

MARÍA, MISTERIO DE ESPERANZA

LECTURA DE Lc 1-2

Xabier Pikaza O. de M.
UPS Salamanca

María es para los cristianos compendio y garantía de esperanza. Ciertamente, ella no tiene poder sobre Jesús, como ha mostrado Mc 3,31-35: no puede definirle ni encerrarle en las fronteras de su aldea nazarena y de su nombre, haciéndole tan solo *el hijo de María*, como sabe añadir Mc 6,3. Pero ella, *la madre de Jesús*, aceptando su propia limitación, puede mostrarse y se ha mostrado como fuente de esperanza mesiánica para los cristianos, como indica con toda precisión y belleza el relato de las bodas de Jn 2, 1-12.

Tres son, a mi juicio, las raíces y momentos principales de la esperanza de María y será bueno que las presentemos de una forma esquemática, ofreciendo así las bases de una mariología simbólica cristiana. Ella, la madre de Jesús, viene a mostrarse como un catalizador de esperanza y madurez humana:

- *La esperanza de María pertenece a la culminación del Antiguo Testamento entendido en plano israelita*: ella es la Hija-Sión, signo del pueblo que aguarda la llegada de Dios que ha de mostrarse como padre, esposo, amigo de aquellos que le aman. A este nivel, ella aparece de una forma especial como judía, en la línea de Abraham y los patriarcas y profetas de su pueblo. Así la podemos definir como israelita por excelencia, la expresión y verdad del pueblo materno que, desplegando su más honda potencialidad, dialoga con Dios en alianza y deja que Dios mismo fecunde su existencia. Ella viene a presentarse de esa forma como madre mesiánica del pueblo, en la línea de las heroínas salvadoras: de Ester y de Judit, de Jael y de la madre de los siete hermanos macabeos¹.

¹ Así lo he señalado extensamente en mi trabajo sobre la *Bat-Sion, Hija de Sion. Origen y desarro-*

- *La esperanza de María pertenece a la culminación de la mujer, tal como ha sido expresada en el Antiguo Testamento a través de la figura de Eva.* Sabemos que Eva no es aún judía, es mujer y madre en el sentido originario. El texto sagrado (Gén 2-3) la presenta dialogando con Dios y la serpiente, cerca de Dios por su maternidad (es fuente de vida), cerca de la serpiente por su deseo de posesión envidiosa (quiere adueñarse por sí misma de la vida). Ese camino de Eva, trancado en una línea, ha seguido abierto en otra a través de la palabra de promesa del mismo Dios que dice a la serpiente: *¡Pondré enemistades entre tí y la mujer...!* (Gén 3,15). En el lugar donde la mujer despliega su verdad, en esperanza de vida, ha colocado el NT la figura de María².

- *La esperanza de María pertenece finalmente al nivel de la persona humana.* Ciertamente, ella es Hija-Sión, israelita ejemplar; es también mujer y madre, Eva verdadera; pero ella es, finalmente, una persona humana. Desde hace algún tiempo la he venido definiendo, en clave provocativa, como *la primera persona de la historia humana*. Conforme al testimonio de la Escritura cristiana, ella es el primer viviente humano que ha dialogado en forma plena con Dios, en clave de escucha y compromiso, en gesto de colaboración intensa. Dios y María se han hablado y en ese diálogo ha expresado Dios Padre su Palabra (ha engendrado humanamente al Hijo) y ha descubierto María el más hondo sentido de la vida humana, haciéndose persona en sentido pleno. En ese aspecto, pienso que podemos definir a María como esperanza de humanidad, signo y garantía de aquello que podemos ser todos los humanos en cuanto vivientes personales que dialogan con Dios y así despliegan el valor total de su existencia.³

Para desarrollar esos tres momentos de la esperanza de María (como israelita, como mujer, como persona) habría que escribir un tratado especial de mariología. Aquí no podemos hacerlo. Dejamos esbozado el tema y nos limitaremos a exponer, de un modo esquemático, inicial, el testimonio de Lucas Lc 1-2, poniendo de relieve sus aspectos más significativos, a la luz de una exégesis que incluye perspectivas de tipo narrativo y simbólico,

llo del símbolo, EphMar 45 (1994) 9-43, destacando la vinculación de María con el despliegue y autoconciencia de la comunidad israelita, presentada como una mujer y una ciudad que esperan la llegada de Dios.

² He desarrollado extensamente esta visión de la Mujer-Eva y de María en *Hombre y mujer en las religiones*, EVD, Estella 1966 (en el lugar donde trato de Israel) y en una nueva versión de mi trabajo sobre *María y el Espíritu Santo*, en Varios, *Mariología fundamental. María en el Misterio de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1995, 144-192

³ Es la tesis fundamental de *La Madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Sígueme, Salamanca 1990, 229-406. Allí he dialogado con aquellos que pretenden interpretar la figura de María en clave de manifestación o cuasi encarnación del Espíritu Santo, llegando a la conclusión de que ella es signo y esperanza de vida personal humana.

teológico y social.

El texto ha sido estudiado mil veces, mil veces ha sido recreado en la liturgia y vida interior de los creyentes. Por eso no intentamos ofrecer aquí respuesta a los problemas que ha venido planteando. Tampoco pretendemos avanzar en el conocimiento de sus riquezas literarias y espirituales. Lo que hacemos es mucho más sencillo: volvemos a leerlo en perspectiva de apertura mesiánica, interpretando así a María como esperanza de Dios hecha persona y vida humana⁴.

Lógicamente, mantenemos en el fondo los tres planos indicados (israelita, femenino, personal), sabiendo que de hecho son inseparables. Suponemos que el lector conoce el texto y le invitamos a estudiarlo en plano exegético normal, con la ayuda de los comentarios y libros más usuales. No hacemos la exégesis del texto, no estudiamos su origen y su forma, su lugar en el conjunto de la tradición cristiana o en el campo de la cultura de su tiempo. Para ello siguen siendo necesarios, como digo, los trabajos especializados sobre el tema.⁵

1.- ESPERANZA ISRAELITA. EL SACERDOTE ZACARÍAS (Lc 1, 5-26).

1.- Esperanza humana, esperanza israelita. Varón y mujer, sacerdote y esposa

La primera figura del evangelio de Lucas no es María, la mujer, sino un justo sacerdote llamado simbólicamente Zacarías (= Dios se ha acordado o Dios recuerda) y su esposa, una mujer justa llamada Isabel (=Mi Diosa salva). Ellos representan la paradoja de la esperanza israelita: son los dos irreprochables, pero no han conseguido descendencia; se cierra en sus personas el futuro, carecen en el mundo de esperanza.

- El sacerdote simboliza el templo, es la sacralidad de un pueblo de Israel inter-

⁴ Estudio detenido y bibliografía básica en S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia III. Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2*, BAC, Madrid 1987

⁵ Entre los comentarios clásicos a Lucas recordamos M.-J. Lagrange, *Luc*, ÉB, Paris 1927, 1-98; H. Schürmann, *Luca I*, CTNT. Brescia 1983, 73-285; J. A. Fitzmyer, *Lucas II*, Cristiandad, Madrid 1987, 41-295; C. F. Evans, *Luke*, NTC, SCM, London 1990; F. Bovon, *Lucas I*, Sígueme, Salamanca 1995, 49-234. Entre los estudios fundamentales: C. Escudero, *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lucas I-II*, Sígueme, Salamanca 1978; A. Gueuret, *L'Engendrement d'un récit. L'Évangile de l'enfance selon Saint Luc*, LD 113, Paris 1983; R. Laurentin, *Luc I-II*, ÉB, Paris 1957; L. Legrand, *L'Annonce a Marie (Lc 1,26-38)*, LD 106, Cerf, Paris 1981; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the NT*, Darton, London 1975.

pretado en perspectiva de culto, comunidad encargada de alabar a Dios en rito y sacrificio, con incienso de olor suave y fuego que se va consumiendo e ilumina la existencia de los hombres. El templo es presencia de Dios, es garantía de vida (de futuro de hijos) para el pueblo. Pero Zacarías, sacerdote, no tiene descendencia, viviendo de esa forma al interior de una contradicción intensa. Liturgo estéril, eso es Zacarías: signo de una historia que no logra culminar en Dios ni abrirse hacia el futuro por los hijos, sobre un templo que aparece al mismo tiempo como necesario e inútil, como lo más santo (lugar propio de Dios) y lo más pervertido (campo de disputa y robo entre los hombres). Alaba a Dios el sacerdote, pidiendo por su pueblo. Pero es evidente que pide también por sí mismo, rogando a Dios que le conceda tener hijos, como indicará con toda nitidez la palabra que le dice el ángel: *Ha sido escuchada tu oración; tu mujer te dará un hijo...* (1,13). Es como si toda la genealogía del sacerdocio israelita estuviera centrada y dirigida hacia el deseo y promesa de la descendencia. Los sacerdotes han sido dentro de Israel los garantes de las grandes familias de los limpios, de los puros. Han estudiado y guardado de un modo obsesivo sus listas genealógicas, para así garantizar la pureza del culto. Es como si todo el misterio de Dios y el futuro del pueblo dependiera de la pureza seminal patriarcalista de sus hijos y nietos, en línea eterna, de eterno sacerdocio regido por una ley de descendencia que viene por los siglos. El sacerdote cumple su función sacrificando e incensando sobre el templo. Pero la cumple de igual modo, y casi con más intensidad, engendrando nuevos y puros sacerdotes de su familia aarónica, sadoquita, que garanticen el futuro del culto sobre el templo⁶.

- *La mujer es la esperanza humana*. Ella no ruega sólo a Dios, como los patriarcas, pidiendo *¡Dame un hijo!* (cf Gén 15,2). Ella reza a Dios, como Ana sobre el templo (1Sam 1,11), pero pide también a su marido como hizo Raquel en otro tiempo: *¡O me das hijos o me muero!* (Gén 30, 1). Dentro de una historia patriarcal, la mujer es ante todo madre: vale en cuanto ofrece hijos al marido, para ellos vive, por ellos alcanza sentido. Por eso, una mujer estéril es como una contra-

⁶ Sobre el sentido del templo en la tradición sinóptica, con amplia bibliografía cf G. Biguzzi, *Yo destruiré este templo. El templo y el judaísmo en el Evangelio de Marcos*, Almendro, Córdoba 1992. La obra de Lc-Hech se encuentra en gran parte centrada sobre el valor originario y la crisis final del templo de Jerusalén, tal como está expresada en el gran juicio de Esteban (discurso de Hech 7). Aquí no podemos estudiar el tema, contentándonos con afirmar que la esperanza del templo, vinculada a Zacarías, sacerdote, se debe cumplir en Juan, su hijo profeta. Sobre el sentido de las genealogías sacerdotales, con las disputas que han surgido en torno a ellas, cf R.P. Wilson, *Genealogy*, AnchorBD II, 929-932. Sobre la importancia de esas genealogías, en línea de pureza, bastará con recordar a R. de Vaux, *Instituciones del AT*, Herder, Barcelona 1985, 496-518; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del NT*, Cristiandad, Madrid 1977, 167-238; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús II*, Cristiandad, Madrid 1985, 320-343.

dicción: esperanza baladía, promesa de vida no cumplida. Contradicción más grande es todavía la mujer estéril de un sacerdote. Todo en ella ha de estar preparado para engendrar otro puro sacerdote; por eso tiene que ser escogida, pura, virgen, mujer que nunca haya podido tener contacto sexual con extranjeros o con hombres menos puros. Como sagrario del semen sacerdotal es la esposa del sacerdote; para su función ha de guardarse en forma limpia. Es evidente que Isabel, mujer estéril de un sacerdote que oficia en el templo, es a los ojos de Israel *una mujer cargada de oneidós*, de vergüenza y desprecio (cf 1, 25)⁷.

El gozo humano del encuentro de un varón y una mujer resulta secundario en este contexto, a pesar de lo que ha dicho el *Cantar de los Cantares*, donde sólo se destaca el valor humanizante del placer sexual, vivido de una forma natural y personal, con un varón y una mujer entendidos por sí mismos, sin estar condicionadas por purezas rituales y por hijos puros que garanticen la ley de sucesión sacerdotal. En el contexto levítico de Lc 1, 5-25, el sacerdote y su esposa se encuentran al servicio de la esperanza genealógica nacional. Este es el sentido de su vida, el más grande de todos los valores y los gozos que ellos pueden desear, conforme a la palabra del salmista

Tus hijos como renuevos de olivo alrededor de tu mesa,
esta es la bendición del hombre que teme al Señor (Sal 128, 3-4)⁸.

Pues bien, los dos israelitas ejemplares, sacerdote y mujer de sacerdote (de pura familia sacerdotal), viven carentes de esperanza: no tendrán un hijo sacerdote que siga oficiando en el templo, mientras perdure el mundo, expiando así por los pecados de los hombres de su pueblo; no habrá nadie que recoja su memoria y la conserve en el pueblo. Desde su misma ancianidad baldía, ellos son el signo de una vida humana que pierde su razón de ser.

⁷ Sobre la vida diaria de los sacerdotes cf E.P.Sanders, *Judaism. Practice and belief* 63BCE-66CE, SCM, London 1992, 170-190. Una parte considerable del orden *Nashim* (Mujeres) de la *Misna* está dedicado a las normas de pureza ritual de las mujeres de los sacerdotes, dirigidas a controlar su pureza genealógica.

⁸ Esta es la esencia más honda de la *bendición sacerdotal* que brota de Sión: el culto de Dios se vincula con la vida de los hijos; la esperanza de Dios se traduce como experiencia vital de fecundidad, como esperanza concreta de Hijos. Cf H. J. Kraus, *Los salmos II*, Sígueme, Salamanca 1995, 673-676; L. A.Schökel y C. Carniti, *Salmos II*, EVD, Estella 1993, 1513-1515.

2.- Sacerdote en el templo. Un hijo profeta.

A pesar de ello, Zacarías oficia sobre el santuario. *Le ha tocado el turno* y en nombre de los restantes sacerdotes de Israel, representación del pueblo entero, como signo de una humanidad que alaba a Dios, tiene que entrar con el incensario *al interior del templo de Dios*. No penetra al Santo de los Santos donde sólo puede introducirse una vez al año, intercediendo de un modo oficial por los pecados de todo el pueblo, el Sumo Sacerdote. Zacarías penetra vestido con solemne vestidura, elevando el incensario del fuego y perfume de Dios, en el *naos* o lugar *Santo*, en el espacio de la alabanza y plegaria cotidiana de los sacerdotes⁹.

La gente está afuera. Participa del culto en aquello que el culto tiene de visible, de abierto a todos los israelitas varones que pueden acercarse al patio de los sacrificios. Pero después, cuando se llega al centro del misterio, sólo el sacerdote penetra en el lugar del Santo, en el Naos de Dios, con el incensario de la gloria y del perfume, del fuego sacral, balanceándose en sus manos.

Precisamente allí le espera el *ángel de Dios*, que es una forma de hablar del mismo ser divino en cuanto abierto hacia los hombres, para comunicarle su misterio. Zacarías sabe que habita en ese espacio sacral, pero no le ha esperado de esta manera. Por eso teme: se ha roto el equilibrio de su vida sacral; se abre a sus pies lo inesperado, el misterio desconocido.

Desde el lugar de Dios habla su ángel. Es como si todo el culto del AT viniera a culminar en su palabra. Es como si todo el culto de Israel viniera a concentrarse ahora en este gesto del ángel de Dios que sale al encuentro de un buen sacerdote a quien ya hemos presentado como inútil en el plano de la descendencia sacerdotal. Así le habla el enviado:

No temas, Zacarías,
 porque ha sido escuchada tu plegaria
 y tu mujer engendrará un hijo para tí
 y le pondrás por nombre Juan (=Yahvé ha tenido misericordia) (Lc 1,13).

Seguimos en el centro de la historia humana: *la sacralidad del templo se pone así al servicio del hijo*. En un primer momento podemos suponer que

⁹ Sobre el *naos* o espacio cúllico interior del conjunto de edificaciones del templo cf. O. Michel, *Naos*, TWNT, IV, 884-895; W. von Meding, *Templo, Naos*, en L. Coenen (ed.), DTMNT, IV, 248-251. Transfondo hebreo en M. Otosson, *Hêkhal*, TDOT, III, 382-388. E. Jenni, *Bayit*, en E. Jenni (ed.), DTMAT, I, 449-457.

Dios mismo ratifica desde el santuario la esperanza del anciano sacerdote, dándole un vástago que pueda conservar el árbol de su genealogía. En esa perspectiva puede interpretarse la expresión *engendrará un hijo para tí (soi)*, en el centro de todo se encuentra la función genealógica, sacerdotal del viejo padre.

Es evidente que la preocupación superior de Zacarías era su esperanza paternal fallida. Si todos los sacerdotes de Israel (con sus esposas) resultaran estériles el mundo sacral acabaría: no podrían elevarse sacrificios sobre el templo; cesaría la liturgia, el mismo pueblo israelita vendría a terminarse. Por eso es desde antiguo importante la promesa de la descendencia sacerdotal en los levitas y en los hijos de Aarón. De esa forma puede mantenerse, también a través de Zacarías y su hijo (por supuesto, un varón), la *alianza eterna* de Dios con Leví, con Aarón, con los sacerdotes¹⁰.

La escena resultaba hasta ahora transparente: es como si el mismo Dios ratificara la esperanza sacral de su pueblo. La palabra del ángel podría haber terminado aquí. Todo habría recibido así pleno sentido, dentro de la estructura sacral israelita. Pero el ángel continúa en palabra sorprendente:

Y será alegría y gozo y muchos se alegrarán en su nacimiento,
pues será grande delante del Señor, y no beberá vino ni sidra,
y le llenará el Espíritu Santo desde el vientre de su madre;
y convertirá a muchos israelitas al Señor su Dios;
y él mismo irá delante del Señor, con el espíritu y fuerza de Elías,
para hacer que los hijos tengan el corazón de los padres
y los rebeldes la sensatez de los justos,
para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto (La 1,14-17).

Digo que el texto es sorprendente, pues el hijo esperado del buen sacerdote no será más sacerdote o, al menos, no destacará por sus rasgos sacrales. Desaparece la función del templo, no se habla ya de sacrificios ni de incienso. El hijo del anciano sacerdote será otra cosa, tendrá una función de asceta y de profeta:

¹⁰ Sobre este fondo resulta absolutamente fundamental el recuerdo de una *alianza sacerdotal* (no sólo noaquita, abrahámica, mosaica o davidica) de Dios con los israelitas, como ha mostrado A. Jaubert, *La Notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'Ère Chrétienne*, PS, Seuil, Paris 1963, 36-43, 143-189. En esta línea debe acentuarse el texto programático de Eclo 44, 6-26, que ha puesto en primer plano la alianza genealógica de Dios con los sacerdotes de Israel, y Sab 18, 20-25, que destaca la intercesión salvadora de esos sacerdotes. Cf J.R.Spencer, *Aaron*, AnchorBD I, 1-7.

- *Será nazareo*, consagrado, un hombre que renuncia por ascésis fuerte al vino y la bebida fermentada (=sidra); eso significa que se aparta de la vida social ordinaria del pueblo, no participa en los banquetes, no crea comunión de amor con el resto de los fieles. Será *nazareo*, es decir, vivirá al servicio de la transformación del pueblo entero, incluso con el compromiso de participar en lo que suele llamarse *guerra santa* o combate en favor de Yahvé y de sus principios religiosos. El hijo del sacerdote será *nazareo*, un consagrado asceta que prepara con su misma vida la llegada de Dios sobre la tierra¹¹.

- *Será profeta*, pero no tanto en la línea de la pura palabra de anuncio sino en el compromiso personal y fuerte al servicio de la causa de Dios. Por eso, su modelo será Elías: profeta de la conversión y el fuego, hombre clave en la purificación del pueblo. Amplios círculos del judaísmo de aquel tiempo esperaban la *vuelta de Elías*, hombre del fuego, escondido o raptado en Dios (no muerto), que ha de venir a transformar al pueblo y preparar la llegada de Dios. Esa esperanza está al fondo de la presentación popular de Jesús (cf Mc 6,15 ; 8,28) y ha sido ratificada por el mismo evangelio al presentar a Elías con Moisés como testigos de Jesús en el Tabor (cf Mc 9,2-8)¹².

Esta es la esperanza del sacerdote que el texto ha presentado de forma paradójica. Por un lado, es evidente que Zacarías se inscribe dentro de la espera sacerdotal israelita, en el contexto de eso que hemos presentado como *alianza de Aarón*. Pero, al mismo tiempo, por lo que veremos a continuación, él desborda ese nivel: necesita y quiere la conversión de su pueblo; de la vena más profunda de su vida y pensamiento sacral ha brotado esta palabra que le anuncia el ángel en el templo.

En la frontera donde sacerdocio y profecía se vinculan, allí donde los

¹¹ Sentido del nazarato en R.de Vaux, *Instituciones del AT*, Herder, Barcelona 1985, 588-590. El hijo del sacerdote se sitúa, según eso, dentro de una línea de recreación ascética del pueblo. El tema y momentos de esa ruptura ascética de Juan se inscriben perfectamente dentro de la lógica de los movimientos de renovación israelita de su tiempo, tanto en plano helenista (terapeutas de Filón) como palestino (partidarios de la alianza de Qumrán, diversos grupos de bautistas). Los comentaristas más recientes han estudiado las posibles vinculaciones entre Juan y los esenios de Qumran. No podemos entrar en la temática. Nos basta con saber que el ángel de Dios ha anunciado al sacerdote del templo un hijo *no sacerdotal*, transformando así la esperanza que estaba en el fondo de su petición de un hijo.

¹² Sobre el retorno de Elías o la llegada del profeta final cf O. Cullmann, *Christologie du NT*, Delachaux, Neuchâtel 1958, 18-32. Texto español en *Cristología del NT*, Methopress, Buenos Aires 1965, 26-58. Sobre Elías en concreto J.T.Walsh, *Elijah*, AnchorBD II, 463-466.

sacerdotes abren su espíritu y tienden por un lado hacia la transformación apocalíptica y por otro hacia la guerra santa, en defensa de su pueblo, nos sitúa este pasaje. Por un lado, Lucas presenta al sacerdote sobre el templo oficial de Jerusalén, destacando de esa forma la continuidad sacral del templo y de sus sacerdotes legítimos, en contra del rechazo y condena de algunos grupos extremistas, como los de Qumran. Por otro lado, aún vinculándose al culto oficial del templo, donde Dios le habla por su ángel, Zacarías aparece abierto a una esperanza que reborda los límites del templo y que se expresa por su propio hijo, que será nazir y profeta de Dios¹³.

3.- Dificultad del sacerdote. Mudez de Zacarías.

Zacarías aparece de esa forma como representante de una esperanza sacral y humana que le sobrepasa. Es sacerdote, pero sabe que el culto no basta: por eso, su hijo no será ya sacerdote sino un nuevo creador, hombre que reborda los límites antiguos de su pueblo, en clave de purificación, de conversión transformadora. Por eso, es normal que Zacarías quiera tener seguridades, pida un signo:

¿Cómo conoceré esto,
pues yo soy anciano
y mi esposa avanzada de años? (1,18)

Significativamente, el problema no se encuentra en las propiedades o funciones del niño que le anuncia el ángel. No duda de ellas, recibe como normal y aceptable el hecho de que el hijo que su esposa ha de engendrar sea nazir y profeta, iniciador de conversión para su pueblo. Mantiene la esperanza grande, aquello que parece humanamente más difícil. Duda, sin embargo, de aquello que es más fácil: su capacidad de engendrar siendo ya ancianos.

¹³ En contra de lo que suele pensarse, una parte considerable de las familias sacerdotales de aquel tiempo no asumían los ideales burgueses y puramente sacralizantes que suelen atribuirse a los saduceos. Son precisamente sacerdotes gran parte de los dirigentes de la rebelión antirromana del 67-70 y sacerdotes, pero contrarios a los que controlan el poder en Jerusalén, son los fundadores y animadores principales del movimiento de Qumrán. Entre unos y otros situamos el camino que lleva de Zacarías a Juan, conforme a nuestro texto. Sobre los saduceos, además de las obras de J. Jeremías y E. Schürer, ya citada en nota 6, cf. S. Le Moyne, *Les Sadduccéens*, Paris 1972.

Quiero acentuar este desfase, esta *disonancia significativa*. Desde una perspectiva humana, el problema no está en engendrar, pues otros podrían hacerlo, si no lo hicieran ellos. El problema está en engendrar precisamente ese *hijo profeta y nazareo*. Quizá el sacerdote no entiende, no lograr saber que el signo es él mismo y su esposa, dos ancianos. Así responde el ángel:

- Yo soy Gabriel,
que asisto ante Dios
y he sido enviado para hablarte...
- Y tú estarás mudo y no podrás hablar,
hasta el día en que sucedan estas cosas,
pues no has creído a mis palabras... (1,19-20).

Precisamente ellos, un anciano sacerdote y su esposa anciana, estéril, aparecen como signo de la acción profética de Dios, son expresión de esperanza dentro de la historia. La novedad no está en que ellos engendren, pues engendran muchísimos esposos sobre el mundo. Está en que engendren al *profeta del final*, al hombre que supera la vieja ley sacral del templo, abriendo un camino de conversión para el pueblo.

Lo *grande* es la obra de Dios (envío del profeta); lo *pequeño*, el signo, es el hecho de que engendren precisamente ellos, dos ancianos. De esta forma se convierten en parábola viviente de un misterio de Dios, son expresión matrimonial de la esperanza israelita. Así aparecen como signo de algo que les desborda: engendran un hijo que no les pertenece totalmente, un hijo que rompe la genealogía sacerdotal, apareciendo como portavoz de una obra de Dios sobre la tierra.

Lógicamente, el sacerdote *quedará mudo*. No podrá decir lo que ha pasado en su existencia. Todo lo que viene a realizarse entre ellos (entre Zacarías y su esposa) desborda el nivel de las palabras de ese mundo. No se puede explicar, no se logra decir. Sucede desde un fondo de silencio. El sacerdote calla ante la obra de Dios. No la entiende, ha de quedar un tiempo mudo, todo el tiempo en que se vaya expresando y madurando la vida que brota de su entraña, de su relación matrimonial con Isabel, su esposa anciana¹⁴.

Esta es una esperanza donde la acción de Dios y el camino del hombre se

¹⁴ Cf. P. Benoit, *L'Enfance de Jean Baptiste selon Luc 1*, NTS 3 (1956-1957) 169-194; F. Bovon, *Lucas I*, Sígueme, Salamanca 1995, 75-94; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982, 273-289; S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia II*, BAC, Madrid 1986, 93-132.

cruzan y fecundan. Es esperanza del hombre sacerdote que, centrándose en el mismo lugar de sacralidad nacional (templo) se abre en forma profética hacia la transformación del mismo pueblo; lo que él aguarda se inscribe dentro del deseo más profundo de su vida, de la vida de su gente. Pero, al mismo tiempo, *es esperanza que desborda al hombre sacerdote*, no sólo porque supera el espacio de su sacralidad (templo) sino porque sitúa a todo el pueblo ante la exigencia de conversión que brota del mismo Dios.

Por eso, en el fondo de la misma esperanza del anciano sacerdote, se inscribe su mudez. Quiere y no puede decir; ha rogado a Dios y no acaba de aceptar después el don que Dios le ha dado, respondiendo a su plegaria. Esta es la paradoja de Israel: un sacerdote que viene a convertirse en padre de un profeta o, quizá mejor, del profeta final; un levita que, superando por gracia de Dios su misma esterilidad (convertida luego en mudez), viene a ser testigo del final de todo sacerdocio.

4.-Paradoja de Israel, esperanza más allá de la esperanza.

Esta es la paradoja de Israel como pueblo que vive y despliega su esperanza en el lugar donde el mismo culto se convierte en profecía. Juan, nuevo profeta, viene a presentarse de esa forma como meta y superación de todo sacerdocio. Los ancianos de Israel, Zacarías y su esposa, son signo de un pueblo que, desde el fondo de su aparente esterilidad, en un momento avanzado de su vida, han dado a luz al profeta de Dios sobre la tierra. Estamos en el centro de la paradoja de Israel:

- Es Dios quien promete el hijo, pero será un hijo que nace de la unión concreta de dos seres humanos, sacerdote y esposa, en la línea de las genealogías y esperanzas humanas. Se cumple así y culmina el viejo paradigma bíblico de dos padres ancianos y estériles que engendran un hijo con la ayuda de Dios, conforme al poder de su promesa. Dios mismo se expresa de esa forma como fuente de vida (de renovación y nueva humanidad) allí donde parece que la vida humana se encontraba ya en trance de perderse¹⁵.

- Zacarías recibe la promesa desde el templo, pero el hijo que va a nacer ya no será un hombre de templo sino asceta voluntario al servicio de la conversión profética del pueblo. Estamos en un lugar donde, desde el mismo fondo

¹⁵ Sobre el género literario del anuncio de hijo: J.-P. Audet, *L'Annonce à Marie*, RB 63 (1956) 346-374; S. Muñoz Iglesias, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, EB 16 (1957) 329-382; L. Legrand, *L'Annonce a Marie (Lc 1, 26-38)*, Cerf, Paris 1981.

sacral del santuario, se supera el *mesianismo sacerdotal* de ciertos círculos levíticos. El nuevo enviado de Dios se sitúa en la línea de los profetas de conversión, más allá del sacralismo del templo y del legalismo de los círculos rabínicos posteriores, centrados en torno a la Misna¹⁶

- *El nuevo profeta se encuentra al servicio de la venida del Señor (Kyrios)* que, en perspectiva del AT (Biblia Hebrea), es el mismo Dios que llega a realizar el juicio de su pueblo. Pero en el texto actual, leído desde un fondo cristiano, la identidad de ese *Kyrios* queda indeterminada. El ángel de Dios ha introducido un enigma dentro de la historia o, mejor dicho, ha vuelto a plantear con toda fuerza el enigma que hallamos en el fondo de toda la Escritura. ¿Cómo viene Dios? ¿Cuáles son sus signos? Sólo la lectura posterior del mismo texto de Lucas o el contexto confesional donde vengán a situarse los lectores permitirá entender ese pasaje de promesa del ángel a Zacarías. Conforme a la visión de los *cristianos*, es evidente que Juan será precursor de Jesús, el mesías. Pero, conforme a la visión de los *judíos rabínicos*, ese mismo Juan debía hallarse al servicio de la renovación operada por la Ley, identificada en el fondo con la presencia y venida del mismo Dios¹⁷.

Dejemos el texto así, prescindamos del resto de la escena con la noticia posterior del engendramiento de Juan. Aquí sólo hemos querido destacar los elementos fundantes de esta esperanza del sacerdote israelita. En ella culminan y se expresan los elementos más salientes de la historia del Antiguo Testamento, tal como ha sido (o puede ser) recreada por el judaísmo de aquel tiempo

Sabidamente, en perfecto estilo narrativo, Lucas ha querido situar la esperanza de María, Madre de Jesús, sobre el transfondo de la más honda esperanza del pueblo israelita, en clave sacerdotal y profética. Ha quedado callado el sacerdote, pero la palabra del ángel actúa e Isabel concibe al hijo

¹⁶ Sigue siendo fundamentales para el estudio de las visiones mesiánicas de Israel: S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, FAX, Madrid 1975, 281-376; H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia*, Herder, Barcelona 1981. Nueva perspectiva general en S. L. Sicre, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, EVD, Estella 1995, 329-406. Sobre el tiempo que nos ocupa cf. P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, Paris 1978

¹⁷ Todo esto nos indica que el anuncio del ángel se encuentra por ahora abierto. Su contenido sólo puede interpretarse de forma unívoca desde un contexto confesional, sea judío o cristiano, como he indicado en las últimas partes de mi libro *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella 1995. Lucas interpreta este anuncio en el contexto total de su evangelio, como ha resaltado desde hace algún tiempo el método de la historia de la redacción y como ahora está mostrando con más fuerza la lectura narratológica del texto, esbozada para Lc por J.M. Aletti, *El arte de contar a Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1992,

de su ancianidad, hijo de la promesa de Dios (1,21-25).

5.- *Benedictus. Esperanza nacional y celotismo.*

Sobre el silencio de esa gestación inscribe Lucas el relato de la anunciación de María (1,26-38) y de la visita a su prima Isabel, ya encinta de seis meses (1,39-56). Nace luego Juan y en medio del miedo reverente del pueblo, Zacarías recobra la voz para bendecir a Dios (*euloguein*), en palabras de fuerte tono sacerdotal y profético. No podemos comentarlas aquí por extenso, pero es necesario que evoquemos su sentido de fondo:

- a.- *Bendito sea el Señor, Dios de Israel,*
porque ha visitado y redimido a su pueblo,
suscitándonos una Fuerza (cuerno) de salvación
en la casa de David su siervo,
según lo había predicho desde antiguo por boca de sus santos profetas.
- b.- *Es la salvación que nos libra de nuestros enemigos*
y de las manos de todos los que nos odian,
realizando la misericordia que tuvo con nuestros padres...
Para concedernos que libres de temor,
liberados de la mano de los enemigos,
le sirvamos en santidad y justicia
en su presencia todos nuestros días.
- c.- *Y tú, niño, te llamarás profeta del Altísimo,*
porque irás delante del Señor a preparar sus caminos,
para dar a su pueblo el conocimiento de la salvación...,
por las entrañas de misericordia de nuestro Dios,
por las cuales nos ha visitado el sol que nace de lo alto (1, 67-78).

He citado la mayor parte del *Benedictus*, como suele llamarse este himno, dividiéndolo en tres estrofas. Lucas lo ha puesto en boca del anciano sacerdote convertido ya en padre del profeta final. Es ciertamente un canto de esperanza realizada.

Es muy posible que se trata de un himno judeocristiano, es decir, compuesto y cantado por grupos de judíos mesiánicos que utilizan el nombre y canto de Zacarías para expresar sus propios ideales religiosos. Según esto, como indican muchos investigadores y como nosotros mismos hemos afirmado con cierta extensión en otro libro, este himno puede haber surgido en el contexto de una liturgia judeocristiana donde el recuerdo de Jesús se encuentra todavía vinculado a la esperanza nacional judía. Zacarías

sería de esta forma el portavoz de un grupo de judeocristianos de tipo, al mismo tiempo, sacerdotal y profético¹⁸.

Queda clara la *visión del Profeta* del Altísimo (estrofa c) que irá *delante del Kyrios*, preparando su camino. En palabra de Zacarías y a los ojos del texto, ese profeta es Juan, de eso no hay duda; es profeta que anuncia el perdón, que proclama la misericordia de Dios, conforme a las más hondas y continuas esperanzas del Antiguo Testamento, tal como se dice, por ejemplo, en Ex 34, 4-7. Es evidente que los judeocristianos (y en general) todos los judíos pueden aceptar ese pasaje, en clave de esperanza nacional abierta quizá escatológicamente a todos los pueblo de la tierra. Estamos ciertamente dentro de un contexto de esperanza israelita¹⁹.

Más veladas aparecen las referencias a la salvación que han esbozado las dos primeras partes del himno. Son de tipo genérico y emplean una fraseología bastante común entre los círculos nacionalistas judíos de aquel tiempo. Las posibles referencias cristianas quedan veladas, de tal forma que el texto puede ser aceptado por la mayor parte de los judíos del contexto en que se mueve Zacarías o, mejor dicho, el autor del Benedictus (quizá el propio Lucas).

- La primera estrofa (a) presenta la salvación en clave davídica. Por eso habla de un *cuerno o poder de salvación* que ha brotado en la familia o *casa de David*. Todo nos permite suponer que el texto alude a un mesías davídico, que toma el poder, que libra al pueblo de la mano u opresión de los enemigos (los romanos). De esa forma habrían entendido el texto los celotas y los otros movimientos de liberación nacional del judaísmo. Por eso hemos dicho ya que nos parece que este es un canto de esperanza nacional política, propio de personas comprometidas en la lucha militar contra los adversarios del pueblo. Pero el texto no lo dice expresamente y por eso sus palabras se pueden interpretar como retórica religiosa, en clave espiritualizante²⁰.

¹⁸ He desarrollado con cierta extensión el tema en *La madre de Jesús, Sígueme*, Salamanca 1990, 108-113. Allí he destacado eso que podríamos llamar el ideario de un *celotismo cristiano*: algunos seguidores de Jesús han leído su evangelio en perspectivas de triunfo nacional, de culminación mesiánica del pueblo israelita.

¹⁹ Sigue siendo fundamental H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk*, Alqvist, Uppsala 1945, 287-306. Acentúa el carácter judío del texto P. Winter, *Le Magnificat et le Benedictus, sont-ils des Psaumes macchabéens?*, RHPH 36 (1956) 1-17. Cf también M. del Oro, *El Benedictus de Zacarías* (Lc 1, 68-79), *RevBib* 45 (1983) 147-177; J. S. Croatto, *El Benedictus como memoria de la alianza*, *RevBib* 47 (1985) 202-209.

²⁰ Sobre los rasgos y momentos de esa esperanza nacional política cf E. Schürer, *Historia del*

- *La segunda estrofa (b)* acentúa el aspecto sacral de la salvación, en un plano más sacerdotal. Es como si Dios, por medio del mesías davídico, quisiera liberar al pueblo para hacerle así capaz de ofrecer en Sión (sobre el templo) un culto verdadero. Se unen de esa forma la santidad y la justicia, los dos términos clave de las dos tradiciones aquí vinculadas: justicia profética, santidad sacerdotal. El nuevo pueblo de Dios, pueblo de sacerdotes y profetas, separado ya de los gentiles, podrá vivir en paz la salvación sobre la tierra. Esta es una esperanza claramente israelita que vuelve a conducirnos al centro del pueblo de la alianza²¹.

En otro lugar²² he mostrado que, a los ojos de Lucas, el celotismo, entendido como interpretación nacionalista del mesianismo israelita, no es algo que los cristianos hayan tenido que encontrar fuera de su iglesia. Dentro de la misma iglesia han existido grupos o, por lo menos, movimientos tendenciales de tipo celotista, cercano al de otros grupos de sacerdotes y profetas de aquel tiempo. Lucas ha recuperado el recuerdo y mensaje de esos grupos a través de la figura del sacerdote Zacarías y su salmo de liberación nacional, el Benedictus.

6.- Conclusión. Antiguo Testamento y Evangelio.

Desde un punto de vista cristiano no es malo lo que dice Zacarías. Es normal lo que espera, normal lo que canta, pero pertenece todavía a un nivel de Antiguo Testamento, como indicará el mismo despliegue del relato. En este momento de la historia de la salvación pueden y deben decirse esas cosas. El autor del texto las pone en boca de un sacerdote judío inspirado, padre del profeta de Cristo. Es inspirado, pero es todavía judío. El tenor de sus palabras, creadas desde textos y deseos del Antiguo Testamento, puede y debe recrearse en perspectiva cristiana, a la luz de todo el proceso posterior del evangelio²³.

pueblo judío en tiempos de Jesús II, Cristiandad, Madrid 1985, 631-705. Sobre el carácter nacional del mesianismo del Benedictus cf J. Coppens, *Le Messianisme Royal*, LD 54, Paris 1968, 152; en perspectiva algo distinta C. Escudero, *Devolver el Evangelio a los pobres*, Sígueme, Salamanca 1878, 233-239.

²¹ Además de los trabajos citados en nota anterior y de los comentarios a Lc, cf P. Vielhauer, *Das Benedictus des Zacharias*, ZTK 49 (1952) 255-272; D. Jones, *The Background and Character of the Lucan Psalms*, JTS 19 (1968) 19-50; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982, 393-410.

²² *La madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990, 110-113

²³ En esta perspectiva se puede y se debe acentuar el carácter de historia de la salvación de los

Lucas ha tenido necesidad de *recrear el Antiguo Testamento dentro del mismo evangelio*. Para ello ha utilizado la figura de este sacerdote ejemplar, situado en el lugar donde se vinculan y separan templo y profecía. No lo hace por afán de erudición ni por simple arqueología sino por fidelidad evangélica.

Zacarías está a la puerta, pero no entra en el espacio del evangelio. Su palabra es buena, pero no nos introduce en el campo del misterio de Jesús (en el camino de su entrega y de su muerte). Por eso, la esperanza del sacerdote padre del profeta es buena, pero no es definitiva. El evangelio será más que un cumplimiento de lo que dice Zacarías. Quizá pudiéramos decir que, siendo buena y necesaria, esta forma de esperanza debe superarse.

Es buena esta esperanza porque nace de unas raíces muy hondas de la Escritura, en la línea que han desarrollado con más fuerza sacerdotes y profetas, unidos de algún modo en el deseo celotista de la independencia nacional. Pero la Escritura tiene otras raíces más profundas todavía. Ellas se expresan cuando, acabado y enterrado ese camino de modelo israelita (*¡esperábamos que él fuera el redentor de Israel!*: 24,21), Jesús mismo aparece en el camino de la huida, ofreciendo a los fugitivos de Emmaus la verdadera interpretación bíblica: *¡era necesario que el Cristo padeciera estas cosas para entrar en su gloria!* (24, 26).

En el camino que va desde la esperanza legítima del sacerdote Zacarías, inmerso todavía en un contexto de victoria nacional judía, hasta el cumplimiento nuevo y desbordante de esa misma esperanza en el Cristo muerto y resucitado se sitúa Lucas. Es muy bueno que haya comenzado por situarnos en este lugar experiencia judía, para hacer que asumamos la esperanza de los viejos reyes y profetas de Israel; pero estamos todavía en el comienzo, no ha llegado aún el cumplimiento del camino de esperanza. Teniendo esto en cuenta, para que sirvan de anticipo y contraste a lo que viene luego (esperanza de María), podemos resumir lo dicho en algunos rasgos fundamentales:

- *Zacarías despliega en estos pasajes una esperanza de varón y sacerdote en el sentido estricto del término. Por eso, Dios le anuncia su palabra desde el mismo templo, en el momento más solemne de la liturgia: le habla como*

escritos de Lucas. Lo que en ellos se dice ha de entenderse desde el tiempo en que se inscribe una escena desde las personas que hablan en ella. En ese transcurso siguen siendo valiosas las intuiciones de H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La Teología de Lucas*, FAX, Madrid 1974, reinterpretadas, claro está, desde el evangelio de la infancia.

a varón y sacerdote israelita (pues sólo en cuanto tal puede encontrarse incensando sobre el templo), tomándole como representante de las esperanzas e impotencias del pueblo masculino de la alianza. Es evidente que Dios actúa, pero lo hace desde los cauces patriarcales de la ley, en perspectiva profética de conversión y reconciliación.

- *Zacarías representa y expone una esperanza nacional en el sentido más fuerte del término.* Por eso oficia como sacerdote del pueblo sobre el templo y en ese contexto se inscribe la promesa para el hijo que nace: *¡preparará para Dios un pueblo bien dispuesto!* (1,17). Lógicamente, el mismo canto posterior del Benedictus sitúa al nuevo profeta dentro de los límites de la esperanza israelita: Dios salvará al pueblo de sus enemigos, el pueblo recibirá el conocimiento salvador (cf Benedictus: 1, 67-79).

- *Es esperanza vinculada a la conversión activa del pueblo que debe cambiar y prepararse para la venida de Dios.* Todavía no ha llegado el tiempo de la gracia. Nos hallamos aún en el plano de la «obras» (para utilizar un lenguaje posterior paulino). Ciertamente, todo el pasaje ha destacado la misericordia de Dios, pero es misericordia que se ajusta a la acción humana. No hemos salido todavía del plano israelita²⁴.

El judaísmo o, quizá mejor, el judeocristianismo de Lc 1, 5-26.57-80 constituye un elemento integral del evangelio. Por eso, la nueva experiencia de encuentro de Dios con María, el modelo de fe que va surgiendo, no es algo que brota de la identidad general del ser humano. La experiencia y esperanza de María ha de entenderse desde el fondo universal y nacionalista, sacerdotal y profético que ofrece el judaísmo de su tiempo, representado por Zacarías a quien Lucas ha visto (o recreado) como padre del Bautista.

2.- ESPERANZA DIALOGADA. ANUNCIACIÓN DE MARÍA (1,26-38)

1.- 1,26-27: *Escena y personajes: Nazaret, José, María*

María no está en el templo, como el sacerdote Zacarías, ni es la esposa de un escriba famoso, ni pertenece a las grandes familias de los ancianos de Jerusalén. El texto la presenta simplemente como *virgen despo-*

²⁴ Tal como aparece en este pasaje, el judaísmo sigue siendo un problema interior al cristianismo. No podemos mirar la esperanza judía como algo que está fuera, como expresión de un tiempo ya pasado. Esa esperanza forma parte de nuestra propia identidad cristiana como, en forma distintas, han mostrado F. Mussner, *Tratado sobre los judíos*, Sígueme, Salamanca 1983 y C. Thoma, *A Christian Theology of Judaism*, SJCh, Paulist, New York 1980.

sada con un hombre llamado José, habitando en Nazaret de Galilea. Está en su casa, parece, como una mujer particular y allí recibe la «visita» del ángel Gabriel. Empecemos presentando los ramos más significativos de la escena:

- *En una ciudad de Galilea llamada Nazaret.* Zacarías se hallaba en el templo, en el centro sacral de la tierra israelita (y del mundo), es decir, en la ciudad de las promesas que es Jerusalén; estaba en el lugar de la esperanza oficial para los hombres. Pues bien, el evangelio de la salvación de Dios comienza en otro sitio: en una aldea ignota de la lejana Galilea, fuera de los circuitos oficiales de la historia israelita. Es como si Dios quisiera escoger la periferia, para comenzar así su historia desde lejos, desde fuera de los centros que parecen destinados para el triunfo de los hombres poderosos, de los grandes y los sabios de la tierra. En el margen de este mundo parece que ha iniciado Dios su obra²⁵.

- *María es una mujer, con todo lo que eso significa en el contexto judío de su tiempo.* La acción de Dios y la esperanza de los hombres no queda expresada en un varón, un sacerdote, escriba, anciano, es decir, en los representantes del poder oficial del sanedrín. Es como si en el centro de la historia, la humanidad quedara en manos de una mujer. Es evidente que existen en el AT relatos de *anunciación* cuyo protagonista es una mujer, normalmente la madre. Los más significativos son el de Agar, a la que Dios promete un hijo fuerte (Gén 16, 7-13) y el de la madre de Sansón (Jc 13). Allí donde culmina esa línea se sitúa nuestro texto, destacando la figura y esperanza de la mujer, como portadora de un deseo de vida que Dios mismo alimenta. En el centro de la historia no se encuentra el varón dominador, ni el sacerdote, ni el profeta; el centro y culmen es ahora el

²⁵ Ciertamente, Galilea ha comenzado a tener cierta importancia en la historia social y religiosa del judaísmo en los decenios anteriores al nacimiento de Jesús y conservará esa importancia en los decenios posteriores. Pero no podemos olvidar que había sido incluido hacía poco tiempo (en torno al 100 a. de C.) dentro de la estructura social y religiosa del judaísmo, por obra de las guerras de los asmoneos. Su judaísmo era auténtico, pero no podía identificarse del todo con el de Jerusalén. Los galileos no era medio paganos, como algunos han dicho (cf J. Smith, *Jesus the Magician*, Harper, New York 1978), pero es evidente que tenían una libertad especial en relación con los judíos de Jerusalén y de su entorno. En ese contexto debemos situar la esperanza de María, la madre de Jesús. Presentación amplia del tema en S. Feyne, *Galilee, Jesus and the Gospels*, Fortress, Philadelphia 1988, con amplia bibliografía. En sentido más general, quizá con cierto riesgo de esquematización, ha destacado el carácter galileo a de Jesús G. Vermes, *Jesus, the Jew*, Collins, London 1976, 42-58. En estos últimos años se está destacando, quizá de forma también esquemática, el carácter mediterráneo de Jesús y de su madre. Es significativo el libro de J.D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994.

deseo de maternidad y vida de una mujer²⁶.

- Pero el texto no presenta a María como simple mujer (*gynê*) sino como virgen (*parthenos*) en palabra que por ahora posee un significado abierto. No se destaca por ella la carencia de relaciones sexuales o la integridad biológica del hímen de María sino su *madurez femenina*, en clave integral: ha dejado de ser niña, cuerpo en espera; se ha desarrollado en plano físico y mental y tiene, por tanto, capacidad de concebir, aunque todavía no lo ha hecho (no se ha casado, no ha tenido un hijo). Evidentemente, desde la perspectiva israelita, podemos definir a María como virgen, es decir, como mujer capaz de relacionarse con un varón y engendrar un hijo, haciéndose madre. Ese término tiene, por tanto, un sentido dialogal: una mujer no es virgen para sí sino para un varón o esposo, esto es, para alguien que puede desearla, uniéndose con ella²⁷.

- Por otro lado dice que ella está desposada con un varón de la casa de David, que se llama José. Todo parece suponer que «la han desposado» (el mismo verbo *ennêsteumenên* lo sugiere). No ha tenido por ahora libertad; ha crecido en manos de un mundo en que dominan los varones, para ser entregada un día en matrimonio, para integrarse de esa forma en la vida y familia de un marido. Virgen desposada significa en este contexto mujer que va creciendo para un marido. Parece que ella no posee una esperanza en sí, no puede trazar la vida por su cuenta, no puede decidir conforme a sus criterios. La posibilidad suprema de su vida consiste en ser desposada con un buen marido, convirtiéndose para él en garantía de esperanza, es decir, en madre de sus hijos. En este contexto ha de entenderse mejor el término *virgen* que se aplica a María: con esa palabra se indica el hecho de que ella no ha tenido relaciones sexuales con otros varones, de tal forma que puede garantizar la pureza legal de la descendencia del marido (del desposado), que sabe así que sus hijos le pertenecen y no son descendientes de algún otro padre irregular. Desde esta perspectiva se entiende el hecho de que los sacerdotes, para asegu-

²⁶ Sobre la identidad y esperanza de la mujer israelita (bíblica) he tratado en *Hombre y mujer en las grandes religiones*, EVD, Estella 1996; sobre el sentido personal de María como mujer, en perspectiva teológica, cf. *La madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990, 229-406. Iniciación al estudio de María como mujer en M. Navarro, *María, la mujer*, Paulinas, Madrid 1987. Presentación temática, con amplia bibliografía, en S. De Fiores, *María nella teologia contemporanea*, Monfortane, Roma 1987, 398-435. Está apareciendo una extensa bibliografía sobre el sentido de la mujer en la Biblia; cf. L. Aynard, *La Bible au Féminin*, LD 138, Paris 1990.

²⁷ Cf. G. Dellings, *Parthenos*, TWNT, V, 825-835. Presentación dogmática y bíblica del tema de la concepción virginal en S. de Fiores y A. Serra, *Virgen*, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Paulinas, Madrid 1988, 1977-2039; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982, 541-557; I. de la Potterie, *María nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1988, 145-175.

rar la pureza de su genealogía, tienen que casarse siempre con mujeres vírgenes. Más que una nota o valor de la mujer en sí, la virginidad es un valor para el marido, que así tiene la certeza de que la mujer le ha pertenecido sólo a él, siendo madre legal de sus hijos legales²⁸.

- Finalmente, el texto dice que el varón desposado con María pertenece a la casa de David, es decir, es un portador de la esperanza mesiánica. Normalmente, las cosas debían haberse clausurado aquí. Las preferencias y deseos personales de una virgen como María no cuentan; forman quizá parte de los cuchicheos familiares, de los susurros de mujeres, de los miedos privados de la propia mujer que va creciendo, pero no parecen vinculantes ni importantes. La vida le ha hecho mujer, la sociedad le obliga a contentarse con su papel receptivo. Como desposada con un descendiente «oficial» de David, ella puede alimentar los sueños más fuertes de realeza y mesianismo: ¿Nacerá por ella el rey-mesías? Pero la palabra fundamental, la decisión transformadora, no le pertenece a ella; si todo es normal, Dios hablará por medio del Hijo de David, su futuro marido²⁹.

Quisiera destacar ya desde ahora la tensión del texto que nos habla de una virgen desposada con un hombre de la casa de David. Por un lado pertenece a su marido; por otro dialoga directamente con Dios. Esta es la paradoja.

²⁸ Sobre la mujer en el matrimonio y sobre los esponsales cf R. de Vaux, *Instituciones del AT*, Herder, Barcelona 1985, 58-68; Ph. A. Bird, *Women (OT)*, AnchorBD VI, 951-957. En sentido más extenso, y destacando el hecho de que los sumos sacerdotes tienen que casarse con mujeres vírgenes, cf J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977, 174-176, y en general 381-388. La obligación del sumo sacerdote de casarse con una virgen está legislada en Lev 21,13-15. La importancia de la virginidad de la mujer en el matrimonio ha sido ratificada por Dt 22,13-21. Es evidente que el acento no se pone en ella (en la mujer en cuanto virgen) sino en el derecho del varón, que de esa forma aparece como señor de la esposa y padre legítimo de sus hijos.

²⁹ En este contexto debemos destacar el posible valor utópico (creador de esperanza) de la filiación davídica en tiempo de Jesús. Es evidente que podemos separar el hecho biológico (parece difícil saber si la familia de José era de hecho descendiente real de David) del dato de fe. En este segundo nivel nos situamos: es muy posible que José se haya creído un portador de la esperanza davídica. Sobre el mesías davídico cf: S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y mesías en Israel*, FAX, Madrid 1975 y J. Coppens, *Le messianisme royal*, LD 54, Cerf, Paris 1968. Sobre el sentido de la filiación davídica de Jesús, en plano histórico y teológico, cf J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985, 289-292; O. Cullmann, *Cristología del NT*, Methopress, Buenos Aires 1965, 133-160; Ch. Burger, *Jesus als Davidsohn. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1970; G. Ruggieri, *Il Figlio di Dio davidico*, AnGreg 54, Roma 1968.

Ella es por un lado *virgen* (no es viuda, ni violada, ni casada o divorciada); es por tanto la mujer perfecta para un marido bueno, portador de las promesas; es una mujer que puede considerarse feliz, pues entre todos los posibles maridos ha venido a elegirle uno que puede ser su bendición; por eso tiene que estar agradecida en primer lugar a sus familiares (los que le han elegido este esposo) y en segundo lugar al mismo esposo, pues por medio de él se entroncará con la historia legendaria y privilegiada de David y sus promesas.

Era virgen *desposada con un davídida*, receptora y guardiana de las esperanzas de su marido. Sus palabras personales, el tipo de su encuentro privado con Dios, no tendrían que importar mucho al lector, que parece estar aguardando la presencia de José, su acción real, como descendiente de monarca y portador de la promesa, su palabra de fe judía. Era normal que aquí viniera a entroncarse una historia de varones. En ese contexto deberíamos preguntarnos: ¿Cómo mantenían ellos la esperanza davídica? ¿De qué forma la cultivaban? ¿Qué gestos especiales realizaban para destacarse sobre otros en el pueblo? Todas estas son preguntas que seguimos haciendo todavía, pero el texto no las responde. Abre unas expectativas (¡desposada con un hijo de David!) para después cerrarlas o, lo que es más cierto, interpretarlas de manera distinta, sorprendente³⁰.

Ella es finalmente una virgen que dialoga con el misterio, de tal forma que el texto la presenta como mujer para Dios, en el sentido más radical de la palabra. En ese sentido ha de entenderse desde ahora el término: no es virgen para un davídida pretendiente regio, ni para un sacerdote que tiene que guardar la genealogía sagrada sino para el mismo Dios, es decir, para la realización de su proyecto mesiánico. Desde aquí ha de entenderse el diálogo que sigue.

Lo normal sería que Dios hablara con José, asumiendo su esperanza mesiánica y abriendo dentro de ella un camino quizá nuevo de culminación. Pero en este nuevo momento de la historia, Dios no tiene que decir nada al varón sino que habla directamente a la mujer. Es el momento clave. El varón ha abierto unas expectativas: ha desposado a María, introduciéndola en el campo de las esperanzas mesiánica; esa es su función, esa es su grandeza; después desaparece, ya no tiene nada que hacer ni que decir. En

³⁰ Sobre la esperanza mesiánica cf E.Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985, II, 631-715. Dentro del género novelístico, R. Graves, *Rey Jesús*, Edhasa, Barcelona 1984 cubre un espacio que sigue siendo interesante. Su entramado de historias y genealogías es absolutamente inverosímil. Pero el fondo de esperanzas y deseos mesiánicos que evoca, relacionados con los descendientes asmoneos, es digno de tenerse en cuenta.

su lugar, pero en un nivel infinitamente superior de palabra y realidad, se introduce Dios.

Si las cosas hubieran sido normales en plano genealógico, era José quien debía haber hablado con su virgen desposada, ofreciéndole su esperanza y situando su compromiso vital y matrimonio en la línea de las promesas mesiánicas. Este habría sido el modelo de matrimonio y paternidad más perfecta dentro de la complementariedad personal entre los sexos, allí donde los temas y esperanzas principales se asumen (discuten, planean) en pareja. Pero el texto supera ese esquema: José queda en el margen, como figura respetada pero totalmente secundaria, casi como un comparsa. El misterio de la esperanza de María va a desarrollarse a través de su diálogo con Gabriel (= Fuerza, varón de Dios) que es para ella fundamento y garantía de futuro.

2.- 1, 28-33. *María, diálogo con Dios. Primera revelación*

Por su desposorio con José, el hijo de David, María se ha introducido en la línea de esperanzas mesiánicas de Israel. Pero veremos inmediatamente que ella es portadora de una esperanza aún más honda: como mujer y virgen en diálogo con Dios, ella asume la esperanza y tarea del conjunto de la humanidad, representada desde el principio por una mujer; por eso es normal que la tradición cristiana antigua y moderna la haya visto como *Nueva Eva*³¹.

Desde este fondo podemos ya leer el texto. Lo haremos de manera muy sencilla, teniendo en cuenta lo ya dicho sobre el tema. No pretendemos ofrecer un nuevo comentario sino que nos limitamos a situar el diálogo de María con el ángel a la luz de la esperanza israelita y del deseo de salvación universal, tal como se encuentra encarnado (personificado) en una mujer, María³².

Así podemos ya pasar al texto. Todo es tradicional en sus palabras, todo viene desde el fondo de los tiempos, en la línea de las teofanías y

³¹ En esta línea hemos estudiado la figura de María en *María y el Espíritu Santo. Replanteamiento bíblico- dogmático* (1995), en Varios, *Mariología Fundamental*, Sec. Trinitario, Salamanca 1995, 144-192, a la luz de nuestro estudio sobre Eva en *Hombre y mujer en las religiones*, EVD, Estella 1996.

³² Asumo los planteamientos metodológicos desarrollados en *La Madre de Jesús, Sígueme*, Salamanca 1990, 257-263. Para una visión literaria y teológica más honda recuerdo otra vez a A. Gueuret, *L'Engendrement d'un récit. L'Évangile de l'Enfance selon Saint Luc*, LD 113, Cerf, Paris 1983 y L. Legrand, *L'Annonce a Marie (Lc 1,26-38)*, LD 106, Cerf, Paris 1981.

anunciaciones del AT. Pero todo es, al mismo tiempo nuevo. Nunca se habían dicho cosas como estas. En ningún momento de la historia pagana o judía encontramos un texto semejante, con Dios y la mujer dialogando de esta forma³³.

El ángel, fuerza de Dios, saluda a María: *Alégrate, agraciada, el Señor está contigo*. Puede ser saludo de cortesía, parece anuncio de júbilo mesiánico. No es el hombre el que saluda a Dios y el que le alaba, como hace Zacarías con el incensario del fuego y del perfume sobre el templo. Es el mismo Dios quien saluda a la mujer, gozándose con ella, ofreciéndole su alegría divina, engendradora³⁴.

Evidentemente, ella se turba. Cuando habla Dios, el hombre pierde su equilibrio. Se le quiebran las antiguas coordenadas y termina siendo incapaz de reaccionar en plano puramente humano. Por eso necesita que Dios mismo le ayude, que responda, que le diga desde dentro una palabra nueva de creación y de futuro. Sobre el fondo roto (quebrado) de la esperanza mesiánica de María, vinculada a su desposorio con José, viene a introducirse ahora la nueva palabra de Dios, creadora de más alta esperanza:

No temas, María, pues has hallado gracia ante Dios;
y, mira, concebirás en tu vientre y darás a luz un hijo
y le pondrás por nombre Jesús;
este será Grande, se llamará Hijo del Altísimo,
y el Señor Dios le dará el trono de su padre David
y reinará sobre la casa de Jacob por siempre
y su reino no tendrá fin (1,30-33).

La que ha hallado gracia es María, la mujer. Parece que nadie le había concedido la palabra: padres y parientes decidían su futuro, escogían a su prometido/desposado, para que éste decidiera luego, en cuanto esposo, su futuro. Ella estaba relegada a una vida interior, resguardada quizá en el hogar de sus propios pensamientos y deseos. Pues bien, desde el fondo de

³³ Para la forma literaria y el transfondo judío sigue siendo valioso S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia* I-II, BAC, Madrid 1981. Visión de conjunto en A. Serra, *Biblia*, en Varios, *Nuevo diccionario de mariología*, Paulinas, Madrid 1988, 300-385. Para un encuadre dentro de Lc, F. Bovon, *Lucas*, Sígueme, Salamanca 1995, 94-117.

³⁴ Sobre el sentido del saludo, desde perspectivas distintas: S. Lyonnet, *Khaire, kekharitômenê*, Bib 20 (1939) 131-141; A. Strobel, *Der Gruss an Maria (Lk 1,28)*, ZNW 53 (1962) 86-110; H. Räisänen, *Die Mutter Jesu im NT*, STT 158, Helsinki 1969, 86-92. Sobre la palabra kharis: M. Combe, *La kharis chez Saint Luc*, RB 70 (1963) 197; H. Conzelmann, *Kharis*, TDNT, IX, 373-376.

ese hogar en el que actúa como reina, respondiendo de esa forma a su deseo, actúa Dios y le promete descendencia, proponiéndole un futuro.

- *Este Dios que le habla está fuera*: le desborda y sobrecoge. No es palabra que le viene simplemente de lo interno, no es la expresión de su puro deseo. Es Dios que existe y habla desde su fuerte transcendencia, superando con su voz todos los esquemas y proyectos de este mundo.

- *Pero, al mismo tiempo, es un Dios que le habla desde dentro de su propia vida*, como la verdad más profunda de su espíritu, como la esperanza que suscita y pone en marcha todas sus posibles esperanzas. *Concebirás*: lo dice el ángel, en forma de pasivo (*synlêpsê*), como señalando así que el responsable de su maternidad no es otro que el mismo Dios, pero añadiendo que ese Dios se expresa y abre vida al interior de su vida de mujer.

- *Este Dios no es el esposo de María en el sentido humano*, pero de algún modo se sitúa en el lugar donde la tradición patriarcalista de Israel colocaba al esposo. Desde aquí mismo debemos destacar el hecho de que ella, la virgen agraciada de Dios, no consulta a su marido para decidir sino que decide por sí misma, como dueña de su vida y de su cuerpo, en contra de una tradición israelita que tendía a convertir a la mujer joven en propiedad del padre y a la casada en propiedad de su marido. María está depositada ya, pero el texto la presenta como plenamente libre ante Dios, como capaz de decidir el sentido de su vida, en el campo más valioso y discutido de la vida femenina: en la acogida de los hijos. No consulta al padre, no se somete al futuro esposo. Sabe y puede dialogar con Dios, en gesto creador de vida. Frente a un AT que toma a la mujer como incapaz de asumir por sí misma una palabra y pronunciar un voto vinculante, Lc 1,26-38 ha destacado la libertad creadora de esta palabra de María en su diálogo con Dios³⁵.

Dios le hará fértil, pero ha de ser ella quien asuma la obra de Dios, dando a luz al niño y poniéndole el nombre de *Jesús* (=Yahvé salva). Pone el nombre quien tiene autoridad para hacerlo, quien asume y dice la primera palabra que marcará después todo el camino futuro del nacido. Pues bien, aquí aparece María como dueña de la más fuerte palabra de la historia, como la mujer que puede acoger y nombrar al mesías sobre el mundo³⁶.

³⁵ Conforme a Num 30, 4-17, el voto de una mujer es inválido si no lo aceptan padre o marido: cf. R. de Vaux, *Instituciones AT*, Herder, Barcelona 1985, 587-588. En nuestro caso, María actúa como mujer libre, independiente de su desposado.

³⁶ Esa actitud y autoridad de María, poniendo nombre al nacido, se puede situar y entender en el transfondo de Eva, la primera madre, que pone también nombre a sus hijos, llamando al

Ella escucha: el ángel le está abriendo el futuro, pidiendo su colaboración. Por vez primera se ha sentido tratada como mujer, como persona: el mismo Dios le ofrece su palabra y le pide su colaboración en el camino superior de la esperanza. Evidentemente, estamos situados en una perspectiva judía, pero los límites del judaísmo parecen romperse aquí por dentro. Cada uno de los cuatro últimos versos de la estrofa de promesa antes citada abren una especie de camino de luz para el futuro:

- *Se llamará Hijo del Altísimo...* María le ha puesto por nombre Jesús, pero en otra perspectiva podrá llamarse *Grande* (= *Megas*), *Hijo del Altísimo* (= *Hypsistou*). Así descubre que el hijo prometido pertenece al misterio de Dios, como Hijo del Más Alto, del mismo Dios excelso. Su esperanza de madre, su mismo deseo mesiánico aparece de esa forma vinculado al despliegue del misterio de Dios. El ángel le promete un niño que desborda sus deseos, cumpliéndolos por dentro³⁷.

- *El Señor Dios le dará el trono de David su padre...* Conforme a la esperanza más honda de la tradición mesiánica, los títulos de *hijo de Dios* e *hijo de David* se encuentran vinculados. Dios es Padre del niño en el sentido transcendente. En plano humano y mesiánico, el padre de ese niño será el mismo David, conforme a las promesas contenidas en 2Sam 7 y Sal 89. ¿Cómo se compaginan ambas paternidades, la de David y la de Dios? El ángel no lo ha explicitado, deja abierta la pregunta. Lo normal sería que el nacido, siendo hijo de Dios a nivel transcendente, venga a mostrarse como hijo de David a través de un «padre» humano, sobre todo después de haber dicho que María está desposada con un hombre de la casa de David. Pero el texto no responde, deja abierto el tema de una forma que parece provocativa³⁸.

primero *Cain*, pues *he conseguido* (= *Kaniti*, en juego de palabras con Cain) un hijo de parte de Dios (Gén 4,1).

³⁷ En el centro de la promesa aparece la filiación divina del niño, conforme a un tema que está ya anunciado en el AT, pero que aquí va recibiendo su nuevo sentido. Sólo el desarrollo posterior del evangelio (del nacimiento, muerte y pascua de Jesús) mostrarán lo que significa ser *Hijo del Altísimo*. Pero es evidente que aquí se está diciendo que el hijo de la esperanza de María forma parte del mismo despliegue de Dios, del don de su vida; ella es madre, Dios mismo se muestra como Padre del niño prometido. Cf O. Cullmann, *Cristología del NT*, Methopress, Buenos Aires 1965, 310-350. He desarrollado con cierta extensión el tema de la filiación divina de Jesús, precisamente en este fondo de anunciación y nacimiento, en *Hijo Eterno y Espíritu de Dios*, incluido en *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Est. Trinitarios, Salamanca 1989, 353-437.

³⁸ Así lo ha destacado, por ejemplo, L. Legrand, *L'Annonce a Marie*, LD 106, Cerf, Paris 1981, poniendo de relieve el hecho de que en Lc 1,32-33 se ha expresado una cristología arcaica, de tipo davídica, que podría estar en la línea de la cristología de Zacarías, ya vista al tratar del

- *Y reinará sobre la casa de Jacob por siempre.* Casa de Jacob es el conjunto de las tribus de Israel, los herederos del gran patriarca, cuyo recuerdo mantienen también los samaritanos, no judíos. Por el contrario, *el trono de David* se ve vinculado a las tradiciones de Judá y Jerusalén. Pues bien, nuestro texto ha vinculado de forma muy estrecha las dos esperanzas, la de Jacob y la de David, siguiendo en eso una larga tradición israelita. En algún sentido, casa y trono se identifican, pero en otra perspectiva se distinguen: la casa de Jacob presenta un contenido más extenso, va más allá de las fronteras judías, se abre a todos los israelitas y en algún sentido a todos los humanos, como indicará Jesús al elegir como signo de su mensaje a doce apóstoles que representan a las Doce tribus de Israel³⁹.

Y su reino no tendrá fin. Se asume con esta palabra la visión final de la profecía, tal como ha culminado en la apocalíptica: Tras los grandes cambios de la historia viene el rey final, el tiempo definitivo de la gran quietud, de la verdad y vida completa. Se evocan así las claras imágenes del mesianismo israelita, tanto en perspectiva histórico/profética (*¡su linaje será perpetuo y su trono como el sol en mi presencia!*: Sal 89,37) como apocalíptica (*su dominio es eterno, su reino no tendrá fin*: Dan 7,14)⁴⁰.

Con estas palabras, el ángel sitúa a María ante el cumplimiento de las promesas mesiánicas de toda la historia israelita. Es como si Dios abriera de pronto el alma de María e introdujera en ella toda la esperanza de su pueblo. Ciertamente, ella sabía que todo eso se debe cumplir; se lo han dicho mil veces, lo ha escuchado en la lectura sinagoga del libro santo: *se alzará el trono del Hijo de David, reinará la casa de Jacob...* Pero en este momento esas palabras de esperanza dejan de ser evocación general de las creencias del pueblo y se convierten en la expresión más concreta de su propia vocación y compromiso.

Son palabras para ella. Ha escuchado y tiene que decir y decidir. Han

Benedictus (1,68-79). Es evidente que Lucas ha querido incluir en la esperanza de María los deseos vinculados a la figura y recuerdo de David; el mismo evangelio de la infancia se va interpretando de esa forma como un proceso hermenéutico que sólo culminará en la pascua.

³⁹ La literatura judía del tiempo ha puesto de relieve la utopía del retorno de las doce tribus, tal como ha mostrado por ejemplo J. Jeremías, *La promesa de Jesús para los paganos*, FAX, Madrid 1974. En línea de restauración de las tribus se sitúan los Testamentos de los XII Patriarcas, publicados en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del AT IV*, Cristiandad, Madrid 1982

⁴⁰ Sobre el reino de David, además de obra de Legrand, citada en nota 38, cf K.W. Whitelam, *King and kingship*, AnchorBD IV, 40-48 y de un modo especial los trabajos sobre *basileus/basileia* en los diversos diccionarios bíblicos y teológicos.

abierto el futuro ante sus ojos, lo han puesto en sus manos y deseos de mujer. Una simple virgen desposada que debía estar dispuesta a someterse a su marido se descubre responsable no sólo de sí misma (de su propia respuesta) sino también de toda la historia y plenitud mesiánica del pueblo (y de la humanidad). María ocupa así el lugar que en Gen 3 era propio de Eva. Queriendo dialogar con Dios, Eva, la primera madre, había terminado poniéndose en manos de su propia serpiente (del deseo divinizado de su propia sabiduría y poder sobre la vida). Pues bien, ahora es Dios quien ha tomado la iniciativa y desea dialogar con *María*, abriendo ante sus ojos (ante su propia decisión) el futuro de la humanidad, la culminación o paraíso de lo humano⁴¹.

Lo que está en juego en la escena no es una teoría sobre el hombre y su esperanza. Lo que Dios pide a María no es una oración separada de la vida, no es un pensamiento. Dios le pide su propio ser de mujer como persona. Así lo interpreta ella, pensando, preguntando, comprometiéndose al fin en la propuesta mesiánica del ángel.

3.- 1,34. *Objeción de María. Más allá de la esperanza del varón.*

Dios pide a María su persona al decirle *concebirás*, introduciendo en ella una fuente de vida y compromiso que ella debe asumir en forma intensa. El ángel le ha indicado que su hijo *será hijo de David...* Es evidente que ella tiene que pensarlo, interpretarlo, repitiendo de forma distinta el mismo proceso de vida y pensamiento de Eva en Gen 3. Es como si el varón (en aquel caso Adán, aquí José) quedara al margen, no tuviera nada que decir. Es ella, la mujer (antes Eva, ahora María) la que debe decidir. Esta es la raíz, el momento fundante de todo pensamiento, vivido en clave de mujer, como *concepción*⁴².

⁴¹ Reasumo de esta forma y reinterpreto los tres niveles de la respuesta mariana que ya había presentado en *La madre de Jesús. Sígueme*, Salamanca 1990, 261-264. María aparece aquí en primer lugar como israelita verdadera, nueva madre del pueblo mesiánico, portadora humana de la esperanza davídica. Ella viene a presentarse también como signo de la humanidad escatológica, tierra a la que el mismo Dios fecunda con su Espíritu. Pues bien, superando esos dos planos, ella viene a presentarse como *Eva verdadera*, la mujer que puede y debe dialogar con Dios, en clave de encuentro personal y de maternidad.

⁴² Sobre el pensamiento de Eva en Gen 3 ha escrito M. Navarro, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gén 2-3*, Paulinas, Madrid 1993. Sería provechoso trazar en esa línea un paralelismo más preciso, tanto en clave antitética como sintética, entre el diálogo de Dios con Eva y el de Dios con María. En ambos casos nos hallamos ante dos *metarrelatos* que pretenden llegar al origen de la historia. En ambos es central la figura y acción de la mujer.

La primera respuesta de María parece llevarnos al espacio de los varones. Es como si ella no pudiera, no quisiera. Le han dicho que el surgimiento mesiánico es cosa de varones, de padres engendradores, creadores de estirpe y de familia sobre el mundo, de profetas y guerreros victoriosos. Ellos son quienes deben asumir la responsabilidad y resolverla. Por eso responde diciendo que está sola, prometida a un marido pero sola. Desde su propia pequeñez de mujer a la que no han dado voz en el mundo, pregunta:

¿Cómo sucederá esto,
pues no conozco varón? (1, 34).

Esta palabra ha sido objeto de mil comentarios de tipo histórico y teológico, espiritual y literario. Aquí no puedo entrar en la selva de las interpretaciones, muchas de ellas positivas y convergentes. Haré algo previo: situaré el texto sobre el fondo de la esperanza y deseos de una mujer como María⁴³.

Ante el despliegue de Dios que le promete un niño, en perspectiva de cumplimiento mesiánico, María (en la línea de todo el pensamiento y teología israelita) eleva su dificultad diciendo: *¿dónde está el varón?* Tiene que pensar así, tiene que decirlo. Ella no se mueve en un nivel de paganismo en el que dioses y humanos cohabitan y engendran; no es una filósofa de tipo filoniano, experta en engendramientos interiores (Dios que suscita un valor espiritual dentro del alma, en clave de contemplación).

Ella es una mujer galilea, de cultura y religión judía, vinculada a una tradición histórica de tipo muy concreto. Para ella, igual que para todos los judíos palestinos normales de su tiempo, la promesa mesiánica se encuentra vinculada a la *palabra y obra de un varón* como Abrahán o Moisés, como David el sacerdote (Zacarías). ¿Quién es ella? Ciertamente, tendrá un día un varón, se casará con José. Pero ahora, aún, no le conoce.

Por otra parte, el ángel no le ha dicho que vaya, que comparta su esperanza con José, que ambos la expresen y cultiven en relación sponsal. El ángel se ha referido sólo a ella, presentándola como portadora de una esperanza mesiánica. Por eso, eleva su voz presenta ante Dios su objeción de mujer que sólo puede y sabe concebir en compañía de varón, conforme

⁴³ Para una interpretación más extensa de la pregunta de María, además de los comentarios, cf: R.E.Brown, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982, 305-319; J. Gewiess, *Die Marienfrage Lk 1, 34*, BZ 5 (1961) 221-254; S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia II*, BAC, Madrid 1986, 173-190; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the NT*, Darton, London 1975, 173-199.

a la palabra de iluminación y juicio de Gen 3,16: *desearás a tu marido y él te regulará (o te dominará)*⁴⁴.

Esta objeción de María destaca el desfase que existe entre la palabra de Dios (creadora de futuro mesiánico a través de la mujer) y aquello que la humanidad actual puede realizar (por el *conocimiento del varón*, es decir, por la unión sexual). En el centro de ese desfase se sitúa ella y así lo dice, para que todos podamos entenderlo.

Es normal que la tradición posterior haya leído en esta objeción y pregunta una especie de voto de virginidad, que sirve precisamente para destacar el orden nuevo de la acción de Dios. Pero más que de un voto de María tendríamos que hablar aquí de un *voto o propósito de Dios*: hasta ahora, Dios se introducía y actuaba en la historia a través del encuentro del varón y mujer, en gesto donde al fin parece que todo se decide desde el predominio del varón que somete o regula con su ley a la mujer que le desea (cf Gen 3,16); de ahora en adelante, Dios rompe esa supremacía del varón, expresando su misterio a través de la fe y acogida de María.

En el fondo, al preguntar de esta manera, ella comprende lo que Dios le está pidiendo y por eso pregunta. No rechaza, no se opone. Simplemente muestra su dificultad para entender lo que Dios le ofrece y así lo expresa. No niega, no rechaza, no busca auxilio en ninguna puerta humana.

4.- 1,35-38. Segunda revelación. Esperanza y acción del Espíritu Santo.

Podía haber dicho al ángel: *¡Espera, voy a preguntar a José!* Podía haber añadido: *¡Esto es algo que debo consultar con mi padre, pues quiero mantenerme fiel a mi stirpe!* No hay nada de eso. Ella se sabe autónoma ante Dios y desde su propia soledad e independencia le responde: *¡No conozco varón!* Pues bien, precisamente ahí, en lo que parece el hueco más hondo de su soledad de mujer desposada, viene a introducirse la palabra de Dios:

⁴⁴ Sobre el sentido de ese dominio o regulación (en hebreo *mashal*) del esposo sobre la esposa cf J.J. Schmitt, *Like Eve, like Adam. Msl in Gen 3,16*, Bib 72 (1991) 1-22; J.A. Soggin, *Msl*, DTMAT II, 1265-1269. Sea cual fuere el sentido originario del término, es evidente que este *mashal* de la condena o juicio bíblico se ha entendido en forma de dominio del varón sobre la mujer. Al situar a María en diálogo directo con Dios, sin el intermediario masculino, nuestro texto rompe ese esquema, situándonos de nuevo en el nivel original de una Eva que se abre ya de forma no envidiosa o posesiva hacia el don de la vida, tal como se encuentra vinculada al conocimiento del bien y del mal. Sobre este pasaje y tema volvemos a evocar la obra de M. Navarro, ya citada en nota 42.

El Espíritu Santo vendrá sobre tí,
la Fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra;
por eso, lo que nazca será Santo,
se llamará Hijo de Dios (1,35).

No es que la Fuerza de Dios sustituya en clave seminal al esperma de Abraham, de David o del marido, no es que el Espíritu del Alto sea contrincante del poder humano⁴⁵. Pero es evidente que en este caso la acción de Dios sólo puede suscitar esperanza verdadera allí donde el mismo Dios trasciende, en el camino y obra de María, el gesto del varón dominador que quiere perpetuarse y definirse por el esperma del que nacen los hijos⁴⁶.

La estructura del texto con la pregunta del hombre y la respuesta de Dios, nos sitúa dentro de un esquema de revelación que es usual dentro de la Biblia. El ejemplo más claro ya no es el diálogo de la mujer con la serpiente en Gen 3 (como teofanía invertida) sino la teofanía fundante de Israel, tal como se encuentra atestiguada en Ex 3,11-12. Moisés ha recibido ya una revelación básica de Dios; no puede entenderla del todo y por eso eleva Moisés su pregunta: ¿quién soy yo?; Dios recibe esa pregunta y responde situando el tema sobre un plano superior, como diciendo: no importa quien seas tú sino *el que yo soy...*⁴⁷ El esquema está claro en nuestro texto:

⁴⁵ El *esperma* de Abraham o de David, transmitido por sus descendientes, forma parte de la promesa mesiánica, conforme a una terminología usual del NT: cf Lc 1,55; Hech 3,35; 13, 29; Gal 3, 16-19; Rom 1,3; Jn 7,42. Ciertamente, esa palabra no se entiende sólo en plano biológico (como semen masculino) sino en sentido extenso de descendencia física y adoptiva. Pero es claro que en el fondo del término *esperma* late una concepción biologista de la generación, determinada por el semen masculino. Cf Schulz y Quell, *Sperma*, TDNT, VII, 536-547; H. D. Preuss, *Zara'*, TDOT, IV, 143-162.

⁴⁶ He estudiado con cierta detención el tema en *Hijo eterno y Espíritu de Dios*, publicado en *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1980, 353-435. En el centro de la mariología viene a situarse el tema de la identidad de la mujer y del ser humano en general. En esta línea se mueven múltiples ensayos de tipo antropológico, hermenéutico y teológico que tendrán que ser asumidos de un modo crítico, es decir, creador, por el conjunto de la teología. A modo de ejemplo, sin entrar en su valoración interna, quiero citar obras como las de R. Eisler, *El cáliz y la espada*, Cuatro Vientos, Santiago 1995; Y. Gebara, *Teología a ritmo de mujer*, Paulinas, Madrid 1995, 64-70. Evaluación teológica de las perspectivas clásica en S. de Fiore, *María nella teologia contemporanea*, Monfortane, Roma 1987, 398-435.

⁴⁷ Además de comentarios a Ex. cf: G. del Olmo, *Vocación de líder en el AT*, Pontificia, Salamanca 1973, 65-100; T.N.D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Almendro, Córdoba 1994, 31-64. Sobre la estructura de las teofanías en el AT cf J. Briand, *Dieu dans l'Écriture*, LD 150, Cerf, Paris 1992.

a.- *Dios ha comenzado ofreciendo su revelación* (1,30-33). Sobre esta base se funda toda lo que sigue.

b.— *María presenta ante Dios su pequeñez: ¡no conozco varón!* (1,34). Ella no es virgen potente, persona que habla desde su propia seguridad, como la Eva de Gen 3 que quiere apoderarse del fruto del conocimiento y de la vida. Ella es lo contrario, una mujer pequeña que no puede apoyarse ni siquiera en un varón.

a'.- *Dios ratifica lo dicho al principio (en a)*, situándolo sobre un nuevo plano, como hizo en otro tiempo con Moisés: ¡El Espíritu Santo vendrá sobre tí....! (1, 35-37)

Dios mismo será el verdadero Yahvé (= Yo soy, estoy contigo) para la mujer María, iniciando en ella su nuevo y más alto misterio de revelación. Es evidente que ese Dios no ocupa sin más el hueco que ha dejado la ausencia del varón. Este es un Dios más alto, es presencia activa, misterio de amor que se expresa como Espíritu Santo. Pero es también evidente que, al confiarse en manos de ese Dios, María ha superado el mesianismo latente del varón, que está en el fondo de gran parte del AT.

Llamo *mesianismo* de varón a una visión en la que el sexo masculino aparece como signo privilegiado de Dios por su mismo poder de engendramiento (se cree poseedor y transmisor del *esperma*) y por su capacidad de fuerza impositiva y de violencia. Este es el mesianismo que se vincula a un tipo de rey triunfador, con los signos del poder y de la guerra. Pues bien, en contra de eso, nuestro texto ha destacado la función mesiánica de una *mujer sin varón* que se confía en manos del Espíritu Santo⁴⁸. Veamos de conjunto el esquema:

a.- *Dios* ha abierto ante María el futuro de la experiencia mesiánica, simbolizada precisamente por varones y varones conquistadores, ávidos de mujeres (Jacob, David).

b.- *María* ha contestado aprovechando su situación de simple desposada y resaltando su desconocimiento de varón (¿podría ella volverse madre mesiánica, dejándose «conocer» por varones polígamos y astutos, machistas y dominadores como esos?).

⁴⁸ He desarrollado extensamente el sentido del Espíritu Santo en la concepción de María a lo largo de *La Madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990, especialmente en págs 231-287. Siguen siendo fundamentales los trabajos de J. de Freitas, *Conceição virginal de Jesus*, AnGreg 69, Roma 1980; Th. Boslooper, *The Virgin Birth*, SCM, London 1962; Varios, *Maria e lo Spirito Santo*, Marianum, Roma 1984; Id., *Mariología fundamental*, Sec. Trinitario, Salamanca 1995.

a'.- *Obra superior de Dios*. Precisamente por ese desconocimiento de varón, María puede presentarse como lugar de nueva creación, de surgimiento de una humanidad donde la esperanza de futuro está fundada en Dios y no en la obra engendradora de los hombres (de los varones).

En la primera *intervención del ángel* (a: 1,30-33) la esperanza mesiánica se hallaba expresada a través de los símbolos israelitas, personificados en Jacob (federación de tribus) y en David (trono real). La *objección de María* (¿no conozco varón!, b: 1, 34) ha transcendido ese nivel: ella no se mueve a ese nivel de varones dominadores. La *respuesta del ángel* (a': 1, 35-37) asume la objeción de María, mostrando el sentido de la más alta acción de Dios, como Espíritu de Vida, por encima de eso que hemos llamado el mesianismo de varón, determinado por el semen engendrador en la historia israelita. Allí donde María ha presentado la objeción de los varones, Dios responde revelando el misterio de su Espíritu.

Hemos llegado así al aspecto más sorprendente del relato. El *no conozco varón* nos ha conducido al comienzo de la historia, antes de la ruptura de Gen 3, antes de la dominación masculina que Gen 4 ha traducido como violencia radical entre los humanos (básicamente varones). La palabra de María nos ha llevado hasta el origen del origen, al lugar donde la primera mujer (Eva) aún no quería apoderarse de las fuentes de la vida (fruto del *conocimiento total o divino de las cosas*), siendo así mujer perfecta.

Evidentemente, María no lo sabe; por eso pregunta *¿cómo?*, añadiendo a esa pregunta el argumento que parece negativo: *¿no conoce varón!* Pues bien, precisamente allí donde ella ha renunciado a poseer y dominar, donde ella ha superado la dialéctica de lucha impositiva entre los sexos viene a revelarse el Espíritu de Dios y puede ya nacer el mesías sobre el mundo. Más allá de la violencia humana, en el lugar de la pura gracia de Dios, emerge el mesías⁴⁹.

Sobre ese *desconocimiento humano* de María, que se traduce en forma de conocimiento más alto (supera la violencia de la historia y se entrega en manos de Dios, más allá de todo gesto dominador de varón y/o mujer), puede elevarse la nueva y más alta acción de Dios que se define ahora

⁴⁹ Para una justificación de lo que digo, cf *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, 57-130; *María y el Espíritu Santo*, en Varios, *Mariología fundamental*, Sec. Trinitario, Salamanca 1995, 144-192. En una perspectiva de algún modo convergente: L. Legrand, *L'annonce a Marie*, LD 106, Cerf, Paris 1981. En clave más sacral, I. de la Potterie, *María nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1988. Para una visión ecuménica R.E. Brown (ed.), *María en el NT*, Sígueme, Salamanca 1986, 109-135.

como el *nuevo Yahvé* (= El que está presente, como *Espíritu creador*). Bastan esas palabras, aunque después, para empalmar el gesto de María con la historia precedente de la profecía, culminada en la concepción de Juan, el ángel añade: *He aquí que Isabel, tu pariente, ha concebido....Porque nada hay imposible para Dios* (1,37).

Esa última sentencia sitúa la escena y respuesta de María sobre el transfondo de la fe de Abraham (cf Gén 18,14). Más allá de la obra de los grandes varones (Jacob, David) viene a desvelarse la fe del auténtico patriarca a quien Pablo (Gal 3-4; Rom 3-4) ha visto como padre de todos los creyentes. Desde esta perspectiva, asumiendo y culminando en su persona el camino de Abraham, y hablando como él, responde María:

He aquí la sierva del Señor,
hágase en mí según tu palabra (1,38).

Enigmática es esta palabra y profunda. María responde diciendo *he aquí* (=aquí estoy, en griego *idou*, en hebreo *hinnení*). Ella responde con el cuerpo entero, con el alma y con la vida, poniéndose, es decir, siendo en manos de Dios. Todo lo anterior queda así definido como un *diálogo* con Dios y ella termina asumiendo y aceptando todo lo que Dios le ha dicho.

No le han obligado, Dios no ha impuesto ningún tipo de tarea esclavizante. Le ha pedido permiso, ha dialogado con ella. Sólo por eso, porque libremente le ha llamado, ella puede responder *¡he aquí la sierva!* Es sierva en el sentido más hondo que ese término posee en la tradición israelita en la que el mismo gran profeta anunciador de redención o el pueblo entero se presenta como el Siervo de Yahvé. Ella es sierva en el sentido en que ha de serlo luego su mismo Hijo Jesús, que se presentará a sí mismo, al menos veladamente, como *el siervo de Yahvé*⁵⁰.

Ella es sierva a quien el mismo Dios ha tenido que pedir una palabra. Por eso puede responder: *¡Hágase (haz) en mí lo que has dicho!* De esa forma ratifica y de algún modo suscita con su propia vida la esperanza que el ángel ha encendido en sus entrañas, desde la misma entraña de la historia israelita.

Dios le ha pedido, ella responde. Dios mismo ha tenido que dialogar con ella, para suscitar de esa manera la esperanza hecha carne y realidad en

⁵⁰ Cf O. Cullmann, *Cristología del NT*, Methopress, Buenos Aires 1965, 67-101.

el hijo de su entraña, Jesucristo. Esperar no es aguardar pasivamente, dejando que alguien venga y nos resuelva las cosas desde fuera. Ni es tampoco actuar de una manera impositiva, sin respeto a lo que digan y piensen otros seres. Esperar es dialogar, tanto en perspectiva de Dios como en perspectiva humana. Dios y María dialogan, abriendo cada uno un camino de posibilidad y vida para el otro, Dios como Dios (engendrando a su Hijo en la historia humana), María como humana (poniendo su vida al servicio del surgimiento del mismo Hijo de Dios).

Sólo espera de verdad en este mundo aquél que acoge lo que el mismo Dios alumbró en sus entrañas. Sólo espera hasta el final quien asiente, es decir, aquél que es capaz de comprometerse diciendo *¡Fiat!* *¡Hágase!*, es decir, *¡Hagamos, genito!* (haz en mí, con mi colaboración) aquello que has dicho. Sólo de esta forma, en colaboración activa puede entenderse y cumplirse la palabra de esperanza. Así lo ha hecho María. Por eso podemos presentarla, partiendo de este texto, como virgen y mujer de la esperanza.

Esperar no es asegurar ni imponer, no es pronosticar ni exigir sino saber escuchar y actuar en forma responsable, personal, dialogante. Al responder de esta manera (*¡Haz, hagamos! ¡Genito!*), María actúa en su condición concreta de mujer, de tal forma que puede convertirse y se convierte en madre del Hijo de Dios a través de la palabra (el mismo diálogo ha sido engendramiento). Pero la verdad más honda de su gesto supera ya la división entre varones y mujeres, pues unos y otros comparten (o pueden compartir) de igual manera la palabra.

Al situarse de esta forma en el lugar donde se vuelve humana la Palabra (encarnación de Dios), María no aparece ya actuando en contra de algún otro. No es mujer contra los varones sino mujer para todos, incluidos los varones. Ella ha dicho que *no conoce varón* en un determinado plano de matrimonio intramundano, dominado por varones. Pero lo ha dicho precisamente para que pueda nacer el Hijo de Dios, de tal manera que, de ahora en adelante, todos, varones y mujeres puedan vivir una existencia en gratuidad dialogal, sin imposición de unos sobre otros.

Alguna vez se ha podido correr el riesgo de reintroducir a María en el campo de la espera pasiva, como mujer vinculada al sometimiento femenino. Nuestro texto ha superado ese nivel, situando su vida y función en el transcurso del varón hebreo, el sacerdote Zacarías, del que hablamos en el apartado precedente. Zacarías ha sido el impotente, el incapaz de hablar, el mudo. María, en cambio, ha dicho su más alta palabra, en nombre propio y en nombre de todos los varones y mujeres de la tierra: *¡hágase, hagamos!*.

3.- AMPLIACIÓN. ESPERANZA ACTIVA DE MARÍA (1,39-56; 2, 1-52).

Estrictamente hablando, este trabajo podía haberse reducido a las dos escenas anteriores: *la esperanza de Zacarías*, sacerdote de Israel y padre del profeta, y *la esperanza de María*, mujer galilea y madre del Cristo. Pero hemos querido ampliar la exposición, en línea más confirmativa que argumentativa, para descubrir las consecuencias fundamentales de la esperanza de María a la luz de las escenas restantes del evangelio de la infancia (Lc 1-2).

Nuestra exposición será por tanto más rápida y sencilla. Reducimos drásticamente las notas, nos limitamos a exponer de forma narrativa los temas principales, a la luz de lo que hemos venido diciendo. A partir de su diálogo con el ángel de Dios, fundada en su *¡hágase!*, María se vuelve signo de esperanza creadora, es principio y fuente de la vida de la iglesia.

1.- Profetisa de esperanza. Visitación y Magnificat (1,39-56).

La esperanza israelita estaba encarnada en Zacarías, el sacerdote. Pero el mismo ángel de Dios, al confirmar el gesto de María, le ha ofrecido el signo de Isabel, su pariente, que ha concebido en la vejez (1,36); deja a un lado al hombre y sacerdote; se fija en la mujer israelita. Lógicamente, la esperanza de Dios y de la historia humana se personifica ahora en estas dos mujeres que se encuentran y saludan en la escena de la visitación (1,39-45).

Isabel saluda a María llamándola *la madre de mi Señor*, identificando a ese Señor, que es el mismo Kyrios/Yahvé, Dios israelita, con el niño engendrado en el vientre de su prima. Isabel lo sabe, pues ha recibido en su cuerpo la gracia que brota de ese niño de María (que es Jesús), porque el niño profeta que habita en su seno (Juan) ha saltado de gozo en su vientre al sentirse muy cerca del Señor. Nos hallamos en el centro de un diálogo de *mujeres gestantes* que hablan desde sí mismas y desde la experiencia de vida que late en sus entrañas.

Son mujeres en estado de *buena esperanza*, como popularmente suele decirse. Ellas conocen el futuro de la vida no sólo por teoría o decisión sino por el latido de sus propios cuerpos gestantes. Partiendo de aquí se podrían distinguir dos tipos de esperanza:

- *La esperanza de varón* se funda y ratifica de un modo especial en su misma acción conquistadora; espera el hombre porque él mismo hace e impone, creyéndose de alguna forma dueño de su propio destino.

- *La esperanza de mujer* se encuentra mucho más centrada en su propia corporalidad: en los ritmos de maduración y despliegue de su vida femeni-

na (primera menstruación, embarazo, alumbramiento etc.).

Pues bien, nuestras dos mujeres, cada una a su nivel, hablan desde la esperanza hecha carne y vida nueva en sus cuerpos. Eso les permite decir las cosas de una forma vital, comprometida. Isabel ha llamado a María *bendita (eulogêmenê)* porque es bendito el fruto de tu vientre. Solo una mujer también gestante puede proclamar con verdad estas palabras. Pero luego añade otras aún más misteriosas:

Bienaventurada tú, la que has creído,
porque se cumplirán aquellas cosas que te ha dicho el Señor (1,45).

No hay más bienaventuranza que la fe (confiar en Dios, ponerse en las manos de su vida); no hay más esperanza que aquella que emerge y se funda a partir de la palabra de Dios. Esta es la esencia y sentido de toda existencia cristiana: *¡confiar en que Dios ha de cumplir lo que él ha dicho!* En este sentido, Isabel ha definido a María como *la creyente (hê pisteusasa)*; pero de igual forma podría haberla definido como *la mujer esperanzada*, es decir, como aquella que está fundada en la palabra de Dios y abierta a su futuro salvador.

Respondiendo a la alabanza de Isabel, María ha proclamado su *salmo de esperanza*, el *Magnificat* (1,47-55). Este canto empieza siendo *palabra de confesión creyente*: María proclama de manera abierta lo que Dios ha realizado en ella (¡me ha mirado, ha hecho en mí cosas grandes!); pero esa misma fe viene a expresarse como principio de fuerte esperanza: *¡su misericordia se extiende de generación en generación sobre aquellos que le temen o acogen!* (1, 46-50).

De esa forma, la fe se hace esperanza, conforme a la definición de Hebr 11,1: *es substancia (hypostasis) de aquello que esperamos*. Eso significa que a nivel de fe, en vivencia interior, poseemos ya la más profunda realidad (sustancia) de aquello que aguardamos. Por eso, las palabras de María se pueden convertir en anticipación de la plenitud mesiánica. Ella canta en aoristo profético, como si ya se hubiera realizado, el cambio más profundo de los tiempos:

a.- Engrandece mi alma al Señor,
se alegra mi espíritu en Dios mi Salvador,
porque ha mirado la pequeñez de su sierva,
por eso me llamarán bienaventurada todas las generaciones.... (1,4-48)
b.- Ha desplegado el poder de su brazo,
ha dispersado a los soberbios de corazón;

ha derribado del trono a los potentados
y ha elevado a los oprimidos;
ha llenado de bienes a los hambrientos
y ha despedido vacíos a los ricos (1,51-53).
c.- Acogió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia,
como lo había prometido a nuestros padres, a Abraham... (1,54-55)

Como se verá, he dividido el texto en tres partes. La primera (a) presenta la experiencia personal de María, que se alegra por el don de Dios. La tercera (c) sitúa esa experiencia en el contexto de la promesa israelita. La segunda y central (b) interpreta la salvación de Dios en clave universal, como *inversión completa* de las condiciones de la historia; cesa todo particularismo; emerge ante María la nueva plenitud de los hambrientos y oprimidos, a los que Dios mismo ofrece salvación⁵¹.

Esta es la inversión mesiánica, anunciada en Israel (c), vivida por María en su experiencia de encuentro con Dios (a), pero abierta a todos los hombres por el Cristo (b). Aquí se ha superado el nacionalismo sacral del sacerdote Zacarías (que vincula santidad y templo, justicia humana y plenitud israelita). María ha expandido la esperanza mesiánica de un modo universal. Han desaparecido las diferencias nacionales, raciales, religiosas. A sus ojos sólo cuenta el hombre en cuanto ser necesitado y dividido, desde el fondo de su misma necesidad, en hambriento o rico, potentado u oprimido.

Es evidente que en sentido externo esas diferencias no se han superado todavía y los humanos estamos divididos: los *soberbios* siguen imponiendo su «ley» sobre la tierra; continúan ejerciendo su poder los *potentados*, mientras siguen marginados millones y millones de oprimidos; finalmente, los ricos se enriquecen cada día más en grandes zonas del planeta mientras que los pobres pasan hambre.

No se ha cumplido externamente esa palabra de María, pero ella la ha podido proclamar como principio y señal de *esperanza* desde el horizonte nuevo del niño salvador que lleva en sus entrañas. Ella misma es portadora de vida; sabe que el Jesús de su palabra dialogada con Dios y de su mismo seno fecundo es mesías de los pobres y sufrientes de la tierra y por eso mismo canta. Sabe que el Cristo ha comenzado a realizar la obra redentora en su seno de madre; lógicamente, en experiencia profética muy honda, ella pueda cantar la salvación como si ya se hubiera realizado, como

⁵¹ He planteado el sentido de esa inversión y del universalismo del canto de María en *La Madre de Jesús, Sígueme*, Salamanca 1990, 55-143.

si el deseo mesiánico se hubiera ya cumplido.

Su experiencia de transformación interior es tan grande (a: *¡ha mirado a la pequeñez de su sierva, ha hecho en mí cosas grandes...!*), que ella puede mirar al mundo entero con ojos transformados, teniendo la certeza de que el cambio de los siglos ya se ha realizado. Ella asume la promesa de su pueblo (c: *¡acogió a Israel, su siervo!*), pero ya no está obligada a defender ningún nacionalismo israelita. No es celota de la causa nacional, ni es sacerdote del templo. Es simplemente humana, una mujer abierta en Cristo a la esperanza universal:

- Zacarías se mantenía en un plano nacional, de salvación del pueblo israelita, dentro de una línea que se hallaba cerca del *celotismo* de posibles grupos judeocristianos. Lucas le presentaba como judío más que como cristiano.

- María, en cambio, ha superado ese plano nacionalista. Ciertamente, ella sigue siendo israelita. Pero la promesa de Dios no se limita al pueblo sino que se ha expandido a todos los necesitados, desde la perspectiva de los oprimidos y hambrientos de la tierra⁵².

El Magnificat nos abre a la esperanza universal. Precisamente allí donde el camino de Dios viene a cumplirse y condensarse a través de una mujer que ha dialogado con Dios, ese camino se expansiona ya por siempre hacia todos los humanos. Los varones tendían a expresar la esperanza en claves de violencia, construyendo un mundo de imposiciones y luchas enfrentadas. Sólo una mujer, la madre del mesías, ha podido evocar y ha cantado la esperanza universal, en clave de pacificación desde los pobres.

Esta palabra de esperanza de la madre de Jesús es *canto* no argumento de sociología o de política mundana. En plano de realismo social las palabras de María siguen siendo mentirosas. Sin embargo, miradas en su honda, ellas ofrecen la verdad más honda de la historia en plano de *utopía* que se funda en Dios y puede realizarse entre los hombres:

- *Son palabras de canto*. Allí donde alguien cree de verdad en Cristo (presente en las entrañas de María) puede ya iniciarse el cambio decisivo de la historia. Ellas son letra de un himno que traduce la esperanza

⁵² Para una justificación de lo que digo, sigo remitiendo a *La Madre de Jesús* (cf nota anterior). Cf además: A. Contri, *Il Magnificat alla luce dell'inno cristologico di Flp 2, 6-11*, Mar 40 (1978) 164-168; I. Salvador, *Los cánticos del evangelio de la infancia según san Lucas*, CSIC, Madrid 1983, 61-162.

en formas de gozoso encuentro y compromiso en favor de la justicia solidaria.

- *Son palabras de oración.* Así explicitan la verdad más honda del deseo de los fieles, la certeza de que en Cristo ha venido a superarse ya la división de nuestra historia. Por eso las repetimos en gesto de oración emocionada, de música y belleza.

- *Son palabras de solidaridad humana.* El Benedictus destacaba la identidad israelita, manteniéndose en el plano de un judaísmo mesiánico. Aquí ya no existe diferencia entre judíos y gentiles, cristianos y paganos sino sólo entre opresores y oprimidos, ricos y hambrientos, en camino de inversión que debe llevar a la unidad en justicia de todos los humanos.

- *Son palabras de intensa teología.* No hay en ellas verdad discursiva, razonamiento abstracto, esquemas de tipo racionalista, sino algo mucho más hondo: hay un poema y canto de tipo testimonial, donde una mujer dice que Dios mismo le ha amado, haciendo que en su misma entraña surja un principio de reconciliación para todos los humanos.

- *Son palabras de fuerte compromiso en línea de esperanza creadora.* No se pueden cantar en un momento de emoción para dejar luego que todo siga como estaba. Quien proclama estas palabras de María entendiéndolas por dentro ha de estar comprometido a convertirlas en principio de existencia personal y de actuación social.

A través de estas palabras proféticas, María viene a presentarse como la primera *teóloga del cristianismo*. Estrictamente hablando, ella todavía no es cristiana: no ha realizado aún todo el camino de Jesús, no le ha creído y acogido en actitud de pascua, tras la muerte (como hará más tarde, conforme a Hech 1,13-14). Pero en un sentido misterioso sus palabras han de interpretarse como un tipo de *pascua anticipada*.

En esa perspectiva pueden tomarse como ya realizadas sus sentencias principales: *¡derribó del trono a los potentados, elevó a los oprimidos!* Cristo ya lo ha hecho en su pasión y pascua, como en un contexto diferente (mítico-simbólico) ha querido resaltar la escuela de Pablo al decir que ha vencido a todos los principados y potestades adversas de este cosmos (Col y Ef).

Dentro de la mejor tradición social del AT, la esperanza del Canto de María no es de tipo cósmico (como en Col, Ef) sino de tipo social y humano. María no canta la derrota de *principados y potestades*. No alude tampoco a un posible triunfo de las fuerzas del bien sobre el espacio simbólico del cielo (como en Ap 12), en gesto de victoria sobrehumana. Lo que ella dice parece más simple y sin embargo es lo más hondo y difícil, lo más fuerte y perfecto que se puede proclamar sobre la tierra: *Por medio de Jesús, en generosidad*

recreadora, Dios mismo ha comenzado a transformar las estructuras injustas de la tierra.

María anuncia y anticipa así el misterio de esperanza mesiánica de Dios que invierte el orden de injusticia de este mundo desde la perspectiva de los últimos (oprimidos y hambrientos). Con lenguaje de fuerte profecía, ella emplea formas de intensa violencia verbal: *derriba a los potentados, despide vacíos a los ricos...* Pero no apela para ello a la violencia militar, ni a la toma de poder, ni a la creación de un tipo de estado nacional que imponga sobre el mundo esos principios de transformación humana:

- *La esperanza de María queda evocada y anunciada desde su propio camino de pequeñez y entrega personal, como madre que lleva al niño dentro de su seno. Ella misma es el modelo: ha dilagado con Dios, se ha puesto al servicio de la transformación mesiánica, ha iniciado como mujer un camino de esperanza que se expande hacia todos los pueblos de la tierra.*

- *Este es un camino que vendrá a expresarse luego y definirse después en todo el evangelio, a través de la palabra y gesto de Jesús. Las palabras de María son anuncio y anticipo de lo que dirá y hará Jesús en las bienaventuranzas y en el gesto completo de su vida y de su muerte (cf Lc 6,20-21).*

Es como si María precediera a Jesús en la esperanza, en un camino que se ha iniciado en Israel y que después culminará en la pascua de la resurrección del Cristo. Lo que ella ha dicho ya en un plano de compromiso personal en la anunciación (*¡hágase en mí según tu palabra!*) se convierte ahora en anuncio de transformación social (*¡derriba del trono a los potentados....!*). De esa forma, ella mantiene viva la utopía de la justicia escatológica, la esperanza radical del mesianismo.

En esta perspectiva, María recupera y recrea las grandes figuras proféticas de la esperanza israelita, mujeres portadoras de palabra, cantoras de justicia: *Myriam*, la profetisa de Ex 15, autora al menos del estribillo del gran canto de libertad de Moisés; *Débora*, la madre de Israel, inspiradora y protagonista de la gran victoria en tiempo de los Jueces (cf Jc 4-5); *Ana*, la madre de Samuel, que anuncia y expone en su canto (1Sam 3) todo el ideal social del principio israelita, expresado también en otras portadoras de salvación para el pueblo (Esther y Judit). Por eso, la tercera estrofa canta: *¡acogió a Israel, su siervo...!*⁵³.

⁵³ Sobre las mujeres salvadoras de la historia israelita cf: A. Lacoque, *Subversives. Un Pentateuque de Femmes*, LD 148, Cerf, París 1992; L. Aynard, *La Bible au Féminin*, LD 139, Cerf, París 1990.

2.- *Esperanza universal. El nacimiento (2,1-7).*

La condensación mayor de la esperanza de una madre suele ser el nacimiento de un hijo y más cuando ese hijo ha sido concebido en virtud de una palabra de Dios mil veces anhelada dentro de la historia como en nuestro caso. Va a cumplirse la esperanza de los siglos; María será protagonista y testigo del misterio, conservado y recreado en su corazón, como se dirá más tarde (1,19).

Muchos estudiosos han dicho hace algún tiempo que esta escena del nacimiento es de tipo mítico y acoge rasgos y elementos que han sido evocados muchas veces en relatos y leyendas de nacimiento de los héroes divinos. Quizá no hay que tenerle miedo a la palabra: mito es la expresión simbólica de algo que desborda el nivel de las experiencias puramente racionales. El mito es simbolismo fundante, es la expresión de una vivencia originaria. Por eso, en cierto sentido podemos afirmar que en el fondo de la historia del nacimiento de Jesús hay mito. Sin embargo, si queremos utilizar las palabras con mayor precisión debemos distinguir (sin separar nunca del todo) tres niveles:

- *En un sentido, este nacimiento es historia.* Jesús nació en concreto, en un lugar y tiempo, de una madre bien determinada, iniciando después una vida bien concreta de predicación y entrega social que acabó sobre una cruz.
- *Muy pronto, el nacimiento de Jesús vino a describirse en forma simbólica,* como expresión del amor providente de Dios que visita a los hombres, asumiendo su pobreza y que ofrece, en medio de ellos, un fuerte testimonio de esperanza salvadora.
- *En un momento dado, ese nacimiento histórico-simbólico de Jesús viene a narrarse con categorías míticas:* como expresión de la presencia eterna de Dios entre los hombres, utilizando para ello formas y expresiones que se encuentran en el contexto religioso del ambiente.

El relato de Lucas que ahora comentamos se sitúa básicamente en el nivel simbólico, aunque algunos de sus rasgos, tomados por aislado pueden entenderse en clave mítica. Aquí no distinguimos más los planos. Suponemos que en el fondo hay un claro hecho histórico; sabemos que la puerta que conduce al mito sigue abierta, pero juzgamos que el texto ha de

⁵⁴ La bibliografía sobre el tema resulta inabarcable y puede encontrarse en los diversos comen-

entenderse ante todo en dimensión simbólica cristiana⁵⁴.

La humanidad ha sabido captar desde antiguo, de diversas formas (cf Hbr 1,1-2), el carácter paradójico de la vida, el valor extraño de los acontecimientos. Por eso, *pensar se ha convertido en esperar*: sólo se entiende de verdad aquello que se aguarda, en gesto de anticipación evocadora y creadora. Digo *evocadora* porque la esperanza misma suscita en forma de deseo imaginado aquello que pretende conseguir. Pero añadido que se trata de una esperanza creadora: los hombres y mujeres que han soñado estas historias de nacimiento divino están comprometidos a crear aquello en lo que esperan.

Pues bien, Lc 2,1-7 ha situado a María en el centro de la gran esperanza universal. En el pasaje anterior de la anunciación (1,26-38) aparecía como *más judía*: condensaba y actualizaba toda la esperanza de Israel en perspectiva de mujer y de persona que dialoga con Dios y colabora en su misterio de una forma libre, decidida. Ahora ella se muestra *más madre* siendo fuertemente humana, mujer en quien se cumple aquello que de algún modo han soñado (anticipado y deseado) muchos pueblos de la tierra en sus símbolos sagrados y en sus mitos.

El autor del evangelio no tiene que explicar ni razonar, simplemente cuenta, situando el nacimiento de Jesús en el contexto histórico y real que evoca la más honda experiencia y esperanza de la historia. Sabe que Jesús es *el mesías de Israel* y así lo debe destacar, pero sabe al mismo tiempo que es también el *deseado de los siglos* y así ha querido presentarlo de una forma sobria pero intensa. Estos son los rasgos más salientes de la escena en perspectiva de esperanza universal:

- *En tiempo del César Augusto....* Parece que ya existe un rey perfecto, para todos los humanos, el gran emperador de poder grande sobre la tierra. Pues bien, en ese mismo tiempo, nace escondido el verdadero niño, el rey excelso de la humanidad, mostrando que el otro (el César Augusto) carece del poder definitivo.

- *Nace sometido, en tiempo del censo.* El gran emperador ejerce su poder organizando un censo, es decir, un recuento de súbditos que le capacite para conocer a los hombres de su imperio, para exigirles tributo y tenerlos sometidos. En ese contexto, como miembro de un grupo opri-

tarios a Lc y en los libros que venimos citando ya en este trabajo. Además de ellos, cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind*, en *Gesammelte Aufsätze I*, Tübingen 1953, 1-78; R. Laurentin, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ*, Desclée, Paris 1982 (con extensísima bibliografía).

mido, en camino de exilio llega el niño.

- *Nace en el campo, en el lugar de los pastores*. No le reciben en el pueblo, no le acogen en las casas de los ciudadanos de la tierra. Por eso llega al mundo a cielo abierto y le reclinan sobre un pesebre de animales, de manera que así puede aparecer como señor y salvador de todos los vivientes.

Muchos símbolos y mitos cuentan de forma convergente el nacimiento de los héroes nacionales o sacrales de los pueblos, tanto en Grecia como en el resto del oriente mediterráneo. Jesús se inscribe en ese grupo de *seres providenciales* que rompen los esquemas de surgimiento normal de nuestra historia. Hay en la evocación de su nacimiento rasgos de tipo histórico/político (reinado de Augusto, tiempos del censo) y otros de carácter cósmico/sacral (pesebre de pastores). Hay también al fondo una experiencia de pobreza intensa, de fuerte paradoja: nace el rey prometido de la gloria y el poder supremo (cf 1,32-33) y no tiene en este mundo nadie que le acoja (excepto María y su marido).

Pero, al mismo tiempo, la escena nos sitúa en el lugar de la esperanza real israelita: *¡ha nacido en Belén!* en virtud de una providencia muy particular. Es como si ellos (María y José) no lo hubieran previsto: han dejado en manos de Dios el transcurso de las cosas. Pues bien, Dios ha hablado por medio del César de Roma: su gesto de poder (imposición del censo) ha permitido que Jesús venga a nacer en la ciudad de David que se llama Belén, en contexto de vida pastoril (pesebre, campo), allí donde David tuvo su comienzo, conforme a la historia israelita que ha empezado presentándole precisamente como pastor (cf 1Sam 16, 1-13).

En esta escena María aparece de manera receptiva. Ella es madre y como tal protagonista de un relato que condensa el misterio y la esperanza suprema de la historia: *una mujer que da a luz a su hijo al promogénito* (2,7). Ese gesto la vincula a todas las madres de la tierra; así aparece ella como expresión de una esperanza universal.

Es como si de pronto se supiera que todos los problemas de la tierra se resuelven con un natalicio: *¡La virgen (mujer joven) concebirá y dará a luz...!*, así había dicho la profecía de Is 7,14, recogiendo un motivo universal que en formas diferentes aparecen en Grecia y Roma, en la India y en China. Nuestro texto sabe que esa profecía se ha cumplido. Como expresión y mediación personal (femenina) de esa esperanza, aparece María: *da a luz a su Hijo y lo reclina en un pesebre* (2,7).

Pudiéramos decir de alguna forma que *todo se ha cumplido*. Los caminos del mundo obtienen un sentido (tienden a Belén); los anhelos de la

historia reciben contenido: lo que parecía una ilusión, deseo imposible, puro sueño, ha venido a realizarse. La esperanza no ha sido vacía; el deseo más hondo de los hombres no es mentira. María ha dado a luz a un niño que es Hijo de Dios sobre la tierra.

Sólo por esta evocación de su figura en el misterio del nacimiento María podría presentarse como signo supremo de esperanza para el hombre. Su figura se sitúa en el transfondo del mito universal del nacimiento del hijo divino. Pero ella no es puro mito; no es la expresión intemporal de algo que siempre sucede y nunca se realiza plenamente. Los cristianos confiesan que en el centro de la historia, una vez y para siempre, María ha dado a luz al Hijo de Dios. Eso es lo que expresa el símbolo cristiano. Eso es lo que ha dicho Lc 2, 1-7 en el centro y lugar donde se condensa y cumple toda la esperanza de la historia⁵⁵.

3.- Revelación a los pastores: esperanza meditada (2,8-21).

Es evidente que a Lucas no le basta esa *esperanza universal*, cumplida de un modo misterioso en el nacimiento del niño. Quiere explicitarla y la explicita en contexto israelita, aunque abierto a la universalidad de la experiencia humana, en gesto bello de revelación y adoración.

La palabra clave es *phatnê, pesebre*, que aparecía ya para indicar que el niño ha sido *reclinado, recostado* porque no había lugar en la posada de los humanos (2,7). En lugar de animales habita Jesús; es evidente que el pesebre evoca a los *pastores*. ¿Dónde estarán? Parece que han dejado los pesebres sin guarda o defensa, al aire del campo, a la luz de la luna, para que entre allí y tome resguardo el caminante (en este caso José y María, con el niño). Ellos permanecen en el campo inmenso, guardando sus rebaños en las guardias de la noche (*phylakas tês nyktos*: 2,8).

Es importante esta evocación de la *noche* como tiempo de silencio en que sucede la obra de Dios y se realiza su más hondo misterio sobre el mundo, como saben los relatos del éxodo (cf Ex 11, 1-10; 14, 19-25) y de un modo especial los textos que evocan la espera del éxodo nuevo, en palabra salvadora y justiciera. De la noche creadora del principio (Gén 1, 1-2)

⁵⁵ Presentación general y amplia bibliografía en S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia III*, BAC, Madrid 1987, 33-103. Cf también A. Vögtle, *Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, BiLe 11 (1970) 51-67; Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982, 686-73; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982, 411-438.

pasamos a la noche de la creación escatológica:

Un silencio sereno lo envolvía todo
y al mediar la noche su carrera,
tu Palabra todopoderosa se abalanzó, como paladín inexorable
desde el trono real real de los cielos al país condenado;
llevaba la espada afilada de tu orden terminante;
se detuvo y lo llenó todo de muerte;
pisaba la tierra y tocaba el cielo (Sab 18,14-16).

Esa es la Palabra que espera el judaísmo amenazado, recreando el nacimiento antiguo del éxodo y pascua original, *en medio de la noche justiciera* (la Palabra de Dios mata a los primogénitos de Egipto y salva a los hebreos del gran mar de destrucciones). En esta *noche nueva del nacimiento mesiánico* la Palabra de Dios nace en forma de Niño y quiere revelarse sobre el campo a los sencillos vigilantes, pastores de la tierra observan *las vigiliass o guardias* (*phylakas*: 2, 8) de la noche sobre el ganado amenazado por fieras o ladrones.

Pero esta vez descubren algo superior. Han dejado abandonados los pesebres y alguien ha venido a utilizarlos en nombre de Dios. Pues bien, el Dios que se desvela ahora ya no quiere utilizar las cosas por la fuerza, no se apropia como fiera o ladrón de los pequeños bienes de los pobres; le han prestado los pastores su pesebre; él quiere revelarles su secreto. Por eso les habla su ángel, en medio de la noche:

No temáis, pues yo os evangelizo un gozo grande para todo el pueblo:
hoy os ha nacido en la Ciudad de David un Salvador que es el Cristo Señor.
Y esta será para vosotros la señal:
encontraréis un niño envuelto en pañales y recostado en el pesebre (2,12).

El signo distintivo sigue siendo el *pesebre* (*phatnê*) donde la madre ha puesto al niño (2,7) y donde luego han de hallarle estos pastores (2,16). Ellos, guardianes de ganados sobre el campo, vigilando en la noche sus rebaños en guardia defensiva (no guerrera), serán privilegiados de la gran esperanza de Dios. Ellos son los herederos de *las promesas de David*. La *ciudad del rey* (Belén) está cerrada, no ha querido recibir a su mesías. Pero hay otra *ciudad regia y misteriosa, el verdadero Belén de David y del Mesías*, en los campos del entorno, en el pesebre abierto en los rediles, en las guardias

de la noche, cuando velan los pastores.

Ellos, los hombres de la vida libre y trabajosa, trabajadores impuros a los ojos de los fieles y ricos rabinos de la tierra (pues no pueden cumplir los reglamentos de la ley), son los portadores de la gran esperanza. Cuando llega el momento del rey mesiánico no emergen en la escena los reyes del mundo (César Augusto), ni los grandes rabinos de Israel con sus sacerdotes (ni siquiera el Zacarías del comienzo de la historia: 1,25) sino sólo unos pastores. Ellos son la encarnación de la gran esperanza:

- *Son portadores de la esperanza israelita*, reflejada en el título de *Cristo* que el ángel ofrece al nacido; es también signo de esperanza la alusión a la ciudad de David, con las promesas del reinado mesiánico.

- *Ellos son portadores de la esperanza universal*, pues los otros títulos que el ángel evoca para el niño (*Sôter* o Salvador y *Kyrios* o Gran Rey) pertenecen a la historia de esperanza de la humanidad. Son títulos que pueden entenderse en plano israelita, pero en sí mismos desbordan ese espacio y pueden (deben) proyectarse sobre el fondo de los ideales de salvación de la humanidad entera⁵⁶.

Ellos comprenden el sentido del *pesebre*: en lugar de animales ha nacido y recibe poder supremo el Salvador y Cristo. Lógicamente se les abre el cielo y escuchan la voz del canto de alabanza de los ángeles: ¡*Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de la buena voluntad!* (= a los que Dios ama) (2,14). La gloria de Dios (*doxa*) se expresa en el mundo como palabra de paz para los hombres (*eirênê*). Este es el contenido superior y radical (final) de la esperanza de la historia que conocen por revelación, en medio de la noche, unos pastores.

Evidentemente, ellos corren a Belén, vienen directos al pesebre (¡su pesebre!) y encuentran a María y a José y al Niño *recostado en el pesebre*. Es claro que se admiran: ¡reconocen la verdad de la palabra, el cumplimiento de la espera de los siglos, creen y veneran!. Sobre la cuna de Jesús se ha iniciado el camino de la fe definitiva. Los primeros creyentes mesiánicos, los más hondos discípulos del Cristo son estos pastores; no saben cómo acabará la historia, no conocen todavía el recorrido y fin del Cristo, pero el

⁵⁶ Lo han visto bien los grandes comentarios a Lc: M.-J. Lagrange, *Luc*, EB, Paris 1927, 74-75; J.A. Fitzmyer, *Lucas II*, Cristiandad, Madrid 1987, 200-204; H. Schürmann, *Luca I*, Paideia, Brescia 1983, 224-235; C.F. Evans, *Luke*, ETC, SCM, London 1990, 203-206; F. Bovon, *Lucas I*, Sígueme, Salamanca 1995, 164-194. Sobre el sentido de la noche en la tradición bíblica cf: A. Stiglmair y H.B. Fabry, *Layil/layla*, TDOT VII, 533-543; Delling, *Nyx*, TWNT IV, 117-120.

signo del pesebre en una noche de guardia sobre el campo, les ha ofrecido una señal que vale para siempre; ¡pueden alabar a Dios, ofreciéndole su canto de gloria sobre el mundo, manteniendo su oficio de pastores que reasumen y ejercen ya de forma nueva, en el entorno de Belén! (2,17-20).

Estos pastores del campo, que vuelven de noche a sus rebaños, glorificando a Dios y cantando sus himnos (*doxadsontes kai ainountes ton Theon*: 2,20) aparecen ya como expresión humana de los ángeles que cantan sobre el cielo (2,13-14); son la iglesia celebrante, los nuevos sacerdotes de la historia que culmina. Pero su respuesta no resulta suficiente; para que se expanda y se acepte el evangelio (*cf euangelidsomai* de 2,10) es necesaria la actitud y gesto de esperanza razonada de María. Así añade de manera sorprendente el mismo Lucas:

María, por su parte, guardaba todas estas cosas (*remata*= palabras), meditándolas (*syballousa* = comparándolas) en su corazón (2,19)⁵⁷.

Ciertamente es ella la que sabe más, pues ha escuchado la palabra de Dios y la ha acogido en su propio corazón, dándole forma humana con su *fiat* (como vimos al tratar de 1,26-38). Pero el despliegue de esa *Palabra de Dios* que ella misma ha concebido y traducido en forma de *Palabra humana* le desborda. Por eso sigue a la escucha en gesto de *esperanza razonada* o de meditación hecha esperanza.

Ella *guardaba* (*synetêrei*) estas palabras. Guardar significa en este caso acoger y conservar, dejando así que aquello que hemos recibido produzca su fruto, conforme a la parábola que más tarde expondrá el mismo Jesucristo (*¡Salió el Sembrador... La Semilla es la palabra!*: cf 8,5.11). En el sentido más profundo del término, *María es la primera oyente de la palabra plena de Dios*, encarnada en el nacimiento de su mismo hijo (Hijo de Dios). De forma absolutamente insuperable y única se han condensado en María los elementos fundantes de la esperanza teológica y humana:

- *Esta esperanza se realiza en diálogo con Dios*. Ciertamente, ella aguardaba como israelita, pero sólo al escuchar a Dios y responderle empieza a esperar en forma mesiánica cristiana, descubriendo el misterio de Dios en los signos de un nacimiento acaecido en pleno campo. El Salvador del mundo empieza siendo rechazado. Por eso, la esperanza de la redención de Dios, formulada por María en el Magnificat (1,46-55), viene a traducirse

⁵⁷ Lo más importante sobre el texto lo ha dicho con sorprendente erudición A. Serra, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2, 19.51b*, SPFThM 36, Marianum, Roma 1982.

ya en formas de ocultamiento y rechazo.

- *La esperanza de María está corporalizada.* La esperanza forma parte del proceso de su vida, en gesto de maternidad que implica al mismo tiempo un fuerte compromiso personal y una intensa ruptura. María está comprometida: ella espera desde su propia totalidad de mujer, como signo de la humanidad que aguarda la presencia actuante de Dios. Pero en su esperanza existe igualmente una ruptura: sólo los últimos del mundo (los pastores) acogen el mensaje salvador de Dios, mientras los grandes de su propia ciudad le han rechazado.

- *María espera en diálogo con otros* que también han escuchado la voz de Dios y así ofrecen testimonio del nacimiento del mesías. Está a su lado José, silencioso, como varón que sabe aprender, recibiendo un misterio que le desborda; y están a su lado los pastores que son, como hemos dicho, los primeros creyentes mesiánicos. En torno a la madre de Jesús se va formando, según eso, una comunidad de esperanza abierta al misterio total del evangelio.

- *María espera, finalmente, en actitud meditativa.* Quiere razonar y razona a partir de aquello que ha escuchado y ha vivido. La esperanza no es ella una actitud pasiva; no es quedar sin pensamiento, ciega, en manos de un Dios imprevisible. Ella medita, compara, discierne y de esa forma traduce su experiencia materna y su misma concepción en pensamiento esperanzado. Estrictamente hablando, ella es la iglesia entera que expresa el misterio de Dios en forma de palabra y compromiso interno de transformación esperanzada⁵⁸.

Antes esperaba y expresaba su esperanza con palabras tomadas de la historia israelita por medio del Magnificat: llevaba en el seno a su hijo; anunciaba como sueño creador de tipo profético la más honda experiencia de su maternidad mesiánica, diciéndola en palabras de transformación externa de la historia (1, 46-55). Ahora (2,19) ya no dice nada, pero en el silencio hace algo mucho más grande: escucha, medita, asiente, se deja transformar y piensa, descubriendo de esa forma el nuevo contenido de la esperanza de Dios. Ella es de esa forma el principio de toda la esperanza de la iglesia: es imagen y compendio de una comunidad cristiana que, retor-

⁵⁸ C.A.Serra, o.c. 40-138. Dentro de la tradición bíblica, *conservar* la palabra (el recuerdo) es la más alta forma de teología. Sobre la *meditación* de María págs 227-257. Ahora queremos destacar la relación entre concepción y meditación, en perspectiva de mujer. Frente al pensamiento masculino, más abierto hacia la acción externa, tenemos aquí el más hondo pensamiento femenino de la mujer y madre que sabe empezar acogiendo y admirando, para recrear de esa manera lo que se halla vinculado a su experiencia.

nando a la noche de guardia y misterio de la navidad, vuelve a comenzar su camino de redención sobre la tierra.

4.- *Simeón y María: una espada de esperanza (2,22-38).*

La nueva escena avanza en la línea anterior y nos lleva precisamente hasta el lugar donde la esperanza israelita se cumple ya y se vuelve cristiana, anticipando el misterio de la muerte de Jesús y presentándose en forma de nuevo nacimiento. Este es el lugar de la conversión cristiana, en el principio del evangelio. *Zacarías* era todavía sacerdote, padre de profeta; por eso su esperanza se podía traducir en forma de mesianismo nacional celota (cf 1, 67-79). La misma María, madre encinta, cantaba en su Magnificat palabras verdaderas de esperanza universal y cambio de los siglos, pero ellas podían entenderse en clave triunfalista, como si no fuera necesario el gesto de la entrega (muerte) para realizarlas (1, 46-55). Sólo ahora, después que Jesús ha nacido rechazado en Belén, *la madre dolorosa de Jerusalén* descubrirá el sentido de la espada dolorosa, de la guerra que ella debe sufrir para alcanzar la plenitud de redención con su hijo, el Cristo (especialmente en 2,35).

La escena empieza con un relato de tipo más o menos convencional donde se dice que ellos (María y José) han realizado con el niño lo que manda la ley israelita, presentándolo en el templo como primogénito y cumpliendo las purificaciones ordenadas para el caso (2,22-24). Aceptan la ley de Israel, son observantes. Saben que Dios ha comenzado a realizar su nueva acción mesiánica en el niño, pero se mantienen, de manera piadosa, en la estructura sacral de su pueblo, centrado, como vimos ya al tratar de Zacarías, en el templo de Jerusalén.

Mientras cumplen la liturgia sagrada con el niño, viene a su encuentro un *hombre* sobre el templo. La tradición posterior le ha presentado como anciano, pero el texto dice simplemente que es un *anthropos*, un hombre. Se llama *Simeón* (= *Dios ha escuchado*, cf Gen 29,33) y viene del pasado más profundo israelita, como el patriarca de su nombre.

No se le llama ni presenta como *sacerdote* (en contra de lo dicho sobre Zacarías). Ya no tiene que ser un liturgo, hombre de culto. Es mucho más que sacerdote: es un creyente, en la línea de los viejos patriarcas de Israel, es la esperanza encarnada de toda la historia sagrada de su pueblo. Su nombre, *Simeón*, está asociado en la piedad popular de su tiempo, a dos gestos significativos que debemos recordar:

- *Simeón es, por un lado, el patriarca violento y justiciero que tomó la espada*

para vengar a los extranjeros que violaron a la virgen Dina, siendo de algún modo condenado por el mismo padre Jacob (Cf Gén 34, 30-31; 49,5-7). La nueva teología judía (cf Jub 30) rehabilita su figura y le presenta como vengador de sangre, patrono de todos los que luchan con la espada en contra de los opresores de su pueblo. De esa forma ha recreado Jud 9,2-15 su acción justiciera y su recuerdo. La mujer salvadora, Judit, aparece como hija de Simeón, realizando de nuevo su gesto vengador, matando con su propia espada a Holofernes, opresor del pueblo⁵⁹.

- En el Testamento de su nombre, Simeón aparece en cambio como envidioso, conforme a un tema esbozado (desde la perspectiva de Rubén) en Gen 37: tiene celos de José, no quiere dejarle vivo. Superando aquella actitud, pide ahora a sus descendientes que eviten la envidia, que amen y acojan a los otros. Así acaba su mensaje: obedeced a Leví y a Judá; no os levantéis contra estas dos tribus, porque de ellas surgirá la salvación de Dios; porque el Señor suscitará de Leví como un sumo sacerdote y de Judá un rey... que salvará a todas las naciones y al pueblo de Israel⁶⁰. No es ya Simeón el hombre de la espada sino el patriarca de la conversión y la esperanza mesiánica.

Nuestro *Simeón* (Lc 2, 25-35) se entiende bien sobre el transfondo de evocaciones que suscita el patriarca de su nombre. Será por una parte el hombre de la esperanza mesiánica, la expresión del Israel que aguarda la llegada del salvador (en la línea de TestSim). Pero, al mismo tiempo, será el hombre que invierte el sentido de la violencia: no pondrá la espada vengadora en manos de Judit, su descendiente, para que mate a los perversos, sino que enseñará a María, madre mesiánica, a sufrir dentro del alma el dolor de la espada cristiana.

Pero vengamos ya al texto. *Nuestro Simeón* personifica la justicia y piedad israelita: es el pueblo que escucha a Dios, que acoge su Espíritu y espera la llegada de su Cristo. No tiene edad, no es de ahora ni de antes, es de siempre: es la plenitud de la esperanza. Es evidente que Dios no le puede

⁵⁹ Sobre Judit, que vuelve a tomar la espada de Simeón su padre, para realizar el juicio violento de Dios sobre la tierra he tratado en el apartado 15c de *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella 1966. Cf. A.Laquer, *Subversives ou un Pentateuque de femmes*, Cerf, Paris 1992, 45-62; P. W.Skejan, *The Hand of Judith*, CBQ 15 (1963) 94-110.

⁶⁰ TestSim 7,1-2. En este contexto de superación de la envidia y de esperanza mesiánica emerge la figura de Simeón, como signo de fidelidad y promesa para los israelitas posteriores. Es normal que Lc 2,25 haya evocado ese nombre en el momento en que quiere situar la esperanza de Jesús a la luz de la historia israelita.

engañar ni rechazar; ha recibido la promesa de ver al Cristo-Señor antes de morir y vive solamente para ello. Por eso, cuando llegan los padres de Jesús, él se presenta, toma al niño en brazos y bendice a Dios diciendo:

Ahora, Señor, puedes dejar que tu siervo muera en paz, conforme a tu palabra,
pues mis ojos han visto tu salvación que has preparado para todos los pueblos:

- luz para revelación de los gentiles
- y gloria de tu pueblo Israel (2,29-32).

Simeón es el israelita que *ha esperado bien y sabe morir*. Su vida ha culminado, ha tenido sentido lo que ha hecho. Por eso bendice a Dios diciendo ¡*gracias!*!. Puede morir desde la esperanza realizada, como individuo concreto y como patriarca, representante del pueblo, condensado en su figura⁶¹.

El verdadero Israel es este Simeón que ha vivido hasta ahora de esperanza y que llegado el momento decisivo sabe morir gozosamente, descubriendo que ha llegado la verdad y salvación en que esperaba. *El verdadero Israel* ha cumplido su misión, puede acabar, sabiendo que ahora llega algo distinto, un salvador donde han venido a vincularse al fin judíos y gentiles.

La salvación de Dios se abre ya a *todos los pueblos* (*pantôn tôn laôn*), de manera que la vieja división de *ethnê* (gentiles) y *laos* (judíos) desaparece con el Cristo. La gloria (*doxa*) de Israel consiste precisamente en que su Cristo sea luz (*phôs*) de las gentes.

De esta forma tan sencilla y tan sublime ha condensado Lucas toda la teología cristiana de la esperanza israelita, conforme a una visión desarrollada por San Pablo y por su escuela (Ef-Col). El judaísmo verdadero es el que sabe morir y ha muerto con la llegada del Cristo: ha sabido esperar hasta el momento justo; ha recibido en sus brazos a Jesús, ha confesado su fe y puede afirmar: ¡he cumplido mi tarea; Dios me ha dado su más honda bendición! ¡Puedo y debo morir para que en Cristo se complete la esperanza y se vinculen desde la misma luz y gloria los judíos y gentiles, todos los

⁶¹ Sobre el himno de Simeón, además de los comentarios a Lc, cf. S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia III*, BAC, Madrid 1990, 293-318; K. Berger, *Das Canticum Simeonis (Lk 2, 29-32)*, NT 27 (1985) 27-39; P. Grelot, *Le cantique de Siméon (Luc 2, 29-32)*, RB 93 (1986) 481-509.

⁶² Como suelen indicar los comentarios, las palabras de Simeón reasumen la más honda

humanos!⁶².

Sólo desde este fondo cobran su sentido las palabras que siguen. Los padres del niño se admiran, navegando como están en una especie de gran travesía teológica que les lleva de esperanza en esperanza (si es que se permite actualizar así el mensaje de Heb 11). Pero ahora, desde el fondo de su admiración, emerge una experiencia nueva, una palabra de compromiso diferente.

Simeón ha sabido morir y como muerto (como viviente que ha realizado su camino y que no tiene nada que ganar o perder en este mundo) puede hablar a María y sólo a ella (José vuelve a quedar al margen) su más honda palabra. Este es el verdadero *Testamento de Simeón* para los cristianos, la palabra que él dice a la nueva Judit, la verdadera israelita:

Mira, este (niño) está puesto para caída y resurrección de muchos en Israel
y será una señal (=bandera) controvertida (=contradecida)
(y a tí misma una espada te atravesará el alma)
para que se revelen los pensamientos de muchos corazones (2,34-35).

Simeón está dispuesto a morir por (con) este niño. Pero no todos los israelitas se encuentran en la misma situación. Lo que era esperanza cumplida (Simeón que acoge al niño en sus brazos) viene a convertirse para otros en principio de disputa: Jesús, niño llevado en brazos sobre el templo, será signo de contradicción, bandera discutida, campo de batalla para el pueblo. Para unos será fuente de resurrección, para otros causa de caída.

La ternura de la escena se transforma de ese modo en principio de dureza y disputa: Jesús mismo se vuelve *antilegomenon*, señal contradecida, piedra de escándalo. Este es el momento de la gran *revelación* (*apokalypsis*) que expresa y define el final de los tiempos. Hasta ahora las cosas estaban mezcladas, podían confundirse. Ahora quedan al fin desvelados los más hondos pensamientos, el bien más hondo y la maldad suprema de los corazones.

Simeón ha contemplado esta nueva situación desde su más alta perspectiva de vidente dispuesto a morir: es patriarca convertido finalmente el profeta. El puede morir, pero María debe vivir para contemplar hasta

esperanza de Is 42,6 donde el *profeta escatológico* aparece como *alianza* del pueblo (Israel) y *luz* de las naciones (las gentes). Desde esta perspectiva habría que insistir en el hecho de Lc 2,32 ha puesto *doxa* (gloria) donde Is 42 ponía *alianza*, para situarse de esa forma en una perspectiva más comprensible en su contexto teológico.

el fin el misterio de esperanza, participando desde dentro en la dureza creadora de su trama. Ella debe culminar su «parto», realizando su camino de maternidad mesiánica y acompañando hasta el final al Cristo, en gesto de esperanza creadora y dolorida: *¡y a tí misma una espada te atravesará el alma!*

Esta no es la espada del viejo Simeón, vengador de los antiguos siquemitas (Jud 9,2); no es la espada de la fuerza de Judit (cf Jud 9,9), que corta con ella la cabeza de Holofernes (Jud 13, 6-8). Esta es una espada de dolor personal convertido en fuerza creadora. En ella viene a condensarse el más hondo sentido de la esperanza israelita, en la línea de eso que Lc 24, 27 llamará *hermenéutica paciente* de la Escritura. Estos pueden ser los sentidos principales del dolor que se anuncia en esta frase:

- *El primero y más obvio es el dolor de la maternidad cumplida y realizada en actitud de fe mesiánica:* María tendrá que sufrir si es que quiere acompañar a Jesús en el camino de su mesianismo. Es fuerte el proceso de la nueva fe cristiana. *Quien quiera seguir a Jesús ha de estar dispuesto a tomar la cruz y acompañarle* (cf Lc 9, 21-27). Como profeta de Dios, Simeón expone ante María el sentido del seguimiento mesiánico, los elementos más salientes de su bandera discutida: *¡una espada atravesará su alma si quiere ser cristiana!*

- *El segundo es el dolor por el pueblo dividido.* Hemos presentado a María como encarnación del pueblo: ella es la mujer israelita, madre mesiánica que asume la tarea de alumbrar y educar al salvador. Pues bien, Simeón le habla de lucha, de disputa grande. Muchos israelitas rechazarán a Jesús, algunos decidirán matarle, otros le condenarán. Por todos ellos, con todos ellos, como madre que padece por su hijos muertos (cf signo del llanto de la madre Raquel en Mt 2, 17-18) deberá sufrir María.

- *El tercero es el dolor por el dolor del Cristo,* tal como ha venido a destacarlo luego la tradición cristiana, leyendo este pasaje a la luz de Jn 19, 25-27: ¡junto a la cruz de Jesús, sosteniendo en el dolor a su hijo condenado, moribundo, sufre su madre! El niño que lleva en los brazos está llamado a morir por los otros; en el gesto de dolor le tendrá que acompañar su madre⁶³.

Hemos llegado de esta forma al centro del *misterio de María*. Suponemos aquí que los tres rasgos o elementos de su dolor (sufre por sí

⁶³ He puesto de relieve los diversos sentidos de este dolor mesiánico de María en *La Madre de Jesús, Sígueme*, Salamanca 1990, 167-186. Allí se encontrará la justificación de lo que aquí expongo.

misma, por el pueblo que se pierde y por su mismo hijo que sufre) se vinculan y completan mutuamente. De esa forma, por su *espada de mujer israelita y madre*, ella se encuentra vinculada con la Cruz de Jesús, Hijo de Dios, y con la ruina y sufrimiento de los hombres (de su pueblo y del conjunto de la humanidad).

Ciertamente, la esperanza es en María fuente pura de gran gozo y fundamento de acción liberadora en favor de los demás. Pero, al mismo tiempo, el profeta de Israel le ha dicho que su acción esperanzada, con el niño que lleva en sus brazos, al servicio de su pueblo vendrá a mostrarse como *esperanza dolorida*. Si quiere culminar su camino materno ha de asumir y culminar el sufrimiento.

Hay que unir con fuerza el dolor y la esperanza, de manera que no vengan a escindirse uno del otro. *Una esperanza sin dolor* sería simple ilusión, una especie de magia: pensar que Dios arregla las cosas desde fuera. *Un dolor sin esperanza* acabaría siendo desesperación o masoquismo. Sólo allí donde los dos aspectos se vinculan emerge el misterio maternal y creador de la esperanza mesiánica de María.

Este *dolor esperanzado de María* no es nuevo en la historia de la salvación, aunque es nueva la forma en que ella ha de asumirlo y culminarlo. Este es un camino de dolor iniciado desde antiguo, proclamado por el mismo patriarca Simeón, el verdadero israelita. Al asumir en su alma el dolor de la espada del Mesías, María viene a presentarse como expresión y culmen de la historia israelita.

Este es un *dolor no violento*, una esperanza que invierte el gesto sanguinario de Judit, que corta con la espada el cuello del enemigo de su pueblo. María no mata a nadie, no construye su esperanza en claves de violencia. Para ser madre del Cristo Salvador ella tiene que aprender a sufrir, en gesto de seguimiento que culmina en la pascua. En esta perspectiva cobran ya sentido todos los pasajes anteriores (el Benedictus de Zacarías se invierte, el Magnificat de María se profundiza).

Así culmina y encuentra su sentido cristiano la palabra original del ángel: *Alégrate, khairé!* (1,28). Esa alegría mesiánica se cumple ya y se expresa plenamente a través de *la romphaia o espada* afilada que atraviesa y purifica los rincones más profundos del alma de María, poniéndola al servicio de la salvación del Cristo. Desde esta perspectiva pueden entenderse mejor algunos de los rasgos principales de la devoción mariana de muchos cristianos que han visto en la Madre de Jesús la señal de la esperanza dolorida y creadora:

- El sufrimiento de María sólo puede entenderse desde una clave de esperanza.

Dios mismo ha ensanchado su alma, haciéndole capaz de recorrer un camino de entrega mesiánica (en 1,32-33). Dios mismo le ha ofrecido su presencia, llamándole y haciéndole *agraciada*. Le ha dado lo más grande (el hijo mesiánico). Sólo desde ese don previo le puede pedir y le pide su colaboración: ella ha dicho ya el *fiat* a Dios; ahora sabrá lo que ese *fiat* significa, conforme a la palabra de Simeón.

- *Este es un sufrimiento asumido de manera personal*. Ella misma lo ha querido. Ha iniciado un camino de esperanza y gozo que jamás había sido recorrido de esta forma, con esta intensidad. Lleva a Jesús en sus brazos; su mismo compromiso de maternidad mesiánica, fuente de suprema esperanza, viene ahora a traducirse en forma de entrega profunda, dolorida, plena.

- *Este es en el fondo un sufrimiento pascual*. La certeza de la pascua nos ha venido acompañando desde el principio de la anunciación. Ahora se vuelve ya evidente: para asumir el camino de Jesús y participar de su resurrección, la madre debe acompañarle en su pasión. Así viene a presentarse como la primera cristiana de la historia.

Esta palabra del profeta (*¡una espada atravesará tu alma!*) no es una fatalidad sino una promesa. María ha recibido al niño y lo educará: ella lo ha cuidado y lo cuidará, asumiendo su destino de dolor al servicio de la redención. El profeta ha iluminado el dolor de su camino y ella lo acepta; conoce lo que Dios le pide y permanece firme. Por eso le llaman los cristianos *Virgen de la Esperanza*.

En un contexto diferente, el mismo Lucas nos muestra que Pablo convertido conocerá aquello que debe *sufrir por Jesús* (Hech 9,15; cf Flp 1,29). Pues bien, como primera de todos los creyentes, introduciendo a Jesús y acompañándole en la vida, María ha de estar dispuesta a sufrir con él. Por eso es signo de esperanza dentro de la iglesia⁶⁴.

5.- *Las cosas de mi Padre. Un hijo distinto* (2, 41-52).

En esta escena seremos ya muy breves. Como buenos judíos, María y José siguen peregrinando cada año por la fiesta de la pascua. Llevan al niño a Jerusalén, allí celebran el recuerdo de la libertad de Dios como

⁶⁴ En esta perspectiva cobra todo su sentido la mariología de la alianza que está siendo desarrollada por autores como I. de la Potterie, *Maria nel mistero dell'alleanza*. Marietti, Genova 1988. Sobre la espada de María cf: P. Benoit, *Et toi-même, un glaive te transpercerá l'âme* (Lc 2, 35), CBQ 25 (1963) 251-261; A.Feuillet, *Jésus et sa Mère*, Paris 1974, 58-69; P.J. Winandy, *La prophétie de Siméon*, RB 72 (1965) 321-351.

principio de toda esperanza para el pueblo. Una vez, al cumplir los doce años, Jesús se queda sin decir nada a sus padres. Vuelven angustiados a buscarle y le encuentran en el templo. Evidentemente, la madre le pregunta: ¡Niño! ¿Por qué te has portado de esta forma con nosotros? ¿No sabías que tu padre y yo te buscábamos angustiados? (2,48).

Esa es la pregunta normal, la angustia de los padres por el ser querido. Pues bien, Jesús quiebra por dentro ese nivel de sufrimiento y sitúa a sus padres ante un plano diferente de certezas, ante un nivel distinto de amor y compromiso por el reino. Ha tenido que romper y rompe con sus mismos padres (con su madre) para poder encontrarles en un plano distinto:

¿Por qué me buscábais?

¿No sabéis que debo ocuparme de las cosas de mi Padre? (2,49)

Esta es la palabra clave: ¡El Padre Dios, mi padre! (cf 3,22; 4.3.9). María le ha engendrado en fe, José y María le han criado en cariño y libertad. Pues bien, al llegar el momento de maduración de su vida (¡a los doce años!), Jesús se independiza. Ciertamente, sigue con sus padres, vuelve a Nazaret y se muestra sometido a ellos (*hypotassomenos*, la misma palabra que emplea Ef 5,21 para indicar el gesto de mutua sumisión de los creyentes). Pero en el fondo ha mostrado ya su independencia respecto de María.

Sólo en esta perspectiva de ruptura se comprende la esperanza creadora de la madre. Ella no puede controlar a Jesús, ni puede educarle a su manera (para sí misma). Tiene que dejar que sea Jesús quien se decida, quien escoja su camino mesiánico. Confiar en ese hijo distinto, estar dispuesta a escucharle y seguirle, de una forma activa, ese es el principio de esperanza de María. Así lo dice el texto:

Ellos (sus padres) no entendieron la palabra que les decía (2,50).

Y ella (su madre) conservaba todas estas cosas en su corazón (2,51b).

Vuelve y se explicita de esa forma el tema ya esbozado en la revelación del nacimiento, cuando se decía que ella guardaba en su corazón el secreto de todas las cosas que pasaban (nacimiento de Jesús, la palabra de los pastores). Ahora se añade que *ellos* (padre y madre) no entendían. Les sigue desbordando el misterio de Jesús, a pesar de la palabra anterior sobre la espada. Pero sólo de ella de María se dice que *guardaba estas palabras*, convirtiéndolas en principio de interpretación creyente dentro de la iglesia.

Mantenerse en actitud confiada y activa (pensante) precisamente

allí donde no se comprende lo que pasa: *¡esa es la verdad de la esperanza!* María renuncia a manejar a Jesús, a imponerle su criterio. Ella hace algo mucho más grande: *¡Cree y colabora!*. De esa forma participa en el camino mesiánico de su hijo⁶⁵.

6.- *Apéndice. Vida pública, la pascua.*

El evangelio de esperanza de María ha culminado, de tal forma que podríamos cerrar aquí nuestro trabajo. Sin embargo, el mismo Lucas ha introducido en su obras otras tres (o cuatro) nuevas referencias a María. Ellas ofrecen cierta novedad sobre el texto previo de la tradición sinóptica (tal como está representada por Mc); ellas nos ayudan a entender lo anterior.

a.- ¿No es este el hijo de José? (Lc 4, 22).

El texto paralelo de Mc 6,1-6 resulta mucho más escandaloso para la familia y presenta a Jesús como el *hijo de María*. Aquí, en cambio, la familia pasa a un segundo plano y la controversia de Jesús aparece más relacionada con el conjunto del pueblo (de Nazaret, del judaísmo). Por otra parte, para evitar quizá el posible escándalo del nombre metronímico (¡hijo de María!), Jesús aparece vinculado con José.

Sea como fuere, es claro que Jesús no puede definirse tampoco aquí como mesías a partir de su origen genealógico. El lector del evangelio ya lo sabe, por todo lo que ya hemos ido señalando. Pero no lo saben los paisanos de Nazaret: ¡ellos buscan un mesianismo distinto, centrado en la gloria del propio pueblo, en el renombre de la patria! No han entendido lo que María ya sabe por todo lo anterior. Tienen expectativas distintas; no aceptan la esperanza mesiánica de su paisano nazareno.

b.- ¡Tu madre y tus hermanos están fuera y quieren verte! (Lc 8,19-21).

Mc introduce estas palabras en un contexto de fuerte polémica, dando la impresión de que la madre y hermanos consideran a Jesús un loco y quieren llevárselo a casa por la fuerza; de esa forma, ellos se sitúan por

⁶⁵ Sobre este pasaje y su teología ha dicho lo fundamental R. Laurentin, *Jésus au temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2, 48-50*, ÉB, Paris 1966. Sobre el gesto mariano de conservar el misterio de Jesús en el corazón, cf. A. Serra, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2, 19.51a*, SPFThM, Marianum, Roma 1982, 256-284

ahora en el bando de los escribas que le acusan de estar endemoniado (Mc 3, 20-35). En Lc no hay nada de eso; tanto el gesto de los familiares como la respuesta de Jesús tiene un sentido diferente.

Madre y hermanos quieren *ver a Jesús*. No se dice por qué: ¿quieren saludarle? ¿preguntar por su salud? ¿preocuparse por sus cosas? ¡Nadie se extraña! Es normal que los familiares de un profeta como el Cristo vengán y se ocupen de sus cosas. Todo nos permite suponer que su intención es buena. La madre que ha venido apareciendo en Lc 1-2 no podría presentarse aquí como mujer celosa que quiere apoderarse de su hijo.

Jesús responde de manera positiva, amplificadora. No se dice aquí si los recibe o no (aunque pudiera suponerse que sí); pero aprovecha la ocasión para ampliar el cerco familiar y decir que su madre y hermanos son aquellos que *escuchan y cumplen la palabra de Dios*. Es como si de esa forma asumiera y universalizara lo que hemos ido viendo de María en todos los pasajes precedentes. Ella es la primera que ha cumplido aquello que Jesús proclama aquí como principio y signo de su auténtica familia. Es evidente que debe sentirse feliz descubriendo que ya no está aislada: le acompañan, forman con ella familia de Jesús, todos los que escuchan y cumplen la palabra de Dios.

Es significativo el hecho de que Lucas haya recreado este pasaje, introduciéndolo en el contexto de la *gran siembra* y de la *luz* que alumbra a todos los humanos (5,4-16). En el principio de esa siembra de esperanza está su madre; ella ha cumplido su misión; ahora aparecen como familiares suyos todos los que acogen la misma semilla, haciendo así que fructifique. Este es el principio de toda esperanza cristiana.

c.- ¡Bienaventurado el vientre y los pechos ...! (11, 27-28).

Lucas ha cambiado de lugar el texto precedente de los familiares. Pero le ha parecido que eso no es bastante, porque los lectores de Mc podrían volver al viejo esquema de la madre y familiares que buscan al hijo loco en el contexto de disputa en que algunos le han llamado endemoniado (Lc 11,14-26; cf Mc 3, 21-30). Por eso ha creído necesario introducir en este mismo fondo de disputa una palabra que reinterprete todo el tema.

Una mujer escucha su palabra y se siente identificada con él en cuanto madre. Por eso alaba a su engendradora, destacando con la tradición milenaria el hondo sentido físico de su maternidad: *¡Bienaventurado el vientre que te gestó y los pechos que te amamantaron!* Es evidente que aquí vientre y pechos son más que una realidad física, más que una máquina de engendrar: son signo de toda la persona.

Pero Jesús, aceptando el valor de ese signo, puede y quiere superarlo, introduciendo a su madre en el espacio superior, cristiano, del diálogo personal con Dios y de la responsabilidad creyente: *¡Bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la observan!* De esa forma reinterpreta todo lo que ha sido el camino de María como madre en diálogo con Dios, en el nivel de la palabra acogida, respondida.

Estamos así en el camino de eso que pudiéramos llamar el primer culto mariano, expresado de forma profética en 1,48: *¡me llamarán bienaventurada todas las generaciones!* Es de verdad bienaventurada porque ha creído (1, 45) y porque es la primera de aquellos que en el camino del más hondo mesianismo de Jesús escuchan y cumplen la palabra.

d.- Con María, la madre de Jesús (Hech 1, 15).

La palabra y esperanza de María desemboca en el misterio de esperanza de la iglesia. Lucas no ha dicho nada de la madre de Jesús en el contexto de su muerte ni tampoco en la historia de las apariciones de la pascua (en contra de Jn 19,25-27). Pero quiere y debe recordarla ahora, dentro de la comunidad pascual, a la espera del Espíritu.

Ha culminado y ensanchado su camino. Todo nos permite suponer que José, el esposo, ha muerto pues no se dice nada de él. María, con el resto de sus familiares (¡los hermanos de Jesús en un sentido genealógico!) ha venido a introducirse en la hermandad más amplia del conjunto de la iglesia que, con apóstoles y mujeres y restantes fieles, consta en este momento de unos *ciento veinte hermanos* (Hech 1,15).

Como hermana entre hermanos está ella, asumiendo en su camino ya largo de esperanza, a todos los que empiezan ahora la nueva andadura de evangelio tras la pascua, esperando la llegada del Espíritu Santo. En esa espera la ha dejado Lucas (el autor de Lc- Hech). En ella queremos dejarla (y mantenerla) nosotros. Ella nos sigue acompañando en la vigilia de Pentecostés, dando testimonio de todo lo que ha sido su vida y ofreciéndonos su experiencia como principio y guía de vida cristiana⁶⁶.

Por eso, el último signo de María no es ya aquél que la presenta con la espada del dolor, acompañando a Jesús hacia el Calvario. Al final de su

⁶⁶ He desarrollado con amplitud el gesto pentecostal de la madre de Jesús en *María y el Espíritu Santo* (1981), publicado nuevamente en Varios, *Mariología fundamental*, Sec. Trinitario, Salamanca 1995, 49-152. Visión de conjunto del tema en *La madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990.

MARÍA, MISTERIO DE ESPERANZA

camino, María viene a presentarse en el centro de la iglesia, acompañando en actitud de fe profunda y fuerte espera al resto de hermanos que aguardan la llegada del Espíritu. No existe esperanza sin compromiso personal; no hay posible camino creador sin que venga el Espíritu Santo. Tampoco hay futuro sin comunidad creyente. Esto es lo que vemos reflejado con toda claridad en el signo de María, esperando la llegada del Espíritu de Cristo, en el centro de la comunidad de los discípulos, en el tiempo que sigue a la pascua, que sigue siendo nuestro tiempo.