y cautiverio, de muerte y vida. Nos muestra un mundo que necesita de un salvador. Nos muestra un mundo que necesita de un rey. Nos muestra un mundo que necesita de un profeta. Nos muestra un mundo que necesita de un salvador. Nos muestra un mundo que necesita de un rey. Nos muestra un mundo que necesita de un profeta.

Jesús como el cumplimiento de las profecías

El cumplimiento de las profecías es un tema muy importante de los relatos de la Navidad en Mateo y Lucas. Ambos hacen hincapié en que Jesús es el cumplimiento de las promesas de Dios a Israel y la consumación de su deseo.

En capítulos anteriores nos hemos ocupado en cierta medida del modo en que Mateo y Lucas utilizan el Antiguo Testamento. Recuerda cómo la historia del faraón y Moisés configuró el relato mateano de Herodes y Jesús; cómo Mateo y también Lucas proclaman que Jesús es la compleción de la Ley y los Profetas, no su sustitución, y cómo ambos utilizan el simbolismo de la luz tomado del Antiguo Testamento para dar testimonio de la trascendencia del nacimiento de Jesús.

En el presente capítulo vamos a centrar nuestra atención en cómo Mateo y Lucas hacen sonar el tema del cumplimiento cuando utilizan textos del Antiguo Testamento en sus relatos de la natividad de Jesús. Lo hacen de maneras muy diferentes.

Mateo y el Antiguo Testamento

El testimonio que Mateo ofrece de Jesús como el cumplimiento de la profecía trata textos concretos del Antiguo Testamento como si fueran predicciones de Jesús. Utiliza lo que habitualmente se llama “fórmula de cumplimiento”. Con pequeñas variaciones, lo fundamental de dicha fórmula es:

“*Entonces se cumplió lo anunciado por el profeta*”, seguido por un pasaje del Antiguo Testamento. Ésta es una característica de Mateo como autor que se mantiene en el conjunto de su evangelio. Cita directamente el Antiguo Testamento cuarenta veces, y en trece o catorce ocasiones (los especialistas discrepan acerca del número) utiliza la fórmula de cumplimiento que acabamos de indicar.

En su relato de la Navidad, lo hace cinco veces. Vamos, en primer lugar, a enumerarlas todas juntas y luego comentaremos cada una de ellas.

- A continuación de la historia en la que un ángel le comunica a José que el embarazo de María es del Espíritu Santo: “*Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que había anunciado el Señor por el profeta: ‘La virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Emmanuel’ (que significa ‘Dios con nosotros’)*” (1,22-23).
- En el contexto de los escribas que le dicen a Herodes el Grande dónde había de nacer el Mesías: “*Pues así está escrito en el profeta: ‘Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres, ni mucho menos, la menor entre las ciudades principales de Judá, porque de ti saldrá un jefe que será pastor de mi pueblo, Israel’*” (2,5-6).
- En el contexto del regreso de la Sagrada Familia de Egipto después de su huida allí para escapar del complot de Herodes encaminado a matar a Jesús: “*Así se cumplió lo que había anunciado el Señor por el profeta: ‘De Egipto llamé a mi hijo’*” (2,15).
- Después de la matanza perpetrada por Herodes contra los niños menores de dos años en Belén y sus alrededores: “*Así se cumplió lo anunciado por el profeta Jeremías: ‘Se ha escuchado en Ramá un clamor de mucho llanto y lamento: es Raquel, que llora por sus hijos y no quiere consolarse porque ya no existen’*” (2,17-18).

– Tras la mudanza a Nazaret de Jesús y su familia: “Se estableció en un pueblo llamado Nazaret. *De esta manera se cumplió lo anunciado por los profetas: ‘Le llamarán Nazareno’*” (2,23).

Antes de analizar estos textos, vamos a observar el efecto que el uso que Mateo hace del Antiguo Testamento ha tenido sobre la manera de entender la relación entre las profecías del Antiguo Testamento y Jesús. A lo largo de los siglos, consciente o inconscientemente, la mayoría de los cristianos han extendido ese uso mateano a su escucha de las citas que del Antiguo Testamento se hacen en el Nuevo en su conjunto. Se convirtió en un paradigma, en una manera de ver la relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo.

Condujo a la idea de que el Antiguo Testamento predice no sólo el nacimiento de Jesús con concreción detallada, sino también su vida, muerte y resurrección. Creó la idea de que en tiempos de Jesús existía una colección de “profecías mesiánicas”. Éstas, junto con su cumplimiento en el Nuevo Testamento, se enumeran en manuales bíblicos muy leídos por los cristianos protestantes hace medio siglo y todavía usados hoy en día en círculos cristianos conservadores. Es la base de lo que a veces se denomina “el argumento profético”; a saber, el cumplimiento de la profecía *demuestra* que Jesús es el Mesías, el prometido de Israel.

También condujo a una actitud negativa respecto a “los judíos”. ¿Cómo pudo el pueblo judío no reconocer a Jesús como su Mesías, pese a la claridad y precisión con que había sido predicho? Desde este punto de vista, sólo unas mentes ofuscadas (o incluso una ceguera deliberada) podían dejar de ver con qué exactitud cumplía Jesús el Antiguo Testamento. Contribuyó, a veces inconscientemente, al antisemitismo cristiano, lo mismo que, en el otro extremo de la vida de Jesús, una lectura corriente de los relatos de su crucifixión ha contribuido a un menosprecio cristiano de “los judíos” porque “rechazaron a su propio Mesías”.

El autor de Mateo tal vez tenga alguna responsabilidad en lo que a esto respecta, aun cuando no pudo saber cómo oírían ni usarían sus palabras los cristianos siglos después. La responsabilidad por este modo de considerar su uso del Antiguo Testamento recae en mayor medida en una lectura históricamente desinformada de su relato de la Navidad. A continuación centramos la atención sobre la luz que arroja una lectura históricamente informada.

No son predicciones

Empezamos con la afirmación fundamental de un enfoque histórico del uso mateano del Antiguo Testamento. En sus contextos históricos dentro del Antiguo Testamento, *ninguno de los cinco pasajes es una predicción del futuro distante ni una predicción de Jesús*. Dado que esta afirmación es crucial para entender lo que pasa en Mateo, vamos a ilustrarla en cada caso. Advertimos a los lectores que, en las páginas siguientes, nuestra exposición parecerá negativa, como si estuviéramos desacreditando a Mateo. Pero estamos convencidos de que el resultado es una comprensión más rica de estos pasajes.

- *¿El nacimiento virginal, predicho?* La primera fórmula mateana de cumplimiento cita Isaías 7,14 para comentar la concepción de Jesús y la imposición de su nombre: “Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que había anunciado el Señor por el profeta: ‘La virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Emmanuel’ (que significa ‘Dios con nosotros’)”.

Sin embargo, considerado en su contexto dentro de Isaías, no es la predicción de un acontecimiento situado en un futuro lejano. El contexto completo es Isaías 7,10-16. En lugar de reproducir el pasaje entero, vamos a resumirlo, aunque animamos a los lectores a que lo lean por su cuenta. Esas palabras van dirigidas al rey Ajaz, soberano del reino sureño de Judá en el siglo VIII AEC. Los reyes de dos países vecinos han rodeado

Jerusalén con sus ejércitos con el fin de conquistarla y sustituir a Ajaz por un rey más a su gusto.

Ajaz, por supuesto, está asustado. Pero Isaías le promete un signo divino de que él y su reino quedarán a salvo. El signo será la imposición del nombre a un niño que va a nacer pronto. Éste es el contexto de 7,14. En Isaías reza de un modo ligeramente distinto de como lo cita Mateo:

El Señor mismo os dará una señal: Mirad, la joven está encinta y da a luz un hijo, a quien pone el nombre de Emmanuel.

En hebreo, el nombre que se va a dar al niño, Emmanuel, no es propiamente un nombre, sino una frase. Como ya se ha señalado, significa “Dios está con nosotros”. Éste será el signo para el rey Ajaz: la imposición de un nombre simbólico a un niño que está a punto de nacer.

La imposición de un nombre simbólico a un niño, nombre que consiste en una frase que transmite un mensaje, se produce en otros pasajes de los profetas. Isaías menciona dos más: en 7,3, un niño llamado Sear Yasub, que significa “un resto volverá”, y en 8,3, Maher-Salal-Jas-Baz, que significa “pronto al saqueo, presto al botín”. Oseas también dio nombres simbólicos a niños. Lo-ruhamah significa “no compadecida” (1,6) y fue un signo de que Dios no mostraría compasión por un Israel que se había vuelto radicalmente injusto e idólatra. A otro niño lo llamó Lo-ammi, “no mi pueblo” (1,8), significando que el reino israelita del siglo VIII AEC no sería ya el pueblo de Dios.

Volvamos al texto de Isaías. El signo es la imposición del nombre “Dios está con nosotros” al niño. El significado de esta denominación en su contexto histórico del siglo VIII AEC está claro: Isaías proclamó que Dios estaría con Ajaz y con el pueblo de Jerusalén en la difícil situación que en ese momento afrontaban.

El resto del contexto completo apoya esta lectura. Los dos versículos que siguen inmediatamente a Isaías 7,14 sitúan el significado del signo en su presente y su futuro inmediato:

Comerá [Emmanuel] cuajada y miel hasta que sepa rechazar el mal y elegir el bien. Pues antes de que el niño sepa rechazar el mal y elegir el bien, el país de esos dos reyes que te infunden miedo habrá sido devastado (7,15-16).

Para cuando este niño llamado “Dios está con nosotros” sea lo bastante mayor como para conocer la diferencia entre el bien y el mal, el asedio de la ciudad habrá quedado levantado y la crisis a la que se veía enfrentado Ajaz será cosa del pasado.

Hay dos diferencias de redacción entre el texto de Isaías y su cita en Mateo que merece la pena señalar. En primer lugar, el texto hebreo de Isaías 7,14 utiliza la palabra equivalente a “mujer joven”. No dice nada de virginidad. Por supuesto, si estaba soltera, en aquella cultura su virginidad se podía dar prácticamente por supuesta. La gente no tenía citas. Pero el texto no dice que estuviera soltera; la suposición lógica es que era una joven casada que pronto daría a luz. Mateo, sin embargo, utiliza la palabra griega equivalente a “virgen”. Lo mismo hace la traducción al griego del Antiguo Testamento hebreo conocida como los Setenta, que fue la más ampliamente conocida por los primeros cristianos. Muy probablemente, Mateo utilizó los Setenta.

La cuestión de si se ha de traducir Isaías 7,14 como referido a una virgen o a una joven ha provocado controversia entre los cristianos. Hasta hace poco, la mayoría de las traducciones inglesas de este versículo utilizaban la palabra *virgin* (“virgen”), ajustándose así al uso de Mateo. Más tarde, hace poco más de cincuenta años, la Revised Standard Version de la Biblia (RSV) tradujo correctamente la palabra hebrea de Isaías 7,14 como “*young woman*” (“mujer joven”). Algunos cristianos reaccionaron enérgicamente, afirmando que los traductores de la RSV negaban el nacimiento virginal de Jesús al negar que fuera predicho en una profecía, e incluso algunos quemaron copias de la RSV en un par de lugares.

La segunda diferencia entre Isaías 7,14 y la cita de Mateo es que, en Isaías, la joven está *ya* esperando un hijo, está *ya* emba-

razada. Esto nos remite de nuevo al significado de estas palabras en su propia época, en el siglo VIII AEC. La señal de Isaías atañe no al modo de la concepción del hijo, sino a la imposición del nombre que se le va a dar. Isaías 7,14 no es una predicción de un nacimiento milagroso que habría de acontecer siglos después, no es una predicción de Jesús.

• *¿El nacimiento en Belén, predicho?* El segundo uso mateano de la fórmula está puesto en boca de los escribas de la corte del rey Herodes. Cuando Herodes les pregunta dónde ha de nacer el Mesías, ellos responden:

En Belén de Judea, pues así está escrito en el profeta: “Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres, ni mucho menos, la menor entre las ciudades principales de Judá, porque de ti saldrá un jefe que será pastor de mi pueblo, Israel”.

Ésta es la única de las citas a las que Mateo aplica esta fórmula, que, en su contexto del Antiguo Testamento, hace referencia a un futuro indefinido.

Las palabras son en su mayor parte de Miqueas, con el añadido de una pequeña parte de 2 Samuel. Miqueas 5,2 expresa la esperanza de un rey ideal que provendrá de Belén:

En cuanto a ti, Belén Efrata, la más pequeña entre los clanes de Judá, de ti sacaré al que ha de ser soberano de Israel: sus orígenes se remontan a los tiempos antiguos, a los días de antaño.

La imagen del rey ideal como “un jefe que será pastor de mi pueblo, Israel” procede de 2 Samuel 5,2, una promesa hecha a David:

Tú apacentarás a mi pueblo; tú serás el jefe de Israel.

Y, como recordarás por lo dicho en el capítulo 6, David fue literalmente el pastor de las ovejas de su padre antes de llegar a ser metafóricamente el pastor del pueblo de su Dios.

La imagen del pastor también se encuentra en Miqueas. En la continuación del pasaje de este profeta se dice cómo será el rey ideal:

Se mantendrá firme y pastoreará con la fuerza del Señor y con la majestad del nombre del Señor, su Dios. Ellos vivirán seguros, porque extenderá su poder hasta los confines de la tierra. Él mismo será la paz (5,3-4).

¿Es el uso mateano de este texto combinado de Miqueas y 2 Samuel una *predicción* del lugar de nacimiento de Jesús, a saber, Belén? No. Más bien es el anhelo que el antiguo Israel sentía de un rey como David, el gran rey, el rey pastor. Bajo la monarquía de uno como David “vivirán seguros”, pues “él mismo será la paz”. Es esperanza y promesa, no predicción.

De hecho, más que una predicción del lugar de nacimiento de Jesús, la mayoría de los especialistas consideran el pasaje de Miqueas como la razón de que los relatos de la Navidad cuenten que Jesús nació en Belén. Probablemente nació en Nazaret, como indica el apelativo habitual “Jesús de Nazaret”. El nacimiento en Belén es una afirmación, hecha con lenguaje simbólico, de que él es el “hijo de David”, el rey ideal.

- *¿Huida a Egipto y regreso?* El tercer uso mateano de la fórmula aparece en el contexto de la huida de José, María y Jesús a Egipto para escapar del complot de Herodes encaminado a matar a Jesús. Tras la muerte de Herodes, la familia regresa a su patria. “Así —dice Mateo— se cumplió lo que había anunciado el Señor por el profeta: ‘De Egipto llamé a mi hijo’”.

La cita está tomada de Oseas, que habló en el siglo VIII AEC. No era una predicción. En Oseas 11,1, como deja claro su contexto completo, se hace referencia a un acontecimiento pasado (el éxodo de Egipto), no a una predicción del futuro. El contexto completo es el siguiente (ponemos en cursiva las palabras que Mateo cita):

Cuando Israel era niño, yo lo amé y *de Egipto llamé a mi hijo*. Cuanto más los llamaba, más se apartaban de mí. Ofrecían sacrificios a los baales y quemaban ofrendas a los ídolos. Con todo, yo enseñé a andar a Efraín y lo llevé en mis brazos. Pero no han comprendido que era yo quien los cuidaba. Con cuerdas de ternura, con lazos de amor, los atraía; fui para ellos como quien alza

- un niño hasta sus mejillas y se inclina hasta él para darle de comer (Os 11,1-4).

Al mirar retrospectivamente a la época del éxodo y la experiencia del desierto, Oseas habla del amor de Dios por Israel en su infancia, de Israel como “niño” de Dios, como “hijo” de Dios. Dios condujo a los israelitas con “cuerdas de ternura” y “con lazos de amor”, les enseñó a andar, los cuidó, los alimentó, como los padres que “alza[n] un niño hasta sus mejillas”. El tierno cuidado de Dios en el pasado se sitúa en contraste con la infidelidad de Israel en el presente. Se trata de una evocación del pasado y de una crítica del presente, no de una predicción del futuro.

- *¿Lamentación de las madres de Belén?* La cuarta cita, tomada de Jeremías 31,15, sigue a la matanza perpetrada por Herodes contra todos los niños de Belén y sus alrededores que tenían dos años, o menos, de edad. Así, escribe Mateo, “se cumplió lo anunciado por el profeta Jeremías: “Se ha escuchado en Ramá un clamor de mucho llanto y lamento: es Raquel, que llora por sus hijos y no quiere consolarse porque ya no existen””.

Una vez más, no se trata de una predicción. Raquel fue una de las madres de Israel y la esposa favorita de Jacob, el padre de las doce tribus. Para el tiempo de Jeremías, a finales del siglo VII y principios del VI AEC, era una figura del pasado remoto, ya que había vivido, según el Génesis, antes del tiempo del éxodo. Raquel, “que llora por sus hijos” con “mucho llanto y lamento”, es una personificación de la madre de Israel, que llora la muerte y la deportación de sus hijos, los israelitas, a manos del Imperio asirio, en el siglo VIII AEC, o del Imperio babilónico, en el siglo VI AEC.

- *¿El asentamiento en Nazaret, predicho?* El quinto uso mateano de la fórmula aparece al final mismo de su relato de la Navidad. La Sagrada Familia acaba de regresar a la patria judía desde Egipto, pero, en lugar de volver a Belén (su hogar en

Mateo), se trasladan a Nazaret. Con esto, dice Mateo, “se cumplió lo anunciado por los profetas: ‘Le llamarán Nazareno’”. Esta cita se puede despachar con pocas palabras, pues no existe tal pasaje en el Antiguo Testamento, aun cuando los especialistas han hecho muchas conjeturas acerca de lo que podría haber tenido en mente Mateo. Tal vez, como indicamos en el capítulo 2, Mateo creara el quinto cumplimiento profético con el fin de satisfacer su afición a los esquemas quinaros, aunque para ello tuviera que inventarse una “predicción”.

Más reflexiones sobre el uso mateano del Antiguo Testamento

En líneas generales, hay tres maneras muy diferentes de ver lo que Mateo hace con su uso de la fórmula de cumplimiento. La primera, sostenida por cristianos fundamentalistas y muchos evangélicos conservadores, defiende lo que Mateo ha hecho. Sostiene que estos pasajes del Antiguo Testamento son profecías mesiánicas y, por tanto, predicciones del nacimiento y la vida de Jesús, pese al hecho de que no se entendieran como tales en su antiguo contexto judío. Esta opinión se basa en la noción de infalibilidad e inerrancia bíblica: si la Biblia (en este caso, Mateo) dice que estos textos eran predicciones, son predicciones.

La aparente discrepancia entre su significado en el Antiguo Testamento y su significado en Mateo se explica afirmando que algunos pasajes proféticos tienen *un doble significado*: un significado para su propio tiempo (el tiempo de Isaías, Oseas, Jeremías, etc.) y un significado más pleno que queda de manifiesto por su uso en el Nuevo Testamento. Así, los profetas decían más de lo que sabían. Pero esto significa también que nadie consideró estos textos como predicciones hasta después de que se “cumplieron”.

La segunda manera de ver el uso mateano de la fórmula de cumplimiento es diametralmente opuesta a la anterior. No defiende lo que ha hecho Mateo, sino que desacredita a éste.

Considera que Mateo saca estos pasajes de sus antiguos contextos y los imbuye de un significado que no pretendían tener, con el fin de demostrar que Jesús era el Mesías. Tergiversó el Antiguo Testamento para decir lo que quería decir. Considera el procedimiento entero como ilegítimo y piensa que sus resultados no son dignos de ser tomados en serio. En ocasiones, la desacreditación de lo que Mateo hizo se convierte en parte de una “demolición” más amplia de los evangelios y la Biblia como un todo. Si Mateo ha hecho esto, ¿cómo podemos confiar en cualquier otra cosa que digan los evangelios y la Biblia?

Observa que tanto quienes defienden lo que Mateo hizo como quienes lo desacreditan tienen en común la opinión de que Mateo pretendía que los pasajes que cita se entendieran como *predicciones* del Mesías *cumplidas* en Jesús, para *demostrar* así que él era el prometido de Israel, Mesías e Hijo de Dios. Difieren acerca de si Mateo hizo eso de manera convincente: los primeros dicen que sí; los segundos, que no.

Existe una tercera manera de ver el uso mateano de la fórmula de cumplimiento, y es la nuestra. Estamos de acuerdo con la segunda opinión en que los pasajes del Antiguo Testamento citados por Mateo no eran predicciones. Pero no suponemos que Mateo pensara que lo eran. Tampoco suponemos que Mateo intentara demostrar que Jesús era el Mesías. Nosotros (y los especialistas en general) creemos que Mateo estaba escribiendo para “iniciados”, para su propia comunidad judía cristiana, para judíos que ya creían que Jesús era el Mesías. Su presentación no iba encaminada a convencer a los “foráneos”, sino a expresar las convicciones de los “iniciados”.

Dentro de esta tercera manera de verlo, el uso mateano del Antiguo Testamento es expresión de un testimonio, un testigo y una convicción. Para Mateo y su comunidad, Jesús era el Mesías. Como tal, era el cumplimiento de la promesa de Dios y del anhelo de Israel. Para expresar esto, Mateo “rastreó” el Antiguo Testamento, la sagrada Escritura de su comunidad, en busca de pasajes susceptibles de quedar integrados en su narra-

ción, de manera que en ellos se viera “prefigurada” la historia de Jesús.

En esto fue como otros autores del mundo mediterráneo antiguo. Los escritores romanos y griegos, por ejemplo, “rastreaban” Homero con frecuencia para encontrar acontecimientos de sus respectivas épocas “prefigurados” en los textos antiguos. Como hemos dicho en un capítulo anterior, la *Iliada* y la *Odisea* de Homero prefiguraban la *Eneida* de Virgilio, y Eneas mismo prefiguraba a Augusto. El Augusto de Virgilio como César troyano y el Jesús de Mateo como Mesías davídico no demuestran nada, pero lo explican todo. Se trata del uso de un lenguaje antiguo para expresar una convicción presente.

Así, no entendemos el uso mateano del Antiguo Testamento como un intento de *demostrar* que Jesús era el Mesías. Más bien es un testimonio del modo en que él y su comunidad veían a Jesús, y lo veían en relación con las Escrituras antiguas de su tradición judía. Expresa la convicción de uno y otra de que Jesús no sólo estaba en continuidad con dichas Escrituras, sino que era su punto culminante.

Además, en la mayoría de las citas mateanas del Antiguo Testamento, aquello en lo que se hace hincapié no es “el milagro de la predicción”, sino una afirmación acerca de quién había llegado a ser Jesús en la experiencia y el pensamiento de su comunidad. “De Egipto llamé a mi hijo” afirma que Jesús es Hijo de Dios y que vivió de nuevo el éxodo, el gran acontecimiento constituyente de la historia de Israel. Jesús es el verdadero “rey de los judíos”, el prometido en el libro de Miqueas, el soberano nacido en Belén “que será pastor de mi pueblo, Israel” y rey de paz.

Incluso su uso de Isaías 7,14 en su relato de la concepción virginal de María parece más centrado en Jesús como Emmanuel, “Dios está con nosotros”, que en el milagro de la concepción. Mateo no sólo utiliza el tema del Emmanuel en su relato de la Navidad, sino que vuelve sobre él al final mismo de su evangelio. Las últimas palabras de su evangelio, que son

también las últimas palabras de Cristo resucitado a sus seguidores, son: “*Yo estoy con vosotros* todos los días hasta el final de este mundo” (28,20). El Emmanuel que nació es quien en este momento dice: “Yo estoy con vosotros todos los días”. Para Mateo, Jesús es Emmanuel como figura de la historia y también como Cristo resucitado. Éste es un testimonio del Nuevo Testamento, no una predicción del Antiguo. En este sentido, Jesús cumple la promesa de Dios y el anhelo que Israel sentía del Emmanuel, de la presencia permanente de Dios con nosotros.

Lucas y el Antiguo Testamento

Lucas utiliza el Antiguo Testamento de manera muy diferente en su relato de la Navidad. No emplea una fórmula de cumplimiento. De hecho, no cita ni un versículo del Antiguo Testamento. Sí proclama, sin embargo, de más de una manera, la continuidad de Jesús con Israel y su cumplimiento de la promesa de Dios a Israel.

Vemos el tema del cumplimiento con gran claridad en los cánticos de María, Zacarías y Simeón, cánticos conocidos por millones de cristianos como el *Magnificat*, el *Benedictus* y el *Nunc dimittis*. Aunque la mayoría de los especialistas los consideran himnos cristianos antiguos, tal vez debamos considerarlos “salmodias” (himnos cantados repetitivamente).

En su calidad de himnos cristianos primitivos, no son ni informes acerca de lo que dijeron María, Zacarías y Simeón, ni creaciones libres de Lucas. Más bien son cánticos cristianos preluanos. Aunque nuestro interés se centra en cómo los utiliza Lucas, resulta fascinante pensar que en estos textos oímos a comunidades cristianas “preevangélicas” en oración. Esto es lo que el Evangelio, “la Buena Noticia”, de Jesús significaba para ellas. Y al incluir dichos textos en su relato de la Navidad, Lucas confirma que esto es lo que el Evangelio de Jesús significaba para él.

Tanto el tono como el lenguaje concreto de estos himnos expresa el tema del cumplimiento. El tono es jubiloso: en él resuena la convicción de que las promesas de Dios se están cumpliendo. Fíjate en las palabras iniciales de cada uno de ellos:

- *Magnificat*: “Mi alma glorifica al Señor y mi espíritu se regocija en Dios, mi Salvador, porque ha mirado la humildad de su sierva”.
- *Benedictus*: “Bendito sea el Señor, Dios de Israel, porque ha visitado y redimido a su pueblo. Nos ha suscitado un poderoso salvador”.
- *Nunc dimittis*: “Ahora, Señor, según tu promesa, puedes dejar a tu siervo irse en paz, pues mis ojos han visto tu salvación”.

Así, también el lenguaje de estos himnos hace resonar el tema del cumplimiento. En lugar de citar versículos del Antiguo Testamento como hace Mateo, Lucas se hace eco de frases de las Escrituras del antiguo Israel. Lo hace continuamente.

Debido a que podría resultar tedioso —y también innecesario— ocuparnos de los ecos del lenguaje del Antiguo Testamento en los tres himnos, vamos a centrarnos en el *Magnificat*, cantado por María. El *Magnificat* como un todo se hace eco de la forma de un himno veterotestamentario de alabanza, un salmo de acción de gracias. Los especialistas están de acuerdo en que sigue el modelo de un himno atribuido a Ana, la madre del profeta Samuel, unos mil años anterior. A Ana, una de las mujeres estériles del Antiguo Testamento, Dios le concedió un hijo mediante una concepción divinamente otorgada.

El verso inicial del *Magnificat*, enunciado hace un momento, se hace eco del verso inicial del himno de Ana en 1 Samuel 2,1: “Mi corazón se alegra en el Señor, mi fuerza está en mi Dios”. Y aunque el canto de Ana es el modelo, también se hace eco de frases de otros pasajes del Antiguo Testamento:

Yo exultaré con el Señor y me alegraré con su salvación
(Sal 35,9).

Yo me alegraré en el Señor, tendré mi gozo en Dios,
mi salvador
(Hab 3,18).

Si te dignas mirar la aflicción de tu sierva
(1 Sm 1,11).

Los versos siguientes del *Magnificat* se hacen eco del lenguaje de los salmos. “Dios es misericordioso de generación en generación con aquellos que le temen” se asemeja al salmo 103,17: “El amor firme del Señor está eternamente sobre aquellos que le temen”. “Desplegó la fuerza de su brazo y dispersó a los de corazón soberbio” se parece al salmo 89,11: “Con tu potente brazo desbarataste a tus enemigos”.

Los versos finales del *Magnificat* –“tomó de la mano a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia, como lo había prometido a nuestros antepasados, en favor de Abrahán y sus descendientes para siempre”– utilizan un lenguaje procedente de Miqueas y 2 Samuel: “Así manifestarás tu fidelidad a Jacob y tu amor a Abrahán, como lo prometiste a nuestros antepasados desde los días de antaño” (Miq 7,20); y Dios “otorga su favor a su ungido, a David y a su estirpe para siempre” (2 Sm 22,51).

Del mismo modo, también las palabras del *Benedictus* y el *Nunc dimittis* guardan una estrecha correspondencia con el lenguaje de las Escrituras del antiguo Israel. Como ya hemos dicho, no vamos a citar los pasajes para exponer esta idea. Los lectores que deseen ver los ecos por sí mismos pueden buscar los siguientes versículos. Para el *Benedictus*, véanse Salmos 41,14; 72,18; 106,48; 111,4; 132,17; Ezequiel 29,21; 1 Samuel 2,10; Salmos 106,10; Miqueas 7,20; Salmos 106,45; Éxodo 2,24; Salmos 105,8-9; Jeremías 11,5; Isaías 40,3; Malaquías 3,1; Isaías 9,2; Salmos 107,10. Y para el *Nunc dimittis*, véanse Génesis 46,30 e Isaías 52,10; 49,6.

No nos pasa por la cabeza que estos tres himnos se computaran sencillamente buscando pasajes del Antiguo Testamento y creando luego, por el método de “cortar y pegar”, un pastiche. Por el contrario, a Lucas y a muchos de los primeros cristianos, el lenguaje del Antiguo Testamento les resultaba muy conocido porque era su Biblia. Sus frases eran su lenguaje normal de acción de gracias y alabanza, y el uso de esas frases en estos himnos subraya la convicción de Lucas de que Jesús es el cumplimiento de la Ley y los Profetas.

Señalamos una manera más en la que Lucas utiliza el Antiguo Testamento. Los especialistas observaron hace mucho que los dos primeros capítulos de Lucas se escribieron en un estilo que imita a los Setenta, la traducción griega del Antiguo Testamento. Lucas es un escritor de talento, capaz de cambiar de estilo literario a voluntad. Al imitar deliberadamente el estilo de los Setenta decía, en efecto: lo que sucedió en Jesús es la continuación y el punto culminante de la historia de Israel.

Así, Mateo y Lucas, cada uno a su manera, proclaman que Jesús es el cumplimiento de la promesa de Dios a Israel y del anhelo más profundo de Israel: el de un rey como el gran rey David, el de un tipo diferente de vida y un tipo diferente de mundo, el de luz en medio de las tinieblas, el de la presencia de Dios con nosotros. Un verso del himno de finales del siglo XIX *O Little Town of Bethlehem* expresa esta convicción con notable economía de medios: “Las esperanzas y temores de todos los años se cumplen esta noche en ti”.

Cumplimiento: el marco más amplio

A continuación vamos a situar el tema del cumplimiento dentro del marco más amplio del Antiguo Testamento como un todo. Considerar dicho marco, en lugar de hacer hincapié en los distintos versículos como predicciones, nos permite ver el significado más amplio del cumplimiento que recorre Mateo y Lucas.

En el Antiguo Testamento, el tema de la promesa de Dios y su cumplimiento es fundamental. Constituye un dinamismo muy importante, tal vez incluso *el* gran dinamismo de la Ley y los Profetas, las dos partes de la Biblia que para el siglo I habían llegado a ser sagradas. La Ley y los Profetas eran la Biblia para Jesús y el cristianismo primitivo.

Promesa y cumplimiento en la Ley

La Ley (también llamada la “Torá” y “Pentateuco”) está formada por los cinco primeros libros de la Biblia, desde Génesis hasta Deuteronomio. Esta parte de la tradición judía, que fue la primera en convertirse en sagrada, en convertirse en “Biblia”, combina el relato que Israel hace de sus orígenes y las leyes conforme a las cuales debía vivir dentro de su relación de alianza con Dios. Era la narrativa fundacional de la existencia y la vida de Israel.

La promesa y su cumplimiento son el tema clave que estructura la Torá como un todo. Hacia el principio del Génesis, la historia del padre y la madre de Israel, Abrahán y Sara, empieza con la promesa que Dios les hace. Son nómadas sin hogar y también sin hijos, pero Dios les promete una patria y descendientes tan numerosos como las estrellas del cielo (Gn 15,5-7; véase también 12,1-2.7). Al final del Pentateuco, muchas generaciones después, sus descendientes están al borde de la “tierra prometida”, a punto de convertirse en un pueblo asentado en su propia tierra. La promesa hecha a Abrahán y Sara está a punto de cumplirse.

Entre la promesa del Génesis y su cumplimiento al término de la Torá median numerosos relatos de amenazas al cumplimiento y de superación de dichas amenazas por parte de Dios. A Abrahán y Sara se les prometen descendientes, pero son viejos y estériles. No obstante, Sara concibe. Y también Rebeca (esposa de Isaac) y Raquel (esposa de Jacob) son estériles, pero Dios abre sus senos.

Luego aparece la peor amenaza a la que se enfrenta la promesa: los antiguos hebreos caen en la esclavitud en Egipto y se ven abocados al genocidio a manos del faraón, el soberano de su mundo. Pero Dios, por medio de Moisés, los libera de Egipto y, en el mar, los rescata de un ejército egipcio que les persigue. En el desierto, la amenaza a la promesa la producen las caídas de Israel en la infidelidad. Pero, pese a todos estos obstáculos, la promesa de Dios se cumple.

Los Profetas: esperanza de un rey ideal de justicia y paz

En los Profetas, la otra parte de la tradición judía que para el tiempo de Jesús había alcanzado categoría canónica, la promesa y el problema adoptan una forma diferente. Ya no se trataba de tierra y descendientes, pues los antiguos israelitas se habían convertido en un pueblo que vivía en su propia tierra. En ese momento, el anhelo y la promesa son de justicia y paz, asociados muy a menudo con la esperanza de un rey ideal que traería ambas.

Ese anhelo lo generó el establecimiento de una monarquía en Israel en torno al año 1000 AEC, unos pocos siglos después del éxodo de Egipto. Esta monarquía se había convertido en un sistema nativo de dominación que oprimía y explotaba a la mayor parte del pueblo. Se había creado dentro de Israel un nuevo Egipto y el rey israelita se había convertido en un nuevo faraón, por usar el lenguaje de Walter Brueggemann, especialista contemporáneo en Antiguo Testamento.

El período de la historia de Israel abarcado por los Profetas coincide con el surgimiento, fracaso y caída de la monarquía. Con pocas excepciones, se declara que los reyes de Israel y Judá hicieron, con palabras de un estribillo frecuente de los libros de los Reyes, “lo que era malo a los ojos del Señor”.

Dentro de este contexto, los profetas expresaban el anhelo que el pueblo sentía de un mundo transformado y la promesa de dicho mundo hecha por Dios. Esto les exigía hacer una

constante acusación contra la monarquía por su injusticia, violencia e idolatría. Las tres cosas van juntas: la injusticia y la violencia son el resultado de amar algo más que a “el Señor, tu Dios, el que te sacó de Egipto, de aquel lugar de esclavitud” (Éx 20,2). El Señor del éxodo y los señores de la monarquía, del sistema de dominación, son muy diferentes.

Y el anhelo era también de un tipo diferente de rey y un tipo diferente de reino. Los profetas anhelaban y prometían uno que “haría justicia”, “amaría la fidelidad” y “obedecería humildemente a Dios” (Miq 6,8). A veces, su anhelo adoptaba la forma de esperanza de un hijo de David, un nuevo David, el gran rey que gobernó Israel antes de que la monarquía se volviera opulenta y explotadora; la esperanza de un soberano que traería la justicia y la paz a Israel y al mundo.

La esperanza y la promesa se expresan en uno de los pasajes más conocidos de los Profetas, como señalamos en el capítulo 3. Se encuentra en forma prácticamente idéntica en Isaías 2,2-4 y Miqueas 4,1-3. Primero vamos a citar la parte que es prácticamente idéntica en los dos profetas, y ponemos en cursiva el trozo más conocido:

Al final de los tiempos estará firme el monte del templo del Señor, sobresaldrá sobre los montes, dominará sobre las colinas. Hacia él afluirán todas las naciones, vendrán pueblos numerosos. Dirán: “Venid, subamos al monte del Señor, al templo del Dios de Jacob: Él nos enseñará sus caminos y marcharemos por sus sendas”. De Sión saldrá la ley, y de Jerusalén, la Palabra del Señor. Él juzgará a pueblos numerosos y será árbitro de naciones poderosas y lejanas. *Convertirán sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas. No alzará la espada nación contra nación, ni volverán a prepararse para la guerra.*

Luego, a esta promesa de un mundo de paz y no violencia Miqueas le añade la promesa de justicia y de un mundo sin temor:

Sino que cada cual se sentará bajo su parra y su higuera, sin que nadie le inquiete (4,4).

La gente que se sienta bajo su propia parra e higuera es una imagen de que todo el mundo tiene su propia tierra y, por tanto, posee una base estable para su existencia material. Y lo que se prevé no es simplemente una subsistencia básica: las parras y las higueras indican algo más que la subsistencia. Es una imagen de que todos tienen bastante y están seguros: “sin que nadie le[s] inquiete”.

Ésta es la promesa que resuena a lo largo de los profetas: un mundo de justicia y paz radicalmente diferente del mundo de su propia monarquía y del mundo de las naciones. Para ellos, ésta es la pasión del Dios de Israel, que sacó a Israel del país de Egipto.

Para el tiempo de Jesús, los antiguos judíos habían vivido sometidos a varios imperios sucesivos durante más o menos quinientos años. Unos fueron peor que otros, pero todos se comportaron como imperios, con la opresión, injusticia y violencia que ello conlleva. La única excepción a la regla imperial fue un siglo de independencia bajo el dominio de soberanos nativos (los macabeos, también conocidos como asmoneos), desde más o menos el año 162 al 63 AEC. Pero su dominio contribuyó poco a traer la justicia y la paz. Y con la instauración del dominio imperial romano en el año 63 AEC, el pueblo judío parecía más oprimido que nunca.

La esperanza de justicia y la promesa de paz no habían llegado a cumplirse. Dentro de este contexto, los relatos de la primera Navidad tienen una fuerza extraordinaria. Tanto Mateo como Lucas proclaman que Jesús es el medio por el cual las promesas de Dios se cumplen y se cumplirán.

Conclusión: nuevo examen de los himnos de la infancia

Concluimos volviendo sobre los tres himnos de Lucas como expresiones magníficas de la esperanza y cumplimiento de los primeros cristianos. En las palabras de estos himnos antiguos, anteriores al evangelio de Lucas, oímos no sólo la convicción de

que la promesa de Dios se está cumpliendo, sino también la forma y el contenido de dicha promesa y dicho cumplimiento.

Los primeros versos del *Magnificat* (1,46-55) nos resultan ya conocidos. María canta: “Mi alma glorifica al Señor y mi espíritu se regocija en Dios, mi salvador, porque ha mirado la humildad de su sierva”. Y continúa: “Dios es misericordioso de generación en generación con aquellos que le temen”.

Luego, la parte central del canto de María enuncia el contenido de la promesa de Dios que en este momento se está cumpliendo. Te animamos a intentar lo difícil: procura escuchar estas conocidas palabras como si lo hicieras por vez primera.

*Dios desplegó la fuerza de su brazo
y dispersó a los de corazón soberbio.*

*Derribó de sus tronos a los poderosos
y ensalzó a los humildes.*

*Colmó de bienes a los hambrientos
y a los ricos despidió sin nada.*

El canto de María hace hincapié en la gran inversión provocada por la venida de Jesús: se habla de dispersar a los soberbios, derrocar a los poderosos, despedir a los ricos sin nada, ensalzar a los humildes, colmar a los hambrientos. El hecho de que no captemos el significado radical de este lenguaje sólo puede deberse a que nuestros oídos están embotados por formas habituales de oír.

Ésta es la esperanza expresada en el himno de Ana, el modelo del de María:

*El arco de los fuertes se rompe
y los débiles se ciñen de valor.*

*Los hartos se contratan en busca de pan
y los hambrientos ya no se fatigan...*

*El Señor empobrece y enriquece,
humilla y exalta,
levanta del polvo al miserable,
saca al pobre del estiércol (1 Sm 2,4-5.7-8).*

Ésta es, en efecto, la esperanza de la Ley y los Profetas: que el mundo se transforme. No diremos sino lo evidente al afirmar que esta esperanza es para *este* mundo. No habla de una vida más allá de la muerte, sino de la transformación de *este* mundo.

Luego, el canto de María concluye con la afirmación de que esto es el cumplimiento de la promesa hecha por Dios a los antepasados del pueblo judío:

*Tomó de la mano a Israel, su siervo,
acordándose de su misericordia,
como lo había prometido a nuestros antepasados,
en favor de Abrahán y de sus descendientes para siempre.*

Éste es el modo como Lucas proclama lo que significa la venida de Jesús.

En el *Benedictus* (1,68-79) encontramos la misma insistencia en Jesús como el cumplimiento de la promesa de Dios para la transformación de este mundo. Aunque Lucas pone este himno en boca de Zacarías, el padre de Juan el Bautista, está claro que habla de Jesús, no de Juan.

Empieza alabando a Dios por lo que ha sucedido: “Bendito sea el Señor, Dios de Israel, porque ha visitado y redimido a su pueblo”. Luego habla sobre Jesús como “poderoso salvador” que es el cumplimiento de los profetas: “Dios nos ha suscitado un poderoso salvador en la casa de David, su siervo, como lo había prometido desde antiguo por boca de sus santos profetas”. El resultado: “para salvarnos de nuestros enemigos y del poder de todos los que nos odian”.

El himno vuelve luego a la afirmación de la promesa cumplida: “De este modo mostró el Señor su misericordia a nuestros antepasados y se acordó de su santa alianza, del juramento que hizo a nuestro antepasado Abrahán”. ¿El resultado? El mismo que en el versículo anterior: “para concedernos que, libres de nuestros enemigos, podamos servirle sin temor, con santidad y justicia en su presencia toda nuestra vida”. Final-

mente, concluye con el tema de la luz y la paz: “Por la misericordia entrañable de nuestro Dios, nos visitará un sol que nace de lo alto, para iluminar a los que están en tinieblas y en sombras de muerte, y para dirigir nuestros pasos hacia el camino de la paz”.

Como en el caso del *Magnificat*, su imagen de la promesa de Dios y de Jesús como poderoso salvador atañe a *este* mundo, no al cielo. Los primeros cristianos que cantaban el *Benedictus* hacían hincapié en la salvación respecto a sus enemigos para que pudieran servir a Dios sin temor todos sus días en *esta* vida.

Estos himnos proclaman, y nos recuerdan, que el Dios de la Biblia se preocupa por el conjunto de la vida. Existe una lectura “espiritual” de estos himnos —y de los relatos de la Navidad como un todo— que a veces impide ver esto claramente. Dentro de dicha lectura, se entiende que el lenguaje de los himnos se refiere principal o únicamente a estados “interiores”: los espiritualmente soberbios serán dispersados y los espiritualmente humildes serán ensalzados; los “pobres” son los espiritualmente pobres y serán colmados de bienes; los enemigos son enemigos espirituales, y así sucesivamente.

Pero suponer esto es pasar por alto el hecho de que este lenguaje habla de cómo debería ser el mundo. La lectura exclusivamente “espiritual” de este lenguaje surgió únicamente después de que el cristianismo se convirtiera en la religión dominante de la cultura romana tardía y, más tarde, de la europea. Antes de ese momento, se entendía que hablaba de *este* mundo y de la transformación de este mundo.

El *Magnificat* y el *Benedictus* —y los relatos de la Navidad y la Biblia como un todo— combinan lo que nosotros a menudo separamos, a saber, religión y política, espiritualidad y pasión por este mundo. ¿Son estos himnos religiosos y espirituales? Sí. ¿Son además políticos, hablan de un mundo transformado? Sí. Juntos anuncian, dicho con el lenguaje de nuestro capítulo 3, que la Gran Limpieza divina del mundo ha empezado en Jesús.

Le dejamos la última palabra, como hace Lucas, al *Nunc dimittis*, el tercer himno y el más breve. Con ocasión de la presentación del niño Jesús en el templo, lo canta Simeón, descrito como “justo y piadoso” y “que esperaba el consuelo de Israel” (2,25). “Movido por el Espíritu”, Simeón “tomó a Jesús en sus brazos y bendijo a Dios”:

*Ahora, Señor, según tu promesa,
puedes dejar a tu siervo irse en paz,
pues mis ojos han visto tu salvación,
que has presentado ante todos los pueblos
como luz para iluminar a las naciones
y gloria de tu pueblo, Israel (2,28-32).*

Las palabras de este himno proclaman con gran intensidad el tema de la promesa y el cumplimiento. Lo que Simeón anhelaba, lo que anhelaba Israel, ha sucedido: en Jesús ha llegado la salvación de Dios, y ésta es iluminación para los gentiles y gloria para Israel. Simeón puede morir en paz.

Profecía cumplida

Así pues, ¿es Jesús profecía cumplida? Sí. Y en un sentido mucho más rico y más pleno que lo imaginado por aquellos de nosotros que crecieron con el paradigma y la fórmula de cumplimiento.

Jesús no es el cumplimiento de predicciones milagrosamente concretas. Más bien es el cumplimiento de la Ley y los Profetas en un sentido mucho más global. Él no es el que sustituye la Ley y los Profetas, como con demasiada frecuencia han pensado los cristianos, como si los reemplazara y de ese modo los hiciera inútiles (y junto con ellos el judaísmo). En vez de eso, él es, según Mateo y Lucas (y el resto del Nuevo Testamento), la compleción de la Ley y los Profetas. Él es su cristalización, su expresión en una vida corporal. Él revela y encarna decisivamente la pasión de Dios tal como se desvela en la Ley y los Profetas: la promesa y esperanza de un tipo de mundo muy

diferente del mundo del faraón y del César, el mundo de la dominación y el Imperio.

Que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, no es un hecho que se tenga que demostrar, como si pudiera ser la conclusión lógica de un silogismo basado en el argumento profético. Por el contrario, llamar a Jesús el Mesías, el Hijo de Dios, Señor y Salvador, como hacen los relatos de la Navidad, es una confesión de compromiso, fidelidad y lealtad. Esta confesión significa: en esta persona veo al ungido de Dios, la manifestación decisiva de Dios –de lo que se puede ver de Dios en una vida humana–, el cumplimiento de los anhelos más profundos de Israel, a aquel que revela el sueño de Dios para este mundo. Esto es lo que significa llamarle Emmanuel y afirmar que ha venido el Emmanuel.

Alegría para el mundo

En este, nuestro capítulo conclusivo, juntamos tres temas. El primero es la alegría. Resulta evidente que éste es el tono dominante de la celebración de la Navidad. El segundo es el tiempo de Adviento, el mes que conduce a la Navidad, un tiempo de expectante antelación y arrepenida preparación. El tercero es el significado de la Navidad pasada para la Navidad presente y la futura. ¿Qué supone para *nosotros hoy* tomar en serio lo que estos relatos significaban para *ellos entonces*?

Navidad y alegría

Como ya hemos visto, los relatos de la primera Navidad están llenos de luz y cumplimiento: Jesús es la luz en medio de las tinieblas, y el cumplimiento de la promesa de Dios y del anhelo del antiguo Israel. Por tanto, cosa nada sorprendente, están también llenos de alegría. Estos tres temas –luz, cumplimiento y alegría– no son temas separados, sino más bien hebras entrelazadas a la perfección que forman un todo.

En el relato de Lucas de la primera Navidad oímos con mucha insistencia el sonido de la alegría. En el capítulo anterior destacamos el tema del cumplimiento en los tres himnos lucanos de la infancia. En este momento vamos a subrayar su inequívoca alegría.

Sus mismos nombres –*Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis*– expresan alegría. María canta: Glorifico a Dios por lo que él está haciendo en mí. Zacarías canta: Bendito sea el Señor, Dios de Israel, que ha visitado y redimido a su pueblo. Simeón canta: Ahora puedo irme en paz, pues he visto tu salvación. Son cantos de alegría.

Y también está lleno de alegría el mensaje angélico a los pastores (Lucas 2,10.13-14): “Os traigo una buena noticia de gran alegría, que lo será también para todo el pueblo...”. Y luego:

Y de repente se juntó al ángel una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo:

*“Gloria a Dios en lo más alto del cielo,
y en la tierra paz a los hombres que gozan de su favor!”.*

Como en el relato lucano de la Navidad entonces, la celebración de la Navidad hoy está llena de alegría. Fíjate en los primeros versos de conocidos himnos navideños:

*¡Alegría para el mundo, el Señor viene!
¡Que la tierra reciba a su Rey!*

*Venid, fieles todos,
gozosos y triunfantes.*

*Llegó a la medianoche claro
ese maravilloso canto de antaño.*

*¡Escuchad! Los ángeles heraldos cantan:
¡Gloria al Rey recién nacido!*

*Ángeles oímos en lo alto
cantando dulcemente sobre los llanos:
Gloria in excelsis Deo.*

*¡De lo alto del cielo vengo a la tierra
a traer a todos la buena nueva!
Gozosas nuevas de gran alegría traigo.*

Y de manera menos conocida, pero espléndida: “Despunta, oh hermosa luz celestial, e inaugura la mañana”.

Alegría... y conflicto

Los relatos de la primera Navidad no están llenos sólo de alegría, sino también del tema del conflicto. Lo vemos muy claramente en Mateo. Aunque su historia toca el tema del cumplimiento, su tono emocional es de mal agüero. Impulsada y dominada por el complot de Herodes para matar a Jesús, es oscura y está cargada de presentimientos. Habla de la resistencia homicida de los soberanos de este mundo a la venida del Reino de Dios.

Lo mismo pasa en Lucas: junto a su insistencia en la alegría, y dentro de ella, aparece el tema del conflicto con los poderosos de este mundo (1,51-53):

*Desplegó la fuerza de su brazo
y dispersó a los de corazón soberbio.*

*Derribó de sus tronos a los poderosos
y ensalzó a los humildes.*

*Colmó de bienes a los hambrientos
y a los ricos despidió sin nada.*

Lo que es objeto de esperanza en estas líneas es muy diferente del modo en que son las cosas, y apunta al conflicto que se va a generar en virtud de la actividad pública de Jesús.

El tono de mal agüero se vuelve aún más explícito cuando el anciano Simeón advierte a María, inmediatamente después de haber cantado el *Nunc dimittis*:

Mira, este niño va a ser motivo de que muchos caigan o se levanten en Israel. Será signo de contradicción, así quedarán al descubierto las intenciones de todos, y a ti misma una espada te atravesará el corazón (2,34-35).

La última frase hace referencia al dolor y la aflicción que María en persona tendrá que afrontar debido al destino de su hijo. La Navidad trae consigo alegría y conflicto. Así fue entonces y así es ahora.

Navidad y Adviento

Los relatos de la primera Navidad hablan del presente tanto como del pasado. Marcus recuerda una escena de su infancia en la que se dio cuenta de esto por primera vez. Tenía seis o siete años y estaba en casa con su madre en los días en torno a Navidad. Mientras cantaba el conocido himno navideño “Alegría para el mundo”, entonó el segundo verso: “El Señor *vino*”. Su madre le corrigió con dulzura y le dijo: “No, la letra no dice ‘el Señor *vino*’, sino ‘el Señor *viene*’”.

En aquel momento, Marcus quedó desconcertado. Ciertamente, pensaba, la Navidad iba de la venida de Jesús hacía mucho tiempo; de hecho, dos mil años: él *vino*. Años más tarde se dio cuenta de que su madre y la letra del himno están en lo cierto. La Navidad va de la venida al presente del Señor que vino hace mucho al pasado. Jesús viene de nuevo cada Navidad.

Éste es el propósito fundamental del tiempo del año litúrgico conocido como Adviento, los cuatro domingos y cuatro semanas anteriores a la Navidad. Cada Adviento, los cristianos reviven el anhelo y la esperanza del antiguo Israel, y cada Navidad los cristianos celebran el cumplimiento de ese anhelo: “Alegría para el mundo: el Señor *viene*”. El propósito del Adviento y la Navidad es traer el pasado al presente.

De la misma manera, éste es el propósito de la Cuaresma y la Semana Santa, el otro tiempo más sagrado del año litúrgico. Durante la Cuaresma y la Semana Santa, el pasado se vuelve presente cuando los cristianos participan en el viaje final de Jesús a Jerusalén, su crucifixión y resurrección. No se trata simplemente de recordar, sino de revivir. En efecto, ésta es la función sacramental de ambos tiempos: traer el pasado al presente.

La raíz latina de “adviento” es una palabra que significa “venida”. “Adviento” significa, así, “hacia la venida”. El Adviento es preparación para la venida de Jesús al mundo: entonces, en el pasado; hoy, en el presente y, como veremos, más tarde, en el futuro. El Adviento y la Navidad traen al pre-

sente la venida de Jesús, el nacimiento de Jesús con todas sus implicaciones.

El Adviento como un revivir en el presente la esperanza y el anhelo del antiguo Israel se expresa en un himno de Adviento que tiene más de mil años. Su primera estrofa es muy conocida:

*Ven, ven, Emmanuel,
y rescata al Israel cautivo,
que aquí se lamenta en solitario exilio
hasta que aparezca el Hijo de Dios.*

El lenguaje es evocador y enérgico. Nosotros somos Israel, que está en el exilio, cautivo, lamentándose, solitario, lleno de ansia. El ansia de Israel es una epifanía del ansia humana.

La séptima estrofa universaliza explícitamente el anhelo: es el deseo de las naciones:

*Ven, Deseo de las naciones,
une los corazones del género humano en uno.
Manda que nuestras tristes divisiones cesen
y sé tú mismo nuestro Rey de paz.*

Al final de cada estrofa de este largo himno, un gozoso estribillo proclama con confianza su cumplimiento: “¡Alégrate! ¡Alégrate! Emmanuel vendrá a ti, oh Israel”. El ansia y el júbilo se encuentran.

En el Adviento se unen pasado, presente y futuro. Es un tiempo de antelación expectante, de alegría anticipatoria. Es también un tiempo de preparación contrita para un futuro que todavía está por venir.

El Adviento como antelación expectante

Para cada domingo de Adviento hay una serie de textos bíblicos conocidos como lecturas del leccionario. Más de la mitad de los textos del Antiguo Testamento son del profeta Isaías. Los textos evangélicos se centran en Juan el Bautista y en María, la madre de Jesús. Están llenos del tema de la antelación expectante.

tante. Además, la antelación, la esperanza, no es vaga y general, sino muy concreta.

Los textos tomados de Isaías para los domingos de Adviento hablan del anhelo de Israel y de la promesa por parte de Dios de una clase diferente de mundo:

- Isaías 11,1-10 expresa la esperanza de un rey ideal sobre el cual descansará el Espíritu del Señor: con justicia juzgará a los pobres y decidirá con equidad en favor de los humildes de la tierra. Su reinado significará el final de la violencia; el lobo vivirá con el cordero, el leopardo se tenderá con el cabrito, y nadie causará heridas ni destrucción.
- Isaías 2,1-5 expresa la esperanza de un mundo de paz: las naciones “de las espadas forjarán arados, y de las lanzas podaderas”, y no “se adiestrarán ya para la guerra”.
- Isaías 7,10-16 habla del signo del Emmanuel: nacerá un niño cuyo nombre será un signo de que “Dios está con nosotros”.
- Isaías 40,1-11 y 35,1-10 expresa el anhelo de regresar del exilio: en el desierto, Dios está preparando “el camino del Señor”, una senda de regreso para los exiliados en Babilonia. Este camino se denominará “Vía Sacra”. A quienes lo emprendan, “una alegría eterna iluminará su rostro”.
- Isaías 61,1-4.8-11 habla de uno a quien ha ungido el espíritu de Dios. Su tarea es “dar la Buena Noticia a los pobres..., curar los corazones desgarrados y anunciar la liberación a los cautivos, a los prisioneros la libertad”.
- Isaías 63,19 y 64,1-9 expresa el anhelo de Dios: “¡Ojalá rasgases el cielo y bajases!”. Va seguido por un hondo sentimiento de contrición y la necesidad de arrepentimiento.

También los textos evangélicos para Adviento tocan este tema de la antelación expectante. Durante dos domingos hablan de Juan el Bautista, el mentor y precursor de Jesús. Como los textos de Isaías, están llenos de antelación gozosa.

Hablan de Juan como el mensajero que prepara “el camino del Señor” en el desierto y que anuncia la venida de uno más fuerte que él (Mateo 3,1-12; Marcos 1,1-8; Lucas 3,1-6).

En otro texto de Adviento (Mateo 11,2-11), Juan está en la cárcel y pronto va a ser ejecutado por Herodes Antipas, el soberano de su mundo. Desde la cárcel envía mensajeros a Jesús con una pregunta: “¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?”. ¿Es Jesús el que viene, el prometido?

Jesús responde con palabras que se hacen eco de Isaías 35: “Id a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia”. En Isaías, el texto no es una lista de milagros, sino una descripción metafórica de cómo será el tiempo de la salvación de Dios. El texto evangélico afirma que Jesús es el cumplimiento de la esperanza de Isaías y Juan.

María está en el centro de atención de los textos evangélicos para el último domingo de Adviento. Entre ellos están:

- Mateo 1,18-25: el relato de la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo y de que será Emmanuel, “Dios con nosotros”.
- Lucas 1,26-38: la anunciación a María por parte del ángel Gabriel de que dará a luz un hijo concebido por el Espíritu Santo, seguida por la respuesta obediente de María.
- Lucas 1,39-55: la visita de María a Isabel y el *Magnificat*, con su lenguaje gozoso y subversivo acerca de lo que Dios está haciendo: dispersar a los soberbios de corazón, derribar a los poderosos de sus tronos, ensalzar a los humildes, colmar de bienes a los hambrientos y despedir a los ricos sin nada.

En María, la expectación se ha convertido en embarazo. Una nueva vida, un nuevo mundo, aguarda el momento de nacer.

El Adviento como preparación arrepentida

El Adviento es también un tiempo de preparación arrepentida. El tema se anuncia en el primer domingo de Adviento. La oración para ese día (llamada colecta) empieza así: “Dios todopoderoso, concédenos la gracia de desechar las obras de las tinieblas y de revestirnos de la armadura de la luz ahora, en el tiempo de esta vida mortal en el que tu Hijo Jesucristo vino a visitarnos con gran humildad”. Los textos evangélicos para este domingo se refieren todos a la “segunda venida” de Jesús en el futuro e instan a estar preparados (Mateo 24,36-44; Marcos 13,24-37; Lucas 21,25-36).

El tema reaparece en domingos posteriores. La oración (colecta) del segundo domingo de Adviento empieza de esta forma: “Dios misericordioso, que enviaste a tus mensajeros los profetas para predicar el arrepentimiento y preparar el camino para nuestra salvación, danos la gracia de atender a sus advertencias y abandonar nuestros pecados, para que podamos saludar con alegría la venida de Jesucristo, nuestro Redentor”. Los textos acerca de Juan el Bautista destacan el arrepentimiento: “Arrepentíos”, “Dad frutos dignos de conversión”, “Yo os bautizo con agua para que os convirtáis” (Mateo 3,1-12; véanse también Marcos 1,1-8; Lucas 3,1-6.7-18).

El significado del arrepentimiento en la Biblia es muy diferente de la comprensión que de él se tiene habitualmente en el cristianismo posbíblico. Muchos cristianos piensan que el arrepentimiento es principalmente contrición –sentir dolor sincero por nuestros pecados, confesarlos y quizá hacer penitencia–, pero el significado bíblico hace hincapié en el cambio.

El arrepentimiento como cambio. Arrepentirse es volverse a Dios. En el Antiguo Testamento, su significado está configurado por la experiencia judía del exilio: significa regresar del exilio al lugar de la presencia de Dios. Así, la frase “preparad el camino del Señor”, fundamental en el Adviento, habla de arrepentimiento: “el camino del Señor” es la senda de regreso desde el exilio hasta Dios. Arrepentirse es apartarse de los señores de

este mundo y volverse a Dios, regresar a Dios. Arrepentirse, regresar, es seguir el camino que lleva a salir de nuestro exilio, separación, alejamiento y extrañamiento, para establecer una nueva conexión.

El significado neotestamentario de la palabra prolonga el del Antiguo Testamento y añade un matiz adicional. En el Nuevo Testamento, la raíz de la palabra griega traducida por “arrepentirse” significa “ir más allá de la mentalidad que tienes”, entrar en un nuevo modo de pensar, en una nueva manera de ver. Arrepentirse significa empezar a mirar de una manera diferente.

Arrepentirse es cambiar. Volviendo a los relatos del nacimiento, podemos imaginar que los sabios y los pastores quedaron cambiados por su experiencia. Por supuesto, éstos son personajes de ficción, pero tenemos derecho a imaginar las vidas de personajes de ficción tales como, por ejemplo, el hijo pródigo de la famosa parábola de Jesús. Una concisa frase de Mateo acerca de los sabios hace explícito su cambio. Después de que la estrella que les guiaba les condujera hasta Jesús y ellos rindieran homenaje a éste, se volvieron a su casa “por otro camino”. Ya no caminaron por la misma senda, sino que siguieron otra vía.

Así, también podemos imaginar que los pastores quedaron cambiados por su experiencia. Habían visto el firmamento nocturno lleno de la radiante luminosidad de la gloria de Dios y habían oído a ángeles que anunciaban el nacimiento de “un Salvador, que es el Mesías”. Aun cuando podemos imaginar que los pastores continuaron siendo pastores, no seguirían siendo los mismos. En los años que siguieron, no recordarían simplemente una “extraña” experiencia que tuvieron una noche, sino que verían las cosas de manera diferente debido a su experiencia. Habían oído y visto que el Señor y Salvador del mundo, un Señor judío, había nacido en un establo dentro de un mundo regido por un señor y salvador imperial. ¿Cómo no iban a cambiar?

El arrepentimiento y nuestro presente. Volvamos a nuestro presente. ¿Qué significa hoy para los cristianos estadounidenses el Adviento como tiempo de arrepentida preparación? Los significados de este tiempo son a la vez personales y políticos, internos y externos, íntimos y públicos.

En el plano personal, la Navidad habla de la luz que llega a las tinieblas de nuestras vidas individuales, habla sobre nuestro regreso del exilio, sobre la paz interior. De hecho, habla del nacimiento de Cristo dentro de nosotros. En el siglo XIII, el Maestro Eckhart, un místico cristiano, decía en un sermón sobre la Navidad que ésta era el nacimiento de Cristo *dentro de nosotros* mediante la unión del Espíritu de Dios con nuestra carne. Igualmente, un verso del conocido himno del siglo XIX *O Little Town of Bethlehem* afirma el significado personal: “Oh santo niño de Belén..., nace en nosotros hoy”.

Y como los relatos mismos del nacimiento, también el significado del Adviento como tiempo de arrepentida preparación es político. Durante siglos, este significado ha quedado eclipsado por la domesticación política del Evangelio. La cosa empezó en el siglo IV, cuando el cristianismo se convirtió en la religión del Imperio romano y, posteriormente, en la religión predominante de las culturas occidentales. La cautividad imperial del Adviento y la Navidad tiene una larga historia. Pero, una vez que se capta el significado político del Adviento y la Navidad, ese carácter resulta absolutamente evidente. No verlo parece una especie de ceguera, sea voluntaria o debida a la costumbre.

En nuestro tiempo, los cristianos estadounidenses necesitan especialmente ver los significados políticos de estos relatos, pues vivimos en el tiempo del Imperio norteamericano. No hace mucho, decir que Estados Unidos era una potencia imperial era una afirmación de izquierdas. Pero ya no es objeto de disputa. Muchas personas conservadoras desde el punto de vista político, incluidas las que ocupan los puestos más altos de la administración del Estado, no sólo lo afirman,

sino que lo celebran: el siglo XXI va a ser el siglo del Imperio estadounidense.

Debemos añadir que un imperio no implica necesariamente expansión geográfica y adquisición territorial. Como nación, no es ése nuestro objetivo. Por el contrario, un imperio implica el uso de un poder superior –militar, político y económico– para configurar el mundo como ese imperio considere oportuno. En este sentido, somos la nueva Roma.

Las reacciones de los cristianos estadounidenses ante el Imperio norteamericano abarcan todo el abanico de las opciones políticas. Van desde el apoyo entusiasta hasta la conformidad convencional, la incertidumbre o la protesta tímida o firme y enérgica. Dentro de este contexto, los significados antiimperiales de los relatos del nacimiento plantean cuestiones arduas para los cristianos estadounidenses. ¿Quiénes somos nosotros en dichos relatos?

¿Somos como los Magos, que siguen la luz y se niegan a ajustarse al complot del soberano para destruirla? ¿O somos como Herodes, lleno de temor y dispuesto a utilizar todos los medios necesarios para mantener el poder, aunque éstos sean la violencia y la masacre? ¿Estamos entre los miembros de la corte de Herodes, que procuran frustrar la venida de la luz verdadera, el verdadero rey y el Reino de Dios?

¿Somos partidarios del dragón del Apocalipsis, la antigua serpiente que pretende devorar al niño recién nacido y dominar el mundo mediante la intimidación y el temor, la violencia y el caos, y llamar a eso paz?

¿Estamos entre quienes anhelan la venida del Reino de justicia y paz y buscan la paz mediante la justicia? ¿O, como los defensores de la teología imperial, buscamos la paz mediante la victoria?

¿Dónde vemos la luz del mundo? ¿Es Estados Unidos, el Imperio estadounidense, la luz que brilla en las tinieblas? Jim Wallis, en su importante libro *God's Politics*, cuenta que nues-

tro presidente, en el primer aniversario de los ataques terroristas de septiembre de 2001, habló de Estados Unidos como “la luz que brilla en medio de las tinieblas”¹. Esta declaración es notablemente semejante a la afirmación de Roma de que Apolo es el portador de la luz. ¿O vemos la luz del mundo en Jesús, que estuvo contra el Imperio y de hecho fue ejecutado por una autoridad imperial?

Somos conscientes de que cuanto acabamos de decir podría sonar como una acusación dirigida contra nuestro anterior presidente y las directrices de su gobierno. Pero nuestro objetivo es la perenne tentación de soberbia y poder imperial. El peligro procede de los modos de comportamiento del Imperio, no de un presidente concreto y su gobierno.

Volvamos sobre quiénes somos y quiénes podríamos ser en los relatos de la primera Navidad. ¿Somos como María, dispuesta a decir: “Hágase en mí según tu palabra”, obediente al papel que se le había asignado en el proyecto de crear un mundo diferente?

¿Qué pasa si nos identificamos con los pastores, que representan a los de condición humilde, los marginados social y económicamente? ¿O acaso nos identificamos, por usar palabras de un pasaje posterior del evangelio, con “los que visten con lujo y viven en palacios regios” (Lucas 7,25; Mateo 11,8)?

Quizá algunos lectores de este libro entren dentro de una u otra categoría. Pero el relato de los pastores invita a aquellos de nosotros que tienen alguna riqueza e influencia a convertirse en élites desencantadas, ya no fascinadas por las pretensiones del Imperio de ser la luz y la esperanza del mundo. Si nos identificamos con los pastores, soñaremos y buscaremos un reino diferente, un reino cada vez más puesto bajo el señorío de Dios tal como se da a conocer en Jesús,

¹ Jim Wallis, *God's Politics: A New Vision for Faith and Politics in America*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2005, p. 142.

revelado a ellos en una noche estrellada como Mesías, Señor y Salvador.

¿O acaso nos encontramos entre quienes escuchan el relato de Jesús pero no están seguros de cómo deben entender lo que oyen? Dentro de esta categoría entraron muchos de los que oyeron a Jesús mientras éste vivió. ¿Es éste nuestro caso?

La finalidad del Adviento y la Navidad es que cambiemos. Éste es el propósito sacramental de este tiempo del año litúrgico cristiano.

La Navidad futura

En un relato navideño que ha llegado a ser tan bien conocido como los relatos de la primera Navidad, *Canción de Navidad*, Charles Dickens describe vívidamente los encuentros de Scrooge con los espíritus de la Navidad pasada, la Navidad presente y la Navidad futura. La experiencia que Scrooge vive con los tres espíritus le hace cambiar. Y, debido a ese cambio, la Navidad futura llega a ser diferente. Dickens tenía razón: la Navidad tiene tres tiempos. Hay un espíritu de la Navidad pasada, otro de la Navidad presente y otro de la Navidad futura.

En este momento vamos a ocuparnos de la Navidad futura. El Adviento y la Navidad hablan de un mundo nuevo. Así pues, hablan necesariamente de escatología. Recuerda lo que dijimos acerca de esta palabra en el capítulo 3: la escatología trata de la transformación divina de nuestra tierra. No se ocupa de la emigración masiva de un mundo condenado a un cielo bienaventurado. Más bien trata del final de esta era de guerra y violencia, injusticia y opresión. Trata de la transformación de la tierra, no de su devastación. Trata de un mundo de justicia y paz.

¿Cómo se producirá esta transformación del mundo? Resulta evidente que todavía no ha sucedido, pese a los dos mil años transcurridos. Todavía no se ha llevado a cabo. ¿Significa esto que los relatos de la Navidad son una quimera? ¿Que son

(lo mismo que el Nuevo Testamento como un todo) otro ejemplo de escatología fallida, de esperanza sin esperanzas?

Depende de cómo pensemos que se ha de producir el mundo nuevo. En la historia del cristianismo, lo mismo que en la investigación moderna, se encuentran dos modos muy diferentes de entenderlo, dos escatologías diferentes. A la primera la denominamos “escatología sobrenatural” o “escatología intervencionista”. Según este modo de entenderla, sólo Dios puede lograr que se produzca el mundo nuevo. Éste sólo puede darse en virtud de una espectacular intervención divina, y todo cuanto podemos hacer es aguardarla y orar pidiendo su advenimiento. Muchos especialistas del siglo XX sostenían que esto es lo que Jesús y los primeros cristianos esperaron. También se ha encontrado en el cristianismo popular a lo largo de los siglos. En nuestro tiempo, esta modalidad escatológica es especialmente virulenta en los supuestos violentamente destructivos imaginados por quienes esperan la segunda venida de Jesús en un futuro próximo.

A la segunda la llamamos “escatología participativa” o “escatología en colaboración”. Dicho de manera simple, tenemos que colaborar con Dios para que el mundo prometido por la Navidad llegue a ser realidad. En lugar de aguardar a que lo haga Dios, hemos de cooperar con él.

Existe además una tercera opción, a saber, abandonar toda escatología. Esta opinión se encuentra también entre los cristianos. Algunos no ven conexión alguna entre el Evangelio y una tierra transformada. Para ellos, el cristianismo únicamente habla de salvación individual, sea en esta vida o en una vida más allá de la muerte. Este mundo se puede considerar como un lugar agradable o un lugar espantoso, pero la esperanza cristiana no apunta a su transformación.

Nosotros rechazamos tanto la primera opción como la tercera. No concebimos que Dios vaya a instaurar un día un mundo perfecto mediante una intervención divina. No concebimos un rescate sobrenatural de la tierra. Y la tercera opción

nos parece una traición a gran parte de la Biblia, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. Los relatos de la Navidad no hablan de una serie espectacular de acontecimientos milagrosos que sucedieron en el pasado y en los cuales hay que creer para ir al cielo. Por el contrario, hablan de la pasión de Dios, del sueño de Dios de una tierra transformada.

Nosotros afirmamos la segunda opción, la escatología participativa, que entraña una doble afirmación: tenemos que hacerlo con Dios y no podemos hacerlo sin Dios. Dicho con el brillante aforismo de san Agustín, Dios no lo hará sin nosotros, y nosotros no podemos sin Dios. Nosotros, los que hemos visto la estrella y hemos oído a los ángeles cantar, estamos llamados a participar en el nuevo nacimiento y el nuevo mundo proclamados por estos relatos.

La lucha entre dos visiones de la vida continúa. Los relatos del nacimiento no son una quimera, sino una proclamación de que lo que vemos revelado en Jesús es *el camino*, el camino que lleva a un tipo diferente de vida y a un futuro diferente. Tanto la transformación personal como la política, tanto la escatología de un nuevo nacimiento como la escatología de un mundo nuevo, requieren nuestra participación. Dios no nos cambiará en cuanto individuos, ni tampoco cambiará el mundo, sin nuestra colaboración.

Conclusión: el evangelio en miniatura

Como ya hemos señalado, los relatos de la primera Navidad contienen el evangelio en miniatura. Lo hacen en su calidad de oberturas parábolicas de los dos evangelios en que se encuentran. Y son el evangelio en miniatura también en otro sentido, pues los relatos del comienzo de la vida de Jesús son sorprendentemente paralelos a los relatos de su última semana: Semana Santa, viernes santo y Pascua.

Los poderes de las tinieblas intentaron sofocar la luz con el complot de Herodes para matar a Jesús, y otro tanto hacen al

final de su vida. Los poderes que regían su mundo lo ejecutaron, pero el éxito de esos poderes fue sólo aparente, pues a la crucifixión de Jesús le siguieron la gloria, el resplandor y la luminosidad de la Pascua.

En el primer relato pascual de los evangelios (Marcos 16,1-8), un ángel –un ser de luz– aparece al romper el día en la mañana de Pascua y anuncia a las mujeres, junto a la tumba de Jesús, que no encontrarán a éste entre los muertos, sino entre los vivos. A Pablo, Cristo resucitado se le aparece como una luz brillante (Hechos 9,22.26). Pablo mismo habla de Cristo resucitado como “la gloria del Señor” que ha “brillado en nuestros corazones para dar la luz del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo” (2 Cor 3,18; 4,6). Lo mismo que Jesús es la luz del mundo en los relatos de su nacimiento, así en la Pascua es la gloria radiante de Dios.

El arzobispo Óscar Romero, mártir cristiano del siglo XX asesinado por los poderes que regían El Salvador, dijo en una ocasión que estamos llamados a ser cristianos de Pascua en un mundo de viernes santo, en un mundo todavía regido por Herodes y César. Así, también estamos llamados a ser cristianos de la Navidad en un mundo que todavía desciende al corazón de las tinieblas. Pero el viernes santo y el descenso de las tinieblas no tienen –a menos que se lo permitamos– la última palabra.

Jesús es ya la luz en medio de las tinieblas para aquellos que le siguen. Concebido por el Espíritu y denominado Hijo de Dios por la comunidad que creció en torno a él, es, para los cristianos, Emmanuel: “Dios con nosotros”.

Damos la última palabra a uno de los villancicos mencionados antes, uno de esos cantos que entonamos en medio de las tinieblas del invierno. Combina los temas del Adviento y la Navidad de una manera notable: alegría para el mundo; las imágenes políticas de Jesús como Señor y rey; la imagen personal de cada corazón que prepara hospedaje para él; el júbilo del cielo y la naturaleza, de toda la creación:

*Alegría para el mundo, el Señor viene.
¡Que la tierra reciba a su Rey!
Que todo corazón le prepare hospedaje,
y el cielo y la naturaleza canten,
y el cielo y la naturaleza canten,
y el cielo, y el cielo, y la naturaleza canten.*

Alegría para el mundo... puesto que Dios lo quiere así.

Apéndice 1

Las genealogías de Jesús en Mateo y Lucas

Estructura de Mateo 1,1-17

(Los nombres comunes a Mateo y Lucas van en cursiva)

1. (1) <i>Abrahán</i> → <i>Isaac</i>	1. <i>David</i> → <i>Salomón</i>	1. <i>Jeconías</i> → <i>Salatiel</i>
2. (2) <i>Isaac</i> → <i>Jacob</i>	2. (1) <i>Salomón</i> → <i>Roboán</i>	2. (1) <i>Salatiel</i> → <i>Zorobabel</i>
3. (3) <i>Jacob</i> → <i>Judá</i>	3. (2) <i>Roboán</i> → <i>Abías</i>	3. (2) <i>Zorobabel</i> → <i>Abiud</i>
4. (4) <i>Judá</i> → <i>Farés</i>	4. (3) <i>Abías</i> → <i>Asá</i>	4. (3) <i>Abiud</i> → <i>Eliaquín</i>
5. (5) <i>Farés</i> → <i>Esrón</i>	5. (4) <i>Asá</i> → <i>Josafat</i>	5. (4) <i>Eliaquín</i> → <i>Azor</i>
6. (6) <i>Esrón</i> → <i>Arán</i>	6. (5) <i>Josafat</i> → <i>Jorán</i>	6. (5) <i>Azor</i> → <i>Sadoc</i>
7. (7) <i>Arán</i> → <i>Aminadab</i>	7. (6) <i>Jorán</i> → <i>Ozías</i>	7. (6) <i>Sadoc</i> → <i>Ajín</i>
8. (8) <i>Aminadab</i> → <i>Naasón</i>	8. (7) <i>Ozías</i> → <i>Joatán</i>	8. (7) <i>Ajín</i> → <i>Eliud</i>
9. (9) <i>Naasón</i> → <i>Salmón</i>	9. (8) <i>Joatán</i> → <i>Ajaz</i>	9. (8) <i>Eliud</i> → <i>Eleazar</i>
10. (10) <i>Salmón</i> → <i>Booz</i>	10. (9) <i>Ajaz</i> → <i>Ezequías</i>	10. (9) <i>Eleazar</i> → <i>Matán</i>

11. (11) <i>Booz</i> → <i>Obed</i>	11. (10) Ezequías → Manasés	11. (10) Matán → Jacob
12. (12) <i>Obed</i> → <i>Jesé</i>	12. (11) Manasés → Amón	12. (11) Jacob → (12) <i>José</i>
13. (13) <i>Jesé</i> → <i>David</i>	13. (12) Amón → Josías	13. María → (13) Jesús
	14. (13) Josías → (14) Jeconías	

Texto de Mateo 1,1-17

Genealogía de Jesús, Mesías, Hijo de David, Hijo de Abrahán.

Abrahán engendró a Isaac; Isaac engendró a Jacob; Jacob engendró a Judá y a sus hermanos. Judá engendró, de Tamar, a Farés y a Zara; Farés engendró a Esrón; Esrón engendró a Arán; Arán engendró a Aminadab; Aminadab engendró a Naasón; Naasón engendró a Salmón. Salmón engendró, de Rajab, a Booz; Booz engendró, de Rut, a Obed; Obed engendró a Jesé; Jesé engendró al rey David.

David, de la mujer de Urías, engendró a Salomón. Salomón engendró a Roboán; Roboán engendró a Abías; Abías engendró a Asá; Asá engendró a Josafat; Josafat engendró a Jorán; Jorán engendró a Ozías; Ozías engendró a Joatán; Joatán engendró a Ajaz; Ajaz engendró a Ezequías; Ezequías engendró a Manasés; Manasés engendró a Amón; Amón engendró a Josías. Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos, cuando la cautividad de Babilonia.

Después de la cautividad de Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel; Salatiel engendró a Zorobabel; Zorobabel engendró a Abiud; Abiud engendró a Eliaquín; Eliaquín engendró a Azor; Azor engendró a Sadoc; Sadoc engendró a Ajín; Ajín engendró a Eliud; Eliud engendró a Eleazar; Eleazar engendró a Matán; Matán engendró a Jacob. Y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Mesías.

Así pues, son catorce las generaciones desde Abrahán hasta David, catorce desde David hasta la cautividad de Babilonia, y catorce desde la cautividad de Babilonia hasta el Mesías.

*Estructura de Lucas 3,23-38**(Los nombres comunes a Mateo y Lucas están en cursiva)*

-
- | | |
|------------------------------------|--------------------------------------|
| (1) DIOS → Adán | (28) Arní → Admín |
| (2) Adán → Set | (29) Admín → <i>Aminadab</i> |
| (3) Set → Enós | (30) <i>Aminadab</i> → <i>Naasón</i> |
| (4) Enós → Cainán | (31) <i>Naasón</i> → <i>Salá</i> |
| (5) Cainán → Maleleel | (32) <i>Salá</i> → <i>Booz</i> |
| (6) Maleleel → Járet | (33) <i>Booz</i> → <i>Obed</i> |
| (7) Járet → Henoc | (34) <i>Obed</i> → <i>Jesé</i> |
| (8) Henoc → Matusalén | (35) <i>Jesé</i> → <i>David</i> |
| (9) Matusalén → Lámecc | (36) <i>David</i> → Natán |
| (10) Lámecc → Noé | (37) Natán → Matazá |
| (11) Noé → Sem | (38) Matazá → Menná |
| (12) Sem → Arfaxad | (39) Menná → Meleá |
| (13) Arfaxad → Cainán | (40) Meleá → Eliakín |
| (14) Cainán → Salá | (41) Eliakín → Jonán |
| (15) Salá → Eber | (42) Jonán → José |
| (16) Eber → Fálec | (43) José → Judá |
| (17) Fálec → Ragaú | (44) Judá → Simeón |
| (18) Ragaú → Seruc | (45) Simeón → Leví |
| (19) Seruc → Nacor | (46) Leví → Matat |
| (20) Nacor → Tara | (47) Matat → Jorín |
| (21) Tara → <i>Abrahán</i> | (48) Jorín → Eliezer |
| (22) <i>Abrahán</i> → <i>Isaac</i> | (49) Eliezer → Josué |
| (23) <i>Isaac</i> → <i>Jacob</i> | (50) Josué → Er |
| (24) <i>Jacob</i> → <i>Judá</i> | (51) Er → Elmadán |
| (25) <i>Judá</i> → <i>Farés</i> | (52) Elmadán → Kosán |
| (26) <i>Farés</i> → <i>Esrón</i> | |
| (27) <i>Esrón</i> → Arní | |

- | | |
|---|----------------------------|
| (53) Kosán → Addí | (65) Maat → Nagay |
| (54) Addí → Meljí | (66) Nagay → Eslí |
| (55) Meljí → Nerí | (67) Eslí → Naún |
| (56) Nerí → <i>Salatiel</i> | (68) Naún → Amós |
| (57) <i>Salatiel</i> → <i>Zorobabel</i> | (69) Amós → Matatías |
| (58) <i>Zorobabel</i> → Resá | (70) Matatías → José |
| (59) Resá → Joanán | (71) José → Janay |
| (60) Joanán → Yodá | (72) Janay → Melquí |
| (61) Yodá → Josec | (73) Melquí → Leví |
| (62) Josec → Semeín | (74) Leví → Matat |
| (63) Semeín → Matatías | (75) Matat → Helí |
| (64) Matatías → Maat | (76) Helí → <i>José</i> |
| | (77) <i>José</i> [→] Jesús |
-

Texto de Lucas 3,23-38

Jesús..., en opinión de la gente, era hijo de José, hijo de Helí, hijo de Matat, hijo de Leví, hijo de Melquí, hijo de Janay, hijo de José, hijo de Matatías, hijo de Amós, hijo de Naún, hijo de Eslí, hijo de Nagay, hijo de Maat, hijo de Matatías, hijo de Semeín, hijo de Josec, hijo de Yodá, hijo de Joanán, hijo de Resá, hijo de Zorobabel, hijo de Salatiel, hijo de Nerí, hijo de Meljí, hijo de Addí, hijo de Kosán, hijo de Elmadán, hijo de Er, hijo de Josué, hijo de Eliezer, hijo de Jorín, hijo de Matat, hijo de Leví, hijo de Simeón, hijo de Judá, hijo de José, hijo de Jonán, hijo de Eliakín, hijo de Meleá, hijo de Menná, hijo de Matazá, hijo de Natán, hijo de David, hijo de Jesé, hijo de Obed, hijo de Booz, hijo de Salá, hijo de Naasón, hijo de Aminadab, hijo de Admín, hijo de Arní, hijo de Esrón, hijo de Farés, hijo de Judá, hijo de Jacob, hijo de Isaac, hijo de Abrahán, hijo de Tara, hijo de Nacor, hijo de Seruc, hijo de Ragaú, hijo de Fálec, hijo de Eber, hijo de Salá, hijo de Cainán, hijo de Arfaxad, hijo de Sem, hijo de Noé, hijo de Lámeç, hijo de Matusalén, hijo de Henoc,

hijo de Járet, hijo de Maleleel, hijo de Cainán, hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adán, hijo de Dios.

Comentarios

No está claro hasta qué punto se ha de insistir en las matemáticas parabólicas usadas ciertamente por Mateo y posiblemente por Lucas.

Mateo hace hincapié en 3 x 14 generaciones. Pero no está claro que debamos extender eso a 6 x 7 generaciones, de manera que su intención fuese considerar la comunidad de Jesús o el Reino de Dios como la séptima generación.

Lucas tal vez estructurara su genealogía en 11 x 7 generaciones, pero, puesto que nunca menciona ese número ni habla de “generaciones”, no es seguro. Además, aun cuando así fuera, ¿qué significaría ese 11?

En la estructura de las dos genealogías de Mateo y Lucas hemos puesto en cursiva los nombres que tienen exactamente en común. Además, para facilitar la comparación, damos ambas genealogías con la misma secuencia padre-hijo, invirtiendo el orden lucano de hijo-padre.

Apéndice 2

El paralelismo lucano entre Jesús y Juan el Bautista

Los siguientes detalles se basan, con reconocimiento y gratitud, en el magistral comentario en dos volúmenes de Joseph Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, Doubleday, Garden City (NY) 1981-1985, pp. 314-315 (traducción española: *El evangelio según Lucas*, tr. Dionisio Mínguez, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1986-1987).

Anunciaciones de los dos nacimientos

Zacarías e Isabel (1,5-7)	María y José (1,27)
Ubicación en el templo (1,8-10)	Ubicación en Nazaret (1,26)
El ángel Gabriel se aparece a Zacarías (1,11-19)	El ángel Gabriel se aparece a María (1,26.28)
Zacarías queda "lleno de miedo" (1,12)	María se "turba" (1,29)
"No temas, Zacarías" (1,13a)	"No temas, María" (1,30a)
"Isabel te dará un hijo" (1,13b)	"Darás a luz un hijo" (1,31b)
"Le pondrás por nombre Juan" (1,13c)	"Le pondrás por nombre Jesús" (1,31c)
"Será grande" (1,15a)	"Será grande" (1,32a)
Descripción del destino del niño (1,15b-17)	Descripción del destino del niño (1,32b-33)
"¿Cómo sabré que va a suceder así?" (1,18a)	"¿Cómo podrá ser esto?" (1,34a)

Problema: debido a la esterilidad
(1,18b)

Signo: "Te quedarás mudo"
(1,20)

Zacarías se marcha (1,23)

Problema: debido a la virginidad
(1,34b)

Signo: Isabel, de edad avanzada y
estéril, embarazada (1,36)

Gabriel se marcha (1,38)

Presentaciones de los dos niños

"Se le cumplió a Isabel el tiempo
y dio a luz un hijo" (1,57)

"Al octavo día fueron a circuncidar
niño" (1,59)

"Se llamará Juan"
(1,60)

La profecía de Zacarías debida al
"Espíritu Santo" (1,67)

El himno *Benedictus* de Zacarías
(1,68-79)

Reacción de los oyentes (1,65-66)

"El niño crecía y se fortalecía"
(1,80)

María "dio a luz a su hijo
primogénito" (2,7)

"A los ocho días, cuando lo
circuncidaron" (2,21a)

"Le pusieron el nombre de Jesús"
(2,21b)

La profecía de Simeón debida al
"Espíritu Santo" (2,25.27)

El himno *Nunc dimittis* de
Simeón (2,29-32)

Reacción de los oyentes (2,33)

"El niño crecía y se fortalecía"
(2,40)

Apéndice 3

La mayoría de edad de Jesús en Lucas

El día que Augusto vestía por primera vez la toga viril, se descosió su túnica senatorial por ambos costados y le cayó a los pies. Hubo quienes interpretaron que este hecho significaba, ni más ni menos, que ese ilustre estamento [el senatorial] simbolizado por la túnica algún día quedaría sometido a su poder.

Suetonio, *Vida de los doce césares, El divino Augusto* (94.10)

Los textos antiguos a menudo recogían una genealogía, un relato de concepción, de nacimiento o de mayoría de edad, como una obertura parabólica a la vida posterior de seres humanos extraordinarios, trascendentes o divinos. Los relatos de la Navidad de Mateo y Lucas utilizan de esa manera esos tres primeros acontecimientos, pero sólo Lucas añade el cuarto, un relato de mayoría de edad acerca de Jesús, en 2,41-52:

Sus padres iban cada año a Jerusalén, por la fiesta de Pascua. Cuando el niño cumplió doce años, subieron a celebrar la fiesta, según la costumbre. Terminada la fiesta, cuando regresaban, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin saberlo sus padres. Éstos creían que iba en el grupo de viajeros, y al terminar la primera jornada lo buscaron entre los parientes y conocidos. Al no hallarlo, volvieron a Jerusalén en su busca. Al cabo de tres días, lo encontraron en el templo sentado en medio de los doctores, escuchándolos y haciéndoles preguntas. Todos los que le oían

estaban sorprendidos de su inteligencia y de sus respuestas. Al verlo, se quedaron perplejos y su madre le dijo: "Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Tu padre y yo te hemos buscado angustiados". Él les contestó: "¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debo ocuparme de los asuntos de mi Padre?". Pero ellos no comprendieron lo que les decía. Bajó con ellos a Nazaret y vivió bajo su tutela. Su madre guardaba todos estos recuerdos en su corazón.

Y Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en aprecio ante Dios y ante los hombres.

Este relato hace hincapié en dos aspectos de Jesús en el momento en que realiza la transición de la infancia tardía a la primera adultez. El primero, y secundario, es su extraordinaria sabiduría, que se pone de manifiesto en un duelo de preguntas y respuestas en el que cada parte toma la medida del conocimiento del otro. Ésta es la razón por la que el comentario clave es: "Todos los que le oían estaban sorprendidos de su inteligencia (*synesis*) y de sus respuestas" (2,47). Hasta ahí, sin embargo, la cosa encaja dentro de su contexto judío.

Recordarás la *Vida* autobiográfica de Josefo de la que hablamos en el capítulo 4. Éste es el modo en que este autor presenta el relato de su mayoría de edad:

Hice grandes progresos en mi educación, ganándome una reputación por mi excelente memoria e inteligencia (*synesis*). Siendo aún tan sólo un muchacho, de unos catorce años de edad, me gané el aplauso universal por mi amor a las letras, ya que los jefes de los sacerdotes y los hombres principales de la ciudad solían acudir constantemente a mí en busca de información precisa sobre algún particular de nuestras ordenanzas (8-9).

Pero la insistencia en la sabiduría de Jesús no es el objetivo principal del relato de Lucas. De ser así, podría haberlo cumplido haciendo que la familia llevara a Jesús al templo y que el diálogo con los maestros tuviera lugar en su presencia.

El segundo y fundamental objetivo necesitaba esa conversación entre Jesús y sus padres. El relato de su búsqueda permitía a Jesús decir: "¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo

debo ocuparme de los asuntos de mi Padre?” (2,49). ¿Por qué eso tan importante?

En la anunciación, Gabriel le dijo a María que su hijo se llamaría “Hijo del Altísimo” e “Hijo de Dios” (1,32.35). En el bautismo de Jesús, Dios anunció desde el cielo: “Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco” (3,22). En el templo, entre esas dos proclamaciones celestiales de la filiación de Jesús, Lucas pone esta declaración en boca de Jesús mismo. El Jesús de Lucas es plenamente consciente de su condición divina y les dice a sus padres –públicamente, sin embargo– que él es el Hijo de Dios y que ésa es la casa de su Padre.

Lucas había concluido la presentación de Jesús en el templo con estas palabras: “El niño crecía y se fortalecía; estaba lleno de sabiduría y gozaba del favor de Dios” (2,40). Y en este momento concluye el hallazgo de Jesús en el templo con estas otras: “Y Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en aprecio ante Dios y ante los hombres” (2,52).

Agradecimientos

Este libro, como la mayoría de los libros, tiene multitud de antepasados y varias “parteras”. Entre sus antepasados se encuentran gran cantidad de predecesores y contemporáneos del mundo de la investigación. Debido a que hemos escrito este libro con el mínimo estrictamente necesario de notas, sus nombres quedan en gran medida privados de reconocimiento. Esto se debe a dos razones. Una es una convención del mundo editorial contemporáneo, pues las editoriales prefieren que los libros escritos para el gran público no estén cargados con lo que puede ser el intimidatorio aparato de los escritos académicos. La segunda razón tiene que ver con nosotros. Si juntamos el tiempo que ambos hemos estado dedicados al estudio especializado de Jesús, sumamos más de noventa años. A lo largo de ese tiempo ha habido una enorme acumulación de deuda con nuestros predecesores académicos y nos resulta prácticamente imposible determinar nuestras deudas académicas concretas.

Sin embargo, para los lectores que quieran saber más acerca del estudio especializado de los relatos del nacimiento, recomendamos especialmente los siguientes libros recientes. Todos son casualmente de especialistas católicos. La obra en dos volúmenes de Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, Doubleday, Garden City (NY) 1981-1985, se ocupa de los relatos de la infancia en las páginas 303-448 (traducción al español: *El evangelio según Lucas*, tr. Dionisio Mínguez, 3 vols.,

Cristiandad, Madrid 1986-1987). John P. Meier, en el primer volumen de su obra en varios *A Marginal Jew*, Doubleday, Nueva York 1991, dedica las páginas 203-433 a las “Raíces de la persona”, con capítulos acerca del nacimiento de Jesús (traducción al español: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, tr. Serafín Fernández Martínez, Verbo Divino, Estella 1998). La obra de Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Doubleday, Nueva York 1993 (traducción al español: *El nacimiento del Mesías: comentario a los relatos de la infancia*, tr. Teodoro Arriba Urraca, Cristiandad, Madrid 1982), es la más minuciosa; esa segunda edición tiene 752 páginas. Finalmente, la obra de Robert J. Miller, *Born Divine: The Births of Jesus and Other Sons of God*, Polebridge, Santa Rosa (CA) 2003, es un tratado de 337 páginas.

Entre las “parteras” de nuestro libro hay varios miembros del personal de HarperOne, nuestra editorial. Entre ellos se encuentran Mickey Maudlin, Mark Tauber, Claudia Boutote, Terri Leonard, Jan Weed, Emily Grandstaff, Lisa Zuniga y Ann Moru.

Nuestro agradecimiento a todos ellos.

Contenido

Prefacio.....	5
---------------	---

PRIMERA PARTE: PARÁBOLA, OBERTURA Y CONTEXTO

1. Los relatos de la primera Navidad.....	11
2. Las parábolas como oberturas	29
3. El contexto de los relatos de la Navidad.....	57

SEGUNDA PARTE: GENEALOGÍA, CONCEPCIÓN Y NACIMIENTO

4. La genealogía como destino	83
5. Un ángel viene a María.....	101
6. En Belén, la ciudad de David.....	129

TERCERA PARTE: LUZ, CUMPLIMIENTO Y ALEGRÍA

7. La luz contra las tinieblas.....	169
8. Jesús como el cumplimiento de las profecías.....	195
9. Alegría para el mundo.....	221

Apéndice 1:

Las genealogías de Jesús en Mateo y Lucas 239

Apéndice 2:

El paralelismo lucano entre Jesús y Juan el Bautista 245

Apéndice 3:

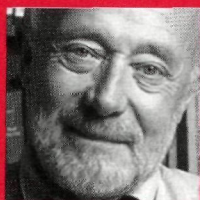
La mayoría de edad de Jesús en Lucas..... 247

Agradecimientos..... 251

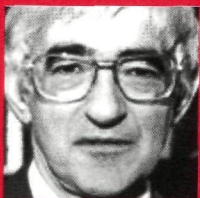
Marcus J. Borg y John Dominic Crossan

La primera Navidad

Marcus J. Borg y John Dominic Crossan, dos de los mayores especialistas actuales en Jesús, unen sus fuerzas para demostrar que los relatos de la natividad, leídos en su contexto original, son mucho más ricos y estimulantes de lo que la gente se imagina. Por supuesto, les reconocen su fuerza emocional, pues estas narraciones tocan los anhelos humanos más profundos, pero destacan asimismo que hablan de transformaciones personales y políticas. Situados en su contexto del siglo I, estos relatos son visiones globales y apasionadas de otra manera de ver la vida y de vivir nuestras vidas.



Marcus J. Borg (1942), catedrático distinguido de la cátedra Hundere de Religión y Cultura de la Universidad Estatal de Oregón y miembro del «Jesus Seminar», es autor de obras de gran éxito, como *Meeting Jesus Again for the First Time* y *The first Paul* (ed. esp. *El primer Pablo*, Verbo Divino, 2009).



John Dominic Crossan (1934) es un reconocido biblista, codirector del «Jesus Seminar» y catedrático emérito de la Universidad DePaul (Chicago). Es autor de libros con una extraordinaria acogida: *God and Empire*, *The Historical Jesus*; *Jesus: A Revolutionary Biography*; *In search oh Paul* (ed. esp. *En busca de Pablo*, Verbo Divino, 2006) y *The first Paul* (ed. esp. *El primer Pablo*, Verbo Divino, 2009).

ISBN 978-84-8169-973-9



9 788481 699739

evd
www.verbodivino.es