



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 4

CBX 109 NUEVO TESTAMENTO I

Norelli, Enrico. “¿Cómo nacieron los relatos sobre María y José en Mt 1-2 y Lc 1-2?”. En *Los Evangelios. Narraciones e historia*, editado por Mercedes Navarro y Marinella Perroni, 329-347. Estella: Verbo Divino, 2011.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

¿CÓMO NACIERON LOS RELATOS SOBRE MARÍA Y JOSÉ EN MT 1-2 Y LC 1-2?

Enrico Norelli
Universidad de Ginebra

1. PARA COMPRENDER A MATEO Y A LUCAS. RENUNCIAR A SU HISTORICIDAD

A lo largo de la historia del cristianismo, a raíz de la canonicidad atribuida a los evangelios de Mateo y Lucas, los relatos del nacimiento de Jesús allí contenidos (y, en parte, también los relatos de la infancia) se han considerado siempre como los únicos «auténticos». Y, a pesar de la existencia de numerosas discrepancias y elementos divergentes entre estos dos evangelios, al tratarse de textos de inspiración divina, todas estas contradicciones siempre se han entendido como solo aparentes y, por lo tanto, a los comentaristas no les ha quedado más remedio que intentar mitigar dichas diferencias; procedimiento, por otra parte, nada serio para cualquiera que se dedique al estudio de las fuentes históricas, pero que ha venido aplicándose sistemáticamente en el caso de los relatos del nacimiento y que continúa aplicándose aún hoy día en muchos trabajos que tienen como objeto hacer compatibles las genealogías de Jesús presentes en ambos evangelios¹.

La crítica histórica y literaria de los relatos neotestamentarios sobre la Natividad ha reemplazado el postulado hermenéutico arriba mencionado con un método adecuado al estudio de carácter histórico que, incluso en el caso de textos normativos de toda comunidad religiosa, descarta cualquier tratamien-

¹ Jacques MASSON, *Jésus Fils de David dans les généalogies de Saint Matthieu et de Saint Luc* (Paris: Téqui, 1982). Por otra parte, en Lucas, la genealogía de Jesús se sitúa fuera de los relatos de nacimiento propiamente dichos, en 3,23-38.

to especial; es decir, ha analizado el mensaje de los relatos de Mateo y de Lucas teniendo en cuenta la teología de cada uno de sus autores. Así pues, en el caso de las investigaciones serias de la figura del Jesús histórico², la postura que defendía la absoluta historicidad de estos relatos ha ido perdiendo fuerza e interés. A pesar de ello, muchos estudiosos, incluso los más críticos, siguen defendiendo la idea de que los relatos del nacimiento de Jesús presentes en Mateo y Lucas, a pesar de no tener valor histórico, son los textos transmitidos más antiguos al respecto y, puesto que todos los apócrifos dependerían de estos, los únicos independientes³.

No obstante, en la actualidad es más que evidente la necesidad de modificar el mencionado paradigma. En realidad, es cierto que cada uno de estos relatos conforma una construcción narrativa y teológica coherente y consciente en relación con el conjunto de la obra en la que se inscribe; si bien, desde el punto de vista literario, la elaboración lucana ofrece una estructura mucho más compleja y compacta que la mateana⁴. Cada una de estas series de secuencias presenta un fuerte componente narrativo y una sucesión coherente de episodios.

Sin embargo, otra cuestión bien distinta es la de saber si uno de estos relatos (o bien un material anterior cuya relación con los conservados debería precisarse) es la forma más antigua de todo lo que nos ha llegado en torno al nacimiento de Jesús. La respuesta afirmativa ha dominado la historia de la investigación de estos dos relatos; esto no significaba admitir como fuente un relato unitario; es más, se ha hablado, sobre todo en el caso de Mateo, de la posibilidad de haber recurrido a diversas fuentes a partir de las cuales el evangelista habría elaborado su redacción. De esta forma, desde el punto de vista de la crítica histórica, se han ido ofreciendo respuestas más pertinentes a la eterna cuestión de por qué, en Mateo, José adquiere un mayor protagonismo y, por el contrario, María, en Lucas.

Tradicionalmente, la respuesta a esta pregunta señalaba que las respectivas fuentes se habrían centrado más en un personaje que en otro. Se aceptaron estos planteamientos como hipótesis plausible, aunque incapaz de explicar no solo las fuertes contradicciones existentes entre ambos evangelios, sino también por qué entre los recuerdos de las figuras de los esposos, vistos independientemente, no se localizan los recuerdos del otro. La respuesta «crítica» defendía la idea de que cada uno de los evangelistas habría adoptado y

² Así, por ejemplo, Gerd THEISSEN y Annette MERZ, *El Jesús histórico: manual* (Salamanca: Sígueme, 2000; orig. alemán 1996), que revisa los distintos aspectos del problema, simplemente ignora los relatos de nacimiento.

³ Véase, por ejemplo, Helmut KOESTER, *Ancient Christian Gospels* (Londres: SCM; Filadelfia, Trinity Press International, 1990), 308-309.

⁴ Notable, por lo que respecta a Lc, el análisis de René LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (Études Bibliques; París: Gabalda, 1957).

puesto al servicio de su propia teología modelos literarios que remitirían exclusivamente a uno de los cónyuges. Así, Mateo habría utilizado las historias del libro del Éxodo sobre el nacimiento de Moisés (desarrolladas en la tradición midrásica), además del ciclo del patriarca José (soñador e intérprete de los sueños), del Génesis, para narrar las revelaciones en sueños del padre de Jesús (Mt 1,20.24; 2,13.14.19.21.22). Por su parte, Lucas se habría inspirado en, por citar solo un ejemplo, el Cántico de Ana, la madre de Samuel, de 1 Sm 2,1-10, para el *Magnificat* que pone en boca de María (1,46-55).

En la actualidad, el cambio de paradigma al que me he referido más arriba tiene que ver con el estudio de los relatos neotestamentarios en el contexto literario del conjunto del material relativo al nacimiento de Jesús, documentado desde finales del siglo II. Entonces, en este caso ¿los relatos de Mateo y de Lucas deben situarse en el origen de todo aquel material? O, por el contrario, ¿representan solo dos de las elaboraciones de la totalidad de todo lo que pudo haber circulado simultánea e independientemente a dichos relatos y sus fuentes? Y si admitiéramos esta segunda posibilidad, ¿la forma más antigua de aquel material a la que tendríamos acceso debería ser necesariamente narrativa?

A continuación, resumimos nuestra opinión en este sentido, atendiendo a investigaciones precedentemente publicadas y a otras en curso de realización a las que remitiremos solo de modo sucinto⁵. El planteamiento de partida en nuestro análisis implica ignorar la diferenciación entre textos canónicos y no canónicos; atributos que no solo deberían considerarse prematuros en el caso del período que nos ocupa, sino que, además, no resultan en ningún modo pertinentes a la hora de valorar el origen de todas estas tradiciones e idearios.

En realidad, resulta bastante evidente que los escritos no canónicos sobre la Natividad y la infancia de Jesús son de un claro carácter legendario. Pero ¿debemos valorar negativamente esta característica, en contraposición a una mayor cercanía a los «acontecimientos históricos» en el caso de Mateo y Lucas? O, por el contrario, ¿no sería más adecuado abordar el estudio de la totalidad del material relativo al nacimiento de Jesús como leyenda, para así llegar a comprender qué es lo que cada uno de los evangelistas pretende transmitir? Por otra parte, el hecho de que los textos no canónicos muestren una clara dependencia de los canónicos no es razón suficiente para considerar estos últimos, de alguna manera, «históricos»; en todo caso, esa dependencia invitaría, en la medida de lo posible, a explorar las relaciones entre los textos.

En primer lugar, conviene recordar que en la época en que los escritos no canónicos se entendían como complementarios a los relatos de Mateo y de

⁵ Las presentes páginas quieren ser únicamente una contribución personal: solo en este sentido se justifica la referencia a los estudios de quien firma el presente trabajo.

Lucas (dando especial relieve a la figura de José y, especialmente, por su presencia creciente en el imaginario cristiano, a María, y como importante fuente de información en torno a la infancia de Jesús), y a pesar de seguir condenándolos como apócrifos, la tradición cristiana no tuvo reparos en acoger todo este material. Como ejemplo de todo ello, recordemos el conocido caso de aquel escrito del siglo II titulado, según el manuscrito más antiguo que nos ha llegado, *Nacimiento de María: revelación de Santiago* y, según su primera edición moderna en traducción latina, *Protoevangelio de Santiago*⁶. Nos hallaríamos ante un escrito compuesto por Santiago «el hermano del Señor» (en realidad, hermanastro, fruto del matrimonio anterior del viudo José) que, supuestamente, era el relato más antiguo de Jesús y, por lo tanto, anterior a los evangelios canónicos. El propio autor declara haberlo compuesto durante la matanza de los niños inocentes, episodio con el que, en efecto, concluye la narración. Se recogen aquí los nombres de los padres de María, Joaquín y Ana; la intervención prodigiosa de Dios ante su deseo de tener una hija; la infancia de María en el Templo de Jerusalén, donde era alimentada por un ángel; su compromiso con el anciano viudo José, a quien le había sido encomendado proteger por siempre su castidad; el embarazo de María y la prueba de las aguas amargas que los sacerdotes imponen a la pareja y que esta supera con éxito; el nacimiento de Jesús en medio de una luz cegadora, en el interior de una gruta y con la ayuda de una partera cuya intervención José había requerido, pero que llegaría demasiado tarde. Concatenación de elementos todos ellos encaminados a enfatizar la prodigiosa concepción y virginidad de María, incluso posteriormente al parto. Es harto conocida la presencia de todos estos elementos narrativos, tanto en la devoción cristiana posterior, como en la liturgia, en el calendario (los padres de María fueron santificados), en la teología, o en el arte⁷, especialmente en Oriente, aunque en gran medida también en Occidente.

Del libro, compuesto inicialmente en griego, nacieron muchas traducciones en lenguas antiguas y resúmenes en latín que tendían a suprimir cualquier elemento que entrara en contradicción con los textos ya canonizados o que resultara anacrónico o sospechoso desde el punto de vista teológico. Así también, en esta tradición, se observa cómo la figura de María, que iba adquiriendo paulatinamente un mayor protagonismo, se adapta al gusto y a las

⁶ Falta todavía una verdadera edición crítica del texto griego. Se emplea (con edición del manuscrito más antiguo, el papiro Bodmer V, y las variantes de una cantidad de manuscritos griegos y de las versiones antiguas) la de Emile DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée* (Subsidia hagiographica 33; Bruselas: Société des Bollandistes, 1961). Más sencilla y manejable, la edición de Ronald F. HOCK, *The Infancy Gospels of James and Thomas with Introduction, Notes, and Original Text* (The Scholars Bible 2; Santa Rosa: Polebridge Press, 1995).

⁷ Para el arte puede verse, por ejemplo, David R. CARTLIDGE y James Keith ELLIOTT, *Art & the Christian Apocrypha* (Londres-Nueva York: Routledge, 2001), esp. 20-42, 77-116.

necesidades de los nuevos tiempos, llegando a ser representada incluso como una especie de superiora de un grupo de vírgenes consagradas que vivían en el Templo y para las que habría establecido una auténtica regla religiosa⁸.

El autor recurrió a Mateo y a Lucas y los combinó entre sí, pero también a otros elementos de la tradición que libremente relacionó con los relatos de los evangelistas a los que aún no podía considerar canónicos. Es clara su intención de rebatir ciertas afirmaciones que circulaban en ambientes judíos y paganos según las cuales Jesús sería hijo ilegítimo de María. Con esta intención, sigue a María desde su nacimiento, haciendo especial hincapié en las circunstancias que rodean su eterna pureza: el control de la autoridad sacerdotal del Templo, y más tarde, a raíz del parto, de la comadrona, a la que se refiere insistentemente y, desde luego, no por casualidad, como partera judía (por otra parte, es el primer escrito del que tenemos noticia en el que se menciona la virginidad de María *in partu*, fuera de los textos canonizados). En realidad, aunque es Jesús lo que preocupa principalmente al autor, su escrito acaba generando una historia de María. Sin embargo, como tendremos ocasión de analizar más adelante, a pesar de ser el único personaje en escena de principio a fin, María no tiene en ningún momento un papel activo, sino todo lo contrario, puesto que no es lo que ella hace lo relevante en la narración, sino el permanente control ejercido sobre su virginidad⁹.

Asimismo, a partir del siglo II comenzaron a circular relatos sobre Jesús niño en Nazaret conservados en colecciones, sobre todo en el escrito que se conoce normalmente como *Evangelio de Tomás sobre la infancia del Señor*; si bien la referencia a la autoría de un «Tomás filósofo israelita» consta solo en una parte de la tradición manuscrita de fecha tardía¹⁰. En realidad, el título de *Historias de la infancia del Señor Jesús (Paidika tou kyriou Iēsou)* sería más adecuado. De este texto existen traducciones en distintas lenguas antiguas. Posteriormente, fue añadido a una versión latina del *Protoevangelio de Santiago*

⁸ En este sentido, véase Rita BEYERS «Introduction générale aux deux textes édités», en Jan GIJSEL y Rita BEYERS (eds.), *Libri de Nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium. Textus et commentarius. Libellus de nativitate sanctae Mariae. Textus et commentarius*, 2 vols. (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 9-10; Turnhout: Brepols, 1997) [Vol. I] 1-34.

⁹ Es muy significativo, por ejemplo, que en el episodio de la visita a Isabel (c. 12, 3-8) se suprima el *Magnificat*, del cual queda solo un motivo tomado de Lc 1,48 y destinado a mostrar que María había olvidado el anuncio del ángel Gabriel (dicho olvido resulta necesario para armonizar con Mateo); ¡sin embargo, un breve extracto del *Magnificat* es puesto en boca del sumo sacerdote (12, 2)!

¹⁰ Existen diferentes versiones en distintas lenguas. La edición crítica del texto griego, a cargo de Tony CHARTRAND-BURKE, está actualmente en prensa para la *Series Apocryphorum* del *Corpus Christianorum*; mientras tanto, puede verse HOCK, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, 84-143 (texto griego con aparato crítico, traducción, introducción y notas). El mejor instrumento para contrastar las distintas formas del texto es la traducción de Sever J. VOICU, «Verso il testo primitivo dei *Paidika tou kyriou Iēsou* = «Racconti dell'infanzia del Signore Gesù»», *Apocrypha* 9 (1998) 7-85. Sobre la obra, puede verse ahora el estudio (con edición y traducción del texto) de Reidar AASGAARD, *La infancia de Jesús: el evangelio apócrifo del pseudo-Tomás* (Salamanca: Sígueme, 2009).

llamada *Evangelio del Pseudo-Mateo*, y entre ambos se fueron intercalando breves narraciones sobre Jesús niño en Egipto, para terminar conformando un conjunto que se iniciaba en el período anterior al nacimiento de María y concluía con el episodio de Jesús y los doctores del Templo (Lc 2,41-51), y que permitía enlazar con el relato canónico. No por casualidad, el *Evangelio de Tomás sobre la infancia del Señor* termina, precisamente, con la reelaboración de aquel episodio.

Naturalmente, estas historias de la infancia tienen como principal protagonista a Jesús. Pero a su lado, José, en contraposición a María¹¹, adquiere mayor relieve, como la persona encargada de la educación de aquel niño que tantos problemas le causaría (por ejemplo, en las ocasiones en que con su sabiduría termina humillando a su maestro, o hace que mueran y luego resuciten compañeros de juego, porque le molestan o, simplemente, se topan con él), pero que también se mostraría siempre dispuesto a ayudarle, como en el episodio de la milagrosa recolección a partir de un solo grano de trigo (Lc 12), o aquel otro (cap. 13) en que el niño alarga prodigiosamente uno de los largueros del lecho mal construido por José el carpintero). Es siempre José quien tendrá que vérselas con las personas que Jesús saca de quicio; la casa donde habita Jesús es «la casa de José» (3,3; 14,5) y él será también quien le encargue a María todo lo relacionado con Jesús (14,5). No se alude, en cambio, a la concepción virginal o al hecho de haber nacido de una virgen¹².

Se ha pensado (Sever J. Voicu) que el núcleo central de la obra procedería de ambientes ebionitas según los cuales José era a todos los efectos el padre de Jesús. Por esta razón, el escrito no se inspira principalmente en el tema de la virginidad de la madre de Jesús¹³. En ello nos centraremos a continuación, porque creemos que puede ser de gran ayuda en la correcta comprensión del desarrollo inicial de los relatos de la Natividad.

¹¹ A excepción de un episodio en que la madre envía a Jesús a recoger agua (cap. 11), ella aparece con un papel activo solo en el capítulo final (19), que retoma, con modificaciones, la historia de Jesús y los doctores del Templo recogida en Lc 2,42-51; es más, aquí, a diferencia de Lc, ella es la única interlocutora de Jesús cuando lo encuentra en el Templo. Además, es interesante que en una forma del episodio de Jesús y el maestro de escuela (episodio que aparece en tres versiones del *Evangelio de la infancia de Tomás*: caps. 6-7; 14; 15), forma contenida en un documento del siglo II, la *Epístola de los apóstoles* (cap. 4), sean «José y María, su madre», quienes le confían el niño al maestro. Pero me parece bastante dudoso que la *Epístola* dependa del *Evangelio de la infancia*: sin duda, el episodio circularía separadamente (lo utilizaron también los marcosianos, según IRENEO DE LYON, *Contra las herejías: Adversus haereses*, 1, 13,1 (Sevilla: Apostolado Mariano, 1994).

¹² La cuestión planteada por el maestro en 7,5 «¿Qué vientre [variante: ¿Qué madre?] lo ha llevado? ¿Qué pecho lo ha nutrido? Lo ignoro» (Edmundo GONZÁLEZ BLANCO [ed.], *Los Evangelios Apócrifos (redacción griega)* Madrid 1934), y el hecho de que en esta se mantenga la sospecha de que Jesús hubiera sido «engendrado antes de la creación del mundo» no me parece necesariamente una alusión a la virginidad de la madre.

¹³ Por otra parte, en el escrito no se muestra interés por el nacimiento de Jesús: comienza cuando Jesús tiene cinco años y termina cuando tiene doce, y ni José ni María parecen haber sido preparados por prodigios relativos al nacimiento para comprender el comportamiento y los poderes del niño.

2. ¿DE DÓNDE PROCEDEN LOS ELEMENTOS COMUNES A MATEO Y LUCAS? LA DECISIVA CONTRIBUCIÓN DE LOS APÓCRIFOS

Los relatos neotestamentarios del nacimiento de Jesús¹⁴ presentan un cierto número de elementos comunes. Me parece bastante difícil plantear una lista más amplia de la ya elaborada por Raymond E. Brown en su conocido y fundamental estudio:

(1) Los padres se llaman María y José, están prometidos o desposados, pero todavía no viven juntos en el momento de la concepción de Jesús; (2) José es descendiente de la casa de David; (3) un ángel anuncia el futuro nacimiento del niño; si bien este anuncio está dirigido a José, en Mateo, y a María, en Lucas; (4) María concibe al niño sin haber tenido relaciones con José; (5) la concepción es obra del Espíritu Santo; (6) el ángel ordena que el niño sea llamado Jesús; (7) un ángel declara que Jesús será el Salvador; (8) el niño nace después de que los padres hayan empezado a vivir juntos; (9) el nacimiento se produce en Belén; (10) cronológicamente, se pone en relación con el reino de Herodes el Grande; (11) el niño crece en Nazaret¹⁵.

Se plantea aquí la siguiente cuestión: si Mateo y Lucas tomaron todos estos elementos de un mismo relato, ¿por qué las dos narraciones llegan a ser tan diferentes, prácticamente incompatibles? Y aun reconociendo la importancia de la labor redaccional de cada uno de los autores, las huellas de ese material deberían ser visibles; pero ello no es así. Entonces, si Mateo y Lucas narran historias distintas, ¿de dónde proceden los elementos comunes? Si procedieran de recuerdos históricos, estos deberían contener al menos un hilo narrativo, de modo que nos encontramos de nuevo en el caso anterior. En otra ocasión he estudiado ampliamente la cuestión¹⁶; me limitaré ahora a resumirla.

Un antiguo apócrifo cristiano, *La Ascensión del profeta Isaías*, fechado en torno al año 100, relaciona a Isaías con un viaje celeste durante el cual le es mostrada la futura venida de Cristo al mundo desde el cielo y, en especial, su concepción y nacimiento. Esta visión se presenta como un punto crucial en la ascensión del profeta:

(11,2) Y en verdad yo vi, de la estirpe de David el Profeta, a una mujer de nombre María. Ella era virgen y estaba prometida a un hombre llamado José, carpintero,

¹⁴ Dejo aquí de un lado las genealogías que en origen no parecen haber sido relacionadas con relatos o dichos relativos al nacimiento de Jesús.

¹⁵ Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (Nueva York [etc.]: Doubleday 1993), 34-35 [trad. esp. *El nacimiento del Mesías* (Madrid: Cristiandad, 1982)].

¹⁶ Recientemente: «Maria nella letteratura apocrifia cristiana antica», en Enrico DAL COVOLO, Aristide SERRA (eds.), *Storia della Mariologia. 1: Dal modello biblico al modello letterario* (Roma: Città Nuova y Marianum, 2009), 143-254; sobre este aspecto concreto, 160-178; *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique* (Christianismes antiques; Ginebra: Labor et Fides, 2009), 36-63 (traducción reelaborada a partir del anterior).

y él también era de la semilla de la estirpe de David el Justo, que era de Belén de Judea (3); y le estaba destinada y mientras estaba prometida se quedó encinta, y José, el carpintero, quería repudiarla. (4) Y el ángel del Espíritu aparecía en este mundo, y tras ello José no repudiaba a María y la protegía; y él por su parte no le revelaba a nadie lo sucedido. (5) Y no se acercaba a María y la custodiaba como a una virgen santa, pero que estaba encinta. (6) Y no habitó con ella durante dos meses. (7) Y tras todos estos días, José estaba en su morada, y también María ya desposada, pero ellos dos solos; (8) y aconteció que cuando estaban solos, María alzó su mirada ante sí, y vio a un niño pequeño, y quedó desconcertada. (9) Y después de quedar desconcertada, su vientre se encontró como estaba, antes de concebir. (10) Y cuando su marido José le dijo: «¿Qué es lo que te turba?», se abrieron sus ojos y vio al niño, y glorificó al Señor nuestro Dios porque era su destino. (11) Y una voz se dirigió a ellos diciendo: «No habléis con nadie de esta visión». (12) Y esta voz hablaba del niño en Belén. (13) Había quienes decían: «Ha parido María la virgen dos meses antes de estar casada»; (14) y muchos que decían: «No ha parido, ni ha acudido una partera, ni hemos escuchado los gritos de dolor». Y todos estaban ciegos ante él, y no creían en él y no sabían dónde estaba. (15) Y lo cogían y venían a Nazaret de Galilea¹⁷.

Los versículos 2-5 presentan un claro paralelismo con una de las secciones del relato mateano del nacimiento, es decir, 1,18-25. Esa sección se corresponde con una de las fuentes que los exegetas han identificado en Mt 1-2¹⁸. Mediante un análisis detallado, en otra ocasión¹⁹ intenté demostrar que, frente a lo que siempre se ha creído, la *Ascensión de Isaías* no depende aquí de Mateo, sino de la fuente en la que se basa Mt 1,18-25, mientras, por otra parte, no se advierten en el relato de la *Ascensión* paralelos con las restantes partes de Mt 1-2. Llegados a este punto, es importante señalar que casi todos los elementos comunes en Mateo y Lucas antes mencionados, aparecen en Mateo en esta perícopa. Quedan excluidos solo el n. 11, que procede de la tradición sobre el ministerio público de Jesús y que es mencionado en

¹⁷ Asc. Is. 11, 2-15; esta parte del texto se conserva en la traducción en geez (etiópico clásico), y una pequeña parte de los versículos 14-16, en una versión copta. A pesar de su ausencia en las versiones antiguo-eslava y latina, testimonios de la forma separada de la visión, debe considerarse, sin duda, originaria. Reproduzco aquí mi traducción del geez contenida en Paolo BETTILO [et ál.], *Ascensio Isaiae. Textus* (Corpus Christianorum. Series apocryphorum 7; Turnhout: Brepols, 1995), 120.122. Puede verse la edición de Antonio PIÑERO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI (Madrid: Cristiandad, 2009).

¹⁸ Remitimos a BROWN, *The Birth of the Messiah*, 104-119, el cual distingue tres relatos de conflicto entre José y el rey malvado, estructurados por mensajes angélicos comunicados en sueños a José; un relato de los magos y de la estrella, y un anuncio del nacimiento que sería subyacente a 1,18-25; dichas fuentes habrían sido ya reunidas en la fuente inmediata a Mateo, quien posteriormente la habría reelaborado y desarrollado en función de su teología. En esta ocasión puedo dejar de lado mis propuestas concretas de corrección a esta teoría; basta el reconocimiento de la existencia de las fuentes, entre ellas, la que subyace a 1,18-25 me parece particularmente probable, a pesar de las dificultades de una reconstrucción precisa: véase el estudio citado en la nota siguiente.

¹⁹ *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini n. s. 1, Bolonia: EDB, 1994), 116-142.

los relatos del nacimiento solo con la finalidad de enlazarlos con aquella tradición (cosa que, por otra parte, Mateo y Lucas hicieron de dos maneras incompatibles²⁰), y el n. 10, que, además, en Lc está relacionado con Juan Bautista y no con Jesús (1,5). Y más aún: la reconstrucción del material pre-evangélico común a Mt 1,18-25 y Asc. Is. 11,2-5 muestra que los otros nueve motivos parecen haber estado presentes ya en dicho material. En otras palabras: para explicar la situación, basta admitir que Lucas tuvo conocimiento de «algo» en lo que se basaba la perícopa de Mt 1,18-25, previamente a la elaboración redaccional mateana; nada induce a pensar que Lucas conociera el resto del relato de Mateo y sus fuentes.

Por otra parte, los versículos 12-17 del pasaje citado de la *Ascensión* deben contrastarse con un grupo de testimonios, es decir, de profecías cristológicas extraídas de la Biblia, relativos al nacimiento virginal y citados en los antiguos *Hechos apócrifos de Pedro* (cap. 24)²¹. En el debate con su adversario Simón Mago, el cual se mofa de la idea de que pueda nacer un Dios, Pedro responde que el nacimiento, rodeado de todas aquellas extraordinarias circunstancias, ya había sido predicho por los profetas:

Sea el anatema contra tus palabras en Cristo. ¿Te has atrevido a decir esto, aunque el profeta afirmó de él: «¿Quién relató su stirpe?» (Is 53,8). Y otro profeta dice: «Vimos que no tenía forma ni hermosura» (Is 53,2ss), junto a aquello de: «Al final de los tiempos nacerá un niño del Espíritu Santo. Su madre no conoce varón, ni afirma de nadie que sea su padre» (?). También dice: «Ha engendrado y no ha engendrado» (Apócrifo de Ezequiel). Y en otro lugar: [«Es cosa pequeña para vosotros causar molestias...»] ¡He aquí que una virgen concebirá en su seno» (Is 7,13-14). Y otro profeta dice para honrar al Padre: «No hemos oído su voz ni ha venido ninguna partera» (?). Otro profeta añade: «No ha nacido del seno de una mujer, sino que descendió de un lugar celeste» (?) y «Fue cortada una piedra no por mano de hombre y ha destrozado a todos los reinos» (Dn 2,34). Y aquello de: «La piedra que reprobaban los constructores ha llegado a ser piedra angular» (Sal 118,22). Y a esa piedra la llama «Elegida y preciosa» (Is 28,16). El profeta dice también de él: «He visto venir sobre una nube como un Hijo del hombre» (Dn 7,13).

En realidad, algunos de los pasajes citados no aparecen en la Biblia, sino que en parte fueron extraídos de escritos apócrifos perdidos (como el n. 4), y en parte, creados *ad hoc*. El autor de los *Hechos de Pedro* los recibió ya como

²⁰ Y también la *Ascensión de Isaias* de otro modo: Jesús «nace» en Belén simplemente porque los padres vivían allí, y las razones del traslado a Nazaret (que se produce claramente desde Belén) no se explican, pero, de todas formas, no están relacionadas con un suceso dramático como la persecución de Herodes.

²¹ Para profundizar en el punto siguiente, véase Enrico NORELLI, «Avant le canonique et l'apocryphe: aux origines des récits sur l'enfance de Jésus», *Revue de théologie et de philosophie* 126 (1994) 305-324 [N. de la T.: traducción tomada de Antonio PIÑERO y Gonzalo DEL CERRO (eds.), *Hechos apócrifos de los Apóstoles. Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, Vol. I (Madrid: BAC, 2004), 623-625].

colección (no ve que los números 1 y 2 pertenecen al mismo profeta), y él mismo o su fuente reunieron dos grupos de testimonios, de los cuales solo el primero (hasta el n. 8) se refería al nacimiento de Jesús, y el segundo, a Cristo como piedra angular: el motivo «piedra» favoreció la reunión. El n. 4 corresponde a las dos posturas opuestas de los habitantes de Belén en *Ascensión de Isaías* 11,13-14; y puesto que existen otras citas del mismo pasaje, algunas de las cuales lo declaran extraído de un *Apócrifo de Ezequiel*, el testimonio no fue elaborado basándose en el relato de la *Ascensión*, sino que es este último el que lo retoma y, de alguna manera, lo lleva a escena. La segunda parte de las palabras del primer grupo de betlemitas remite claramente a Isaías 7,14, testimonio 5 de los *Hechos de Pedro*, donde aparece precedido de Is 7,13b, que se encuentra unido frecuentemente a aquella «profecía» en las citas cristianas; el conflicto mencionado en Is 7,13b parece haber sugerido al autor de la *Ascensión* la disputa entre los habitantes de Belén. La segunda parte de las palabras del segundo grupo de los betlemitas se corresponde con el testimonio 6 de los *Hechos de Pedro*.

Por lo tanto, la *Ascensión* conoció una colección de testimonios que contenía como mínimo una parte de los incluidos en la colección de los *Hechos de Pedro* y, basándose en ellos, creó un relato. Con toda probabilidad, esta colección contenía por lo menos también el testimonio apócrifo 7, que se corresponde perfectamente con la narración de la *Ascensión*, y con toda probabilidad el 3 (que concuerda muy bien con aquella) y también el 1, que podría haber inspirado la prohibición de narrar el nacimiento en el v. 11 de la *Ascensión*; en resumen, debía de ser muy próxima a la que contenía los primeros 8 testimonios de los *Hechos de Pedro*.

Básicamente, es fundamental tener en cuenta lo siguiente: (1) aquí hallamos la demostración de que, hacia finales del siglo I, se elaboró un relato del nacimiento virginal de Jesús, que no depende de Mateo ni de Lucas, fue elaborado a partir de una serie de testimonios; (2) dichos testimonios no eran relatos ni procedían de un relato unitario²², sino que habían sido reunidos como enunciados válidos para probar, en tanto que profecías, la naturaleza extraordinaria y divina del nacimiento de Jesús; (3) la colección de tales pasajes y la creación de otros deben de haberse producido en un ambiente cristiano interesado en defender a ultranza la identidad celeste de Jesús, su preexistencia y la naturaleza única y prodigiosa de su llegada al mundo; todo lo cual implicaba la minimización de su naturaleza humana, en clara relación con la soteriología, que no se fundamentaba en la encarnación²³.

²² Los no elaborados a propósito procedían de contextos narrativos, pero que no tenían nada que ver el uno con el otro, como Is 7, Is 53, Dn 2 y el *Apócrifo de Ezequiel* (cuyo contexto, además, se nos escapa).

²³ Muy probablemente, a los testimonios 4 y 7 recurrieron los valentinianos como fundamento de su cristología doceta en el siglo II (cf. NORELLI, «Avant le canonique et l'apocryphe», 311-314).

Si la *Ascensión* se remonta al año 100, estos testimonios debían circular ya a finales del siglo I, es decir, en la época de la composición de los evangelios de Mateo y Lucas. Los testimonios presentaban una finalidad cristológica y, por ello, fomentaban la idea de que Jesús había nacido de una virgen²⁴, sin el concurso de un varón. En esta ocasión, debo dejar de lado las consideraciones en torno al origen de este postulado²⁵. Lo que estudios anteriores nos permiten afirmar es que, teniendo en cuenta los documentos, en cuanto al tema del nacimiento virginal de Jesús, los testimonios precedieron a los relatos y conformaron su núcleo originario. A los dos relatos de Mateo y Lucas (incompatibles entre sí, además de elaborados con una importante aportación redaccional, pero con ciertos paralelos), se añade ahora un tercero, la *Ascensión de Isaías*, independiente de ambos, caracterizado por una importante aportación redaccional, pero que presenta material común a los relatos neotestamentarios, especialmente al mateano.

El grupo de testimonios excluye directamente la presencia de un hombre que actúe como padre de Jesús (véase el n. 3). Menciona una madre, virgen. El relato desarrollado en la *Ascensión* y reproducido aquí, más arriba, incluye, por el contrario, a los «padres» de Jesús y sus nombres, la profesión del marido, la ascendencia davídica de ambos y su residencia en Belén. En efecto, solo la tercera parte (vv. 12-15) depende del grupo de testimonios que nos ha llegado; la primera (vv. 2-5), como hemos visto, se sirve de la fuente de Mt 1,18-25, y la segunda (vv. 6-11) parece basarse en una interpretación de Is 53,2²⁶. En su conjunto, es María quien adquiere mayor relieve; lo cual resulta bastante sorprendente, porque el relato comparte elementos de la tradición con Mateo, donde la atención se centra en José. De hecho, ese especial relieve otorgado a la figura a María en la *Ascensión* debe estar necesariamente re-

²⁴ Esto también podía significar que no había salido del cuerpo de la madre, como es realmente el caso en la *Ascensión*, pero por lo menos significa que ha pasado a través de aquel sin recibir nada, «como a través de un tubo», según la expresión de los valentinianos: cf. Michel TARDIEU, «Comme à travers un tuyau». Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ», en Bernard BARC (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Études» 1; Québec: Presses de l'Université Laval; Lovaina: Peeters, 1981), 151-177.

²⁵ Jane SCHABERG, *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (Sheffield: Phoenix Press, 2006; 1ª ed. 1987), ha intentado demostrar que tanto Mateo como Lucas elaboraron las historias del nacimiento de Jesús transformando una noticia esencialmente histórica, según la cual Jesús era hijo ilegítimo. Considero que dicha tesis merece ser tenida en cuenta seriamente. Si se debiese fundamentar, por las razones que expongo en el texto, me parece que la interpretación del nacimiento ilegítimo como nacimiento de una virgen debería situarse no en el estrato de las respectivas redacciones de Mateo y Lucas, sino en el estrato de la actividad que produjo los testimonios. Sería del todo comprensible que para hacer plausible dicha interpretación se empezara buscando (y eventualmente creando) profecías bíblicas capaces de fundamentarla mediante la palabra divina.

²⁶ Enrico NORELLI, *Ascensio Isaiae. Commentarius* (Corpus Christianorum. Series apocryphorum 8; Turnhout: Brepols, 1995), 545-550.

lacionado con el interés por el nacimiento virginal de Jesús: es a ella a quien ve primero Isaías en su visión; la realidad o no de su parto es lo que interesa a los habitantes de Belén; es ella quien ve primero al recién nacido, en aquello que es un relato de una visión más que un verdadero y auténtico relato del nacimiento. La *Ascensión* no parece interesarse por la pertenencia de Jesús a la historia del pueblo de Israel, lo cual constituye, como es sabido, una de las líneas temáticas principales de los dos primeros capítulos de Mateo, desde la genealogía con la cual comienza el libro y que termina con José (1,16)²⁷. En Mateo, es José quien está en comunicación directa con la voluntad divina, la cual gobierna esta historia de salvación: todo ello tiene lugar a través de los sueños. Si, tal como yo creo, el sueño de José en Mt 1,18-25 no pertenece a la fuente del evangelista, sino a la redacción²⁸, los sueños de José en las tradiciones recogidas en Mt 1-2 estaban en conexión con el episodio de la fuga de Egipto (2,13.19), lo cual puede entenderse si se tiene en cuenta que la bajada a Egipto alude a la del patriarca José, el soñador²⁹.

A pesar del nexo narrativo evidente en el texto actual entre, por una parte, la visita de los magos y, por la otra, la matanza de los inocentes, con la huida a Egipto, es muy posible que en las tradiciones premateanas el episodio de los magos fuera originariamente independiente del otro; más adelante veremos que ello implica la presencia de testimonios propios. Un indicio en este sentido podría entenderse en el hecho de que, antes de la visita de los magos (Mt 1,18-25) e inmediatamente después (huida a Egipto y regreso), será José quien actúe y el verdadero centro de atención cuando los magos llegan a la casa y encuentran «al niño con María su madre» (2,11). ¿Hubo una versión del episodio de la visita de los magos que ignoraba a José? Afirmarlo sin más, basándose en lo que es esencialmente un *argumentum ex silentio*, sería imprudente; y, sin embargo, este detalle, justamente en aquel contexto dominado por José, resulta muy sorprendente: cabría esperar que la atención se dirigiera solo al niño, o, en todo caso, que se mencionara al padre y a la madre³⁰.

²⁷ También Lucas pone de relieve la relación entre el nacimiento de Jesús y la historia de Israel, si bien con mecanismos diversos: el estilo bíblico, el parentesco entre Jesús y Juan, los personajes de Zacarías, Simeón y Ana, los cánticos...

²⁸ NORELLI, *L'Ascensione di Isaia*, 132-133.

²⁹ Mt 2,22-23 es, con toda probabilidad, redaccional, porque sirve para conectar el relato del nacimiento, geográficamente ligado a Belén, con la tradición sobre el ministerio de Jesús, ligada a Galilea; por lo tanto, también el sueño de José allí mencionado (v. 22) será redaccional, tal como parece confirmar la formulación distinta de aquella, idéntica, de los versículos 13 y 19. Es por lo tanto el evangelista quien redactó, hacia atrás y en adelante, el motivo de los sueños de José.

³⁰ Historias en torno a Jesús niño y su madre debieron existir en el siglo II, como he intentado demostrar en «Gesù ride: Gesù, il maestro di scuola e i passeri. Le sorprese di un testo apocrifo trascurato», en Ettore FRANCO (ed.), *Mysterium regni ministerium verbi (Mc 4,11; At 6,4). Scritti in onore di mons. Vittorio Fusco* (Supplementi alla Rivista Biblica 38; Bologna: EDB, 2001), 653-684: debieron ser muy antiguas, visto que contrastan con lo que pronto se convirtió en el dato predominante.

En nuestro planteamiento sobre las primeras tradiciones de la Natividad aquí recogido, no tiene cabida el análisis del relato de Lucas, puesto que, en nuestra opinión, la redacción lucana es tan dominante que toda investigación en torno al material tradicional (más allá de los elementos arriba señalados, a los cuales volveremos enseguida) resultaría infructuosa. Se han ofrecido distintas propuestas de estructuración de Lc 1-2, pero todas coinciden en valorar la composición del conjunto como una elaboración magistral del evangelista³¹. Atendiendo a distintos estudios, Lucas habría utilizado diversas fuentes; por ejemplo, una narración sobre el nacimiento de Juan difundida en círculos que le eran muy próximos. En nuestro caso, compartimos con Brown³² su escepticismo, en el sentido de que, a diferencia de lo que sucede, aunque sea como hipótesis, en Mt 1-2, resulta prácticamente imposible reconstruir material preevangélico alguno en Lc 1-2.

3. EN BUSCA DE LOS TESTIMONIOS SOBRE EL NACIMIENTO DE JESÚS

La comparación con algunos textos considerados apócrifos permite plantear una hipótesis como respuesta al interrogante siguiente: ¿cómo explicar la presencia de elementos comunes en Mt 1-2 y Lc 1-2 sin defender la idea de un relato base que contendría dichos elementos, relato cuya existencia haría difícil dar cuenta de la radical diversidad de las narraciones de los dos evangelistas? Como hipótesis, podría admitirse la existencia de una serie de testimonios que conformarían el estrato más antiguo al que tendríamos acceso. Pero veámoslo detalladamente.

El examen de la *Ascensión de Isaías* 11 y de los *Hechos de Pedro* 24 ha permitido identificar dos fases sucesivas: (1) de los enunciados no narrativos, que parecen haber tenido en muchos casos la forma de testimonios (fueran o no realmente bíblicos). Encontramos esta fase en la colección citada en *Hechos de Pedro* 24; (2) la integración e interpretación de dichos testimonios en un relato. Es el caso de la *Ascensión de Isaías* 11,12-15.

Por otra parte, la comparación entre la *Ascensión de Isaías* 11,2-5 y Mt 1,18-25 muestra que la *Ascensión* utilizó (¿también?) una pequeña unidad narrativa, que sirvió de fuente asimismo a Mateo; cada uno de estos autores la reelaboró atendiendo a un enfoque doctrinal particular. Pero, precisamente, esta perícopa de Mateo hace que nos planteemos una serie de interrogantes en torno a cuál podía ser la forma del material común a Mateo y Lucas. Como respuesta, puede ser suficiente admitir que Lucas conoció el material ba-

³¹ Además del citado LAURENTIN, *Structure et théologie*, remitimos a BROWN, *The Birth of the Messiah*, 250-253.

³² *The Birth of the Messiah*, 244-250.

se de Mt 1,18-25; sin embargo, nada hace suponer que conociera el resto de Mt 1-2; es más, si así fuera, sería muy difícil explicar cómo pudo elaborar un relato tan radicalmente distinto³³. Pero si Lucas hubiera conocido el relato usado en Mt 1,18-25, entonces deberíamos preguntarnos por qué compuso una historia de anunciación tan diferente de aquella. La constatación del proceso señalado en la *Ascensión de Isaías* nos lleva a preguntarnos si Lucas, o una de sus posibles fuentes narrativas (ante la que, como hemos señalado, somos bastante escépticos), podría haber conocido los enunciados no narrativos, seguramente bajo la forma de testimonios, basándose en los cuales alguien habría elaborado el relato empleado después en Mt 1,18-25 y en la *Asc. Is.* 11,2-5. Desde este planteamiento, no se requeriría un análisis de los elementos de Mt 1,18-25, cuya naturaleza tradicional es admitida por la mayor parte de los exegetas. La operación es bastante delicada, porque se trataría de plantear una hipótesis sobre la base de otras; no obstante, constituiría un valioso aprendizaje y las analogías hasta ahora ofrecidas muestran que dicha hipótesis sería totalmente plausible.

Un testimonio, sin lugar a dudas sustrato en Mt 1,18-25, es la profecía de Is 7,14b, que en la versión griega de los Setenta suena del siguiente modo: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουὴλ. Aparece expresamente citada³⁴ en el episodio mateano, en Mt 1,23, bajo la forma de «citas formularias» o «citas de cumplimiento» típicas de la redacción mateana. Esta cita explícita es redaccional, pero el relato tradicional ya contenía la alusión al versículo de Isaías. Según el v. 18, María «fue encontrada encinta» (ἐν γαστρὶ ἔχουσα) y en el v. 21 el ángel anuncia a José «ella parirá un hijo y le pondrá por nombre Jesús» (τέξεται δὲ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν): ambas expresiones remiten evidentemente a Is 7,14. Es cierto que todos los paralelos de Is 7,14b son al mismo tiempo paralelos de la forma literaria del anuncio del nacimiento, perfectamente representada en la Biblia y según la cual se representa este pasaje de Mateo³⁵; pero el único episodio del anuncio realmente cercano a Mt 1,18-25 es el de Agar en Gn 16,11 (el único entre los modelos bíblicos en el que uno de los interlocutores es un ángel, ἄγγελος κυρίου, igual que en Mateo). Pero, sobre todo, la forma en tercera persona aparece solo en Is 7,14; lo cual me parece

³³ Esto puede aplicarse, especialmente, en el caso de la genealogía: Lucas reproduce una genealogía de Jesús (3,23-38), pero esta es radicalmente distinta de la de Mt 1,2-16a, lo cual no se explicaría si hubiera conocido esta última. Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edimburgo: T&T Clark, 1990), 315-373, intenta de un modo muy ingenioso demostrar que Lucas reproduce una genealogía mesiánica compuesta en el ambiente de la familia de Jesús. Dejando de un lado la validez de esta hipótesis, los argumentos en los que se fundamenta demuestran que el ambiente de origen de dicha genealogía fue distinto al de la genealogía de Mateo.

³⁴ Con la sustitución de καλέσουσιν por καλέσεις, que se explica porque, de hecho, no es José quien llama a Jesús «Emmanuel», sino, más tarde y de forma simbólica, sus creyentes.

³⁵ De nuevo, por limitaciones de espacio, remito a BROWN, *The Birth of the Messiah*, 155-159.

decisivo para mostrar que en Mt 1,18-25 el narrador no se inspira solo en una forma narrativa tradicional, sino que asimismo tiene presente Is 7,14. Por su parte, Lc 1,31, con el anuncio en segunda persona, demuestra claramente haber tenido en cuenta la forma literaria como tal, la cual puede haberle inspirado, entre otras cosas, la historia de Isabel, porque la anunciación del nacimiento aparece en conexión con el nacimiento de un hijo a una mujer anciana y, en todo caso, estéril (Gn 17,19; Jue 13,3). En Mateo se observa un fenómeno análogo a cuanto sucede en la Asc. Is. 11,12-14 con los *testimonia* que nos han llegado a través de *Hechos de Pedro* 24: la construcción de un relato en el cual encajan en la narración elementos del *testimonium*. Pero hay más: como hemos visto, en la colección de *Hechos de Pedro* 24, el *testimonium* 4 no consiste solo en Is 7,14b, sino que este medio versículo está inmediatamente precedido por 7,13b, bajo una forma modificada respecto a los Setenta, forma que se halla en otras citas antiguas de este *testimonium*³⁶. Dicha formulación transforma la provocación que hacen los humanos a Dios, estigmatizada en el texto de Isaías, en una provocación hecha por Dios a los humanos, hasta el punto de desencadenar un conflicto (ἄγων) entre ellos.

En mis trabajos anteriores he intentado demostrar que esta versión de Is 7,13b parece haber originado la narración de la disputa entre los habitantes de Belén en la Asc. Is. 11,13-14; con toda seguridad, esta originó el episodio de la discusión entre la partera y su amiga y la posterior confirmación de la virginidad de María en un episodio célebre del *Protoevangelio de Santiago*, donde se pone en boca de la partera una clara alusión a Is 7,13b (20,1: οὐ γὰρ μικρὸς ἄγων περίκειται περὶ σοῦ)³⁷. Todo ello es prueba de que varios escritos independientes entre sí «escenificaron» de dos formas totalmente distintas el *testimonium* en cuestión, testimonio que conocían evidentemente bajo la forma presente en Is 7,13b+14b, que es la misma que aparece documentada en los *Hechos de Pedro* y en varios textos posteriores. Entonces, podemos preguntarnos con toda razón si el conflicto interior en el que termina encontrándose José en Mt 1,19 no podría ser una escenificación elaborada siguiendo el mismo Is 7,13b bajo la forma que circulaba como *testimonium*. En este caso, el relato fuente de Mt 1,18-25 y de la Asc. Is. 11,2-5 se habría basado, entre otras cosas, en el *testimonium* Is 7,13b+14b.

En realidad, no todo en este relato puede explicarse a través de *testimonia*, al menos hasta donde alcanza hoy nuestro conocimiento y, principalmente, los nombres del padre y de la madre de Jesús. Pero se podría indicar por lo

³⁶ Enrico NORELLI, «Avant le canonique et l'apocryphe»; ÍDEM, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, 558-559; ANTONIO ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* (BAC, 384; Madrid: La Editorial Católica, 1976), 143-149. La modificación del texto de Is 7,13b, la correspondencia con otras citas suyas en función del *testimonium* y la omisión del versículo 14a son todos rasgos típicos de la circulación del pasaje como *testimonium*.

³⁷ Por ejemplo, Enrico NORELLI, «Maria nella letteratura apocrifa cristiana», 175.

menos otra pista más. Atendiendo a los comentarios, el texto jurídico que se habría aplicado a la situación de José es Dt 22. Más exactamente, Dt 22,23-27 regula el caso relativo a una joven prometida que antes del matrimonio fuera violada por otro hombre: si ello ocurre en la ciudad, ella y el violador deben ser lapidados, porque se supone que la mujer habría sido socorrida si hubiera gritado; si ocurre en el campo, solo a él le corresponde ser ajusticiado, porque la chica podría haber gritado, pero nadie la escucharía. Tengamos en cuenta también que la violencia puede no ser evidente (y el hombre escapar al castigo), pero tras el matrimonio el esposo puede constatar que la joven ya no es virgen; en ese caso tiene derecho a repudiarla, tal como establece Dt 22,20-21, un poco más adelante de la norma citada más arriba. En este caso, la joven debe ser lapidada; si bien, según sabemos, la lapidación no se practicaba en la época de Jesús³⁸. Lógicamente, si la joven se quedaba encinta antes de trasladarse a la casa de su esposo, entonces era evidente que había perdido la virginidad durante el noviazgo y, por lo tanto, sobre ella recaía todo el peso de la ley de Dt 22,20-21. La clave en Mt 1,18-25 (y Lc 1,34-35) es que María puede estar encinta, pero permanecer virgen al mismo tiempo.

Resulta evidente que estos versículos del Deuteronomio conforman la base del relato de Mateo, y el verbo *μηστεύομαι* seguramente procede de ahí³⁹. Y la expresión utilizada por Lc 1,27 para introducir a María, *παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ*, se corresponde por completo con la de Dt 22,23 LXX⁴⁰, al tiempo que otros elementos del relato lucano remiten igualmente a Dt 22,23-27⁴¹. Tam-

³⁸ Hermann STRACK y Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I: Das Evangelium nach Matthäus* (München: Beck, 1922), 51-52. Que esta es la interpretación correcta de Mt 1,19 lo demuestra, a mi parecer, de un modo muy convincente, BROWN, *The Birth of the Messiah*, 125-128.

³⁹ También el hecho de que en Mt 1,20 el ángel designe a María como *γυνή* de José –hecho que creó problemas al antiguo traductor siríaco, así como a algunos comentaristas modernos– se explica en el contexto del pasaje del Deuteronomio, sin necesidad de recurrir a un dicho atribuido a R. Yehuda en la Tosefta (*Ketubot* 8,10) donde se afirma la equivalencia entre la novia y la mujer (*’iššah*) como hacen en general los comentaristas (por ejemplo, Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1-7* (EKK V/1, 2. durchges. Auflage; Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989), 103 nota 29 [trad. esp. *El evangelio según San Mateo*, vol. I-IV, Salamanca: Sígueme, 1993-2005]), siguiendo a Hermann STRACK y Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, 3. Auflage (München: Beck, 1961), 394: de hecho, la virgen novia es designada como *γυνή* de su novio en Dt 22,24 LXX.

⁴⁰ En el caso de Lc 1,27, los editores prefieren la variante *ἐμνηστευμένην* a la muy bien documentada *μεμνηστευμένην*, que se corresponde con los Setenta; en todo caso, se trata de un hecho estilístico que no resta nada a la identidad de las dos expresiones.

⁴¹ Véase la argumentación detallada en Jane SCHABERG, *The Illegitimacy of Jesus*, 88-96. Pero precisamente el hecho de que en Lc 1 el uso de Dt 22 sea muy distinto al de Mt 1, me parece confirmar que el material común de Lc y Mt respecto a la cuestión no se halla en un relato, sino en un uso de *testimonia*, que *podría haber sido* provocado por un embarazo de María anterior al matrimonio. En este último caso, si Mateo (o su fuente) y Lucas desarrollaron narraciones basándose en dichos

bién pueden haberse utilizado elementos de Dt 22, probablemente reformulados y transmitidos en un período muy antiguo como *testimonia* relacionados con la idea de la virgen madre. Combinados con Is 7,(13b)14b, Mateo y Lucas (o sus fuentes) los habrían utilizado para elaborar relatos del anuncio del nacimiento de Jesús de una virgen. La mención de José en Lc 1,27 está aislada y él no reaparece hasta 2,4 (salida hacia Belén); evidentemente en 1,27 puede tratarse de una inserción de Lucas para precisar la expresión «prometida a un hombre», pero también cabe preguntarse si los nombres de los padres no aparecerían en la tradición en relación con los *testimonia* Is 7,(13b-)14b y, atendiendo a nuestra hipótesis, Dt 22,(20-21.)23-27.

De todos modos, el cap. 2 de Mateo demuestra estar basado en *testimonia*. Tres aparecen explícitamente citados en Mt: respectivamente, en los versículos 6 (nacimiento del Mesías en Belén: combinación de Miq 5,1.3 con 2 Sm 5,2; 1 Cr 11,2), 15 (vuelta a Egipto: Os 11,1), y 18 (matanza de los niños: Jr 31,15). Al tratarse de citas formularias, sin duda proceden de la redacción mateana, lo que no impediría que antes de Mateo hubieran servido como base de las narraciones utilizadas por el evangelista⁴², en el caso de que no fuera él quien las hubiera creado a partir de los *testimonia*⁴³. Además, el episodio de la estrella se basa con toda probabilidad en la profecía de Balaam (Nm 24,17), a partir de la cual se originaron narraciones, como la de los magos, aunque también otros esquemas seminarrativos, como el de la estrella del Redentor que oscurece a los demás astros y capaz de destruir la magia y la astrología⁴⁴. La relación entre el mesianismo davídico ya tradicional en la interpretación de Nm 24,17⁴⁵ y la expresión «José, hijo de David» de Mt 1,20 podría indicar que el material preevangélico en Mt 1,18-25 y en Mt 2 puede haber sido elaborado a partir de *testimonia* en un mismo círculo interesado en poner de relieve tanto el nacimiento virginal, como el origen davídico del Mesías Jesús.

testimonia, no podemos saber si todavía eran conscientes de tal irregularidad; ese pudo haber sido el caso de la fuente de Mt 1,18-25 (que, de hecho, abordó el problema de la legitimación de Jesús), y es menos probable, a mi entender, en el caso de los dos evangelistas. Si en realidad existió este elemento biográfico real, no anularía cuanto estamos exponiendo, puesto que el punto de partida de los textos de que disponemos lo constituirían, de todos modos, *testimonia* y no relatos.

⁴² Como hemos visto, también en Mt 1,18-25 el evangelista recoge expresamente Is 7,14b como cita formularia, pero debía hallarse ya en el material narrativo al que se remite Mateo.

⁴³ En todo caso, la «redacción» no es necesariamente una aportación por completo original del sujeto autor del evangelio; más bien integra el patrimonio tradicional específico en el contexto en que fue compuesto el evangelio (cf., por ejemplo, Klaus BERGER, *Exegese des Neuen Testament. Neue Wege vom Text zur Auslegung* [UTB 658, 3. Auflage, Heidelberg; Wiesbaden: Quelle & Meyer, 1991], 208-210).

⁴⁴ IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a los Efesios*, Padres Apostólicos (Madrid: BAC, 1967); Heinrich SCHLIER (ed.) *Carta a los Efesios: Comentario* (Salamanca: Sígueme, 1991); CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Estratti di Teodoto 74-75*. El *Protoevangelio de Santiago* 21,2 combinó estos dos elementos.

⁴⁵ Bien documentado en Qumrán: *Documento de Damasco*, CD VII 19-20; *Regla de la guerra*, 1QM XI 6-7; *Testimonia*, 4Q175, 9-13 [Florentino GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán* (Madrid: Trotta, 1992)].

4. CONCLUSIONES PROVISIONALES: NUEVAS TAREAS DE ESTUDIO

Concluimos. El planteamiento que otorga mayor relevancia a los relatos de Mateo y Lucas debería verse reemplazado por uno nuevo que considerara estas secciones solo como dos de los muchos relatos en circulación en las últimas décadas del siglo I en torno al nacimiento de Jesús. El contraste con determinados apócrifos permite localizar las huellas de otras narraciones, así como una mayor comprensión de los dos evangelios considerados canónicos. El estrato más antiguo al que por el momento tenemos acceso es la colección (y, en parte, elaboración) de *testimonia* destinados a hacer apología de la concepción y el nacimiento virginal de Jesús.

Sabemos que en la tradición sobre Jesús unos relatos nacieron a partir de *testimonia*, en especial, en la elaboración del conjunto de relatos de la Pasión (de antigua datación). En ocasiones, es difícil establecer si un detalle real trajo consigo la aplicación de un *testimonium*, o más bien si el *testimonium* es responsable por completo de la presencia de un elemento narrativo⁴⁶. Que los relatos sobre el nacimiento de Jesús nacieron de *testimonia* queda demostrado con claridad en la *Ascensión de Isaías*, independientemente de los evangelios canónicos⁴⁷; hemos intentado explicar que esto mismo es válido en el caso del material al que recurren Mateo y, probablemente, Lucas.

El postulado de la virginidad de María tenía una finalidad muy importante en la colección y en la elaboración de *testimonia*, y su función más antigua es cristológica. Sin embargo, la mayor o menor relevancia de José y María en cada uno de los relatos no parece estar vinculada a la importancia otorgada a la virginidad de María. El *Protoevangelio de Santiago* le confiere un valor trascendental y María ocupa el centro del relato, pero es, al fin y al cabo (con una sola excepción), un personaje pasivo, siempre objeto de las acciones de los hombres⁴⁸. En un relato del siglo II sobre el nacimiento de Jesús, que puede reconstruirse parcialmente a partir de una compilación posterior de este con el *Protoevangelio de Santiago*, conservada en dos reseñas, la virginidad de María adquiere gran relieve, pero su función narrativa es muy limitada frente a la de José⁴⁹. Para comprender la importancia de José y María en estos relatos, cada uno de ellos debe ser analizado independientemente y con una meto-

⁴⁶ Así sucede, por ejemplo, en el reparto de las ropas de Jesús crucificado (Mt 27,35 / Mc 15,24 / Lc 23,34 / Jn 19,23-24): el hecho en sí es plausible, pero en todos los evangelios se narra con las palabras del Sal 22,19 (que Jn 19,24 cita explícitamente), y es igualmente posible que la aplicación general del Sal 22 a la Pasión de Jesús generara este detalle narrativo. En todo caso, Marcos (seguido de Mateo), Lucas, Juan y el *Evangelio de Pedro* 12 narraron, cada cual a su manera, la realización de las palabras del salmo.

⁴⁷ Pero también el *Protoevangelio de Santiago* (ver Enrico NORELLI, «Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica», 175-176).

⁴⁸ *Ibidem*, 172-174.

⁴⁹ *Ibidem*, 183-188.

dología de tipo sincrónico y también diacrónico. Sobre los textos apócrifos, estos estudios se están empezando a realizar ahora. Ya se han hecho, en gran número, sobre los relatos canónicos, aunque con ciertas limitaciones, consecuencia del planteamiento que considera que el interés por las biografías de María y de José (y, en parte, también de Jesús) condicionaría inicialmente estos relatos.

Pero si aceptamos la hipótesis de que al principio no hubo un interés narrativo específico, sino enunciados cristológicos expresados bajo la forma de circunstancias del nacimiento de Jesús, y que el interés por la biografía de María fue solo un desarrollo secundario del enunciado según el cual Jesús había nacido de una virgen; es decir, variantes que inicialmente produjeron historias distintas entre sí y que solo progresivamente terminaron convergiendo, catalizadas también gracias a la cada vez mayor autoridad atribuida a los evangelios de Mateo y Lucas; si aceptamos todo esto, posiblemente nos acercaremos a una correcta comprensión histórica de los relatos canónicos del nacimiento de Jesús.

(Traducción del italiano, de M.^a Dolores Ramírez Almazán)