

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

Dos de los cuatro evangelios, Mateo y Lucas, comienzan con un relato de la concepción, nacimiento e infancia de Jesús. Aunque ambos coinciden en presentarlo en dos capítulos, el texto de Lucas duplica con creces en extensión al de Mateo. Para referirnos a estos relatos hablaremos de «evangelios de la infancia», si bien la expresión no es del todo adecuada. De hecho, únicamente Mt 2 y Lc 2,1-40 describen la infancia de Jesús en sentido estricto, mientras que el primer capítulo de los dos evangelios describe el período anterior al nacimiento de Jesús, y Lc 2,41-52 presenta a Jesús a la edad de doce años. Mt y Lc no anteponen a la narración de la vida pública una declaración de principios doctrinales ni una exposición del objetivo de su evangelio con términos especulativos, sino que uno y otro reflejan verdades que se van desarrollar más tarde. Los capítulos 1-2 de Mt y Lc tienen un marcado carácter introductorio en cuanto que presentan los puntos doctrinales que van a desarrollar en el resto de su respectivo evangelio. Sin embargo, en lugar de exponer estas verdades de un modo teórico, lo hacen mediante relatos históricos.

Aunque los dos «evangelios de la infancia» suman sólo cuatro capítulos del total de ochenta y nueve de los evangelios, tienen una importancia que supera en mucho su extensión. Han suministrado materia de reflexión abundante a cristianos y no cristianos, a santos y a escépticos. Han ayudado a los cristianos a formular la doctrina central de Jesús Dios y hombre. Por un lado, no dejan duda alguna de que Jesús es el Hijo de Dios desde el momento de su concepción. Por otro lado, la descripción del nacimiento físico subraya la verdadera humanidad de los orígenes de Jesús. Sólo la pasión ha rivalizado con los relatos de la infancia como tema de inspiración de artistas, narradores y poetas. Sin embargo, estos relatos han sido también un blanco predilecto de las burlas racionalistas. Las frecuentes apariciones de ángeles, la concepción virginal, la estrella que guía a los magos desde oriente y un niño dotado de prodigiosa sabiduría, son para muchos autores relatos claramente legendarios. Semejantes juicios reflejan, en parte, una incredulidad general acerca de lo sobrenatural y milagroso, incredulidad que suele ser tan poco científica como la credulidad a la que se enfrentan; pero, en parte, reflejan las observaciones de la investigación crítica sobre los problemas históricos de los relatos de la infancia. Podemos distinguir tres etapas en un estudio científico de los relatos de la infancia: a) constatación de que los relatos de la infancia son muy distintos de lo que constituye el bloque central del material evangélico; b) el problema de la historicidad se agudiza al advertir hasta qué punto difieren entre sí los dos relatos canónicos de la infancia; c) el problema de la historicidad se relativiza un tanto al descubrir que los dos relatos son, ante todo, un vehículo para transmitir la teología y la cristología de cada evangelista.

Origen de los evangelios de la infancia.

Los evangelios de la infancia constituyen un caso especial tanto por su tardía incorporación a los evangelios escritos como por su origen. Paradójicamente, se puede afirmar que los evangelios se formaron por el final. La primitiva predicación sobre Jesús se refería a su muerte y resurrección, como se puede ver en las fórmulas de Hch 2,23.32; 3,14-15; 4,10; 10,39-40 y 1 Co 15,3-4. Estos acontecimientos no sólo constituían el ejemplo más claro de la acción salvífica de Dios en Jesús, sino que también sirvieron para que los discípulos llegaran a conocer mejor quien fue realmente Jesús. La predicación llegó a plasmarse en un relato de la pasión que constituyó la narración seguida más antigua sobre Jesús. Los predicadores cristianos prestaron también atención a los hechos y a las palabras recogidos en las tradiciones sobre el ministerio de Jesús. Este material resultaba particularmente útil para intensificar la enseñanza de quienes habían llegado a la fe a través de la proclamación de la muerte y resurrección (cf. 1 Co 7,10). Se formaron colecciones de dichos, parábolas y milagros, usadas luego por los evangelistas para componer los relatos del ministerio de Jesús. Sin embargo, los relatos del ministerio constituían un conjunto mucho menos unitario que el relato de la pasión.

Ni Mc ni Jn narran el nacimiento y la infancia de Jesús. Mc comienza con el bautismo y termina con la resurrección siguiendo un esquema similar al que aparece en Hch 10,37-41. El mismo esquema aparece en el cuarto evangelio que, después del himno introductorio (el prólogo), comienza la narración con el testimonio de Juan Bautista sobre Jesús y termina con las apariciones de Jesús resucitado. En el proceso de formación de los evangelios se imponían la selección y en énfasis, por el hecho de que se trataba de predicar y enseñar un mensaje de salvación, no meramente una biografía de Jesús. Esto explica que Mc y Jn no contengan relatos de la infancia: los evangelios no son concebidos principalmente como unas vidas de Jesús.

1. Razones generales de la composición de los evangelios de la infancia.

¿Por qué se compusieron los relatos de la infancia y por qué llegaron a formar parte del evangelio en el caso de Mt y Lc? ¿Por qué Mt y Lc sintieron la necesidad de poner un prólogo al bautismo con los dos capítulos relativos a la infancia? Veamos, en primer lugar, por qué fueron compuestos. El factor irrenunciable y más claro de todos es la voluntad de *fixar por escrito el recuerdo cristiano de los acontecimientos que habían tenido lugar*. Los relatos de la infancia no se explican sin una base histórica sólida, como veremos más adelante. Con todo, otros factores también influyeron. Es indudable que la *curiosidad* jugó un papel en los relatos de la infancia, tanto en los canónicos como en los apócrifos. Los cristianos querían saber más sobre el maestro: su familia, sus antepasados, el lugar de su nacimiento.

Los apócrifos, como veremos, se explayaron en este sentido, retroproyectando los aspectos maravillosos de la vida pública de Jesús a sus orígenes.

La apologética puede explicar algunos aspectos de los relatos de la infancia. Algunos verían en los relatos lucanos del nacimiento de Juan Bautista un alegato contra los discípulos no cristianos del precursor; así, para poner en claro la superioridad de Jesús, Lc dice que Juan Bautista conoce a Jesús ya antes de su nacimiento (1,41.44). Otros verían un aspecto antidoceta en el énfasis que se da al nacimiento de Jesús. De hecho, en el cristianismo posterior, las fórmulas «nacido de María virgen» y «padeció bajo el poder de Poncio Pilato» se emplearon para rechazar la afirmación doceta de que Jesús no era verdaderamente hombre. Más plausible es la sugerencia de que el relato del nacimiento de Jesús en Belén pretendía ser una respuesta al judaísmo, que no creía en un Mesías procedente de Galilea (Jn 7,41-42.52). Si el judaísmo estaba ya comenzando a acusar a Jesús de ilegitimidad, la concepción virginal daba una explicación que admitía algo anómalo en el nacimiento y, al mismo tiempo, defendía la pureza de la madre y la santidad del hijo. Tanto la apologética como ciertos factores teológicos pueden haber intervenido en el desarrollo de un relato pre-mateano que trazó un paralelismo entre José, padre legal de Jesús, y el patriarca José, que tuvo sueños y fue a Egipto. En ese mismo relato, Jesús fue milagrosamente salvado de manos del perverso rey Herodes que mató a los inocentes: una salvación no menos dramática que la de Moisés de manos del malvado faraón que mató a los niños israelitas. Semejantes reminiscencias y paralelismos con el AT habrían servido muy bien como apologética contra las posturas judías, y habrían sido aún de mayor utilidad para el desarrollo de la convicción cristiana de que Jesús, el Mesías, revivía la historia de su propio pueblo. De este modo, muchos factores, algunos de los cuales no podemos hoy detectar con certeza, influyeron en la formación de los relatos de la infancia junto al principal de transmisión de una tradición histórica.

2. Razones de la incorporación de los evangelios de la infancia a Mt y Lc.

La siguiente pregunta que nos podemos hacer es: ¿por qué ciertos relatos de la infancia fueron finalmente incorporados a los evangelios escritos de Mt y Lc? Si Mc pudo escribir un evangelio y contentarse con la voz del cielo, que en el bautismo hace la primera declaración de la identidad de Jesús, ¿por qué Mt y Lc sintieron la necesidad de poner un prólogo al bautismo con dos capítulos relativos a la infancia? Esta adición al evangelio se explica mejor a la luz del desarrollo de la cristología. Mt y Lc vieron implicaciones cristológicas en los relatos que circulaban acerca del nacimiento de Jesús. Dado que esos relatos llevaban tal mensaje, resultaba muy adecuado anteponerlas al cuerpo de un material evangélico cuyo mensaje era el mismo.

Historicidad y género literario de los evangelios de la infancia

La base histórica de los evangelios de la infancia ha sido puesta en entredicho a partir de la crítica racionalista iniciada en la Ilustración. Desde Loisy hasta Bultmann, los autores modernistas han pretendido ver en los relatos de la infancia sólo leyendas. El uso del método histórico-crítico y sus sospechas ante todo lo que tuviera algún elemento sobrenatural favoreció el ir considerando los evangelios de la infancia en un mito sin apenas fundamento histórico. Debido a su decidido rechazo de la historicidad de los relatos de la infancia, la *Vida de Jesús* (1959), de Jean Steinmann, recibió la “distinción” de ser el último libro incluido en el índice de libros prohibidos. Actualmente, la historicidad de estos relatos es muy tímidamente afirmada por los exegetas (incluso católicos), cuando no rechazada. El mismo R. E. Brown es bastante timorato a la hora de afirmar *con decisión* su historicidad y, de hecho, le da poca importancia al hecho de que sean más o menos históricos:

«Un análisis atento de los relatos de la infancia demuestra la improbabilidad de que uno de ellos sea totalmente histórico (p. 31). Las probabilidades están más frecuentemente en contra de la historicidad que a favor de ella... Los relatos de la infancia tienen sentido como parte de los respectivos evangelios. Sean o no históricos, se basen o no en testigos oculares, hayan tenido o no una existencia preevangélica, lo cierto es que Mt y Lc pensaron que eran unas introducciones apropiadas a la vida y trascendencia de Jesús (p. 32)» (R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*).

Una de las razones fundamentales que dan los exegetas para pasar «de puntillas» o para negar directamente el tema de la historicidad es la existencia de «datos en conflicto». Aunque los dos relatos de la infancia tratan el mismo período de la vida de Jesús, el enfoque de cada uno es diferente, los datos a veces coinciden, a veces no y a veces están en contradicción.

1. Un primer *test* de historicidad: criterio de testimonio múltiple.

Puesto que los especialistas suelen admitir que Lc y Mt escribieron independientemente el uno del otro, sin conocerse entre sí, la coincidencia entre los dos relatos de la infancia sugeriría la existencia de una tradición común anterior al trabajo de los evangelistas, una tradición cuya antigüedad inclinaría la balanza a favor de la historia. Es el llamado *criterio de testimonio múltiple*, de uso corriente en la historia: un testimonio concordante, que procede de fuentes diversas y no sospechosas de estar intencionalmente relacionadas entre sí, merece reconocerse como auténticamente histórico. La certeza reposa en la convergencia e independencia de las fuentes. Los datos en los que coinciden los dos evangelios deben proceder de una tradición anterior con todos los elementos a su favor para tenerla como histórica:

1. Los padres son María y José, que estaban desposados, pero no vivían juntos ni habían tenido relaciones sexuales cuando Jesús fue concebido (Mt 1,18; Lc 1,27.34). El nacimiento del niño, en cambio, tiene lugar cuando sus padres ya viven juntos (Mt 1,24-25; Lc 2,5-6).
2. José es descendiente de David (Mt 1,16.20; Lc 1,27.32; 2,4).
3. La concepción del niño se conoce mediante una anunciación angélica (Mt 1,20-23; Lc 1,30-35). El ángel dice que el niño debe llamarse Jesús (Mt 1,21; Lc 1,31).
4. María concibe al niño sin el concurso de su marido (Mt 1,20.23.25; Lc 1,34). La concepción es por obra del Espíritu Santo (Mt 1,18.20; Lc 1,35).
5. Un ángel afirma que Jesús es el Salvador (Mt 1,21; Lc 2,11).
6. Jesús, recién nacido, recibió el homenaje de personas que, de forma sobrenatural, habían sido informadas de su nacimiento (Mt 2,1s; Lc 2,8s).
7. El nacimiento tiene lugar en Belén (Mt 2,1; Lc 2,4-6), pero el niño se cría en Nazaret (Mt 2,23; Lc 2,39).
8. El nacimiento se relaciona cronológicamente con el reinado de Herodes el Grande (Mt 2,1; Lc 1,5).

Como puede verse, los datos históricos que se deducen de la mera comparación entre los dos textos son bastantes.

2. Elementos que *pueden* poner en duda la historicidad

Los argumentos que los negadores del valor histórico de los evangelios han empleado son de lo más variopinto.

1. En primer lugar, tenemos las *discrepancias entre Mt 1-2 y Lc 1-2*, y de ambos con el resto del NT. Los textos de Mt y Lc no son sólo diferentes, sino que existen algunos detalles que parecen oponerse entre sí. Los antiguos comentaristas no hicieron ningún problema de estas discrepancias y armonizaron, de forma ingenua quizás, estos diferentes detalles en un relato seguido. Actualmente, sin negar la existencia de estas discrepancias, creemos que a menudo se han exagerado las mismas, incluso por autores católicos, como si se tratara de datos totalmente contradictorios, inconciliables entre sí. Nos detendremos en tres de estas discrepancias: una referente a la genealogía de Jesús, otra acerca de los destinatarios del anuncio evangélico y, finalmente, la que guarda relación con el origen de Jesús.

a) La genealogía de Mt 1,1-17 es muy diferente de la genealogía que Lc ha colocado fuera del relato de la infancia (3,23-38). La diferencia no estriba sólo en el orden (Mt desciende desde Abraham hasta Jesús, mientras que Lc asciende desde Jesús, a través de Adán, hasta Dios), ni en el número de personas implicadas (la lista de Lc es mayor al remontarse al período prepatriarcal), sino fundamentalmente en los nombres de personas tan claves

como el «abuelo» de Jesús: Mt 1,16 identifica al padre de José como Jacob, mientras que Lc 3,23 lo llama Elí.

b) Otra discrepancia se refiere al destinatario del anuncio angélico sobre el nacimiento de Jesús y el encargado de imponerle el nombre transmitido por el ángel: en Mt es José, y en Lc María.

c) Se señala también una diferencia en el hecho del origen de Jesús. Según Lc 1,26 y 2,39, María vive en Nazaret, y así se invoca el censo de Augusto para explicar que el niño nazca en Belén, lejos de casa. En Mt 2,11 no se alude a un desplazamiento a Belén, porque María y José están en una casa de Belén en la que verosíblemente nació Jesús. El único viaje que Mt tiene que explicar es el que la familia hace a Nazaret a la vuelta de Egipto en vez de volver a su nativa Belén (Mt 2,22-23). Una segunda dificultad es que Lc nos dice que la familia volvió tranquilamente a Nazaret después del nacimiento del niño en Belén (Lc 2,22.39).

2. Junto a estas discrepancias entre Mt y Lc, tenemos el *silencio del NT y de las fuentes extrabíblicas* sobre unos hechos que en los círculos cristianos primitivos y en los historiadores contemporáneos hubieron de tener forzosamente eco. El relato de Mt contiene una serie de acontecimientos públicos extraordinarios o milagrosos que, de ser históricos, habrían dejado alguna huella en documentos judíos o en otros lugares del NT (el rey y toda Jerusalén se turbaron con el nacimiento del Mesías en Belén; una estrella que fue desde Jerusalén hasta Belén y se detuvo sobre una casa; la matanza de todos los niños varones en Belén). Sin embargo, no hay noticias extrabíblicas sobre los mismos.

3. Otro argumento clave para los que niegan la historicidad es el *carácter difícilmente conciliable de algunos datos de los evangelios de la infancia entre sí y con los datos históricos extrabíblicos*. Así, por ejemplo, la referencia de Lc a un censo general del imperio en tiempo de Augusto, siendo Quirino gobernador de Siria, no se compagina con el dato de Mt que afirma que Jesús nació en los últimos años del rey Herodes. Una de las dos fechas es inexacta. El censo de Quirino, según testimonio de Josefo, se realizó hacia el 6-7 d.C., diez años después de muerto Herodes, tras haber sido depuesto y confinado a las Galias su hijo Arquelao. Este censo, según afirma Josefo, fue algo nuevo e inaudito y provocó la revuelta de Judas Galileo (*Antigüedades Judías* XVII, 13,5; XVIII, 1,1). Herodes el Grande, sin embargo, murió hacia el 4-3 a. C. Esto se añade que, materialmente, no se tiene noticia histórica de ningún decreto de Augusto ordenando un censo en todo el imperio.

4. Finalmente, desde el punto de vista racionalista, está el *carácter sobrenatural y, por tanto, inverosímil de algunos de los episodios de estos relatos*. Muchos de los acontecimientos «inverosímiles» como historia se han interpretado como

relectura de escenas o de temas del AT o de las leyendas profanas del nacimiento e infancia de héroes. Por lo que respecta al AT, el relato de Mt sobre los magos que vieron ascender la estrella del Mesías davídico sería un eco del relato veterotestamentario de Balaán, una figura de mago oriental que vio ascender la estrella de Jacob (Nm 24,15-19). El relato de que Herodes intenta eliminar al niño Jesús y mata a los niños varones de Belén sería una aplicación del relato del AT en que se cuenta que el perverso faraón intentó quitar la vida al pequeño Moisés y mató a los niños israelitas (Ex 1,15s). También la historia de José, el padre de Jesús, que tiene sueños y va a Egipto, sería una aplicación del relato del otro José, el patriarca, que hizo lo mismo (Gn 37-40). La descripción que hace Lc de Zacarías e Isabel, padres de Juan Bautista, estaría tomada, a veces al pie de la letra, de la descripción que se hace en el AT de Abraham y Sara (Gn 18,11) o de Elcaná y Ana, padres de Samuel (1 Sam 1,1s). Entraría aquí a colación la discusión sobre el género literario *midrásico* de los evangelios de la infancia. Por lo que respecta a las leyendas profanas de héroes, hay muchos que ven semejanzas de éstos con los relatos de la infancia. Por ejemplo, la escena de los magos reflejaría, trasladada a Cristo, la visita que Tirídates, rey de los partos, acompañado de magos servidores de Mitra, hizo a Nerón en el año 66 d. C. para honrarle como reencarnación de Mitra. Algo similar ocurre con la matanza de los inocentes y las leyendas relativas a la persecución contra los héroes ya desde su infancia (Gilgameš, Perseo, Ciro, Gengis Khan, Sargón, Krisna, Buda).

3. Algunas respuestas a las objeciones contra la historicidad

Creemos que los evangelios de la infancia son narraciones sustancialmente históricas. No hay duda de que tanto Mt como Lc pretenden referir hechos acaecidos. En Lc, en concreto, no puede olvidarse que su prólogo, con su fuerte apelación a la autoridad de sus fuentes y a su propósito de asegurar la «firmeza de las enseñanzas» (Lc 1,4) precede y afecta a su evangelio de la infancia. Esa historicidad no está en contradicción con la afirmación de que tales narraciones estén construidas de un modo artístico (selección de materiales en función de una construcción literariamente bella). Vamos a dar algunas respuestas a las objeciones dadas anteriormente.

1. Con respecto a las *discrepancias entre Mt 1-2 y Lc 1-2*, podemos hacer algunas afirmaciones. Acerca del nombre del «abuelo de Jesús», discrepante en las genealogías de Mt y Lc, hay quien ha intentado explicar esta diferencia por la ley del levirato (Dt 25,5-10). Según esta teoría, ambos evangelistas nos presentarían el árbol genealógico del padre natural de José, pero uno indica los antepasados a través del padre natural de José y el otro a través del padre legal, hermano del difunto. Es una teoría plausible, pero poco probable. La solución más común es afirmar que Mt ofrece la lista de antepasados de José, mientras que Lc ofrece la lista de antepasados de María. Pero tampoco se sustenta, pues era muy extraño presentar la genealogía de la madre. La mayoría de los autores reconocen

que no se trata de listas genealógicas estrictas: Mt presenta una tradición popular de la genealogía real davídica a la que añadió los nombres de José y Jesús, mientras que Lc presentaría los ascendientes de José sin pretender tampoco presentar una lista exacta. La preocupación fundamental de las genealogías no es decirnos quiénes eran los ascendientes de Jesús, sus abuelos o bisabuelos, sino mostrarnos quién es teológicamente Jesús: «Hijo de Abraham» (Mt) e «Hijo de Dios» (Lc).

También es cierto que los destinatarios de las intervenciones angélicas en Mt y en Lc son personas distintas (José, en Mt y María, en Lc), pero esto no es un obstáculo para su historicidad. No podemos afirmar, como viene a hacer Brown, que debió existir una anunciación presinóptica que fue «josefinizada» en Mt y «mariologizada» en Lc. De modo absoluto, las dos versiones pueden ser históricas: Lc refiere el anuncio previo a María, silenciando cómo supo José la verdad de lo ocurrido. Mt habla de un anuncio hecho a José, y no dice cómo se enteró María del origen sobrenatural de su concepción. Con todo, el relato del mensaje angélico a José presupone y da por conocido por los lectores la concepción virginal de María. A partir del hecho de la concepción virginal, la narración de Mt se centra en las implicaciones que ella tiene en la vida de los dos desposados que aún no vivían juntos. El hecho que cada evangelista se detenga en contarnos una de las anunciaciones se debe, fundamentalmente, a la finalidad teológica diferente de cada relato. El relato de Mt no es anuncio de nacimiento previo a la concepción, sino una explicación posterior a lo ocurrido. Se quiere afirmar el carácter providencial divino de la decisión de José. El relato de Lc, en cambio, quiere expresar la intervención de Dios en la misma concepción de Jesús. Más que un sustrato literario común habría que pensar en un dato tradicional: Jesús fue concebido virginalmente según revelación hecha a sus padres.

En cuanto a la discrepancia acerca del origen de Jesús, el problema presentado antes se difumina de modo claro cuando nos acercamos a los datos sin *presuponer* su contradicción. Lc, que parece vivir cuando nadie hace un problema de la procedencia nazarena de Jesús, se preocupa de explicar su nacimiento en Belén, que habría sido motivado por el famoso censo. Mt, en cambio, preocupado por dejar bien sentada la ascendencia davídica de Cristo y sensible a las dificultades que para algunos suponía su procedencia nazarena, considera normal el nacimiento en Belén y trata de explicar su establecimiento definitivo en Nazaret por especial intervención de la providencia. Mt *no* dice expresamente que la sagrada familia viviera en Belén: si los magos encuentran al niño al entrar en «la casa» (Mt 2,11), eso sólo significa que a su llegada ya no estaba reclinado en un pesebre. Lo que tiene de propio cada una de estas dos versiones (nacimiento en Belén con ocasión del censo, según Lc, y establecimiento en Nazaret por motivos de seguridad al regreso de Egipto, según Mt) puede ser histórico: cada evangelista incorporó los datos que le interesaban desde su especial punto de vista (Lc explica su nacimiento en Belén; Mt justifica su proveniencia inmediata de Nazaret).

2. El pretendido *silencio del conjunto del NT* sobre los episodios de la infancia no es argumento válido contra su historicidad, porque la infancia de Jesús no entraba en el marco de la catequesis apostólica. Los evangelios y la enseñanza oficial de los primeros misioneros cristianos se ceñían a la catequesis recogida en los sinópticos, que comenzaba con el bautismo de Juan y la vida pública de Jesús. El respeto o vinculación a esa catequesis hace que Mt y Lc, a pesar de haber comenzado sus respectivos relatos sobre la infancia, sigan luego silenciando esos episodios en el resto de su obra. El silencio no arguye desconocimiento o negación de la realidad de esos hechos, sino que tiene una motivación diversa. Además, ese silencio es relativo. Por un lado, en esa catequesis se menciona reiteradamente Nazaret como su lugar de residencia habitual y su «patria chica» (Mt 13,54.57; Mc 6,1.4; Lc 4,23.24), donde «se había criado» (Lc 4,16). Es también llamado «nazareno» (Mt 26,71; Mc 14,67; Jn 1,45; 19,19; Hch 2,22; 3,6). Además, se conocen los nombres de sus padres, José y María (Mt 13,55; Mc 6,3; Lc 4,22; Hch 1,14). Por otro lado, a lo largo del NT se recurre a numerosos contenidos teológicos de estos dos primeros capítulos de Mt y Lc: la ascendencia davídica de Jesús, la designación de Jesús como rey de los judíos, la creencia de que debía nacer en Belén (Jn 7,42), los títulos «Salvador», «Cristo», «Señor», así como la especial relación filial de Jesús con el Padre.

Por lo que respecta al *silencio de los historiadores profanos contemporáneos* sobre hechos milagrosos acaecidos en los relatos de la infancia, es otro argumento contra la historicidad. Se comprende con facilidad que los historiadores contemporáneos judíos y romanos no muestren interés alguno por el nacimiento sobrenatural de Jesús y por las vulgares andanzas de una modesta familia judía que va y viene de Nazaret a Belén y que emigra voluntariamente a Egipto para recalar por último en Galilea. Es cierto que es un tanto extraño que un historiador judío como Josefo, tan explícito y abundoso en noticias sobre Herodes (especialmente sus numerosos crímenes), pase por alto los episodios que éste protagoniza en el relato de Mt 2. Sin embargo, si caemos en la cuenta del número ínfimo de niños que, en Belén y la comarca, podrían tener menos de dos años en aquel momento, no extraña el silencio del historiador. Realmente, no debió tratarse de un gran genocidio: frente a los 14.000 que celebra la liturgia bizantina o los 64.000 de la liturgia siríaca, parece que fueron unos 20 o 25, en base a los mil habitantes que Miqueas atribuye a la población de Belén y teniendo en cuenta la alta mortandad infantil que se cifraba en un 50 por 100. Como contrapartida del silencio profano en torno al episodio de los magos o de la degollación de los inocentes, el testimonio de los historiadores contemporáneos de Mt coincide en presentar a Herodes con la misma psicología que refleja el relato evangélico: suspicaz y sanguinario contra todo aquel que intentara debilitar su hegemonía.

3. En cuanto al *carácter difícilmente conciliable de algunos datos de los evangelios de la infancia entre sí y con los datos históricos extrabíblicos*, vimos cómo el sincronismo que hace coincidir el nacimiento de Jesús con un censo en la ciudad de Belén siendo Quirino gobernador de Siria (Lc 1,2) y en tiempo del Herodes el Grande (Mt 2,1; Lc 1,5) presenta serias dificultades históricas. A los que afirman que, materialmente, no existe noticia histórica de ningún decreto de Augusto ordenando un censo en todo el imperio habría que contestar que, si bien es cierto que no existe ningún texto escrito que lo atestigüe, es más que probable partiendo del interés del emperador por los censos: el *Monumentum Ancyranum* asegura que en su vida realizó hasta tres censos de ciudadanos romanos; Dión Casio, Tito Livio y Tácito hablan de tres censos en las Galias; el mismo Dión Casio deja entrever que también se realizó un censo en Hispania; en los papiros de *Oxyrhynchus* se tiene constancia de censos en Egipto cada 14 años. Era tal la obsesión de Augusto por los censos que Tácito y Suetonio recogen la memoria leída por mandato de Tiberio a la muerte de Augusto donde se reconoce esta actividad continua del antiguo emperador. Si bien es cierto que no se tiene noticia concreta de ningún decreto de Augusto ordenando simultáneamente un censo general en todas las provincias del imperio, el plan del emperador de censar todo el territorio al que se extendía la influencia de Roma y la indudable existencia de censos ordenados por el mismo Augusto en las diversas provincias y en distintas épocas hace más que probable la existencia del censo del que habla Lc. En cuanto a la fecha del censo haciéndolo coincidir con Quirino y el reinado de Herodes el Grande, la dificultad histórica es mayor. Primero, porque bajo el reinado de Herodes, Palestina no era todavía provincia romana y tenía independencia jurídica de Roma. La relación entre el censo en Palestina y la orden del emperador sólo es comprensible cuando, a partir de la deposición de Arquelaos, su etnarquía (Judea, Samaría e Idumea) pasó a depender directamente de la provincia romana de Siria. Con todo, no puede descartarse la posibilidad de un censo hecho por Herodes para complacer los deseos del emperador que, sin exageración retórica, eran órdenes para él. Hay quien habla de un censo con vistas a saber con qué hombres podía contar para un caso de guerra en las cercanías, una práctica común tal y como recoge Tácito. Otros apuntan a un episodio conocido por Josefo: Herodes tuvo un incidente con Augusto en el año 8 a. C. en el cual el emperador llegó a decir que ya no trataría al rey como amigo, sino como siervo exigiendo a los súbditos un juramento de fidelidad que se realizó *por comparecencia*, lo cual equivale a un censo. Josefo afirma que este episodio provocó la negativa de 6.000 fariseos. No se puede afirmar, tan rotundamente como hizo Schürer, que Lc yerra al relacionar con una orden de Augusto un censo realizado en Palestina durante el reinado de Herodes.

En cuanto al *supuesto* error cronológico de Lc al hacer coincidir el nacimiento de Jesús con el censo de Quirino (6-7 d. C.) y con los últimos años del reinado de Herodes el Grande (4-3 a. C.), se han dado varias explicaciones. La más convincente es la que habla de una doble legación y un doble censo de Quirino.

Josefo, en sus *Antigüedades Judías*, ofrece aproximadamente una lista de legados de Siria desde el año 23 a. C. hasta el 6-7 d. C., una lista que deja algunos vacíos importantes (desde Quintillo Varo, hacia los años 6-4 a. C. hasta Gaius Caesar en el año 1 a.C.). Tácito nos señala la agitada vida de Quirino: fue cónsul, recibió las insignias de triunfo tras sus victorias contra los homonadenses y acompañó a Cayo César a Armenia. Con todo, en este testimonio, quedan también vacíos importantes en el calendario de las actividades públicas de Quirino que la arqueología viene a llenar. Dos descubrimientos son claves. En 1764 se encontró en Tívoli una inscripción conocida como *Lapis Tiburtinus*, compuesta poco después del año 14 d. C. y que habla de un oficial victorioso en la guerra que, según parece, fue dos veces Legado de Siria. Los datos coinciden en señalar como protagonista de la inscripción a nuestro Quirino. A esto hay que añadir una inscripción funeraria encontrada en Venecia perteneciente a un tal Quinto Emilio Secundo que dice: «Por orden de Quirino hice el censo de 117.000 ciudadanos en la ciudad de Apamea, y enviado por Quirino contra los itureos, conquisté una fortaleza de ellos en el monte Líbano...». A partir de esta inscripción se ha indicado que Quirino pudo hacer este censo en la provincia de Siria, al que se refiere la inscripción, con ocasión de la guerra contra los homonadenses y lo sitúa en las únicas fechas en las que pudo ser legado de Siria: después del cese de Quintillo Varo, en los años 4-3 a. C. Otra posible hipótesis es que la que presenta Muñoz Iglesias apuntando a la filología. Dado que en el griego koiné es frecuente el empleo de *πρώτος* (primero) por *πρότερος* (anterior), cabría traducir el pasaje de Lc 2,2 así: «este censo fue anterior al (realizado) siendo gobernador de Siria Quirino». La mención que Lucas hace del censo posterior de Quirino estaría justificada como referencia a un acontecimiento que políticamente en Palestina hizo época (revuelta y represión de Judas Galileo; cf. Hch 5,37; JOSEFO, *Antigüedades Judías* XVIII).

4. En cuanto al *carácter sobrenatural de algunos de los relatos*, podemos afirmar diversas cosas. No podemos negar absolutamente el hecho de la intervención de Dios en la historia y en la vida de las personas, ni el carácter milagroso e inexplicable de algunos acontecimientos, ni la existencia de ángeles. Esto no excluye, sin embargo, que algunos acontecimientos que contienen los relatos de la infancia de Mt y Lc estén *presentados literariamente* según un esquema conocido veterotestamentario. Así, por ejemplo, tenemos el tema de la anunciación del ángel. Hay que distinguir lo que ciertamente está afirmado por la Escritura, es decir, que Dios se ha manifestado a María, y el modo de esta manifestación. Cabe preguntarse, admitiendo de modo claro la existencia de los ángeles, si aquí se trata realmente de la aparición externa de un ángel o de un procedimiento literario para expresar una experiencia mística de María. Es bien conocido que en el AT, la expresión «ángel del Señor» designa indistintamente a un ángel enviado por Dios o a Dios mismo. Lc emplea un nombre concreto para el ángel, «Gabriel». Sin embargo, Danielou piensa que es posible que el nombre del ángel sea una mera influencia literaria de Dn 9,21. Sea como fuere, *no se puede negar la*

historicidad por el carácter sobrenatural de un hecho. Lo mismo ocurrió con el tema de la estrella. En las batallas históricas de tipo apologético, se intentaba demostrar que la Biblia tenía razón y se apelaba a los cálculos astronómicos de Kepler para afirmar que en el año 7 a. C. tuvo lugar efectivamente una conjunción de Júpiter y Saturno en la constelación de Piscis o que poco tiempo después tuvo lugar el paso del famoso cometa Halley. Se le daba más importancia a lo que pudo o no ocurrir que al significado que quiso dársele al hecho que se narra, como si la preocupación del evangelista hubiera sido de tipo periodística o astrológica.

En cuanto a la dependencia de los relatos de la infancia de las historias y motivos legendarios característicos de la infancia de los héroes, debemos afirmar que, dada la condición intrabíblica de los autores del NT, hace impensable *a priori* cualquier dependencia de autores paganos, y muestra *a posteriori*, su tendencia habitual a expresarse en terminología y estilo propios del AT. Ha pasado ya la moda de buscar antecedentes doctrinales y literarios de los evangelistas en las literaturas extrabíblicas. Cada día se percibe con mayor claridad en qué medida los hagiógrafos neotestamentarios se mueven en el marco de los procedimientos literarios del pueblo de la Biblia.

a) Testimonio e historicidad

En la historicidad de los evangelios de la infancia hay que dar una cierta importancia al *papel de los testigos*. Algunos autores consideran que no tenemos certeza de que el material de la infancia provenga de una tradición avalada por un testigo que la confirme. Así se expresa Brown, que tilda de «pura especulación» y «deducción piadosa» la sugerencia de que Mt nos transmite los recuerdos de José sobre los acontecimientos y Lc los de María. Danielou, en su estudio detallado de los evangelios de la infancia, llegó a la conclusión de que el conocimiento más profundo del ambiente judío y el descubrimiento del lugar que ocupaba la familia de Jesús en la comunidad judeocristiana confirman el valor histórico de estos relatos. Teniendo en cuenta la importancia que en el prólogo de su evangelio da a los «testigos oculares» (Lc 1,2) y su investigación diligente de todos los hechos desde los orígenes (Lc 1,3), podemos afirmar que Lc, de una manera o de otra, ha tenido a María como fuente principal de su evangelio de la infancia. Si bien, parece ser que la madre de Jesús no estuvo junto a los discípulos de Jesús durante su ministerio (Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Jn 2,4), en el NT hay pruebas de que formó parte de la comunidad posterior a la resurrección (Hch 1,14). Brown intenta mitigar su afirmación anterior y dice que no resulta imposible *a priori* que María fuera la fuente del material lucano de la infancia dado que describe experiencias de las que ella sería el testigo más convincente. En cuanto a Mt, no parece inverosímil una cierta participación como fuente de los «hermanos del Señor», es decir, los parientes del Señor, probablemente por parte de José, lo cual explica el relieve de éste en su relato de la infancia. En el s. II se pensó que Santiago, el «hermano del Señor», que vivió por los años 60, pudo ser una fuente

razonable de información sobre la infancia de Jesús. En este sentido, no es extraño que se atribuyera uno de evangelios apócrifos de la infancia a Santiago. Esta fuente probable de los parientes del Señor no explica todas las características del evangelio de la infancia en Mt, sobre todo, los elementos de tipo universalista ya que conocemos, por el libro de los Hechos, las posturas profundamente judías de Santiago y sus seguidores (Ga 2,12s). Con todo, el mismo libro de los Hechos muestra una cierta apertura de mentalidad en el mismo tras la asamblea de Jerusalén (Hch 15,19; 21,17-20).

b) Los relatos de la infancia ¿pueden ser considerados como un «midraš»?

Hay autores que consideran los relatos de la infancia como un *midraš*. La bibliografía y los estudios sobre el *midraš* judío son muy amplios. Pero, en sentido estricto, ¿qué se entiende por *midraš*? En hebreo bíblico, el verbo *daraš* significa «buscar, inquirir, investigar, estudiar»; por consiguiente, el sustantivo *midraš* designa el resultado de tal estudio o investigación. Uno de los mayores especialistas en el tema, A. G. Wright, presenta algunas de sus notas características: 1) las narraciones *midrásicas* contenían una prolongación y embellecimiento literario de textos bíblicos meramente imaginativos (legendas, fábulas, folklore) y sin base histórica, una especie de exposición homilética libre 2) la finalidad del *midraš* era, por medio de la reflexión o meditación, hacer de los relatos del AT algo inteligible, útil y relevante para una generación posterior; 3) el *midraš* se realiza por medio de la reinterpretación y actualización de textos, de un modo más o menos creativo, llegando a veces a reescribirse el material. En el cristianismo posterior a la puesta por escrito de los evangelios, un ejemplo de este tipo de trabajo «*midrásico*» es el de los relatos de la infancia apócrifos (cf. *Protoevangelio de Santiago*). Sin detenernos demasiado en él, pues le dedicaremos un punto más adelante, podemos afirmar que el *Protoevangelio de Santiago* reescribe el material bíblico de Mt y Lc de un modo creativo, al más puro estilo *midrásico*. Sin embargo, ¿podemos afirmar que los relatos de la infancia canónicos sean, en sentido estricto, *elaboraciones midrásicas*? De ningún modo. Ni el relato mateano de la infancia ni el lucano se ajustan a los criterios de Wright sobre el *midraš*. Entre otros motivos, los relatos de la infancia no vienen a hacer más inteligible las Escrituras del AT, sino para hacer más inteligible a Jesús. Tomando como ejemplo el relato lucano de la infancia, es cierto que los cánticos que contiene son mosaicos de referencias al AT. Sin embargo, recoger citas veterotestamentarias para expresar los sentimientos de los personajes del relato de la infancia no es el mismo género literario que *comentar* el significado de los pasajes del AT. Es cierto, también, que Lc describe a sus personajes (Zacarías, Isabel, Simeón, Ana) inspirándose en modelos del AT (Abraham, Sara, los padres de Samuel, Elí), pero difícilmente se puede decir que Lc intenta *hacer más inteligibles* los personajes del AT. Esto no niega, como afirma Brown, que en el trasfondo preevangélico de los relatos de la infancia puedan existir algunos *midrasim* sobre el AT que interpretaban los libros bíblicos añadiéndoles detalles.

Concretamente cita un midraš judío sobre el nacimiento de Moisés que pudo estar en el trasfondo del relato mateano. La existencia de este midraš está atestiguada en las *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo y en la *Vida de Moisés* de Filón de Alejandría, obras contemporáneas al NT. Pero no significa que sigan, en sentido estricto, el género literario midraš. No es una designación satisfactoria para el género literario de estos relatos.

Sin embargo, si tomamos la palabra midraš en un sentido amplio, en cuanto narraciones llenas de alusiones bíblicas, se puede afirmar que los relatos de la infancia sí tienen algunas *connotaciones midrásicas* que en ningún modo oscurecen su carácter histórico. Siguiendo a Danielou, podemos afirmar que tales narraciones están *influenciadas* por un cierto procedimiento literario midrásico. Para los primeros cristianos, la dificultad no estaba en redactar las notas biográficas de la vida de Jesús, puesto que todos la conocían. El peligro estaba en contarlas de manera aislada, pues el problema consistía en demostrar que los acontecimientos de la vida de Jesús era continuación de la historia sagrada, es decir, tenían un contenido divino. Esta es la razón por la que los autores de los evangelios pusieron en relación dichos acontecimientos de la vida de Jesús con los grandes temas del AT.

4. Historicidad sustancial de los relatos de la infancia de Mt y Lc.

Afortunadamente han pasado los tiempos en que la historicidad de Mt 1-2 y Lc 1-2 era sistemáticamente negada por unos y apologeticamente defendida por otros como obligada secuela de la inspiración divina. La crítica histórica se ha hecho mucho más cauta en la valoración del *argumento del silencio* por parte de los autores profanos antiguos, acerca de episodios referidos por los evangelistas y en el rechazo de la historicidad de las narraciones evangélicas por el hecho de que se presenten *literariamente* con unos esquemas copiados del AT. De hecho, la exégesis católica moderna (véanse Brown o Muñoz Iglesias, cada uno desde su propia perspectiva) se preocupa más de la dimensión teológica predominante en los evangelistas (*por qué* es introducida una tradición en el evangelio) y no tanto de la historicidad (*qué* pasó realmente). Los evangelios de Mt y Lc, con técnicas diferentes, aunque siempre dentro del modo de relatar propio de la literatura judía de su época, *narran los hechos* ocurridos durante los primeros meses (y años) de la vida del Señor, *con intencionalidad catequética*, para enseñar que Jesús es el verdadero Mesías anunciado en el AT. Más aún, que es el Hijo de Dios. Junto a estas verdades se enseñan también abiertamente la virginidad de María y la misión paternal de José, aunque no interviniera en la generación.

Evangelio de la infancia en Mateo.

El evangelio mateano de la infancia es más breve y manejable que el de Lc. Vamos a ver aquí, fundamentalmente, la relación externa de Mt 1-2 con el resto del evangelio, así como la estructura y organización interna.

1. Relación de Mt 1-2 con el resto del evangelio

Hemos visto que los relatos de la infancia tuvieron un origen y una transmisión distintos de los relatos sobre el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús. Sin embargo, fue el mismo evangelista quien unió los dos bloques de material. ¿Cómo llevó a cabo esta unión? La hipótesis más obvia es que ya desde el principio tenía en la mente el material de la infancia y que, por tanto, comenzó escribiendo en 1,1 y continuó con el relato del ministerio. Pero, siguiendo la hipótesis mayoritaria de que Mt se inspiró y usó como fuente el evangelio de Mc que comenzaba con el bautismo y el ministerio de Jesús, no es inconcebible que Mt planeara al principio un evangelio con el mismo trazado que Mc y que sólo más tarde se le hubiera ocurrido anteponer el relato de la infancia.

El relato de la infancia no es un cuerpo extraño en Mt, porque tanto en el relato de la infancia como en el evangelio propiamente dicho, se encuentran muchas muestras del mismo pensamiento. Por ejemplo: el sello mateano que tienen las citas explícitas de la Escritura introducidas con la fórmula que recalca su cumplimiento. Con todo, cuando vamos más allá de las semejanzas generales de estilo y pensamiento, tropezamos con dificultades. El evangelio, propiamente dicho, nunca alude a los datos del relato de la infancia. Nadie durante el ministerio público parece haber aprovechado las intuiciones teológicas que se revelaron en la concepción e infancia de Jesús. Si se hubieran perdido los dos primeros capítulos y Mt hubiera llegado a nosotros comenzando en 3,1, nadie habría sospechado la existencia de los capítulos desaparecidos. Con todo, estas dificultades afectan más al origen único de los materiales de la infancia que al proceso de composición de Mt. Hay otros factores que ligan estrechamente Mt 1-2 a lo que sigue y apuntan a una composición unitaria: la cristología de Jesús como «hijo de David, hijo de Abraham» se continúa en 3,1-4,16 con una cristología del «hijo de Dios».

2. Estructura interna de Mt 1-2

En cuanto a la estructura interna de Mt 1-2, podemos afirmar diversas cosas: la genealogía tiene su unidad y organización propias, basada en el esquema de catorce generaciones y con una clara inclusión que nombra a Abraham y a David (1,1.17). Con todo, la unidad de la genealogía no es cerrada, sino que se conecta con el relato de la concepción de Jesús (1,18-25) por medio de la palabra

«génesis»: «Libro de la genealogía (genitivo: γενέσεως)» (1,1); «Así fue el nacimiento (nominativo: γένεσις) de Jesucristo» (1,18). Esta sección explica el «cómo» de la descendencia davídica de Jesús, que está en el centro de la genealogía (1,6). No sólo está estrechamente relacionada con la genealogía que la precede, sino también, en cuanto estilo, con lo que sigue en Mt 2 (cf. las citas explícitas de profecías del AT introducidas por una fórmula que recalca que tales profecías se cumplen en los acontecimientos relativos a Jesús). A pesar de la continuidad de la estructura, hay motivos para separar el capítulo 1 del 2. El primer versículo del capítulo 2 tiene el aire de comenzar un nuevo relato, en el que nada presupone la información de Mt 1. Stendahl presentó muy acertadamente un motivo teológico estructurador para cada capítulo a partir de las preguntas «quien» (*quis*) y «de dónde» (*unde*). Mt 1 respondería a la pregunta «quién» (*quis*): Jesús es el «hijo de David, hijo de Abraham» (1,1) y Salvador de su pueblo (1,21); Mt 2 respondería a la pregunta «de dónde» (*unde*): aquí aparece un motivo geográfico, de modo que el nacimiento en Belén, la huída a Egipto y el regreso a Nazaret constituyen un itinerario trazado por Dios. Los nombres geográficos de Mt 2 continuarían con el tema del «quién» de Mt 1: Jesús nace en Belén porque es hijo de David, va a la «Galilea de los gentiles» (4,15) porque es hijo de Abraham. La construcción de los evangelios de la infancia en Mt parece, pues, que se ha hecho sobre una doble pregunta: ¿Quién es Jesús? (Mt 1), es decir, la intención de hacerle conocer como Mesías, hijo de David, y ¿cuál fue su patria terrena? (Mt 2), es decir, mostrar el lugar de los acontecimientos mesiánicos iniciales de un Jesús que es paradójicamente belenita y nazareno. Brown amplía la estructura de Stendahl añadiendo en Mt 1 el «cómo» (*quomodo*) y en Mt 2 el «dónde» (*ubi*). Quedaría como sigue:

1,1-17: El *quis* (quién) de la identidad de Jesús como hijo de David e hijo de Abraham queda claro por sus antepasados; este doble motivo responde al carácter mixto de la comunidad de Mt, judía y gentil. Se mencionan algunas mujeres del AT (Tamar, Rahab, Rut y la mujer de Urías, Betsabé), para preparar la acción del Espíritu por medio de María.

1,18-25: El *quomodo* (cómo) de la identidad de Jesús. Es descendiente de David no por generación física, sino porque José, descendiente de David, aceptó a un niño concebido por el Espíritu Santo. Esta concepción clarifica más el *quis* de la identidad de Jesús: es el Hijo de Dios, el Emmanuel.

2,1-12: El *ubi* (dónde) del nacimiento de Jesús, en Belén, recalca su identidad como hijo de David. La paradoja de que unos gentiles (los magos) reaccionen ante este nacimiento creyendo y adorando empieza a aclarar cómo Jesús actuará como hijo de Abraham.

2,13-23: El *unde* (de dónde) del destino de Jesús se pone en movimiento por la hostil reacción de Herodes y de las autoridades judías. Jesús revive

providencialmente las experiencias de Moisés en Egipto y de Israel en el éxodo. Es llevado lejos de Belén, la ciudad del rey de los judíos, a la Galilea de los gentiles; y el fijar su residencia en Nazaret da el toque final a su identidad y destino, porque comenzará su ministerio como Jesús el nazareno (4,13).

Los dos primeros capítulos de Mt contienen cinco narraciones, precedidas de la genealogía (1,1-17): 1) concepción virginal, ascendencia davídica de Jesús por David y nacimiento de Jesús (1,18-25), reconocimiento de la divinidad de Jesús por parte de los magos (2,1-12), huida a Egipto (2,13-15), muerte de los inocentes (2,16-18), vuelta de Egipto y residencia en Nazaret (2,19-23). Cada uno de los episodios está «confrontado» con un pasaje del AT indicando que el acontecimiento en cuestión es cumplimiento de algo anunciado: 1) Mt 1,22-23/ Is 7,14; 2) Mt 2,6/ Miq 5,1-3; 3) Mt 2,15/ Os 11,1; 4) Mt 2,17/ Jr 31,15; 5) Mt 2,23/ enigmática cita de los profetas: «será llamado nazareno». Hay quien señala el paralelismo con los cinco discursos de Jesús que constituyen la espina dorsal del evangelio, tal y como vimos en el capítulo dedicado a Mt.

Evangelio de la infancia en Lucas.

En el estudio de Lc, tenemos una ventaja que no teníamos con Mt: su evangelio forma parte de una obra más amplia que continúa en los Hechos de los apóstoles, libro que ayuda a la hora de diagnosticar el interés, el estilo y las técnicas del evangelista.

1. Relación de Lc 1-2 con el resto del evangelio

Tenemos que hacernos aquí la misma pregunta que nos hacíamos en el relato de la infancia mateano. Dado que el material del nacimiento se originó y transmitió de manera diferente que los relatos sobre el ministerio de Jesús, ¿cómo hizo el evangelista para unir el material del nacimiento con el relato del ministerio? Aunque se ha intentado unir el relato de la infancia a los dos capítulos siguientes, el solemne comienzo del ministerio en 3,1-2 constituye un serio obstáculo para la unidad. Hay quien afirma, siguiendo el paralelismo historiográfico con otros escritos griegos, que Lc 3,1-2 pudo servir perfectamente como comienzo original del evangelio lucano. Lo apoya no sólo el hecho de que Mc y Jn comiencen el relato evangélico con los acontecimientos que rodearon el bautismo de Jesús, sino también la referencia al bautismo de Juan como un *comienzo* en Hch 1,22. Esto sugiere que el relato de la infancia pudo ser antepuesto al evangelio una vez terminado el libro de Hch. Sea como fuere, el orden de composición no crea la menor duda de que fue el mismo Lc el quien incluyó el relato de la infancia una vez finalizada su doble obra. Si esto fue así, no es de extrañar que el relato de la infancia esté más cercano al espíritu de los relatos de Hch que al material evangélico que Lc tomó de Mc y Q. Así, por ejemplo, la efusión del espíritu profético que mueve al pueblo a actuar y a hablar

(Lc 1,15.41.67.80; 2,25-27) no está bien atestiguada en el ministerio, pero sí aparece en Hch 2,17.

El relato de la infancia puede considerarse como una verdadera introducción a alguno de los principales temas del evangelio propiamente dicho. Muchas son las relaciones de Lc 1-2 con el resto del evangelio. En los dos primeros capítulos del evangelio hay una transición de la historia de Israel al relato de Jesús (similar a la transición que aparecerá en Hch 1-2 de la historia de Jesús a la historia de la Iglesia). Allí aparecen, como tomados de las páginas del AT, tipos como Zacarías e Isabel, Simeón y Ana, que son los últimos representantes de la piedad de Israel, mientras que María recita un himno que expresa las aspiraciones del «resto», los «pobres de Yahveh». Las voces de estos personajes forman un coro que saluda la nueva era marcada por el advenimiento de Juan Bautista y Jesús.

Cabe preguntarse, ¿fueron estos dos capítulos compuestos enteramente por Lc y responden a su pensamiento o dependió de fuentes preluceanas? No hay que descartar *a priori* que Lc empleara fuentes, siempre que el material tomado de ellas fuera armonizado con los puntos de vista lucanos. Hay quien habla de fuentes variadas: 1) fuente de los cánticos e himnos (*Magnificat*, *Benedictus*, *Gloria in excelsis*, *Nunc dimittis*), con un estilo más poético y semitizante; 2) fuentes para una o varias unidades de Lc 2: de hecho, este capítulo puede separarse perfectamente de Lc 1 pues posee introducción propia y no presupone nada de aquel; 3) fuentes para los relatos de Juan Bautista y Jesús en Lc 1 que, dados los detalles íntimos que contienen sobre la concepción de cada uno de los dos niños, pueden venir de tradiciones familiares. Otros apuntan a una posible fuente «bautista», de discípulos de Juan.

2. Estructura interna de Lc 1-2

Hoy se está de acuerdo en que Lc organizó sus dos primeros capítulos con cuidadosa maestría. Básicamente, hay siete episodios: 1) anunciación sobre Juan Bautista; 2) anunciación sobre Jesús; 3) visitación; 4) nacimiento/circuncisión/imposición del nombre a Juan Bautista; 5) nacimiento/circuncisión/imposición del nombre a Jesús; 6) presentación en el templo; 7) hallazgo en el templo. Todos los análisis están de acuerdo en que Lc pretendió mostrar un paralelismo entre Juan Bautista y Jesús. De hecho, para Lc es clara la construcción de cuadros que se corresponden paralelamente: anunciación a Zacarías y anunciación a María; el *Magnificat* y el *Benedictus*, por citar sólo un par de ejemplos. Cuando este paralelismo se encuentra en episodios adyacentes, se suele emplear el término díptico. Esto hace apuntar a que Lc compuso su relato en dos estadios. El primer estadio consistió en establecer un paralelismo entre Juan Bautista y Jesús.

I. Dos anunciaciones de concepción.

1. Anunciación sobre Juan Bautista (1,5-23)
más embarazo de Isabel y loa de Dios (1,24-25).
2. Anunciación sobre Jesús (1,26-38)
más loa, por Isabel, del embarazo de María (1,39-45.56).

II. Dos relatos de nacimiento/circuncisión/ imposición del nombre y futura grandeza.

1. Relato sobre Juan Bautista (1,57-66);
más una afirmación de crecimiento, que sirve de transición a su ministerio (1,80).
2. Relato sobre Jesús (2,1-27.34-39)
más una afirmación de crecimiento, que sirve de transición a su ministerio (2,40).

El segundo estadio de la composición lucana añadía un valioso material (los cánticos e himnos), pero al mismo tiempo desequilibraba el esmerado esquema de díptico: de hecho, los cánticos son bellos, pero estructuralmente violentos. Con todo, el lector descubre que pocas veces la historia ha sido dramatizada teológicamente con tanta maestría y delicadeza como en los evangelios de la infancia de Lc.

Algunos aspectos de la vida familiar y social en tiempo de Jesús

Vamos a presentar algunos de los aspectos más interesantes de la vida familiar y social del tiempo de Jesús en relación con los evangelios de la infancia.

1. La familia y la casa

La *familia judía* estaba estructurada en sentido *patriarcal*. Desempeñaba un papel decisivo en el campo de la socialización religiosa. De hecho, la vida cotidiana estaba determinada de muchos modos por la Torá y por sus preceptos.

La familia vivía en una *casa* pequeña, consistente casi siempre en una sola estancia de unos tres metros de ancho. La única ventana era pequeña y alta. Había una única puerta que se cerraba de noche con una tranca de madera. De noche, la luz venía de lámparas de aceite colocadas en pequeños estantes que salían de las paredes, en pequeños nichos o apoyadas en cualquier objeto (Mt 5,15). Las casas estaban hechas de ladrillos de lodo cocido al sol. Con el tiempo y el “avance tecnológico”, comenzaron a cocerse en hornos y a usarse también la piedra. En Galilea, se comenzó a usar el basalto negro (Cafarnaúm) mientras que en el resto de Palestina se trataba de piedra blanca. El suelo se dividía en dos

partes. La parte más cercana a la puerta estaba hecha de tierra pisada bien aplanada, mientras que en el interior, había una parte elevada en piedra donde los miembros de la familia comían, se sentaban y dormían. Las condiciones del suelo y la falta de luz hacían difícil encontrar una moneda perdida (Lc 15,8). En la parte baja del suelo había a veces un fuego, usado para cocinar y calentarse. Allí se metían también los animales. El techo estaba construido con paja, maleza y vigas toscas, todo ello unido con barro cocido. Era plano lo cual tenía sus ventajas: servía de atalaya (Mt 10,27), de lugar fresco y tranquilo para rezar (Hch 10,9), de lugar para secar y conservar las cosechas, y de lugar para dormir en las calurosas noches de verano. De noche toda la familia dormía en el mismo lecho. Ofrecer hospitalidad a los parientes y amigos era tenido como un deber natural a concederse con sumo gusto.

2. El matrimonio

Contraer matrimonio era para los judíos un precepto divino, porque la orden del Creador fue ser fecundos y poblar la tierra. Esto se entendía que era la *institución divina del matrimonio*. El matrimonio es el estado ideal para el hombre y la mujer, según la concepción rabínica. Para el hombre es un deber religioso (mYev 66; bYev 63b/64a); sin embargo, la mujer no está obligada al matrimonio (mYev 6, 6) aunque se le exhorta a no vivir virgen. El motivo fundamental de todo esto no es sólo la conservación del género humano (la reproducción), sino a la plenificación del hombre como tal, como ser humano: “Un hombre que no tiene mujer no es ser humano (*Adam*) porque está escrito: *Varón y mujer los creó...y les puso por nombre Adam*” (bYev 63a). Quien no tiene mujer vive sin alegría, sin bendición, sin bien, sin la Torá, sin protección, sin paz (bYev 62b). En el tiempo talmúdico el matrimonio tenía normalmente tres momentos: el noviazgo o *Shiddukhim*, los desposorios o *Qiddushim*, la boda o *Nissu'im*.

a) Noviazgo o *Shiddukhim*

Son las preliminares de un futuro matrimonio realizadas bien por iniciativa de los mismos novios, bien por iniciativa de sus padres o progenitores. Este noviazgo **no** era en principio **obligatorio** aunque Rab, en el siglo III, no sólo lo declaraba obligatorio sino que castigaba a quien no lo hacía con una flagelación (bQid 12b). El noviazgo, sin embargo, era algo muy valioso. Los acuerdos convenidos durante el noviazgo hacían referencia a la fecha y lugar de la boda, así como a los deberes financieros (la dote o *mohar*) que debía pagarse al padre de la esposa como garantía de seriedad de la voluntad del novio, el periodo de tiempo en que el padre de la esposa debía mantener a la joven pareja en sus primeros pasos del matrimonio, etc). Estos acuerdos tampoco eran obligatorios.

b) Esponsales o *Qiddushim*

El matrimonio, propiamente dicho, se contrae en dos momentos: los esponsales y la boda. En lo que se refiere a la edad estaba fijado lo siguiente: sólo pueden contraer matrimonio válido los jóvenes que han entrado ya en la pubertad (la chica a los doce años y un día; el chico a los trece años y un día). Normalmente las chicas se casaban con doce años aunque hasta los doce años y medio necesitaban permiso paterno; podían, además, ser dadas por el padre en matrimonio mucho tiempo antes, incluso de pequeñas y sin su consentimiento (mKet 4, 4). Un matrimonio así contraído era igualmente válido y sólo podía ser disuelto por el divorcio o por la muerte de uno de los cónyuges. Con todo siempre hubo cierta dificultad de aceptación por parte de autoridades talmúdicas.

Mientras que el acuerdo oral bastaba para la validez del contrato previo estipulado durante el noviazgo, para los esponsales no era suficiente sólo una simple manifestación oral de la voluntad. Era necesario un acto formal de adquisición (*Qinyan*). Este acto podía tener una triple forma: a través de dinero o un objeto de valor, a través de un documento, a partir del acto sexual. Era necesario en los tres casos el libre consentimiento de la novia o del padre, en caso de minoría de edad y dos testigos, como mínimo (Dt 19, 15), con los requerimientos necesarios: no ser mujer, ser hebreo, ser mayor de trece años, etc.... Veamos la triple forma de este acto:

-A través de dinero o de un objeto de valor. Como importe mínimo (algo simbólico) se habla de una *Perutah* o algo de valor equivalente (según Hillel) o un Denario o algo de valor equivalente (según Shamai). En la entrega de este dinero u objeto, el novio debía estar ante dos testigos competentes; la novia debía manifestar, en su aceptación, su consentimiento. En la época medieval comenzó a usarse un anillo como objeto de valor

-A través de un documento. Si elijo esta forma, el documento se convierte en obligatorio. El novio entregaba a la novia, en presencia de dos testigos, un documento sobre el que se escribían los nombres de los novios, eventuales condiciones y la fórmula de los *Qiddushim*. En la aceptación del documento se convertía en su esposa.

-A través del acto sexual: el novio, en presencia de dos testigos competentes, hacía una fórmula adecuada de *Qiddushim*. Después se retiraba con su novia a un lugar privado que los testigos debían confirmar. Después del acto sexual la novia se convertía en su esposa. A partir del s. III comenzó a verse inmoral esta fórmula.

Los *Qiddushim* producían entre los cónyuges un ligamen jurídico tal que sólo podía ser disuelto por la muerte de uno de los cónyuges o por el divorcio. Desde este momento y según las leyes penales, la ley del adulterio entraba en vigor a partir de este momento. Además había una serie de derechos y deberes entre los

cónyuges. El acto sexual era prohibido y el hombre no estaba obligado todavía al mantenimiento de la mujer.

c) Boda o *Nissu'im*

La Boda o *Nissu'im* se celebraba generalmente un año después de los *Qiddushim* si se trataba de una virgen; si era viuda o divorciada, un mes después-tres meses después de la muerte de marido, una vez que se comprobaba que no estaba embarazada, se realizaban los *Qiddushim*, de ahí que de la muerte o el divorcio del primer marido al matrimonio con el segundo debían pasar como mínimo cuatro meses-. Se trataba de la conclusión jurídica del matrimonio. La cónyuge es introducida en presencia de dos testigos en la casa del cónyuge, en la **Huppah** que tiene la doble acepción de baldaquino decorado o cámara nupcial. Hay diversas opiniones acerca de qué acto era el esencial para que entraran en vigor los efectos del matrimonio. Siempre debían manifestar públicamente su intención de contraer matrimonio según la Ley de Moisés y de Israel. Luego, unos decían que el matrimonio era consumado cuando, entrando ambos en la casa del esposo, se situaban bajo la *Huppah*, considerada esta como un baldaquino decorado que simbolizaba el dominio del hombre. Otros decían que era cuando se retiraban solos por un tiempo prudencial en que se presumía que habían podido hacer el acto sexual. Aquí se considera la *Huppah* en el sentido de cámara nupcial. Aunque este no se haya producido, si la mujer es idónea, fértil y no tiene menstruación en ese momento, la consumación del matrimonio es total: ya son esposos.

Era importante, en esta fiesta de la boda (que podía durar varios días), la firma, antes de las bendiciones, del documento matrimonial o **Ketubbah** delante de varios testigos. Es una escritura o contrato matrimonial firmado y datado donde el marido se obligaba a entregar una suma de dinero a la mujer en caso de viudez o divorcio no causado por ella. Es el conjunto de obligaciones y deberes económicos del marido (y, por tanto, derechos de la mujer) con respecto a su mujer en estos casos concretos. Se llamaba así tanto al documento matrimonial como tal, como al importe que había de pagarse por este documento. La suma se fijaba en el mismo documento que estaba redactado en arameo: una virgen costaba 200 Zuz; una viuda o divorciada, 100 Zuz; una virgen hija de sacerdote, 400 Zuz. Eran sumas bastante considerables. La disposición de la *ketubbah* tiene como objetivo primario la defensa de la mujer en el matrimonio, haciendo más difícil el divorcio (aunque en realidad no fue así). Una cuestión discutida es la del origen bíblico o rabínico de la misma, aunque la mayoría se inclina por la segunda posibilidad. Hay un documento en la *Mishnah* para regularlo llamado precisamente *Ketubbot*.

El marido tenía, según la Biblia (Ex 21, 10), tres deberes con relación a la esposa: proporcionarle comida, proporcionarle vestido y mantener relaciones sexuales con ella: lecho. Si la mujer no era atendida en estos tres campos podía

pedir el divorcio. El tercer deber variaba según los casos (mKet 5, 6): el problema más difícil de solucionar entre las diversas escuelas era el de los estudiantes de la Torah; hasta cuánto tiempo podían estar sin mantener relaciones sexuales con sus mujeres (por lo general era un mes); los trabajadores, una semana; los vagos y holgazanes que iban de aquí para allá sin trabajo alguno debían “cumplir” con su mujer cada día; los arrieros, una vez a la semana (como los obreros); los camelleros, una vez al mes; los marineros, una vez cada seis meses. Para pasar de ser obrero normal a camellero o marinero debía tener permiso expreso de la mujer pues aumentaba el tiempo de abstinencia; al contrario no hacía falta. Los rabinos solían tener relaciones la víspera del *Sabbath*. Los rabinos añadieron otras obligaciones, hasta siete llegaron a tener: asistencia médica, obligaciones de la *ketubbah*, liberación de la cautividad, deber de la sepultura, alimento y casa en caso de viudez, sustentamiento de los hijos en caso de viudez y derecho de sus hijos varones de heredar la *ketubbah*.

El *matrimonio* tenía validez desde el momento del noviazgo que se efectuaba por medio de un contrato con el padre de la esposa. Si el novio moría antes de la boda, la novia era considerada viuda. El noviazgo podía ser disuelto sólo a través de un *libelo de repudio*. Para concluir el matrimonio, el hombre debía obligarse por escrito a asegurar a la mujer una determinada suma de dinero. Según Dt 24,1 sólo el hombre podía liberarse del matrimonio, dando a la esposa un libelo de repudio. Otros dos hombres debían atestiguar con su firma el documento. A la cuestión de cuáles eran los requisitos mínimos para divorciarse, los escribas daban respuestas discordantes: mientras la escuela de Shammai lo consideraba lícito sólo cuando la mujer hubiera sido infiel al marido, la escuela de Hillel consideraba motivo suficiente cualquier cosa de la mujer que no placiera a su esposo. En la práctica, sin embargo, al marido no le era lícito divorciarse a propio arbitrio. Y aunque la poligamia no estaba prohibida por la Ley, era muy rara, y limitada a los ricos. La *mujer* estaba subordinada al hombre: públicamente no podía comparecer en un juicio como testigo, ni tomar parte activa en la acción cultural. Aunque ellas debían respetar las prohibiciones de la ley, no estaban obligadas a cuidar la ejecución de todos los preceptos ni a estudiarla. Se comprende como R. Iehuda en el s. II d.C. dijese que un judío debe cada día alabar a Dios por estos tres motivos: no haber sido hecho pagano, no haber sido hecho ignorante de la ley, no haber sido hecho mujer. Como las mujeres y los niños, también los *esclavos* debían observar sólo las prohibiciones de la ley, no todos los mandamientos.

3. Las actividades domésticas, el alimento y el vestido.

En los tiempos del NT, la mayoría de la gente se levantaba muy temprano, antes del alba, de modo que pudieran aprovechar al máximo las horas de sol y descansar en las horas más calurosas de la tarde. Era posible que una persona se quedara en la cama, pero muy difícil puesto que todos dormían juntos. Quien se levantaba, despertaba a los otros (Lc 11,7). El desayuno era una comida informal

pero más o menos fuerte que se tomaba apenas se levantaba uno. Un trozo de pan con algo dentro: aceitunas, queso o fruta seca. Los hombres y jóvenes comían mientras iban al trabajo; las madres y las chicas desayunaban antes de iniciar las tareas domésticas. Tras la marcha de los hombres, las mujeres tomaban la muela en peso, la apoyaban en un trozo de tela limpia de forma cuadrada e iniciaban la molienda del grano. La muela estaba formada por dos discos de piedra de diámetro variado (entre 30 y 50 cm). Sobre la piedra inferior había un eje de madera vertical que se insertaba en un agujero amplio de la piedra superior. Se trataba de piedras ligeras (de basalto). Mientras rodaba la piedra superior, se iban echando los granos en el agujero donde estaba el eje de madera y se iban moliendo. Una mujer estaba en grado de realizar la molienda sola, pero era más cómodo trabajar con una compañera (Mt 24,41). Había dos trabajos fuera de casa: ir por agua al pozo local o a la fuente (al final o al inicio de jornada) y comprar en el mercado (ejercicio casi diario dado el clima caluroso que no permitía la conservación de la comida por mucho tiempo). Como era siempre tarea de la mujer, un hombre que realizara esta tarea “daba el cante”. Es lo que ayudó a Jesús para indicar a Pedro y a Juan dónde debía celebrarse la cena pascual (Lc 22,8-12). Normalmente cada familia cocía su propio pan. Tras la comida central, en la que no solían participar los hombres que no habían vuelto aún del trabajo, se dormía la siesta y se retomaba el trabajo. La cena consistía en verduras y diversos tipos de menestra (p.e. de lentejas). Se comía al modo del “perol”: una olla común, cuchara y marcha atrás. En los días de fiesta, a la menestra se añadía la carne. La comida terminaba con fruta fresca o seca. Otro trabajo importante era la costura de vestidos para la propia familia y de artículos para vender. Casi siempre, a la caída de la tarde, se realizaban las abluciones (el baño). En las casas pobres no había aparejos para bañarse, sólo en las casas de los ricos. Lo más común era un recipiente de terracota poco profundo donde uno se lavaba por partes. El baño completo se realizaba en el río o en una fuente.

El *vestido* de una persona judía que vivía en el s. I de nuestra era era muy reducido. Los hombres, bajo la túnica que era el vestido esencial, se ponían unos calzones (aunque no siempre) y, sobre la cabeza, una especie de turbante. Las sandalias y el manto eran facultativos. La túnica estaba hecha, por lo general, de dos piezas de tela unidas de modo que la costura resultara horizontal. En muchos aspectos, la túnica se asemejaba a un saco. Se hacía un corte en forma de V para la cabeza y otros dos para los brazos. Casi siempre, las túnicas se vendían sin el corte de la cabeza, para demostrar que eran nuevas. El tejido podía ser de lana, de lino e incluso de algodón, según la economía de cada cual. Las túnicas hechas de tejido de saco y de pelo de cabra eran un poco incómodas porque causaban a veces irritación en la piel. Por eso se usaban en tiempo de luto y penitencia. Las túnicas del hombre eran, normalmente, cortas y muy variopintas. Las de las mujeres llegaban hasta los tobillos, eran de color azul y los bordes en torno al cuello estaban bordados. En ocasiones, los bordados servían para identificar el pueblo o región del dueño de la túnica. La túnica se ceñía a la cintura con un

cinturón de cuero o de tejido tosco llamado *hazor*. A veces, el cinturón estaba cortado de forma que se transformaba en un bolsillo en el que se metía el dinero y otros efectos personales (una especie de riñonera). Servía también para guardar las armas u otras herramientas.

Cuando se tenía poder adquisitivo, se compraba un manto que podía tener dos formas: en las regiones más frías, era un manto pesado de lana con una costura en la espalda en la que se realizaban dos cortes para los brazos. Para muchos, el manto era la única protección contra el frío. Por eso, cuando se tomaba prestado uno, antes de la noche debía restituirse al propietario (Ex 22,25-26). La otra forma de manto era una especie de bata amplia con mangas largas. A veces el manto, para los ricos, era de seda. Los fariseos llevaban flecos azules cosidos en la parte baja del manto, para demostrar que cumplían la ley. Dado que esta práctica se convirtió en una especie de ostentación, fue condenada por Jesús (Mt 23,5). En cuanto al calzado, los pobres caminaban descalzos mientras que el resto tenían sencillas sandalias. La suela era de cuero, con la forma del pie, a la cual se cosía un largo lazo que pasaba a través de la suela, entre el pulgar y el dedo segundo del pie, y se anudaba al tobillo (Lc 3,16).

La mayoría de los hombres usaban una especie de solideo con un borde de tela e doblado en forma de turbante. Las mujeres usaban una pieza de tela rectangular doblada que caía sobre el cuello y la espalda (para protegerlas del sol). Cuando estaban en público, llevaban frecuentemente velo que les tapaba la cara: sólo el marido podía mirar a la cara de su mujer. Era en el matrimonio cuando se levantaba el velo de la esposa. Las mujeres respetables salían a la calle con la cabeza cubierta y con el velo. Sólo las prostitutas mostraban el rostro e iban con el pelo suelto, para seducir a los hombres. Además de los vestidos, había muchos otros elementos de belleza como maquillajes, joyas y peinados. Los cosméticos estaban hechos a base de carbonato de cobre (color verde) o de galena y sulfuro de plomo (color negro). La base usada para mezclar los pigmentos para pintarse las uñas de las manos y los pies estaba hecha a base de aceite. Los cosméticos se aplicaban o con los dedos o con una pequeña espátula de madera.

Lugares arqueológicos: Nazaret, Belén, Aín Karem.

De todos los lugares que aparecen en los evangelios de la infancia, vamos a detenernos en tres: Belén, Nazaret y Aín Karem.

Belén

Belén, "La Ciudad de David" en hebreo **בֵּית לֵחֶם** (Bet Lehem) que significa "casa del pan", es una ciudad situada al sur de Jerusalén (a unos 8 km al sur), enclavada en los Montes de Judea. Fue asentamiento de beduinos hace más de

cinco mil años. La llamaban Éfrata (Ephrathah, ¿fructífera?). En sus orígenes la población pertenecía a la tribu de Judá. El primer acontecimiento notable es que fue la cuna del rey David, que daría una gran fuerza política al naciente reino de Israel y bajo el cual el reino adquiriría un gran esplendor.

La *Basílica de la Natividad*, tan abandonada en la actualidad, fue en tiempo de los cruzados una de las más bellas de la cristiandad. Construida por Justiniano, en función de la Gruta, los cruzados la embellecieron con pinturas en las columnas y con mosaicos en las paredes. Tenemos 31 pinturas, siendo por tanto, la *Pinacoteca* religiosa más antigua del mundo, pues en una de ellas figura la fecha de 1130. La humedad, el abandono y el mal trato dado por los turcos, a la Basílica, contribuyeron al deterioro de pinturas y mosaicos, sobre todo de éstos últimos, ya que los soldados se entretenían en hacer puntería con los arcabuces, al nácar que relucía en los mosaicos, destruyéndolo la mayoría de ellos de este modo tan absurdo y dejándonos de admirar ahora su contenido y belleza.

En la primera mitad del s. IV surgió aquí debido a la magnificencia del emperador Constantino y de Sta. Elena, su madre, en 326 la grandiosa Basílica cuya forma ha sido descubierta por las recientes excavaciones de 1934, hechas bajo el pavimento de la actual Basílica. Perjudicada por los incendios y por la revuelta de los Samaritanos el año 529, la Basílica fue restaurada hacia el 540, en tiempo del emperador Justiniano (528-65), pero el arquitecto transformó la planta. Las hordas de Cosroes el año 614, refrenaron su furor al ver, en la fachada del templo, representados a los Magos a usanza nacional persa (gorro frigio) y de este modo, se abstuvieron de destruir la Basílica. En 1187 Saladino se apoderó de Belén, pero respetó el Santuario. El 25 de abril de 1873 grupos de griegos invadieron la Basílica de la Natividad, hirieron a 8 Franciscanos, saquearon el Pesebre, estropeando los cuadros y los tapices y robando los demás objetos. Desde entonces, un soldado hacía guardia junto al Altar del Nacimiento y las paredes fueron recubiertas de tela de amianto, regalada por el Presidente de la República Francesa Mac-Mahon (1874), para impedir nuevos intentos de incendio.

José y María, dado que la posada no era lugar para dar a luz, se retiraron a una de las "grutas-almacenes" de la ciudad. No era una simple cueva, sino un sistema de grutas. El agua de la cisterna estaba allí cerca. No faltaba un elemento característico de tales cuevas utilizadas fácilmente para animales: el pesebre, tallado generalmente en la roca viva, en Belén particularmente tierna y fácil de trabajar, de forma rectangular, aunque los hay también cuadrados para las ovejas, en cuyo hueco se metía lo que en Palestina se da a las bestias: no heno, que no hay, sino paja con un poco de cebada.

El *campo de los pastores* es el lugar tradicionalmente indicado en Deir er-Ra`wat, sobre el margen meridional de la llanura que está por debajo de Belén donde existen notables ruinas de un antiguo edificio sagrado. Un antiguo

peregrino anónimo, citado por el monje benedictino Pedro Diácono (s. XII), nos habla de los recuerdos sagrados presentes en los alrededores de Belén: "No lejos de allí hay una iglesia llamada de los Pastores, donde hay un grande jardín y todo está cuidadosamente cerrado por un muro: y hay en aquel lugar una gruta muy iluminada, que tiene un altar allí donde un ángel, aparecido a los pastores vigilantes, anunció el nacimiento de Cristo". También san Jerónimo (a fines del s. IV) menciona varias veces este lugar, asociándolo a la bíblica Migdal Eder (Torre de Eder o del rebaño) y allí, la iglesia de Jerusalén celebraba una fiesta en la vigilia de Navidad. El obispo Arcufo (s. VII) recuerda la presencia de los sepulcros de los tres pastores de la iglesia. Antes de la llegada de los cruzados la iglesia fue destruida pero, no obstante esto, las ruinas continuaron siendo visitadas por los peregrinos. La iglesia inferior a cripta, casi íntegra, sirvió también de iglesia parroquial para los griegos ortodoxos hasta el 1955. En el 1972 se procedió a la excavación (bajo el cuidado de V. Tzaferis) y a la restauración del monumento; una iglesia moderna adosada a la antigua.

Nazaret

Nazaret, en hebreo נָצְרַת (Nátzrat) está situada al sur de la región de Galilea, en las estribaciones meridionales de los Montes del Líbano, a 10 km al norte del Monte Tabor y a 23 km al oeste del mar de Galilea. El nombre de la ciudad posiblemente deriva de נָצַר (*natser*, transcrito Nazer), como opinaba, entre otros, San Jerónimo. Diferentes derivados de este vocablo se usan en el libro de Isaías como alusión mesiánica y se traducen según el contexto como "retoño", "vástago", "rama", "flor" o "renuevo". Nazaret no es citada nunca en el AT, ni la menciona Josefo. Sin embargo, el tema de los "parientes del Señor" y su relación con Nazaret - estos parientes eran obviamente nazaretanos - es frecuente en las fuentes primitivas. Además de los nombres de Judas, Socer y Santiago, aparece el mártir San Conón (+ 249-251), que murió en Capadocia proclamando que era "pariente del Señor" y fue pronto venerado en Nazaret (Gruta de Conón). Nazaret era un poblado milenario de unas 45 grutas, de tipo agrícola; dos de ellas -la de María y la de José- pasaron a ser lugares de culto y, más tarde, iglesias. Queda parte de ambas grutas. La Nazaret evangélica, según las excavaciones, no sobrepasaba la colina de la actual propiedad de la Custodia: de sur a norte, el espacio entre las basílicas de la Anunciación y de San José. Los rellenos hacen irreconocibles las antiguas pendientes rocosas. Ni parece necesario buscar lejos el "precipicio" (Lc 4,29), pues éste podría estar en algún saliente del ángulo suroeste del jardín custodial, hoy con varios metros de escombros. La sinagoga distaba unos 300 m. de este lugar.

Entre los siglos II-VII d. C, abundan los testimonios de peregrinos (Egesipo, Julio Africano, Eusebio, Epifanio de Salamina, Egeria - en la copia de Pedro el Diácono-, el anónimo de Piacenza y Arculfo). Egeria (381-384) dice que "la gruta en que habitó Santa María es grande y clarísima; allí había un altar". El de

Piacenza (h. 570) precisa: "la casa de María y ahora una basílica". Y Arculfo (h. 670) vio "la iglesia construida sobre la casa en la que el ángel Gabriel entró y saludó a la B. María". Por su parte, San Jerónimo (fines del s. IV) habla con poca simpatía de lo que vio en Nazaret; pero ya conocemos su opinión acerca de los judeocristianos. Los indicios más interesantes en torno a la Casa santa de María se refieren a la edificación prebizantina en el espacio de delante de la Gruta. Las remodelaciones intentaban facilitar la devoción de los fieles y peregrinos. Queda el muro bajo y un ángulo, con revoques en los sillares, de lo que debió de ser una "domus-ecclesia" porticada, quizá una sinagoga judeocristiana de planta rectangular. El pequeño rincón martirial parece erigido a finales del siglo III por los devotos o parientes de San Conón, "pariente del Señor", martirizado hacia el año 250. La gruta está pensada como un *martyrium*, con pinturas y grafitos sobre de revoque mural.

Si esta capilla es del siglo III, la veneración del lugar ha de remontarse a tiempos anteriores donde existía una sinagoga judeo-cristiana. Esto prueba la existencia de una comunidad judeocristiana en Nazaret, enlazable con la iglesia posterior a los apóstoles y continuada por los cristianos de la gentilidad bizantina. La proximidad de la gruta de María da sentido a la sinagoga-iglesia de los judeocristianos en época prebizantina. Restos de ella pueden ser el baptisterio y el martyrium (con piedras revocadas, grafitos simbólicos, inscripciones y pinturas). Como en el caso de Cafarnaún, los judeo-cristianos constituyen una comunidad fuerte, por lo que los restos de la iglesia bizantina y el monasterio habría que datarlos a principios del s. V, reutilizando algunos elementos de la etapa anterior. Peregrinos de lengua griega, llegados a esta sinagoga durante los primeros siglos, fueron dejando constancia de la veneración del lugar con inscripciones y grafitos, como el XE MARIA (Ave María). La estructura bizantina eleva el nivel, entierra materiales de construcción más antigua e incluso este grafito tan importante del XE MARIA, de incomparable valor por ser muy anterior al año 431, en que el concilio de Efeso proclamó a María, Madre de Dios. Se puede afirmar que en Nazaret nace el culto mariano en fecha muy temprana.

Al final del siglo XVII sobre los restos de otras tres iglesias, fue construida la *Iglesia Ortodoxa Griega de la Anunciación*, que tiene una cripta con una surgente de agua, origen de la *f fuente de María*, situada en la calle principal de Nazaret y conectada a un acueducto. De acuerdo algunas tradiciones, fue en dicha fuente donde el Arcángel Gabriel se presentó por primera vez ante María.

Ain Karem

El nombre de Ain Karem deriva de los jardines y Huertos (*Karm*) fértiles gracias a una fuente perenne (*Ain*). La fuente se llama *Ain Sitti Mariam* ("La fuente de María"). Hay dos iglesia que guardan la memoria de dos acontecimientos: el nacimiento de Juan Bautista y la visitación de María a Isabel.

TRASLASHUELLAS
de JESÚS DE NAZARET

El *santuario de la Natividad de San Juan*, también llamado San Juan "en la montaña", es el nombre del lugar donde el evangelista Lucas (1,39: "hacia la montaña") dice que María fue a ayudar a su pariente Isabel que esperaba el nacimiento del Bautista. Después de retirarse los cruzados, la iglesia de San Juan en Ain Karem vivió tiempos difíciles, durante los cuales se utilizó como establo para los animales por los habitantes musulmanes del pueblo. En el siglo XVII se rescató gracias a los franciscanos que edificaron un convento. El edificio en su totalidad es del siglo XI.

El *Santuario de la Visitación* es el segundo polo cultural del pueblo. La memoria evangélica se explica con la idea, común a los peregrinos (s. XIII-XIX), que el lugar representa una "segunda casa de Zacarías" donde Isabel se retiró en espera del nacimiento del Bautista (Lc 1,24). En la antigüedad se recordaba el episodio apócrifo (cf. *Protoevangelio de Santiago*) del "Refugio de Isabel". Los ambientes alrededor del santuario son en su mayor parte de época cruzada. Sobre la pared frente a la iglesia están fijados 50 cuadros de cerámica que presentan el cántico de María Virgen ("Magnificat": Lc 1,46-55) en diferentes lenguas. En la iglesia inferior se conservan los recuerdos más antiguos: la pequeña fuente se sitúa al fondo de una breve galería mientras un nicho sobre la pared derecha muestra una parte de la roca en la que se dice que estuvieron por un tiempo Isabel y el niño. Escenas pintadas sobre las paredes conmemoran los sucesos. Desde el Santuario de la Visitación se goza de un bellissimo panorama sobre el valle del Sorek (parte septentrional) así como sobre el resto del pueblo de Ain Karem.

PARA PROFUNDIZAR MÁS...

BIBLIOGRAFÍA: J. DANIELOU, *Los Evangelios de la infancia* (Barcelona, 1969); P. BENOIT & M.-E. BOISMARD & J. L. MALILLOS, *Sinopsis de los cuatro evangelios* (2 vol.; Bilbao, 1975); A. DIEZ MACHO, *La historicidad de los evangelios de la infancia. El misterio de Jesús* (Madrid, 1977); C. PERROT, *Los relatos de la infancia de Jesús* (Cuadernos Bíblicos 18; Estella, 1978); R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Madrid, 1982); S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia* (4 tomos; Madrid, 1983-1990); G. VERMES & E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (2 tomos; Madrid, 1985); H. HEINDRICKX, *Los relatos de la infancia* (Madrid, 1986); G. PÉREZ RODRÍGUEZ, *La infancia de Jesús* (Salamanca, 1990); A. SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos* (Madrid, 1993); J. E. STAMBAUGH & D. L. BALCH, *El Nuevo Testamento en su entorno social* (Bilbao, 1993); F. DíEZ, *Guía de Tierra Santa. Historia-Arqueología-Biblia* (Estella, 1993); E. CHARPENTIER, *Para leer el Nuevo Testamento* (Estella, 1994); J. G. ECHEGARAY, *Arqueología y evangelios* (Estella, 1999).